

Karen Armstrong

**POVIJEST
BOGA**

Naslov originala:
Karen Armstrong
A HISTORY OF GOD

Sadržaj

Uvod	3
1. U početku	11
2. Jedan bog.....	52
3. Svjetlost za nežidove	96
4. Trojstvo: kršćanski bog.....	127
5. Jedinstvo: bog islama	155
6. Bog filozofa	197
7. Bog mistika	240
8. Bog za reformatore.....	293
9. Prosvijećenost	333
10. Smrt boga?.....	393
11. Ima li bog budućnost?.....	428
Karte	454
Rječnik	463

Uvod

Kao dijete, imala sam mnogo snažnih religioznih vjerovanja, ali malo vjere u Boga. Postoji razlika između *vjerovanja* u skup tvrdnji i *vjere* koja nam omogućuje da se na njih oslonimo. Ja sam slijepo vjerovala u postojanje Boga. Također sam vjerovala u Stvarnu Prisutnost Krista u euharistiji, efikasnost sakramenata, izvjesnost vječnog prokletstva i objektivnu realnost Čistilišta. Ne mogu, međutim, reći kako mi je vjerovanje u te religiozne poglede na prirodu krajnje realnosti davalo puno pouzdanja da je život na Zemlji dobar ili blagotvoran. Rimokatolicizam mog djetinjstva bio je prilično zastrašujuća vjera. James Joyce je to dobro razjasnio u *Portretu umjetnika u mladosti*: Saslušala sam svoj dio propovijedi o mukama Pakla. U stvari, Pakao je izgledao moćnija realnost od Boga, jer je bio nešto što sam mogla pojmiti imaginativno. Bog je, s druge strane, bio pomalo nejasan lik, definiran intelektualnim apstrakcijama umjesto slikama. Kada sam imala oko osam godina, na pitanje »Što je Bog?«, morala sam znati napamet ovaj katehetski odgovor: »Bog je Vrhovni Duh koji postoji sam po sebi i koji je u svim savršenstvima beskonačan.« Nikakvo čudo što mi to nije ništa značilo, a moram priznati da me još i danas to ostavlja hladnom. Ova definicija uvijek je izgledala posebno suhoparna, napuhana i arogantna.

Međutim, otkad sam počela pisati ovu knjigu počela sam vjerovati da je i netočna.

Kada sam odrasla, shvatila sam da u religiji osim straha postoji i nešto drugo. Čitala sam životopise svetaca, metafizičke pjesnike, T.S. Eliota i neka jednostavnija djela mistika. Bila sam dirnuta ljepotom liturgije i, iako je Bog još uvijek bio dalek, osjetila sam da je moguće stići do njega, te da bi ova vizija mogla preobraziti cijelu postojeću realnost. Zbog toga sam otišla u samostan i kao iskušnica i mlada redovnica naučila sam o vjeri mnogo više. Posvetila sam se apologetima, Bibliji, teologiji i povijesti crkve. Kopala sam po povijesti samostanskog života i upustila se u iscrpnu diskusiju o pravilima svog reda, koja smo morali naučiti napamet. Čudno je što se Bog u svemu tome vrlo malo spominjao. Pažnja kao da je bila usredotočena na sekundarne detalje i periferne aspekte religije. Borila sam se sa sobom u molitvi, pokušavajući prisiliti svoj um da se sretne s Bogom, ali on je ostajao strogi nadzornik, koji je opažao svaki moj prekršaj Pravila ili me mučio svojom odsutnošću. Što sam više čitala o ekstazi svetaca, sve sam više osjećala da nisam uspjela. Bila sam žalosno svjesna da sam i ono malo religioznog iskustva koje sam imala nekako stvorila sama dok sam utjecala na svoje osjećaje i maštu. Ponekad je osjećaj pobožnosti bio estetska reakcija na ljepotu gregorijanskog pojanja i liturgije. Ali ništa, u stvari, nije potjecalo od nekog izvora koji je bio izvan mene. Nikada nisam ugledala Boga kako su ga opisali proroci i mistici. Isus Krist, o kojem smo govorili daleko više nego o »Bogu«, izgledao je čisto povijesni lik neumitno smješten u daleku prošlost. U meni su se javile ozbiljne sumnje i u neke crkvene doktrine. Kako je netko sa sigurnošću mogao znati da je čovjek Isus bio utjelovljeni Bog i što ovakvo vjerovanje znači? Je li Novi zavjet zaista poučavao u tančine razrađenu - i veoma samokontradiktornu - doktrinu o Trojstvu, ili su to, kao i u tolikim drugim postavkama vjere, izmislili teolozi u vremenima poslije Kristove smrti u Jeruzalemu?

Na kraju sam sa žaljenjem napustila religiozni život i, oslobođena tereta promašaja i neprimjerenosti, osjetila kako moje vjerovanje u Boga tiho izmiče. On nikada nije stvarno prodro u moj život, iako sam učinila sve što sam mogla da mu to omogućim. Sada, kad se više nisam osjećala tako krivom i uznemirenom zbog njega, postao je predalek da bude realnost. Moj interes za religiju se, međutim, nastavio i ja sam pripremila niz televizijskih emisija o ranoj povijesti kršćanstva i prirodi religioznog iskustva. Što sam o povijesti religije više saznavala, to su moje ranije sumnje izgledale opravdanije. Doktrine koje sam kao dijete primala bez pogovora bile su u stvari proizvod ljudi, iskonstruirane u toku dugog vremenskog razdoblja. Nauka kao da je eliminirala Boga Stvoritelja, a biblijski učenjaci su dokazali kako Isus nije nikada tvrdio da je božanstvo. Kao nekom epileptičaru, javljao mi se bljesak vizija za koje sam znala da su samo neurološki poremećaj: jesu li i vizije i ekstaze svetaca bile obične mentalne obmane? Bog je sve više postajao zabluda, nešto što je ljudski rod prerastao.

Unatoč godinama koje sam provela kao redovnica, ne vjerujem da je moje iskustvo Boga neobično. I moje ideje o Bogu formirale su se u djetinjstvu i nisu pratile širenje mojih spoznaja u drugim oblastima. Ispravila sam svoje pojednostavljeno dječje viđenje Djeda Mraza; zrelije sam shvaćala složenost ljudskog stanja nego što se to moglo postići u dječjem vrtiću. Ali ipak se moje rane, nejasne ideje o Bogu nisu ni modificirale niti razvile. I ljudi bez moje osebuje religiozne prošlosti mogu otkriti kako se njihov pojam Boga oblikovao u djetinjstvu. A od tog vremena, ostavili smo djetinjarije i odbacili Boga naših ranih godina.

Pa ipak, moja proučavanja povijesti religije otkrila su da su ljudska bića duhovne životinje. Zaista, ima ozbiljnih razloga za tvrdnju da je *Homo sapiens* isto tako i *Homo religiosus*. Muškarci i žene počeli su se klanjati bogovima čim su postali prepoznatljivi kao ljudi; stvorili su religije u isto vrijeme kada su stvorili i umjetnička djela. Nije to bilo samo zato što su željeli umilostiviti moćne sile; ove rane religije izražavale su čudo i tajnu koji

su gotovo uvijek predstavljali bitnu komponentu ljudskog doživljaja ovog divnog iako zastrašujućeg svijeta. Kao i umjetnost, religija je bila pokušaj da se u životu nađu značenje i vrijednost, usprkos patnji koju nasljeđujemo. Kao i svaka druga ljudska aktivnost, i religija se može zloupotребiti, ali izgleda da je ona bila nešto što smo činili oduvijek. Praiskonskoj svjetovnoj prirodi religiju nisu nametnuli zlonamjerni kraljevi i svećenici, već je ona ljudskom rodu bila urođena. U stvari, naš današnji sekularizam predstavlja potpuno novi eksperiment, bez presedana u ljudskoj povijesti. Moramo još vidjeti kako će on funkcionirati. Isto tako, točno je kada se kaže da naš zapadni liberalni humanizam nije nešto što nam dolazi spontano; kao razumijevanje umjetnosti i poezije, on se mora njegovati. Sam humanizam je religija bez Boga - nisu, naravno, sve religije teističke. Naš etički svjetovni ideal ima vlastite discipline duha i srca i biva ljudima sredstvo za pronalaženja vjere u konačno značenje ljudskog života koju su nekada davale konvencionalnije religije.

Kada sam počela istraživati ovu povijest ideje i iskustva Boga u tri srodne monoteističke vjere - judaizmu, kršćanstvu i islamu, očekivala sam da ću naći kako je Bog jednostavno bio projekcija ljudskih potreba i želja. Mislila sam da će »on« odražavati strahovanja i žudnje društva u svakoj fazi njegova razvoja. Moja predviđanja nisu bila potpuno neopravdana, ali su me neka moja otkrića veoma iznenadila i voljela bih da sam sve to saznala prije trideset godina, kada sam kretala u religiozni život. Uštedjelo bi mi mnogo muka da sam čula - od eminentnih monoteista u sve tri vjere - kako, umjesto da čekam da Bog siđe s visina, trebam promišljeno sama stvarati osjećaj Boga u sebi. Neki rabi- ni, svećenici i sufije ukorili bi me zbog pretpostavke da je Bog - u bilo kojem smislu - realnost »tamo vani«; upozorili bi me da ne očekujem da ga iskusim kao objektivnu činjenicu koja se može otkriti običnim racionalnim mišljenjem. Rekli bi mi da je Bog velikim dijelom proizvod kreativne mašte, kao što su i poezija i muzika koje nas toliko nadahnjuju. Neki visokopoštovani monoteisti rekli bi mi mirno i odlučno da Bog u stvari ne postoji - ali da je »on« ipak najvažnija realnost na svijetu.

Ova knjiga neće biti povijest neizrecive realnosti samoga Boga, koji je iznad vremena i promjena, već povijest poimanja Boga od muškaraca i žena, počevši od Abrahama do naših dana. Ljudska ideja o Bogu ima povijest, jer je uvijek bila drugačija različitim grupama ljudi u raznim vremenima. Ideja o Bogu, koju je u jednoj generaciji formirala jedna grupa ljudi, može drugoj biti beznačajna. U stvari, iskaz »Vjerujem u Boga« nema objektivno značenje sam po sebi, već kao i svaki drugi iskaz znači nešto u kontekstu, kada ga objavljuje određena zajednica. Prema tome, ne postoji neka nepromjenjiva ideja koju sadrži riječ »Bog«; umjesto toga, ova riječ sadrži čitav spektar značenja od kojih su neka kontradiktorna ili se čak uzajamno isključuju. Da pojam Boga nije imao takvu fleksibilnost, on ne bi opstao i postao jedna od velikih ljudskih ideja. Kada je jedna koncepcija Boga izgubila svoje značenje ili relevantnost, mirno je odbačena i zamijenjena novom teologijom. Fundamentalist bi ovo porekao, jer je fundamentalizam antipovijestan: on vjeruje da su Abraham, Mojsije i kasniji proroci svog Boga iskusili na potpuno isti način kao i današnji ljudi. Ali, ako pogledamo naše tri religije, postaje jasno da ne postoji objektivni pogled na »Boga«: svaka generacija mora za sebe stvoriti sliku Boga koja joj odgovara. To važi i za ateizam. U svakom povijesnom periodu iskaz »ne vjerujem u Boga« imao je neznatno različito značenje. Ljudi koje su u toku godina nazivali »ateistima« uvijek su poricali neku posebnu koncepciju božanskog. Je li »Bog« kojeg današnji ateisti odbacuju Bog patrijarha, Bog proroka, Bog filozofa, Bog mistika ili Bog deista iz osamnaestog stoljeća? Sva ova božanstva židovi, kršćani i muslimani obožavali su kao Boga Biblije i Kur'ana u raznim periodima svoje povijesti. Vidjet ćemo da se ona bitno razlikuju jedno od drugoga. Ateizam je često bio prijelazno stanje: tako su židove, kršćane i muslimane njihovi paganski suvremenici zvali »ateistima« zato što su usvojili revolucionarni pojam božanstva i transcendentnosti. Je li moderni ateizam slično poricanje »Boga« koji više ne odgovara problemima našeg vremena?

Usprkos svojoj vezanosti za drugi svijet, religija je vrlo pragmatična. Vidjet ćemo kako je za određenu ideju o Bogu daleko

važnije da djeluje nego da bude logično ili naučno valjana. Kad više ne bude efikasna bit će promijenjena - ponekad zamijenjena nečim radikalno različitim. To nije uznemiravalo većinu monoteista prije našeg vremena zato što je njima bilo sasvim jasno da njihove ideje o Bogu nisu neosporive, već da mogu biti samo privremene. Njih je u potpunosti stvorio čovjek - nisu mogle biti ništa drugo - i bile su potpuno odvojene od neopisive Realnosti koju su simbolizirale. Neki su smislili vrlo smjele načine da bi naglasili ovu suštinsku razliku. Jedan srednjovjekovni mistik otišao je čak toliko daleko rekavši kako se ova krajnja Realnost - pogrešno nazvana »Bog« - u Bibliji čak i ne spominje. U toku povijesti, muškarci i žene iskusili su dimenziju duha koja kao da nadilazi zemaljski svijet. U stvari, sposobnost ljudskog uma da stvara pojmove koji ga na neki način nadmašuju predstavlja njegovu izrazitu karakteristiku. Ma kako ga interpretirali, to ljudsko iskustvo transcencije životna je činjenica. Neće ga svatko smatrati božanskim: buddhisti će, kao što ćemo vidjeti, poricati da su njihove vizije i spoznaje potekle od natprirodnog izvora; oni ih smatraju svojstvenima čovjeku. Međutim, sve velike religije složile će se da je nemoguće opisati ovu transcendentnost normalnim pojmovnim jezikom. Monoteisti su ovu transcendentnost nazvali 'Bog', ali su je osigurali različitim uvjetima. Židovima je, na primjer, zabranjeno izgovoriti sveto Božje Ime, a muslimani ne smiju niti pokušati opisati božansko vizualnim predodžbama. Disciplina je podsjetnik da realnost koju zovemo »Bog« nadmašuje svaki ljudski izraz.

Ovo neće biti povijest u uobičajenom smislu, jer se ideja o Bogu nije počela razvijati od jedne točke da bi linearno napredovala do konačne koncepcije. Tako funkcioniraju naučni pojmovi, ali ne i ideje umjetnosti i religije. Baš kao što u ljubavnoj poeziji postoji samo određeni broj tema, tako su i ljudi prestano ponavljali iste stvari o Bogu. U stvari, u židovskim, muslimanskim i kršćanskim idejama o božanskom naći ćemo uočljivu sličnost. Iako židovi i muslimani kršćanske doktrine o Trojstvu i Utjelovljenju smatraju gotovo bogohulnim, i oni su stvorili svoje verzije tih kontroverznih teologija. Ali svaki izraz

tih univerzalnih tema neznatno se razlikuje, pokazujući ingeni-
oznost i inventivnost ljudske mašte u borbi za izricanjem svog
osjećaja »Boga«.

Budući da je ova tema tako velika, namjerno sam se ograni-
čila na Jednog Boga kome se klanjaju Židovi, kršćani i muslima-
ni, mada sam povremeno razmatrala i paganske, hinduističke i
buddhističke koncepcije krajnje realnosti kako bi nam monoteistič-
ka misao bila jasnija. Izgleda da je ideja o Bogu neobično bliska
idejama u religijama koje su se razvijale potpuno samostalno. Do
kakvih god zaključaka o realnosti Boga došli, povijest te ideje mo-
ra nam reći nešto važno o ljudskom umu i prirodi naše težnje.
Usprkos svjetovnoj tendenciji najvećeg dijela zapadnih društava,
ideja o Bogu još uvijek utječe na živote milijuna ljudi. Nedavno
provedena anketa pokazuje da devedeset devet posto Amerikanca
tvrdi da vjeruje u Boga: pitanje je koji je to »Bog«, od mno-
gih ponuđenih, kojega oni priznaju.

Teologija nam se često čini nezanimljiva i apstraktna, ali povi-
jest Boga bila je puna emocija i napetosti. Za razliku od nekih
drugih koncepcija konačnog, ona je u početku bila popraćena kr-
vavom borbom i izložena pritiscima. Proroci Izraela iskusili su svog
Boga kao fizičku bol koja im je trgala udove i ispunjavala ih bije-
som i zanosom. Monoteisti su realnost koju su zvali Bog često
iskusili u nekom ekstremnom stanju: čitat ćemo o vrhovima pla-
nina, mraku, pustoši, razapinjanju na križ i strahu. Izgleda da je
posebno traumatično bilo zapadno iskustvo Boga. Što je bio raz-
log toj urođenoj napetosti? Drugi monoteisti govorili su o svje-
tlosti i preobraženju. Koristili su vrlo smjele slike da izraze kom-
pleksnost stvarnosti koju su iskusili, koja je bitno nadilazila orto-
doksnu teologiju. Nedavno je obnovljeno zanimanje za mitologi-
ju, što može ukazati na široko rasprostranjenu želju za imagina-
tivnijim izražavanjem religiozne istine. Djelo pokojnog američkog
učenjaka Josepha Campbella postalo je veoma popularno: on je
istraživao mitologiju čovječanstva u toku stoljeća, povezujući an-
tičke mitove s onima koji su još uvijek aktualni u tradidionalnim
društvima. Često se pretpostavlja da su tri religije Boga bez mito-
logije i poetskog simbolizma ali, iako su monoteisti mitove svojih

paganskih susjeda prvobitno odbijali, oni su se često kasnije uvlačili u njihovu vjeru. Mistici su, na primjer, vidjeli Boga utjelovljenog u ženi. Drugi s mnogo poštovanja govore o božjoj seksualnosti i uvode ženski element u božansko.

Ovo me dovodi do teškog pitanja. Budući da je ovaj Bog počeo kao određeno muško božanstvo, monoteisti su ga obično spominjali kao »on«. U novije vrijeme feministkinje su se tome naravno usprotivile. Kako ću bilježiti misli i spoznaje ljudi koji su Boga zvali »on«, koristila sam konvencionalnu mušku terminologiju, osim kada je bolje odgovaralo »ono«. Ali je vjerojatno vrijedno spomena i to što je u engleskom jeziku korištenje muškog roda prilikom pričanja o Bogu posebno problematično. Na hebrejskom, francuskom i arapskom jeziku gramatički rod daje teološkoj raspravi neku vrstu seksualnog kontrapunkta i dijalektike, što stvara ravnotežu koja često u engleskom jeziku nedostaje. Tako je na arapskom *al-Lah* (vrhovno ime za Boga) gramatički muškog roda, ali je riječ za božansku i nedokučivu suštinu Boga - *al-Dhat* - ženskog.

Svaki razgovor o Bogu nailazi na velike poteškoće. Ali svi monoteisti bili su veoma određeni u pogledu jezika dok su istovremeno poricali njegovu sposobnost da izrazi transcendentnu realnost. Bog židova, kršćana i muslimana je Bog koji - u nekom smislu - govori. Njegova Riječ je presudna u sve tri vjere. Riječ Boga oblikovala je povijest naše kulture. Mi moramo odlučiti da li riječ »Bog« ima danas za nas neko značenje.

Primjedba: Kako na povijest Boga gledam sa židovskog i muslimanskog kao i s kršćanskog stanovišta, termini »BC« i »AD« (prije Krista i godine Gospodnje - prim.prev.) koji se konvencionalno koriste na Zapadu ne odgovaraju. Zato sam pribjegla alternativama *prije k.e.* (prije kršćanske ere) i *k.e.* (kršćanske ere).

1. U POČETKU...

U početku, ljudi su stvorili Boga, koji je bio Prauzrok svega i Vladar na nebu i na zemlji. On nije bio predstavljan kipovima, niti je imao hramove sa svećenicima koji bi mu služili. Bio je suviše uzvišen za neprimjereni kult ljudi. Postepeno je u svijesti svog naroda stao blijediti. Postao je toliko dalek da je narod zaključio da ga više ne želi. I konačno je, kažu, iščeznuo.

To je teorija koju je otac Wilhelm Schmidt popularizirao u svojoj knjizi *Porijeklo ideje o Bogu* (The Origin of the Idea of God) koja je prvi put objavljena 1912. Schmidt smatra da je, prije nego što su se muškarci i žene počeli klanjati čitavom nizu bogova, postojao primitivni monoteizam. Prvobitno su ljudi priznavali samo jedno Vrhovno Božanstvo, koje je stvorilo svijet i izdaleka upravljalo poslovima ljudi. Vjerovanje u takvog Uzvišenog Boga (ponekad zvanog Nebeski Bog, jer se povezuje s nebesima) još je uvijek karakteristika religioznog života u mnogim domorodačkim plemenima Afrike. Oni se obraćaju bogu u molitvi; vjeruju da ih on promatra i da će ih kazniti za njihova nedjela. A ipak je ovaj bog čudno odsutan iz njihovog svakodnevnog života: on nema nikakav poseban kult i nikad ga ne prikazuju u nekom liku. Pripadnici plemena kažu da je on neizreciv i da se ne može okaljati svijetom ljudi. Neki narodi za njega kažu da je »otišao«.

Antropolozi misle da je taj bog postao tako dalek i uzvišen da je postepeno zamijenjen manjim duhovima i pristupačnijim bogovima. Isto je tako u starim vremenima, kaže Schmidtova teorija, Svevišnji Bog zamijenjen atraktivnijim bogovima iz paganskih pan-teona. U početku je, dakle, bio Jedan Bog. Ako je to točno, onda je monoteizam bio jedna od najranijih ideja do koje su došla ljudska bića kako bi objasnila misteriju i tragediju života. To nam isto tako ukazuje i na neke probleme s kojima se ovakvo božanstvo vjerojatno moralo suočavati.

Ovo se ni na koji način ne može dokazati. Postoje mnoge teorije o porijeklu religije. Izgleda da je stvaranje bogova nešto što su ljudi oduvijek činili. Kad im jedna religiozna ideja prestane biti djelotvorna, ona se jednostavno zamjenjuje drugom. Ove ideje nestaju kao Nebeski Bog, tiho, bez velike pompe. Danas mnogi smatraju da je Bog, kojem su se stoljećima klanjali Židovi, kršćani i muslimani, postao isto tako dalek kao onaj Nebeski Bog. Neki, u stvari, tvrde da je umro. Nema sumnje da on zaista nestaje iz života sve većeg broja ljudi, osobito u Zapadnoj Evropi. Oni govore o »Bogom-oblikovanoj rupi« u svojoj svijesti, gdje je on nekada bio, jer, ma kako ponegdje izgledao irelevantan, Bog je odigrao ključnu ulogu u povijesti i predstavlja jednu od najvećih ljudskih ideja svih vremena. Da bismo razumjeli što gubimo - ako on zaista nestaje - treba vidjeti što su ljudi radili kada su se tom Bogu počeli klanjati, što je značio i kako je stvoren. A to zahtijeva povratak u stari svijet Srednjeg istoka, gdje se ideja o našem Bogu postepeno pojavila prije 14.000 godina.

Jedan od razloga što religija danas izgleda irelevantna je taj što mnogi od nas više nemaju osjećaj da smo okruženi svijetom duhova. Naša učena kultura upućuje nas da svoju pažnju usmjerimo na fizički i materijalni svijet oko sebe. Ta metoda gledanja na svijet postigla je velike rezultate. Međutim, jedna od posljedica je da smo, na neki način, izbacili osjećaj »spiritualnog« ili »svetog« koji u tradicionalnim društvima prožima živote ljudi na svim razinama i koji je nekad predstavljao bitnu komponentu našeg ljudskog poimanja svijeta. Na otocima Južnih Mora ovu misterioznu

silu zovu *mana*; drugi je doživljavaju kao prisutnost ili kao duh; ponekad je osjećaju kao neku bezličnu silu, kao neki oblik radioaktivnosti ili elektriciteta. Vjerovalo se da prebiva u plemenskom poglavici, u biljkama, stijenama ili životinjama. Latini su u svojim svetim gajevima imali duhove (*numina*); Arapi su smatrali da su predjeli nastanjeni jinima (*jinn*). Ljudi su, naravno, željeli doći u dodir s tom realnošću i natjerati je da radi za njih, ali su joj se isto tako željeli diviti. Kada su personificirali nevidljive sile i od njih načinili bogove vezane za vjetar, sunce, more i zvijezde, ali s ljudskim karakteristikama, izrazili su svoj osjećaj srodnosti sa svijetom duhova i sa svijetom oko sebe.

Rudolf Otto, njemački povjesničar religije koji je 1917. objavio značajno djelo *Ideja svetog* (*The Idea of the Holy*), vjerovao je da je taj osjećaj božanskog za religiju bitan. On je prethodio svakoj želji da se objasni porijeklo svijeta ili nađe osnova za etičko ponašanje. Ljudska bića osjećala su božansku moć na različite načine - ponekad je ona poticala divlje, bakanalsko uzbuđenje, ponekad duboki mir; ponekad su ljudi u prisutnosti misteriozne sile svojstvene svakom aspektu života osjećali strah, strahopoštovanje i poniznost. Kada su ljudi počeli stvarati mitove i klanjati se bogovima, oni za prirodne pojave nisu tražili neko realno objašnjenje. Njihove simbolične priče, pećinski crteži i rezbarije bili su pokušaj izražavanja divljenja i povezivanja ove čudesne misterije s njihovim vlastitim životom; u stvari, slična želja često pokreće pjesnike, slikare i muzičare i u naše doba. U paleolitu, na primjer, kada se poljoprivreda tek počela razvijati, kult Boginje majke izražavao je osjećaj da je plodnost, koja preobražava ljudski život, nešto sveto. Rezbari su pravili kipove na koje su arheolozi nailazili po cijeloj Evropi, Srednjem istoku i Indiji, koji su je prikazivali kao nagu trudnu ženu. Velika Majka ostala je u mašti ljudi značajna kroz stoljeća. Kao i stari Bog Neba, kasnije je ušla u panteone, gdje je zauzela svoje mjesto pored drugih božanstava. Bila je jedna od najmoćnijih među bogovima, u svakom slučaju moćnija od Boga Neba, koji je kao lik ostao prilično nejasan. U starom Sumeru zvali su je Inana, u Babilonu Ištar, u Kanaanu Anat, u Egiptu Izis, a u Grčkoj Afrodita. Priče koje su objašnjavale

njezinu ulogu u duhovnom životu ljudi u svim tim kulturama upadljivo su slične. Ove mitove ne treba shvatiti doslovno, oni su bili metafizički pokušaji opisivanja realnosti, previše složene i neshvatljive da bi bila izražena na neki drugi način. Ove dramatične priče o bogovima i boginjama pomagale su ljudima da artikuliraju svoj osjećaj moćnih, ali nevidljivih sila koje su ih okruživale.

U stvari, izgleda da su u antičkom svijetu ljudi vjerovali da će samo sudjelovanjem u tom božanskom životu postati istinska ljudska bića. Zemaljski život bio je očigledno krhak i zasjenjen smrtnošću, ali ako muškarci i žene budu oponašali postupke bogova, u izvjesnoj će mjeri s njima dijeliti njihovu moć i djelotvornost. Govorilo se da su bogovi pokazali ljudima kako da grade svoje gradove i hramove, kopije njihovih domova u kraljevstvu bogova. Sveti svijet bogova - kako su kazivali mitovi - nije bio samo ideal kojem muškarci i žene trebaju težiti, već i prototip čovjekove egzistencije; bila je to originalna shema ili arhetip po kojem je modeliran naš život ovdje dolje, na zemlji. Vjerovalo se kako je sve što postoji na zemlji replika nečega u svijetu bogova, percepcija koja je nadahnjivala mitologiju, ritualnu i društvenu organizaciju većine antičkih kultura i koja nastavlja utjecati na tradicionalnija društva današnjice. U starom Iranu se smatralo, na primjer, kako svaka pojedina osoba ili predmet u zemaljskom svijetu (*getik*) ima svoj duplikat u arhetipskom svijetu sveste realnosti (*menok*). Takvo gledanje teško možemo uvažiti u našem suvremenom svijetu, jer autonomiju i neovisnost smatramo vrhunskim ljudskim vrijednostima. A ipak, čuvena izreka *post coitum omne animal tristis est* još uvijek izražava opće iskustvo: poslije nekog intenzivnog i žudno očekivanog trenutka često osjećamo kako smo propustili nešto veće, nešto što ostaje izvan našeg domašaja. Imitacija boga još uvijek je značajan religiozni pojam: odmaranje *sabatom* (posljednji dan židovskog tjedna - dan odmora, op. ur.) ili pranje nečijih nogu na Veliki Četvrtak - postupci sami po sebi beznačajni - sada su značajni i sveti, jer ljudi vjeruju da ih je nekada činio sam Bog.

Slična spiritualnost bila je karakteristična i za stari svijet Mezopotamije. Dolinu Tigrisa i Eufrata, u današnjem Iraku, nastanjivao je još 4000. prije k.e. (prije kršćanske ere) narod poznat pod imenom Sumerani, koji je osnovao jednu od prvih velikih kultura *ekumene* (civiliziranog svijeta). U svojim gradovima Uru, Ereču i Kišu Sumerani su izmislili klinasto pismo, izgradili izvanredne hramove-kule zvane *zigurati* i stvorili impresivne zakone, književnost i mitologiju. Kratko vrijeme nakon toga to su područje osvojili semitski Akadani, koji su prihvatili jezik i kulturu Sumerana. Još kasnije, negdje oko 2000. prije k.e., ovom sumersko-akadijskom civilizacijom zagospodarili su Amoričani i učinili Babilon svojom prijestolnicom. Konačno, oko 500 godina kasnije, Asirci su se naselili u obližnjem Ašuru i u osmom stoljeću prije ke. osvojili i sam Babilon. Ova babilonska tradicija utjecala je i na mitologiju i religiju Kanaana, koji će postati Obećana Zemlja starih Izraelaca. Kao i ostali ljudi u antičkom svijetu, Babilonci su svoja kulturna dostignuća pripisivali bogovima, koji su njihovim mitskim precima otkrili svoj način života. Tako je sam Babilon smatran sliksom neba, a svaki od njegovih hramova replikom neke nebeske palače. Ova veza sa božanskim svijetom slavljena je i svake godine obnavljana kroz veliku Novogodišnju svetkovinu koja je ustanovljena u sedamnaestom stoljeću prije k.e. Slavljena u svetom gradu Babilonu tokom mjeseca nisana - našeg aprila - Svetkovina je svečano ustoličavala kralja i uspostavljala njegovu vladavinu za još jednu, sljedeću, godinu. Ali ova politička stabilnost mogla se održati samo ukoliko je imala udjela u trajnijoj i efikasnijoj vladavini bogova, koji su, stvarajući svijet iz prvobitnog kaosa, stvorili red. Jedanaest svetih dana Svetkovine tako je, uz pomoć ritualnih gesta, prebacivalo sudionike izvan svjetovnog vremena u sveti i vječni svijet bogova. Da bi se završila stara godina koja umire, ubijan je žrtveni jarac; kralj se javno ponižavao i umjesto njega na kraljevsko prijestolje postavljao se karnevalski kralj što je trebalo dočarati prvobitni kaos, a tobožnja bitka predstavljala je borbu bogova protiv sila razaranja.

Ti simbolični rituali dobijali su time sakramentnu vrijednost; oni su narodu Babilona omogućavali da utone u svetu moć ili

manu o kojoj je ovisila njihova velika civilizacija. Kultura bijaše krhko dostignuće koje je u svakom trenutku moglo postati plijenom sila nereda i dezintegracije. Popodne četvrtog dana Svečanosti svećenici i zbor ispunili bi prostor Svetinje nad svetinjama da bi recitali *Enuma Eliš*, epsku poemu koja je slavila pobjedu bogova nad kaosom. Priča nije bila stvarni prikaz fizičkog porijekla života na zemlji, već promišljeno simbolični pokušaj podsjećanja na jednu veliku misteriju i oslobođenja njene svete moći. Vjerni prikaz stvaranja nije bio moguć, jer nitko te nezamislive događaje nije vidio niti doživio: mit i simbol bili su tako jedini pogodan način njihova opisivanja. Kratak osvrt na *Enuma Eliš* može nam pružiti izvjesnu predodžbu o spiritualnosti koja je stoljećima kasnije rodila našeg Boga Stvoritelja. Iako će i biblijski i kuranski prikaz stvaranja svijeta konačno poprimiti sasvim drukdji oblik, ovi čudni mitovi nisu nikada potpuno nestali, nego će u povijest Boga ud ponovo mnogo kasnije, samo sada u monoteističkom idiomu.

Priča počinje stvaranjem samih bogova - temom koja će, kako ćemo vidjeti, biti veoma značajna u židovskom i muslimanskom misticizmu. U početku, kaže *Enuma Eliš*, bogovi su se pojavili u parovima iz bezoblične, vodene pustoši - materije koja je po sebi bila božanska. U babilonskom mitu - kao kasnije i u Bibliji - nije bilo stvaranja ni iz čega, ta ideja bila je strana antičkom svijetu. Prije nego što su nastali bogovi i ljudska bića, ova je sveta materija postojala u samoj vječnosti. Kada su Babilona pokušavali sebi predočiti tu prvobitnu božansku materiju, zamišljali su je sličnom močvarnom bespuću Mezopotamije, gdje su poplave stalno prijetile da zbrišu krhka djela ljudskih ruku. I zato u *Enuma Elišu* kaos nije vatrena, proključala masa, već vodeno blatište u kojem je sve bez granica, određenosti i identiteta:

Kada se slatko i gorko
pomiješalo, nije bilo isprepletene trske, ni rogoza
da muti vodu,
bogovi nisu imali imena, prirode, budućnosti.

Onda su se iz prvobitnog bespuća pojavila tri boga: Apsu (identificiran sa slatkom vodom rijeka), njegova žena Tiamat (slano more) i Mumu, utroba kaosa. Ali ovi su bogovi bili, takoreći,

rani, inferiorni model, koji je trebalo poboljšati. Imena »Apsu« i »Tiamat« mogu se prevesti kao »bezdan«, »praznina« ili »provalija bez dna«. Oni su dio bezoblične inercije prvobitne bezobličnosti i nisu još dobili neki jasniji identitet.

Prema tome, iz njih je proistekao niz drugih bogova u procesu poznatom kao emanacija, koji će postati veoma značajan za povijest našeg vlastitog Boga. Novi bogovi pojavili su se jedan iz drugoga, u parovima, i svaki je s napredovanjem božanske evolucije postajao određeniji od prethodnog. Prvo su došli Lamu i Laamn (njihova imena znače »mulj«: voda i zemlja još uvijek su pomiješane). Sljedeći su bili Anšer i Kišar, identificirani s horizontom neba i mora. Zatim su stigli Anu (nebesa) i Ea (zemlja) i proces je izgledao završen. Božanski svijet je imao nebo, rijeke i zemlju, određene i odvojene jedno od drugog. Ali stvaranje je tek počelo: sile kaosa i dezintegracije mogle su se držati u šahu samo mučnom i neprekidnom borbom. Mlađi, dinamičniji bogovi dizali su se protiv svojih roditelja, ali iako je Ea uspjela nadvladati Apsu i Mumu, nije uspjela svladati Tiamat, čiji su potomci deformirana čudovišta koja će se boriti umjesto nje. Srećom, Ea je imala jedno čudesno dijete: Marduka, Boga Sunca, najsavršeniji primjerak božanske loze. Na sastanku Velike skupštine bogova, Marduk je obećao kako će se boriti protiv Tiamat pod uvjetom da postane njihov vladar. Pa ipak, uspio je ubiti Tiamat uz velike poteškoće, poslije duge, opasne bitke. U tom mitu kreativnost je borba u kojoj je pobjeda izvojevana s mukom, protiv ogromne nadmoći.

Međutim, Marduk je na kraju stajao nad ogromnim lešom Tiamat i odlučio stvoriti novi svijet: raspolovio je njezino tijelo, da bi napravio nebeski svod i svijet ljudi; zatim je stvorio zakone koji će sve držati na pravom mjestu. Red mora postojati. Ali pobjeda ipak nije bila potpuna. Morala se potvrđivati, iz godine u godinu, pomoću posebnog obreda. I tako su se bogovi sastali u Babilonu, centru nove zemlje, i tamo sagradili hram u kojem su se mogli izvoditi nebeski rituali. Rezultat je bio veliki zigurat u čast Marduka, »zemaljski hram, simbol beskonačnog neba«. Kada je bio dovršen, Marduk je zauzeo svoje mjesto na vrhu i bogovi

su glasno uzviknuli: »Ovo je Babilon, voljeni grad božji, tvoj ljubljani dom!« Onda su izveli obred »od kojeg svemir prima svoju strukturu, skriveni svijet postaje vidljiv i bogovima se dodjeljuje njihovo mjesto u svemiru«. Ovi zakoni i rituali obavezuju sve; čak ih se i bogovi moraju pridržavati kako bi osigurali opstanak stvaranja. Mit izražava unutrašnje značenje civilizacije, kako su je vidjeli Babilonci. Oni su savršeno dobro znali da su zigurat sagradili njihovi preci, ali je priča *Enuma Eliš* artikulirala njihovo vjerovanje da ovaj kreativni pothvat njihovih predaka može opstati samo ako je dio božanske moći. Novogodišnji obred stvoren je prije nego što su nastala ljudska bića: bio je upisan u samu prirodu stvari, kojoj su se čak i sami bogovi morali pokoriti. Mit je izražavao i njihovo uvjerenje da je Babilon sveto mjesto, centar svijeta i dom bogova - pojam koji je bio presudan u skoro svim religioznim sistemima antičkih vremena. Ideja o svetom gradu, u kojem su se muškarci i žene osjećali u bliskom kontaktu sa svetom moći, izvorom sveg postojanja i djelotvornosti, bit će značajna u sve tri monoteističke religije našeg vlastitog Boga.

Na kraju, skoro kao naknadnu misao, Marduk je stvorio ljudski rod. Uhvatio je Kingua (budalastog Tiamatinog supruga, kojeg je stvorila poslije pada Apsua), ubio ga i oblikovao prvog čovjeka miješajući božansku krv s prašinom. Bogovi su ga gledali s čuđenjem i divljenjem. Međutim, u ovom mitskom prikazu porijekla ljudskog roda, koji ni u kojem slučaju nije vrhunac stvaranja, nego je potekao od jednog od najglupljih i najnedjelotvornijih bogova, ima izvjesnog humora. Ali priča je dala jednu drugu važnu poantu. Prvi čovjek stvoren je od materije boga: on zato dijeli božansku prirodu, ma koliko to bilo malo. Između ljudskih bića i bogova nema ponora. Prirodni svijet, muškarci i žene pa i sami bogovi, dijele istu prirodu i potječu od iste božanske materije. Paganska vizija bila je holistična. Bogovi nisu bili odvojeni od ljudskog roda u nekoj posebnoj, ontološkoj sferi - božansko se nije u biti razlikovalo od čovječanskog. I tako nije bilo potrebe za posebnim otkrovenjem bogova ili božanskim zakonom da s visina siđu na zemlju. Bogovi i ljudi dijelili su iste nevolje, s jedinom razlikom što su bogovi bili moćniji i besmrtni.

Ova holistička vizija nije se ograničavala samo na Srednji istok, već je bila zajednička i antičkom svijetu. U šestom stoljeću prije k.e., Pindar je izrazio grčku verziju ovog vjerovanja u svojoj odi Olimpijskim igrama:

Jedan je rod, jedan jedini,
Ljudi i bogova;
Od jedne smo majke oboje darivani životom.
Ali razlika moći u svemu
Ono je što nas razdvaja,
Jer čovjek je nitko i ništa, dok bezočno nebo
Ostaje stalno prebivalište zauvijek.
A ipak veličinom duha
Ili tijela možemo biti kao Besmrtnici.

Umjesto da svoje sportaše vidi prepuštene same sebi, u nastojanju da postignu najbolje što mogu, Pindar ih postavlja prema junačkim djelima bogova, koji su bili uzor svih ljudskih dostignuća. Ljudi nisu robovski oponašali bogove kao beznadežno daleka bića, već su se pokazivali doraslima mogućnostima svoje vlastite, u biti božanske prirode.

Mit o Marduku i Tiamat izgleda da je izvršio utjecaj na narod Kanaana, koji je imao veoma sličnu priču o Baal-Habadu, bogu oluje i plodnosti, koji se u Bibliji često spominje nimalo laskavim izrazima. Priča o Baalovoj borbi sa Jam-Naharom, bogom mora i rijeka, ispričana je na pločama iz četrnaestog vijeka prije k.e.. I Baal i Jam živjeli su s Elom, Velikim Bogom Kanaanita. Na Savjetu Ela, Jam traži da mu predaju Baala. S dva magična oružja Baal pobjeđuje Jama i namjerava ga ubiti ali se Ašer (Elova žena i majka bogova) zauzima za njega izjavljujući da je nečasno ubiti zatvorenika. Baal je postuđen i poklanja Jamu život. Jam predstavlja neprijateljski aspekt mora i rijeka koji stalno prijeti potapanjem zemlje, dok Baal, Bog oluje, čini zemlju plodnom. Po drugoj verziji mita, Baal ubija sedmoglavog zmaja Lotana, koji se na hebrejskom naziva Levijatan. U skoro svim kulturama zmaj je simbol nečeg latentnog, bezobličnog i neodređenog. Baal je tako kroz istinski kreativan čin zaustavio klizanje unazad u prvobitnu bezobličnost, i kao nagradu dobiva divnu palaču koju su bogovi sagradili u njegovu čast. Prema tome, u vrlo ranoj

religiji, kreativnost se smatrala božanskom: mi još i danas koristimo religijski jezik kada govorimo o stvaralačkoj »inspiraciji« koja preoblikuje realnost i donosi svijetu novo značenje.

Ali Baal doživljava poraz: on umire i mora sići u svijet Mota, boga smrti i neplodnosti. Kada sazna za sudbinu svog sina, Veliki Bog El silazi s prijestolja, oblači odjeću od kostrijeti i reže si obraze, ali ne uspijeva otkupiti sina. Onda Anat, Baalova ljubavnica i sestra, napušta božansko kraljevstvo i odlazi tražiti svoju dušu-parnjaka »želeći je kao krava tele ili ovca janje svoje«. Našavši njegovo tijelo, ona drži pogrebni obred u njegovu čast, hvata Mota, rasijeca ga svojim mačem, rešeta ga, prži i drobi kao žito prije no što će ga rasijati po zemlji. Slične priče postoje i o drugim velikim boginjama - Inani, Ištar i Isis - koje traže mrtvog boga i donose zemlji novi život. Međutim, pobjeda Anat mora se ponavljati iz godine u godinu u ritualnom obredu. Kasnije - nismo baš sigurni kako, jer su nam izvori nepotpuni - Anat vraća Baala u život. Ova apoteoza potpunosti i harmonije, simbolizirana sjedinjenjem spolova, proslavljena je u starom Kanaanu ritualnim seksom. Imitirajući na taj način bogove, muškarci i žene sudjelovali su zajedno u borbi protiv neplodnosti i osiguravali kreativnost i plodnost svijeta. Smrt boga, potraga boginje i trijumfalni povratak u božanske sfere bile su religiozne teme stalno prisutne u mnogim kulturama i javile su se ponovo u veoma različitoj religiji jednog Boga kojem su se klanjali Židovi, kršćani i muslimani.

Biblija ovu religiju pripisuje Abrahamu, koji je napustio Ur i konačno se, negdje između 20. i 19. vijeka prije k.e., nastanio u Kanaanu. O Abrahamu ne postoje zapisi iz njegovog vremena, ali učenjaci pretpostavljaju kako je on možda bio jedan, od vođa koji su povelili svoj narod iz Mezopotamije prema Mediteranu krajem trećeg milenija prije k.e. Ovi lualice, od kojih neke u mezopotamskim i egipatskim izvorima nazivaju Abiru, Apiru ili Habiru, govorili su zapadno-semitskim jezicima, među koje spada i hebrejski. Oni nisu bili obični pustinjski nomadi poput Beduina, koji su se sa svojim stadima selili ovisno o godišnjem dobu. Njih je bilo teže odrediti i kao takvi često su dolazili u sukob s konzervativnim vlastima. Kulturni status tih lualica obično je bio iznad

statusa pustinjaških naroda. Neki su služili kao plaćenici, drugi bi postajali vladini službenici, a ostali bi radili kao trgovci, sluge ili kotlari. Neki od njih su se obogatili i onda možda pokušavali kupiti zemlju da bi se na njoj stalno nastanili. Priče o Abrahamu u Knjizi postanka prikazuju ga kao plaćenika koji služi Kralja Sodomu i opisuju njegove česte sukobe s vlastima Kanaana i njegove okolice. Na kraju, kada je njegova žena Sara umrla, Abraham kupuje zemlju u Hebronu, na sadašnjoj Zapadnoj obali.

Priča o Abrahamu i njegovim direktnim potomcima u Knjizi postanka možda je indicija da su postojala tri glavna vala ranog hebrejskog naseljavanja u Kanaanu, današnjem Izraelu. Jedan je vezan za Abrahama i Hebron i odigrao se negdje oko 1850. prije k.e. Drugi val naseljavanja povezan je s Abrahamovim unukom Jakovom, koji je prekršten u Izrael («Neka Bog pokaže svoju snagu!»); on se nastanio u Sekemu, koji je sada arapski grad Nablus na Zapadnoj obali. Biblija nam govori kako su Jakovski sinovi, koji su postali preci dvanaest izraelskih plemena, emigrirali u Egipat za vrijeme velike gladi u Kanaanu. Treći val hebrejskog naseljavanja odigrao se oko 1200. prije k.e, kada su plemena, koja su tvrdila da su potomci Abrahama, stigla u Kanaan iz Egipta. Govorili su kako su ih Egipćani pretvorili u robove, ali ih je oslobodilo božanstvo zvano *Jahve*, koje je bilo bog njihovog vođe Mojsija. Nakon što su se probili do Kanaana, povezali su se tamo s Hebrejcima i postali poznati kao narod Izraela. Biblija jasno kaže da je narod koji znamo kao stare Izraelce bio konfederacija raznih etničkih grupa, međusobno povezanih uglavnom lojalnošću prema Jahveu, Mojsijevom Bogu. Međutim, biblijski prikaz napisan je mnogo stoljeća kasnije, negdje oko osmog stoljeća prije k.e, iako se sigurno zasnivao na ranijim predanjima.

Tokom devetnaestog vijeka, njemački poznavaoци Biblije razradili su kritičku metodu koja je razlikovala četiri različita izvora u prvih pet knjiga Biblije: Knjizi postanka, Knjizi izlaska, Levitskom zakoniku, Knjizi brojeva i Ponovljenom zakonu (Deuteronomiju). One su kasnije uspoređene s - tokom petog stoljeća prije ke. stvorenim - konačnim tekstom onoga što znamo kao Petoknjižje. Taj oblik kritike izazvao je mnogo oštrih rasprava, ali se još nitko nije

pojavió s nekom boljom teorijom koja objašnjava zašto postoje dva različita prikaza ključnih biblijskih događaja kao što su Stvaranje i Potop i zašto Biblija ponekad sama sebi proturječi. Dva najranija biblijska autora, čiji rad nalazimo u Knjizi postanka i Knjizi izlaska, vjerojatno su pisala u toku osmog stoljeća, iako neki smatraju da je to bilo još ranije. Jedan od njih poznat je kao »J« jer svog Boga zove »Jahve«, a drugi kao »E«, jer više voli koristiti formalniju božansku titulu »Elohim«. U osmom stoljeću Izraelci su podijelili Kanaan na dva posebna kraljevstva. »J« je pisao o južnom Kraljevstvu Judeje, dok je »E« dolazio iz sjevernog Kraljevstva Izraela. (Vidi mapu na kraju). O dva druga izvora Peto-knjižja - Deuteronomističkom (D) i Svećeničkom (S) prikazu stare povijesti Izraela govorit ćemo u Poglavlju 2.

Vidjet ćemo da su »J« kao i »E« u mnogim pogledima dijeli-li religiozna gledišta svojih susjeda na Srednjem istoku, ali njihovi prikazi isto tako pokazuju da su negdje oko osmog stoljeća prije k.e. Izraelci počeli razvijati svoju vlastitu viziju. »J«, na primjer, počinje svoju povijest Boga opisom stvaranja svijeta koji je, u usporedbi s *Enuma Elišem*, dan zapanjujuće površno:

U vrijeme kada je Jahve Bog stvarao zemlju i nebo, na zemlji još nije bilo ni divljeg grma niti je bila iznikla neka divlja biljka, jer Jahve Bog nije poslao kišu na zemlju niti je bilo čovjeka da obrađuje zemlju. Međutim, vodena bujica navirala je iz zemlje i navodnjavala cijelo tlo. Jahve Bog oblikovao je čovjeka (adam) od zemljane prašine (adama). Onda je u njegove nozdrve udahnuo životni dah i tako je čovjek postao živo biće.

Ovaj prilaz bio je potpuno nov. Umjesto da se usredotoči na stvaranje svijeta i pretpovijesni period kao njegovi paganski suvremenici u Mezopotamiji i Kanaanu, »J« je više zainteresiran za obično historijsko vrijeme. U Izraelu neće biti nikakvog stvarnog interesa za stvaranje svijeta sve do šestog stoljeća prije k.e., kada je autor koga nazivamo »E« napisao svoj veličanstveni prikaz o onome što je danas prvo poglavlje Knjige postanka. »J« nije apsolutno jasan u pogledu toga da li Jahve jest jedini stvoritelj neba i zemlje. Veoma je uočljiva, međutim, »J-ova« percepcija izvjesne razlike između čovjeka i božanskog. Umjesto da bude

načinjen od iste božanske materije kao njegov bog, čovjek (*adam*), kao što ukazuje igra riječi, pripada zemlji (*adama*).

Za razliku od svojih paganskih susjeda, »J« ne odbacuje svjetovnu povijest kao profanu, nejasnu i nebitnu u usporedbi sa svetim, praiskonskim vremenom bogova. On hita kroz događaje pretpovijesti sve dok ne stigne do kraja mitskog perioda, koji uključuje priče kao što su Potop i Babilonska kula, i stiže do početka historije naroda Izraela. Ona počinje iznenada u Poglavlju 12, kada čovjek Abram, kojem je kasnije ime promijenjeno u Abraham (»Otac mnogih naroda«), dobiva od Jahvea naređenje da ostavi svoju obitelj u Haranu, današnjoj istočnoj Turskoj, i da se preseli u Kanaan blizu Sredozemnog mora. Saznajemo kako se njegov otac Terah, paganin, već preselio sa svojom obitelji iz Ura prema zapadu. Sada Jahve kazuje Abrahamu da ima posebnu sudbinu: postat će otac moćnog naroda koji će jednog dana biti brojniji od zvijezda na nebu i zemlja Kanaan će jednog dana pripadati njegovim potomcima. »J-ov« prikaz Abrahamove misije određuje ton buduće povijesti ovog Boga. Na antičkom Srednjem istoku božanska *mana* doživljavala se kroz ritual i mit. Od Marduka, Baala i Anat nije se očekivalo uplitanje u obični, profani život svojih poklonika: njihova djela izvršena su u svetom vremenu. Moć Boga Izraela, međutim, pokazivala se u tekućim događajima u stvarnom svijetu. On se doživljavao kao imperativ sada i na ovom svijetu. Njegovo prvo prikazanje dolazi u obliku zapovijesti: Abraham mora napustiti svoj narod i otputovati u zemlju Kanaan.

Ali tko je Jahve? Je li se Abraham klanjao istom Bogu kao Mojsije ili ga je znao pod drugim imenom? Za nas bi to danas bila stvar od prvorazrednog značenja, ali je Biblija u vezi s ovim pitanjem čudno neodređena i daje kontradiktorne odgovore. »J« kaže da su se ljudi Jahveu klanjali već od vremena Adamovog unuka, ali u šestom stoljeću. »S« kao da sugerira da Izraelci za Jahvea nikada nisu čuli sve dok se nije prikazao Mojsiju u gorućem grmu. Kod »S-a« Jahve objašnjava kako on jeste isti Bog kao Bog Abrahamov, iako je ideja prilično kontroverzna: on kaže Mojsiju da ga je Abraham zvao *El Šadaj* i da nije

znao božansko ime Jahve. Ova nesuglasnost izgleda ne brine previše ni pisce Biblije ni njihove redaktore. »J« svog Boga stalno naziva »Jahve« - u vrijeme kada je pisao, Jahve je zaista bio Bog Izraela i to je jedino bilo važno. Izraelska religija bila je pragmatična i mnogo je manje vodila računa o onoj vrsti spekulativnih detalja koji bi nam danas smetali. A ipak, ne trebamo misliti da su Abraham ili Mojsije vjerovali u svog Boga onako kako to mi činimo danas. Nama su biblijska priča i dalja povijest Izraela toliko poznati da pokazujemo tendenciju da naše poznavanje židovske religije kasnijih vremena projektiramo na ove ličnosti iz rane povijesti. Prema tome, smatramo sigurnim da su tri izraelska partijarha - Abraham, njegov sin Izak i njegov unuk Jakov - bili monoteisti, da su vjerovali u samo jednog Boga. Izgleda da to nije točno. Vjerojatno je mnogo ispravnije da se ovi rani Hebreji nazovu paganima koji su u mnogo čemu dijelili religiozna vjerovanja sa svojim susjedima u Kanaanu. Sigurno su vjerovali u postojanje božanstava kao što su Marduk, Baal i Anat. Možda se nisu svi klanjali istom božanstvu: moguće je da su Abrahamov Bog, Izakov »Strah« ili »Rođak« i Jakovljev »Moćni« bili tri različita boga.

Možemo ići i dalje. Vrlo je vjerojatno da je Abrahamov Bog bio El, Veliki Bog Kanaana. Božanstvo se predstavlja Abrahamu kao El Šadaj (El od Brda), što je bila jedna od Elovih tradicionalnih titula. Na drugim mjestima nazivaju ga El Elion (Vrhovni Bog) ili El od Betela. Ime kanaanitskog Vrhovnog Boga očuvano je u hebrejskim imenima kao što su Izra-El ili Išma-El. Oni su ga doživljavali na način koji ne bi bio stran ni paganima sa Srednjeg istoka. Vidjet ćemo da je Izraelcima stoljećima kasnije *mana* ili »svetost« Jahvea bila zastrašujući doživljaj. Na brdu Sinaj, na primjer, on se Mojsiju javlja usred vulkanske erupcije koja ga ispunjava strahopoštovanjem, dok Izraelci moraju ostati podalje. U usporedbi s tim, Abrahamov bog El je veoma blago božanstvo. On se Abrahamu javlja kao prijatelj, a ponekad prima čak i ljudski lik. Ovaj tip božanskog javljanja, poznat kao epifanija (bogojavljanje, prim. prev), bio je uobičajen u paganskom svijetu antike. Iako se od bogova obično nije očekivalo da

se direktno miješaju u život smrtnika, muškaraca i žena, izvjesni povlašteni pojedinci sretali su se u mitskim vremenima sa svojim bogovima licem u lice. *Ilijada* je puna takvih epifanija. Bogovi i boginje javljaju se Grcima i Trojancima u snovima kada je, kako se vjerovalo, granica između svijeta ljudi i bogova oslabljena. Na samom kraju *Ilijade*, Prijama do grčkih brodova vodi jedan lijepi mladi čovjek koji se konačno razotkriva kao Hermes. Kada su se Grci vraćali u prošlost u zlatno doba svojih heroja, imali su osjećaj da su bili u bliskom kontaktu s bogovima koji su, na kraju krajeva, bili iste prirode kao i ljudska bića. Ove priče o epifanijama izražavale su holističku pagansku viziju: kada božansko nije suštinski različito od prirode ili ljudskog roda, može se doživjeti bez mnogo pompe. Svijet je bio pun bogova, koje ste mogli neočekivano ugledati u svako doba, iza svakog ugla ili prepoznati u liku nekog stranca prolaznika. Izgleda da je običan narod vjerovao kako su ovakvi susreti s bogovima mogući - to objašnjava čudnu priču u Djelima Apostolskim kada su, čak u prvom stoljeću k.e. (kršćanske ere), ljudi iz Listre, u današnjoj Turskoj, smatrali da su apostol Pavle i njegov učenik Barnaba Zeus i Hermes.

Na veoma sličan način su i Izraelci, kada su se osvrtni na svoje zlatno doba u prošlosti, vidjeli Abrahama, Izaka i Jakova kako žive u prijateljskim odnosima sa svojim bogom. El im daje prijateljske savjete kao neki šejk ili poglavica: on ih predvodi u njihovom lutanju, savjetuje im s kim da se žene i obraća im se u snovima. Povremeno ga, izgleda, viđaju u ljudskom obliku - ideja koja će kasnije Izraelcima predstavljati pravu anatemu. U Poglavlju 18 Knjige postanka »J« nam govori da se Abrahamu Bog javio kod hrasta u Mamri, blizu Hebrona. Abraham je digao pogled i opazio kako se u najtoplijem dijelu dana njegovom šatoru približavaju tri stranca. S tipičnim gostoprimstvom Srednjeg istoka inzistirao je da sjednu i da se odmire, dok je on požurio da pripremi nešto za jelo. U toku razgovora pokazalo se, sasvim prirodno, da jedan od tih ljudi nije nitko drugi nego njegov bog, kojeg »J« uvijek naziva »Jahve«. Druga dva čovjeka bili su anđeli. Ovo otkrovenje izgleda da nikoga osobito ne iznenađuje. U

osmom stoljeću prije k.e., kada je »J« pisao, ni jedan Izraelac ne bi očekivao da »vidi« Boga na takav način: za većinu bi već i sama ideja bila šokantna. »J-ov« suvremenik »E« smatra stare priče o intimnosti patrijarha s Bogom nedoličnima: kada »E« priča o Abrahamovim ili Jakovljevim poslovima sa Bogom, on brzo preko toga prelazi i stare legende čini manje antropomorfnim. Tako će on reći da se Bog obraća Abrahamu preko anđela. »J«, međutim, ne dijeli ovu preosjetljivost i zadržava u svom prikazu onaj starinski ton primitivnih epifanija.

Jakov je također doživio niz epifanija. Jednom prilikom odlučio se vratiti u Haran da bi među svojim tamošnjim rođacima našao ženu. U prvoj etapi putovanja prespavao je u Luzu, u blizini doline Jordana, koristeći kamen kao jastuk. Te je noć sanjao ljestve koje su se protezale između zemlje i neba: anđeli su se penjali i silazili između božjeg i čovjekovog kraljevstva. Ne možemo se ne sjetiti Mardukovog zigurata: na njegovom vrhu, koji kao da visi između neba i zemlje, čovjek je mogao sresti svoje bogove. Na vrhu svojih vlastitih ljestvi Jakov je sanjao da je vidio Ela, koji ga je blagoslovio i ponovio obećanja koja je dao Abrahamu: Jakovovi potomci postat će moćan narod i zemlja Kanaan bit će njihova. On je dao i obećanje koje je, kao što ćemo vidjeti, na Jakova ostavilo snažan utisak. Paganska religija često je bila teritorijalna: jedan bog imao je jurisdikciju samo u određenoj oblasti i uvijek je bilo mudro da se, kada krenete u druge krajeve, klanjate lokalnim božanstvima. Ali El je Jakovu obećao da će ga štititi kad napusti Kanaan i kada bude lutao po stranoj zemlji: »Evo, ja sam s tobom; čuvat ću te, kuda god ti ideš«. Priča o ovoj ranoj epifaniji pokazuje da je Veliki Bog Kanaana počeo dobivati univerzalniji smisao.

Kada se probudio, Jakov je shvatio da je, ne znajući, noć proveo na svetom mjestu gdje ljudi mogu komunicirati sa svojim bogovima: »Jahve je zaista na ovom mjestu, a ja to nisam znao!« kazao je, kako nam prenosi »J«. Bio je ispunjen divljenjem koje se često budilo kod pagana kada bi naišli na svetu moć božanskog: »Kako je strašno ovo mjesto! Zaista, ovo je kuća Božja (*Beth El*); ovo su vrata nebeska.« On se instinktivno

izrazio religioznim jezikom svog vremena i kulture: sam su Babilon, prebivalište bogova, zvali »Vrata Bogova« (*Bab-ili*). Jakov je odlučio da ovo sveto tlo posveti na tradicionalni paganski način svoje zemlje. Uzeo je kamen koji je upotrebio kao jastuk, uspravio ga i posvetio, prelivši ga uljem. Od tada se ovo mjesto neće više zvati Luz, nego Betel (*Beth-El*), Elova kuća. Uspravno postavljeno kamenje bilo je karakteristika kanaanitskih kultova plodnosti koji će, kako ćemo vidjeti, opstati u Betelu sve do osmog stoljeća prije k.e.. Iako su Izraelci kasnije ovu vrstu religije žestoko osuđivali, pagansko svetište Betela povezivano je u ranoj legendi s Jakovom i njegovim Bogom.

Prije no što je napustio Betel Jakov je odlučio Boga, kojega je tamo sreo, učiniti svojim elohimom: bio je to tehnički izraz koji označava sve što bogovi mogu značiti ljudima. Jakov je zaključio da je El (ili Jahve, kako ga zove »J«), ako se zaista može brinuti o njemu u Haranu, izuzetno moćan. Sklopio je pogodbu - za Elovu posebnu zaštitu, Jakov će ga učiniti svojim *elohimom*, jedinim bogom kojega će priznavati. Izraelsko vjerovanje u Boga bilo je potpuno pragmatično. Abraham i Jakov su vjerovali u Ela zato što je on radio za njih: oni nisu morali dokazivati njegovo postojanje, El nije bio neka filozofska apstrakcija. U antičkom svijetu, *mana* je bila očigledna životna činjenica, a bog je dokazivao svoju vrijednost provodeći je efikasno u djelo. Ovaj pragmatizam bit će uvijek važan činilac u povijesti Boga. Ljudi će nastaviti prihvaćati neku posebnu koncepciju božanskog zato što im ona koristi, a ne zato što je naučno ili filozofski valjana.

Mnogo godina kasnije, Jakov se sa svojim ženama i obitelji vratio iz Harana. Kada je ponovo ušao u zemlju Kanaan, doživio je drugu neobičnu epifaniju. Na gazu *Jaboka*, na Zapadnoj obali, sreo je stranca s kojim se rvaao cijele noći. Kao i većina duhovnih bića, u zoru je njegov protivnik rekao da mora ići. Ali Jakov ga je zadržavao: nije ga htio pustiti dok mu ne oda svoje ime. U antičkom svijetu znati nečije ime davalo vam je nad tom osobom izvjesnu moć, a stranac izgleda nije bio voljan otkriti ga. U daljnjem toku tog čudnog susreta Jakov je postao svjestan da njegov protivnik nije nitko drugi do sam El:

Onda zapita Jakov: »Reci mi svoje ime!« Odgovori onaj: »Za moje me ime ne smiješ pitati!« I tu ga blagoslovi. Onom mjestu Jakov nadjene ime Peniel (Elovo lice), jer - reče - »Vidjeh Boga licem u lice i na životu ostadoh«

Duh ove epifanije bliži je duhu Ilijade nego kasnijem židovskom monoteizmu, u kojem bi ovakav prislan kontakt s božanstvom sličio na bogohuljenje.

Ali čak i kad ove rane priče prikazuju patrijarhe koji sreću svog boga na isti način kao i njihovi paganski suvremenici, one ipak uvode novu kategoriju religioznog iskustva. U cijeloj Bibliji Abraham je čovjek »vjere«. Danas smo skloni vjeru definirati kao intelektualno prihvaćanje nekog uvjerenja, ali, kao što smo vidjeli, biblijski pisci nisu gledali na vjeru u Boga kao na neko apstraktno ili metafizičko vjerovanje. Kada hvale Abrahamovu »vjeru«, oni ne hvale njegovu pravovjernost (prihvaćanje ispravnog teološkog mišljenja o Bogu), već njegovo povjerenje, skoro na isti način kao kada mi kažemo da imamo povjerenja u neku osobu ili ideal. U Bibliji, Abraham je čovjek »vjere« zato što se uzda da će Bog ispuniti svoja obećanja, iako izgledaju apsurdna. Kako da Abraham postane otac velikog naroda kada je njegova žena Sara nerotkinja? U stvari je već i sama ideja da bi ona mogla roditi dijete bila toliko smiješna - jer Sara je prošla menopauzu - da su, čuvši ovo obećanje, i Sara i Abraham prasnuli u smijeh. A kada im se konačno, ma kako to zvučilo nevjerojatno, rodio sin, nazvali su ga Izak, što može značiti »smijeh«. Ali ova šala postaje mora kada Bog postavlja zapanjujući zahtjev: Abraham mu mora žrtvovati svog jedinog sina.

U paganskom svijetu ljudska žrtva nije bila neuobičajena. Bila je svirepa, ali je imala svoju logiku i opravdanje. Za prvo dijete često se vjerovalo da je potomak boga, koji je majku oplodio u činu *droit de seigneur* (pravo feudalnog gospodara na prvu noć s mladom svog vazala - prim. prev.). Začetem djeteta energija boga bila bi iscrpljena, tako da je, kako bi se nadopunila i kako bi se osiguralo kruženje cjelokupne raspoložive *mane*, prvorodeno čedo vraćano svom božanskom roditelju. Međutim, slučaj Izaka potpuno se razlikovao. Izak je bio Božji dar, a ne njegov prirodni

sin. Nije bilo razloga za žrtvovanje niti potrebe za nadopunom božanske energije. U stvari, ova žrtva učinila bi cio Abrahamov život besmislenim, jer se on zasnivao na obećanju da će biti otac velikog naroda. Ovog Boga već su počeli zamišljati različito od većine drugih božanstava u antičkom svijetu. On nije dijelio nevolje ljudskog roda; nije zahtijevao od muškaraca i žena unošenje energije. Bio je u nekom drugom taboru, mogao je zahtijevati što god mu se prohtije. Abraham se odlučio vjerovati svom Bogu. On i Izak krenuli su na trodnevno putovanje do brda Morija, koje će kasnije biti mjesto jeruzalemskog Hrama. Izak, koji o božanskoj zapovijedi nije ništa znao, morao je čak nositi drva za svoje žrtveno spaljivanje. Tek u posljednjem trenutku, kada je Abraham već imao nož u ruci, Bog se smilovao i rekao mu da je to bilo samo iskušavanje. Abraham je dokazao kako je dostojan da postane otac moćnog naroda, brojnog kao zvijezde na nebu ili zrna pijeska na obali mora.

A ipak je za današnje uši ova priča strašna: ona opisuje Boga kao despotskog i hirovitog sadista i ne čudi da danas mnogi ljudi, koji su ovu priču slušali u djetinjstvu, ovakvo božanstvo odbijaju. Mit o Izlasku iz Egipta, kada je Bog poveo Mojsija i djecu Izraela u slobodu, također vrijeđa suvremeni senzibilitet. Priča je dobro poznata. Faraon nije htio dozvoliti narodu Izraela odlazak, te je Bog, pokušavajući ga prisiliti, poslao na narod Egipta deset strašnih nedaća. Nil se pretvorio u rijeku krvi; zemlju su poharali skakavci i žabe; cijela zemlja utonula je u gustu tamu. Konačno je Bog pustio i najstrašniji pomor od svih: poslao je Anđela Smrti da ubije prvorodene sinove svih Egipćana, dok će sinovi hebrejskih robova ostati pošteđeni. Ne čudi što je faraon odlučio pustiti Izraelce da odu, ali se kasnije predomislio i pošao sa svojom vojskom za njima. Stigao ih je kod Crvenog Mora, ali Bog je spasio Izraelce. Razdvojio je more i omogućio im da ga prijeđu po suhom. Kada su Egipćani krenuli za njima, spojio je vode i potopio faraona i svu njegovu vojsku.

Ovaj bog je brutalan, pristran i donosi smrt, bog rata, koji će biti poznat kao *Jahve Sabaot*, Bog vojski. On je duboko pristran, nema mnogo suosjećanja prema bilo kome osim prema svojim

miljenicima i samo je plemensko božanstvo. Da je Jahve ostao takav surovi bog, što prije nestane, to bolje za sve. Konačni mit o Izlasku, kakav je do nas stigao u Bibliji, sigurno nije trebao predstavljati doslovnu verziju događaja. On bi, međutim, nosio jasnu poruku za narode antičkog Srednjeg istoka naviknute na bogove koji razdvajaju more. Ali ipak, za razliku od Marduka i Baala, za Jahvea se kaže da je razdvojio fizičko more u profanom svijetu historijskog vremena. Ovdje se ne teži mnogo ka realnosti. Kada su Izraelci pričali priču o Izlasku nisu bili zainteresirani za povijesnu točnost, onako kao što bismo danas bili mi. Umjesto toga, željeli su istaknuti značenje prvobitnog događaja, kakav god da je bio. Neki suvremeni učenjaci smatraju da je priča o Izlasku mitski prikaz uspješne pobune seljaka protiv vladavine Egipta i njegovih saveznika u Kanaanu. To bi bio krajnje rijedak događaj u tim vremenima i ostavio bi neizbrisiv dojam na svakog sudionika. Bio bi to izuzetan događaj - da potlačeni preuzmu vlast od silnika i moćnika.

Vidjet ćemo da Jahve nije ostao svirep i brutalan bog Izlaska, iako je mit imao značaja u sve tri monoteističke religije. Kako god izgledalo čudno, Izraelci će ga do neprepoznatljivosti transformirati u simbol transcendentnosti i suosjećanja. A ipak će krvava priča Izlaska nastaviti inspirirati opasne koncepcije božanskog i osvetničku teologiju. Vidjet ćemo kako će u toku sedmog stoljeća prije k.e. Deuteronomistički autor (»D«) koristiti stari mit za ilustraciju strašne teologije izbora koja je u različitim vremenima odigrala sudbonosnu ulogu u povijesti sve tri vjere. Kao svaka ljudska ideja, pojam Boga može se iskoristiti i zloupotребiti. Mit o Izabranom narodu i božanskom izboru često je nadahnjivao skučenu plemensku teologiju od vremena Deuteronomija pa sve do židovskog, kršćanskog i muslimanskog fundamentalizma, koji je tako nesretno uzeo maha u naše doba. Ali Deuteronomij je sačuvao i interpretaciju mita o Izlasku podjednako efikasnu u povijesti monoteizma, koja govori o Bogu koji je na strani nemoćnih i potlačenih. U Ponovljenom zakonu 26. imamo ono što bi moglo biti rana interpretacija priče o Izlasku prije no što je zapisana u prikazima »J« i »E«. Izraelcima se naređuje da predaju prve plodove žetve svećenicima Jahvea i oni kažu sljedeće:

Moj je otac bio aramejski litalica koji je s malo čeljadi sišao u Egipat da se skloni. Ali on je ondje postao velikim, moćnim narodom. Egipćani su s nama postupali loše; tlačili su nas i nametnuli nam teško ropstvo. Vapili smo Jahvi, Bogu otaca svojih. Jahve je čuo vapaj naš; vidje naš jad, našu nevolju i našu muku. Iz Egipta nas izvede Jahve moćnom rukom i ispruženom mišicom, velikom strahotom, znakovima i čudesima. I odvede nas na ovo mjesto (Kanaan) i dade nam ovu zemlju, zemlju kojom teče med i mlijeko. I sad, eva, donosim prve plodove s tla što si nam ga, Jahve, dao.

Bog koji je možda inspirirao prvi uspješan seljački ustanak u povijesti je Bog revolucije. U sve tri vjere inspirirao je ideal društvene pravde, iako se mora reći kako Židovi, kršćani i muslimani često nisu živjeli po ovom idealu, već su ga transformirali u Boga *status quo*.

Izraelci su Jahvea zvali »Bog naših otaca«, ali izgleda da se on kao božanstvo potpuno razlikovao od Ela, kanaanskog velikog Boga, kome su se klanjali patrijarsi. Možda je on, prije nego što je postao Bog Izraela, bio bog drugih naroda. U svim svojim ranim prikazanjima Mojsiju Jahve uporno tvrdi kako je on zaista Bog Abrahama, iako su ga prvobitno zvali El Šadaj. Ovo inzistiranje možda u sebi sadrži daleki odjek neke vrlo rane rasprave o identitetu Mojsijeva Boga. Postoje mišljenja da je Jahve prvobitno bio ratnički Bog, bog vulkana, bog kome su se klanjali u Midjanu, u sadašnjem Jordanu. Nikada nećemo saznati gdje su Izraelci otkrili Jahvea, ako je on zaista bio potpuno novo božanstvo. Za nas danas, bilo bi to veoma značajno pitanje, ali za pisce Biblije to nije bilo toliko bitno. U pagansko vrijeme bogove su često stapali i miješali jedne s drugima ili su bogovi jednog lokaliteta prihvaćani kao istovetni s bogovima nekog drugog naroda. Jedino u što možemo biti sigurni je to da su događaji Izlaska doprinijeli da Jahve, ma kakvo da mu je porijeklo, postane određeni Bog Izraela i da Mojsije uspije uvjeriti Izraelce da je on isto što i El, voljeni Bog Abrahama, Izaka i Jakova.

Takozvana »Midjanska teorija« po kojoj je Jahve prvobitno bio bog naroda Midjana - danas je uglavnom diskreditirana, ali u Midjanu je Mojsije imao svoju prvu viziju Jahvea. Sjetit ćete se da

je Mojsije bio prisiljen bježati iz Egipta zbog ubojstva jednog Egipćanina, koji je zlostavljao nekog izraelskog roba. On se kao izbjeglica sklonio u Midjan, tamo se oženio, i dok je napasao ovce svog tasta vidio je čudan prizor: grm koji gori, a ne sagorijeva. Kada je prišao da to malo bolje pogleda, Jahve ga je pozvao po imenu i Mojsije je uzviknuo »Evo me (*hineni!*)«, što je bio odgovor svakog proroka Izraela kada se sretao s Bogom koji je zahtijevao puno poštovanje i privrženost:

»Ne prilazi ovamo« (Bog) je rekao, »Izuj obuću s nogu! Jer mjesto na kojem stojiš sveto je tlo. Ja sam,« nastavio je, »Bog tvoga oca: Bog Abrahamov, Bog Izakov, Bog Jakovov.« Mojsije zakloni lice: bojao se u Boga gledati.

Usprkos prvoj od tvrdnji da je Jahve zaista Bog Abrahamov, on je očito sasvim drukčija vrsta božanstva od onoga koje je sjelo i podijelilo objed s Abrahamom kao njegov prijatelj. To božanstvo izaziva strah i inzistira na distanci. Kada ga Mojsije pita za ime i porijeklo, Jahve odgovara igrom riječi koja će, kao što ćemo vidjeti, zbunjivati monoteiste stoljećima. Umjesto da mu direktno otkrije svoje ime, on odgovara: »Ja sam koji jesam!« (*Ehjah ašer ehjah*). Što je time htio reći? Svakako nije mislio, kao što će tvrditi kasniji filozofi, da je on samobitno Biće. Hebrejski u toj fazi nije imao takvu metafizičku dimenziju, a proći će skoro 2000 godina prije nego što je dobije. Bog je izgleda značio nešto direktnije. *Ehjah ašer ehjah* je hebrejski idiom kojim se izražava namjerna nejasnoća. Kada Biblija koristi frazu kao što je »otišli su kamo su otišli«, onda to znači: »Nemam pojma kuda su otišli.« I tako, kada ga Mojsije pita tko je, Bog u stvari odgovara: »Nije važno tko sam!« ili »Gledaj svoja posla!«. O božjoj prirodi nije trebalo biti nikakve diskusije kao ni pokušaja manipuliranja njome, kao što su to ponekad činili pagani kada su nabrajali imena svojih bogova. Jahve je Apsolutni: bit ću što ću biti. On će biti točno ono što odabere i neće davati nikakve garancije. On je jednostavno obećao da će sudjelovati u historiji svog naroda. Mit o Izlasku pokazat će se odlučujućim: on je uspio stvoriti nadu u budućnost, čak i u nemogućim okolnostima.

Ovaj novi osjećaj vlasti trebalo je platiti određenom cijenom. Stari bogovi neba doživljavani su kao suviše daleki za ljudske brige; mlađa božanstva kao Baal, Marduk i boginje majke približili su se ljudima, ali Jahve je još jednom otvorio ponor između čovjeka i božanskog svijeta. To je grafički jasno u priči o brdu Sinaj. Kada su ljudi stigli do brda, rečeno im je da operu svoju odjeću i da ostanu podalje. Mojsije je morao upozoriti Izraelce: »Pazite da se ne uspnete na brdo ili dodirnete njegovo podnožje. Tko god dotakne brdo, umrijet će.« Ljudi su se udaljili od brda, a Jahve je sišao u ognju i oblaku:

A preksutra, u osvit dana, prolomila se grmljavina, munje sijevaše, a gust se oblak nadvi nad brdo. Gromko zaječi truba, zadrhta sav narod koji bijaše u taboru. Mojsije povede narod iz tabora u susret Bogu. Stadoše na podnožju brda. Brdo Sinaj zavilo se u dim, jer je Jahve u obliku ognja sišao na nj. Dizao se dim kao dim iz peći. Sve se brdo silno treslo.

Mojsije se na vrh brda popeo sam i tamo primio ploče Zakona. Umjesto da se principi reda, sklada i pravde, kao u paganskoj viziji, doživljavaju u samoj prirodi stvari, Zakon se sada predaje s visoka. Bog povijesti može potaknuti veću pažnju prema zemaljskom svijetu koji je pozornica njegova djelovanja, ali postoji i mogućnost za duboko otuđenje od njega.

U konačnom tekstu Izlaska iz petog stoljeća prije k.e., za Boga se kaže da je s Mojsijem sklopio savez na brdu Sinaj (dogadaž za koji se smatra da se odigrao oko 1200.). O tome se među učenjacima vodi rasprava: neki kritičari vjeruju da savez nije postao značajan u Izraelu sve do sedmog stoljeća prije k.e.. Ali ma koji se datum prihvatio, ideja saveza nam govori da Izraelci još nisu bili monoteisti, jer savez je imao smisla samo u politeističkom okruženju. Izraelci nisu vjerovali da je Jahve, Bog Sinaja, *jedini* Bog, ali su u svom savezu obećali da će ignorirati sva ostala božanstva i klanjati se njemu samome. U cijelom Petoknjižju veoma je teško naći i jednu jedinu monoteističku tvrdnju. Čak i Deset zapovijedi danih na brdu Sinaj prihvaća postojanje drugih bogova kao gotovu činjenicu: »Nemoj imati drugih bogova uz mene«. Klanjanje jednom jedinom božanstvu bilo je gotovo besprimjeran

čin: egipatski faraon Eknaton pokušao se klanjati Bogu Sunca i ignorirati druga tradicionalna božanstva Egipta, ali je njegov nasljednik svoju politiku odmah vratio na staro. Ignoriranje nekog potencijalnog izvora *mane* izgledalo je očito drsko i kasnija povijest Izraelaca pokazuje da nisu baš pokazivali veliku spremnost da odbace kult drugih bogova. Jahve je dokazao svoju vještinu u ratu, ali on nije bio bog plodnosti. Kada su se naselili u Kanaanu, Izraelci su se instinktivno okrenuli kultu Baala, gospodara Kanaana, koji je od pamtivijeka činio da usjevi rastu. Proroci će pozvati Izraelce da ostanu vjerni savezu, ali će se većina nastaviti klanjati Baalu, Ašeri i Anat na tradicionalan način. U stvari, Biblija nam priča da se ostatak naroda, dok je Mojsije bio na brdu Sinaj, vratio staroj paganskoj religiji Kanaana. Napravili su zlatnog bika, tradicionalni prikaz Ela, i pred njim izvodili stare rituale. Stavljanje ovog događaja rame uz rame s uzvišenim otkrovenjem na brdu Sinaj može biti pokušaj konačnih redaktora Petoknjžja da ukažu na pogubnost podjele u Izraelu. Proroci kao Mojsije propovijedali su uzvišenu religiju Jahvea, ali većina naroda željela je starije rituale s njihovom holističkom vizijom jedinstva bogova, prirode i ljudskog roda.

A ipak su Izraelci obećali da će Jahvea učiniti svojim jedinim bogom poslije Izlaska i proroci će ih kasnije podsjećati na ovaj sporazum. Oni su obećali da će se klanjati jedino Jahveu kao svom *elohimu*, a on je zauzvrat obećao kako će oni biti njegov posebni narod i uživati njegovu jedinstveno djelotvornu zaštitu. Jahve ih je upozorio da će ih, ako prekrše sporazum, nemilosrdno uništiti. Izraelci su, usprkos svemu, na taj sporazum pristali. U Knjizi Jošue nalazimo ono što bi moglo biti rani tekst veličanja ovog sporazuma između Izraela i njegovog Boga. Savez je bio formalni ugovor koji se često koristio u politici Srednjeg istoka da bi se povezale dvije strane. Imao je utvrđeni oblik. Tekst sporazuma počinjao bi predstavljanjem kralja, kao moćnijeg partnera, i onda bi se pratila povijest odnosa između dvije strane do sadašnjeg trenutka. Na kraju bi se navodili uvjeti i kazne koje slijede u slučaju neispunjavanja sporazuma. U cijeloj ideji o sporazumu bitan je bio zahtjev za apsolutnom lojalnošću. U sporazumu

iz četrnaestog stoljeća, zaključenom između hetitskog kralja Mur-silisa II i njegovog vazala Dupi Tašeba, kralj je postavio ovaj zahtjev: »Ne obraćaj se nikom drugom. Tvoji očevi davali su danak Egiptu, ne čini to ... Bit ćeš prijatelj mojih prijatelja i neprijatelj mojih neprijatelja.« Biblija nam govori da su, kada su Izraelci stigli u Kanaan i tamo se pridružili svojim rođacima, svi potomci Abrahama sklopili sporazum s Jahveom. Ovu ceremoniju izveo je Mojsijev nasljednik Jošua, koji je predstavljao Jahvea. Sporazum slijedi tradicionalnu shemu. Prvo se predstavlja Jahve; podsjeća se na njegove veze s Abrahamom, Izakom i Jakovom; onda se pričaju događaji Izlaska. Na kraju Jošua postavlja uvjete sporazuma i zahtijeva formalni pristanak okupljenog naroda Izraela:

I zato se sada bojte Jahve i služite mu savršeno i vjerno!

Uklonite bogove kojima su služili oci vaši s onu stranu Rijeke i u Egiptu, i služite Jahvi! Međutim, ako vam se ne sviđa služiti Jahvi, onda danas izaberite kome ćete služiti: možda bogovima kojima su služili vaši oci s onu stranu Rijeke, ili bogovima Amorejaca u čijoj zemlji sada prebivate.

Narod je mogao birati između Jahvea i tradicionalnih bogova Kanaana. On se nije kolebao. Nije bilo drugog Boga do Jahvea - ni jedno božanstvo nije nikada za svoje poklonike bilo tako djelotvorno. Njegova moćna intervencija u njihovim poslovima pokazala je da je Jahve nesumnjivo dorastao biti njihov *elohim*; oni će se klanjati samo njemu i ostale će bogove odbaciti. Jošua ih je opomenuo da je Jahve izuzetno ljubomoran. Ako se ne pridržavaju uvjeta sporazuma, on će ih uništiti. Narod je bio odlučan: izabrao je Jahvea za svog jedinog *elohima*: »Maknite, dakle, tuđe bogove koji su među vama!« povikao je Jošua, »i priklonite svoja srca Jahveu, Bogu Izraelovu!«

Biblija pokazuje da narod nije bio vjeran savezu. Sjećao ga se u vremenima rata, kada mu je bila potrebna Jahveova stručna vojna zaštita, ali kada su vremena bila mirna, ljudi su se klanjali Baalu, Anat i Ašeri na stari način. Iako je kult Jahve bio fundamentalno različit u svom historijskom usmjerenju, često se izražavao pomoću starog paganstva. Kada je kralj Salomon izgradio za

Jahvea hram u Jeruzalemu, gradu koji je njegov otac David osvojio od Jebusejaca, on je bio sličan hramovima kanaanskih bogova. Sastojao se od tri četverokutne površine koje su kulminirale u maloj prostoriji u obliku kocke, poznatoj kao Svetinja nad Svetinjama, u kojoj je bio Kovčeg saveza, prenosivi žrtvenik koji su Izraelci imali kod sebe u toku godina provedenih u pustinji. Unutar Hrama bila je velika brončana posuda, koja je predstavljala *Jam* prvobitno more kanaanitskog mita, i dva uspravna stupa visoka četrnaest metara, koji su označavali Ašerin kult plodnosti. Izraelci su se nastavili klanjati Jahveu u starim svetištima naslijeđenim od Kanaanita u Betelu, Šilu, Hebronu, Betlehemu i Danu, gdje je često bilo paganskih obreda. Hram je, međutim, uskoro postao nešto posebno, iako je, kao što ćemo vidjeti, tamo bilo i nekih veoma neortodoksnih aktivnosti. Izraelci su počeli u Hramu viđati repliku Jahveova nebeskog dvora. U jesen su proslavljali vlastitu Novu godinu koja je počinjala obredom žrtvenog jarca na Dan pomirenja, pet dana kasnije slijedio je žetveni Praznik sjenica kojim se proslavljao početak poljoprivredne godine. Smatra se da su neki od psalama slavili ustoličenje Jahvea u njegovom Hramu na Praznik sjenica, koje je, kao ustoličenje Marduka, simbolično obnavljalo njegovo podjarmljivanje kaosa. Sam Kralj Salomon bio je velik sinkretist: imao je mnogo žena paganke, koje su se klanjale svojim bogovima, i održavao je prijateljske odnose sa svojim paganskim susjedima.

Uvijek je postojala opasnost da kult Jahvea proguta popularno paganstvo. To je postalo posebno jasno u toku druge polovice devetog stoljeća. Godine 869. kralj Ahab je naslijedio prijestolje sjevernog Kraljevstva Izraela. Njegova žena Izabela, kći kralja Tira i Sidona, u današnjem Libanonu, bila je vatrena paganka zaokupljena željom da zemlju preobrati u religiju Baala i Ašer. Dovala je svećenike Baala koji su brzo stekli sljedbenike među sjevernjacima koje je pokorio kralj David, a koji su bili mlaki jahvisti. Ahab je ostao vjeran Jahveu, ali nije pokušao obuzdati Izabelu u pokušaju preobraćenja. Međutim, kada je pri kraju njegove vladavine zemlju pogodila velika suša, jedan prorok po imenu Ilija (*Eli-Jah*, »Jahve je moj Bog!«) odjeven u ogrtač od runa i kožnu pregaču, stao

je lutati zemljom grmeći protiv nelojalnosti Jahveu. Kralj Ahab sazvao je narod na brdo Karmel na natjecanje između Jahvea i Baala. Tamo se, u prisutnosti 450 Baalovih proroka, ljutito obratio narodu - dokle će se kolebati između dva božanstva? Onda je naredio da se na dva žrtvenika stave dva juneta, jedno za njega, a drugo za Baalove proroke. Oni će zazvati ime svojih bogova i vidjeti koji će s neba na žrtvu odgovoriti ognjem. »Dobro!« povikali su ljudi. Proroci Baala zazivali su njegovo ime od jutra do podne, skakali su i savijali koljena pred svojim žrtvenikom, vičući i parajući se noževima i kopljima. Ali nije bilo nikakva glasa, ni odgovora. Ilija im se rugao: »Vičite glasnije!« uzviknuo je, »jer on je bog: zauzet je ili ima posla, ili je na putu; možda spava, pa ga treba probuditi!« Ništa se nije dogodilo: nije bilo ni glasa, ni odgovora, niti znaka da ih itko sluša.

Onda je došao red na Iliju. Narod se skupio oko Jahvinog žrtvenika dok je Ilija oko njega kopao jarak i napunio ga vodom, da bi žrtvu bilo još teže upaliti. Zatim je Ilija zazvao Jahvea. Odmah je, naravno, oganj pao s neba i progutao žrtvenik i june, isušivši čak i vodu u jarku. Ljudi su pali ničice: »Jahve je Bog!«, povikali su, »Jahve je Bog!«. Ilija nije bio velikodušan pobjednik. »Pohvatajte proroke Baala!« naredio je. Ni jedan nije smio biti pošteđen: Odveo ih je u susjednu dolinu i sve ih pobio. Paganstvo se obično nije nametalo drugima - Izabela je zanimljiv izuzetak - jer je uvijek uz ostale bogove u panteonu bilo prostora za još ponekog. Ovi rani mitski događaji pokazuju da je jahvizam od samog početka tražio žestoko potiskivanje i odricanje od drugih vjera, a ovu ćemo pojavu detaljnije razmotriti u sljedećem poglavlju. Poslije masakra Ilija se popeo na vrh brda Karmel i sjedio tamo u molitvi, sakrivši glavu među koljena, šaljući s vremena na vrijeme svog momka da izvidi horizont. Konačno je donio vijest o malom oblaku, veličine čovječjeg dlana, koji se diže od mora, a Ilija mu je tada rekao neka ide i upozori kralja Ahaba da požuri kući prije nego što ga uhvati kiša. Još dok je govorio, nebo se zamračilo od olujnih oblaka i kiša je lila kao iz kabla. U ekstazi, Ilija se opasao i trčao pred Ahabovim kolima. Poslavši kišu, Jahve je prisvojio funkciju Baala, Boga Oluje, i

dokazao da je jednako djelotvoran kada je u pitanju plodnost, kao i u ratu.

Plaćeci se reakcije zbog masakra proroka, Ilija je pobjegao na poluotok Sinaj i sklonio se na brdo gdje se Bog prikazao Mojsiju. Tamo je doživio teofaniju (vidnu manifestaciju Boga u ljudskom obliku - prim. prev.) koja je pokazala novu jahvističku spiritualnost. Rečeno mu je neka se skloni u neku pećinu u stijeni da bi se zaštitio od božanskog utjecaja:

Evo Jahve upravo prolazi. Pred njim je došao snažan vjetar, toliko snažan da je drobio brda i lomio hridi, ali Jahve nije bio u olujnom vihoru. Poslije olujnog vihora bio je potres, ali Jahve nije bio u potresu. A poslije potresa bio je oganj, ali Jahve nije bio u ognju; poslije ognja šapat laganog i blagog lahora. Kad je to čuo Ilija, zakri lice plaštem.

Za razliku od paganskih bogova, Jahve nije bio u nekoj od sila prirode, već u nekom odvojenom kraljevstvu. On se doživljava u jedva primjetnom drhtaju povjetarca i paradoksu zvučne tišine.

Ilijina priča sadrži posljednji mitski prikaz prošlosti u židovskoj Bibliji. Promjene su se osjećale u zraku širom ekumene. Period od 800. do 200. godine prije k.e. nazvan je aksijalnim dobom. U svim glavnim područjima civiliziranog svijeta ljudi su stvarali nove ideologije koje su ostajale presudne i formativne. Novi religijski sistemi bili su odraz izmijenjenih ekonomskih i društvenih uvjeta. Iz razloga koji nam nisu potpuno razumljivi, sve glavne civilizacije razvijale su se usporedno, čak i kada nije bilo trgovinskog kontakta (kao između Kine i Evrope). Javio se novi prosperitet, koji je doveo do uspona trgovačke klase. Od kralja i svećenika, hrama i palače, moć se pomicala prema trgovini. Novo bogatstvo dovelo je do intelektualnog i kulturnog procvata, kao i do razvoja individualne svijesti. S ubrzanim tempom promjena u gradovima, nejednakost i eksploatacija postajale su sve vidljivije: ljudi su počeli shvaćati da njihovo ponašanje može utjecati na sudbinu budućih generacija. U svakom području razvila se karakteristična ideologija za rješavanje tih problema i interesa: taoizam i konfucijanizam u Kini, hinduizam i buddhizam u

Indiji i filozofski racionalizam u Evropi. Srednji istok nije dao jedinstveno rješenje, ali u Iranu i Izraelu Zaratustra, odnosno hebrejski proroci razvili su različite verzije monoteizma. Ma kako čudno izgledalo, ideja »Boga«, kao i drugi veliki religiozni uvidi perioda, razvila se u tržišnoj privredi u duhu agresivnog kapitalizma.

Predlažem da ukratko razmotrimo dva od ovih novih zbivanja prije nego što u sljedećem poglavlju nastavimo razmatrati reformiranu religiju Jahvea. Religiozno iskustvo Indije razvijalo se u sličnom smjeru, ali njegov drukčiji naglasak razjasnit će posebne karakteristike i probleme izraelskog pojma Boga. Racionalizam Platona i Aristotela također je važan, jer su se židovi, kršćani i muslimani nadahnjivali njihovim idejama i pokušavali ih prilagoditi vlastitom religioznom iskustvu, čak i ako se grčki Bog veoma razlikovao od njihovog.

U sedmom stoljeću prije k.e. Arijevci su iz prostora današnjeg Irana provalili u dolinu Inda i pokorili domorodačko stanovništvo. Nametnuli su svoje religiozne ideje izražene u zbirci oda poznatih kao *Rg-Veda*. Tamo nalazimo mnoštvo bogova od kojih mnogi izražavaju iste vrijednosti kao božanstva Srednjeg istoka i predstavljaju sile prirode kao pune moći, života i vlastitog obilježja. Ipak, bilo je znakova da su ljudi počinjali shvaćati da razni bogovi mogu jednostavno biti manifestacije jednog božanskog Apoluta koje ih sve nadmašuje. Kao i Babilonci, Arijevci su bili potpuno svjesni da njihovi mitovi nisu stvarni prikaz realnosti, već izražavaju tajnu koju čak ni sami bogovi ne mogu adekvatno objasniti. Kada su pokušali zamisliti kako su se bogovi i svijet razvijali iz prvobitnog kaosa, zaključili su da nitko - čak ni bogovi - ne može shvatiti tajnu postojanja:

Tko tad zna odakle je potekla,
Odakle ova emanacija potječe,
Da li ju je stvorio Bog, ili ne -
Samo on, koji je nadzire na najvišem nebu, zna.
Ili ne zna ni on!

Religija Veda nije pokušavala objasniti porijeklo života ili pružiti povlaštene odgovore na filozofska pitanja. Umjesto toga, bila

je namijenjena da ljudima pomogne da se nagode s čudom i stravom postojanja. Postavljala je više pitanja nego što je odgovarala, namijenjena da ljude drži u stanju čuđenja punog poštovanja.

U osmom stoljeću prije k.e., kada su »J« i »E« pisali svoje kronike, promjene u društvenim i ekonomskim uvjetima na Indijskom potkontinentu značile su da je stara vedska religija izgubila svoju relevantnost. Ideje domaćeg stanovništva, potisnute u stoljećima poslije invazije Arijevaca, izbile su na površinu i dovele do nove religiozne gladi. Obnovljeno zanimanje za karmu, pojam da čovjekovu sudbinu određuju njegovi vlastiti postupci, dovelo je do toga da ljudi nisu voljni kriviti bogove za neodgovorno ponašanje ljudskih bića. Bogovi su sve više smatrani simbolima samo jedne transcendentne Realnosti. Religija Veda postala je preopterećena ritualima žrtvovanja, ali obnovljeno zanimanje za staru indijsku praksu Joge (»podjarmljivanje« umnih moći specijalnim disciplinama koncentracije) značilo je da su ljudi postali nezadovoljni religijom koja se koncentrira na vanjske forme. Žrtvovanje i obredi nisu više bili dovoljni: ljudi su željeli otkriti unutrašnje značenje ovih rituala. Sjetimo se da su isto takvo nezadovoljstvo osjećali izraelski proroci. U Indiji bogovi više nisu smatrani drugim bićima, koja su za svoje poklonike bila samo vanjska pojava; umjesto toga, muškarci i žene nastojali su doći unutrašnju spoznaju istine.

Bogovi u Indiji nisu više bili toliko važni. Ubuduće će ili zamijeniti vjerski učitelj, kojeg će smatrati višim od bogova. Bila je to značajna potvrda vrijednosti ljudskog roda i želje da se preuzme kontrola nad sudbinom: to će biti velika religijska spoznaja potkontinenta. Nove religije hinduizam i buddhizam nisu poricale postojanje bogova niti su ljudima zabranjivale da im se klanjaju. S njihovog stanovišta takva represija i uskraćivanje bili bi štetni. Umjesto toga, hinduisti i buddhisti su tražili nove puteve nadmašivanja bogova, da odu preko njih. Tokom osmog stoljeća, mudraci su se ovim pitanjima počeli baviti u raspravama zvanim *Aranjake* i *Upa-nišade*, zajednički poznatim kao *Vedanta*: kraj Veda. Upanišada je bilo sve više i više, sve dok krajem petog stoljeća prije k.e. njihov broj nije dostigao dvije stotine. Kada se radi o religiji koju

zovemo hinduizam, uopćavanje je nemoguće, zato što se ona kloni sistema i poriče adekvatnost samo jedne isključive interpretacije. Ali Upanišade su zaista razvile jasnu koncepciju božanskog principa koji nadmašuje bogove, ali se pokazuje intimno prisutan u svim stvarima.

U religiji Veda ljudi su doživljavali svetu moć u žrtvenom ritualu. Ovu svetu moć nazvali su Brahman. Za svećeničku kastu (poznatu kao brahmani) također se vjerovalo kako posjeduje ovu moć. Pošto se ritualno žrtvovanje smatralo mikrokozmom cijelog svemira, Brahman je postepeno dobio značenje sile koja sve održava. Cijeli svijet viđen je kao božanska aktivnost koja izvire iz tajanstvenog bića Brahmana, koji je unutrašnje značenje sveg postojanja. Upanišade su poticale ljude da razvijaju osjećaj Brahmana u svim stvarima. To je bio proces otkrivenja u doslovnom značenju te riječi: bilo je to otkrivanje skrivenog razloga sveg postojanja. Sve što se događalo postalo je manifestacija Brahmana: istinska spoznaja ležala je u percepciji jedinstva u osnovi različitih pojava. Neke od Upanišada vidjele su Brahmana kao osobnu moć, dok su ga druge smatrale strogo bezličnim. Brahman se ne može osloviti sa »ti«; on je neutralni termin, pa nije ni »on« ni »ona«; niti se on doživljava kao volja nekog vrhovnog božanstva. Brahman se ne obraća ljudskom rodu. On se ne može sresti s muškarcima ili ženama; on je iznad svih ljudskih aktivnosti. On prema nama ni ne reagira osobno; grijeh ga ne »vrijeđa« i za njega se ne može reći da nas »voli« ili da »se ljuti«. Zahvaljivati mu ili slaviti ga što je stvorio svijet bilo bi potpuno neprimjereno.

Ova božanska moć bila bi potpuno strana da nije činjenice da nas ona i prožima, održava i inspirira. Tehnike joge učinile su ljude svjesnim unutrašnjeg svijeta. Ove discipline položaja, disanja, prehrane i mentalne koncentracije razvile su se, kao što ćemo vidjeti, samostalno i u drugim kulturama i izgleda da stvaraju doživljaje prosvjetljenja i razjašnjenja koji se različito interpretiraju, ali koji ljudima izgledaju prirodni. Upanišade su tvrdile da je to iskustvo nove dimenzije vlastitosti ona ista sveta moć koja održava ostatak svijeta. Vječni princip u svakom pojedincu nazvan je Atman: bila je to nova verzija stare holističke vizije paganstva, ponovno

otkrivanje ali u novom obliku Jednog Života u nama i izvan nas, koji je u biti božanski. *Čandoga Upanišada* objašnjava ovo parabolom soli. Jedan mladi čovjek po imenu Sretaketu proučavao je Vede dvanaest godina i bio je prilično umišljen. Njegov otac Udalaka postavio mu je pitanje na koje nije bio u stanju odgovoriti i potom ga nastavio poučavati o fundamentalnoj istini koju uopće nije poznao. Rekao je sinu neka u vodu stavi komad soli i da mu se sljedećeg jutra javi. Kada je otac od njega zatražio da mu pokaže sol, Sretaketu je nije mogao naći jer se potpuno rastopila. Udalaka ga je počeo ispitivati:

»Hoćeš li, molim te, gucnuti s ove strane? Kakva je?«, rekao je.

»Slana.«

»Gucni u sredini. Kakva je?«

»Slana.«

»Gucni samo na onom kraju. Kakva je?«

»Slana.«

»Baci je i onda dođi k meni.«

On je učinio kako mu je rečeno.

Otac mu tada reče: »Drago moje dijete, istina je da ne možeš vidjeti da je Bitak ovdje, ali isto tako je istina da on jest ovdje. Ovu osnovnu istinu - cijeli svemir ima kao svoju Vlastitost: Ovo je Stvarnost: To je Vlastitost: to si ti, Sretaketu!«

I tako, čak i ako ga ne možemo vidjeti, Brahman prožima svijet i kao Atman vječno postoji u svakom od nas.

Atman je spriječio da Bog postane idol, vanjska Realnost negdje »tamo vani«, projekcija naših vlastitih strahova i želja. Zato se bog u hinduizmu ne prikazuje kao Biće dodano u svijet kakvog ga znamo, niti je identičan sa svijetom. Nije bilo načina na koji bismo to mogli dokučiti razumom. To nam se samo »otkriva« iskustvom (*anubhara*) koje se ne može izraziti riječima ili pojmovima. Brahman je »Ono što se ne može izgovoriti, riječima, ali ono kroz što se riječi izgovaraju... Ono što se umom ne može shvatiti, ali pomoću koga um može shvatiti«. Nemoguće je govoriti o Bogu koji je tako imanentan, ili misliti o njemu, čineći ga običnim predmetom mišljenja. On je Realnost koja se može raspoznati samo u ekstazi u prvobitnom smislu odlaska izvan svoga ja:

Bog dolazi u misli onih koji Ga znaju preko misli, a ne onih koji zamišljaju da se On može dostići mišlju. On je nepoznat učenicima i poznat bezazlenima. On je poznat u ekstazi buđenja koja otvara vrata vječnog života.

Kao i bogovi, razum se ne poriče, već premašuje. Iskustvo Brahmana ili Atmana ne može se objasniti ništa racionalnije od muzičkog komada ili pjesme. Za stvaranje takvog umjetničkog djela i za njegovu ocjenu potrebna je inteligencija, ali ono nudi iskustvo koje ide s onu stranu čisto logičkih ili umnih sposobnosti. Ovo će također biti stalna tema u povijesti Boga.

Ideal osobne transcendencije utjelovljen je u *joginu*, koji ostavlja svoju porodicu i napušta sve društvene veze i odgovornosti da bi potražio prosvjećenje, prenoseći sebe u drugu sferu postojanja. Negdje oko 538. prije k.e. jedan mladi čovjek po imenu *Siddharta Gautama* također je napustio svoju lijepu ženu, sina, luksuzni dom u Kapilavistu, oko 180 kilometara sjeverno od Benaresa, da bi postao prosjak asket. Njega je prenerazio prizor patnje i on je želio otkriti tajnu okončanja bola postojanja koji je vidio u svemu oko sebe. Šest godina sjedio je do nogu raznih hinduističkih gurua i činio strašnu pokoru, ali nije postigao nikakav napredak. Doktrine mudraca nisu ga privlačile, a njegova poniženja bacila su ga u očaj. Tek kada je potpuno napustio ove metode i jedne noći zapao u stanje transa, postigao je prosvjetljenje. Cijeli se svemir radovala, zemlja se tresla, cvijeće je padalo sa neba, puhnuti su mirisni povjetarci i bogovi na raznim nebesima su se radovali. Opet su, kao u paganskoj viziji, bogovi, priroda i ljudski rod bili povezani, povezani istim osjećajima. Javila se nova nada u oslobođenje od patnji i postizanje nirvane, kraja bola. Gautama je postao Buddha, Prosvijetljeni. U početku, demon Mara pokušao ga je nagovoriti neka ostane tamo gdje je i da uživa u svom novopronađenom blaženstvu: širenje riječi ne vrijedi ni pokušati, jer mu nitko neće vjerovati. Ali dva boga iz tradicionalnog panteona - Maha Brahma i Sakra, gospodar *deva* - došli su Buddhi i zamolili ga da svoju metodu objasni svijetu. Buddha je pristao i tokom sljedećih četrdeset pet godina hodao je po cijeloj Indiji, propovijedajući svoju poruku; u

ovom svijetu patnje, samo je jedno stabilno i postojano. To je dharma, istina o ispravnom življenju, koje nas jedino može osloboditi bola.

Ovo nije imalo nikakve veze s Bogom. Buddha je prešutno vjerovao u postojanje bogova jer su oni bili dio njegovog kulturnog nasljeđa, ali nije vjerovao da su od velike koristi za čovječanstvo. I oni su uhvaćeni u carstvo bola i stalnih promjena; oni mu nisu pomogli da postigne prosvjetljenje; obuhvaćeni su ciklusom ponovnih rođenja kao sva ostala bića i na kraju će i oni nestati. Ipak je u kritičnim trenucima svog života - kao kada je donio odluku da javno propovijeda svoju poruku - mislio da bogovi utječu na njega i igraju aktivnu ulogu. Buddha nije bogove poricao, nego je vjerovao da je konačna Realnost nirvane iznad bogova. Kada buddhisti u meditaciji dožive blaženstvo ili osjećaj transcendencije, oni ne smatraju da je to rezultat kontakta s natprirodnim bićem. Takva stanja prirodna su za ljudski rod; može ih poslići svatko tko živi na ispravan način i nauči tehnike joge. I zato, umjesto oslanjanja na boga, Buddha poziva svoje učenike da spase sami sebe.

Kada je Buddha u Benaresu, poslije svog prosvjetljenja, sreo svoje prve učenike, iznio je svoj sistem koji se bazirao na jednoj bitnoj činjenici: cijelo postojanje je *dukkha*. Ono se potpuno sastoji od patnje; život je potpuno naopak. Stvari dolaze i odlaze u besmislenim promjenama. Ništa nema stalnog značenja. Religija počinje percepcijom da nešto nije u redu. U starim paganskim vremenima to je dovelo do mita o božanskom, arhetipskom svijetu, koji odgovara našem vlastitom, a koji može prenijeti svoju snagu ljudskom rodu. Buddha je učio kako je moguće osloboditi se od dukkhe ako se živi životom suosjećanja prema svim živim bićima, ako se govori i ponaša blago, ljubazno i ispravno i uzdržava od bilo čega poput droga ili opojnih sredstava koja zamagljuju um. Buddha nije tvrdio da je on taj sistem izmislio. Inzistirao je da ga je *otkrio*: »Vidio sam jednu staru stazu, stari Put, po kojem su stupale Buddhine iz ranijeg doba«. Kao i zakoni paganstva, Put je bio usko povezan sa bitnom strukturom postojanja, bitni dio samog života. Imao je objektivnu realnost ne zato što se

mogao demonstrirati logičnim dokazom, već zato što će svatko, tko ozbiljno pokuša živjeti na taj način, otkriti da on djeluje. Dje-
lotvornost umjesto filozofskog ili povijesnog dokazivanja uvijek je
predstavljala obilježje uspješne religije: stoljećima su buddhisti u
mnogim dijelovima svijeta nalazili da ovaj stil života zaista pru-
ža osjećaj transcendentnog značenja.

Karma je vezivala muškarce i žene u beskonačni krug ponov-
nih rađanja kroz niz života ispunjenih bolom. Ali, ako bi uspjeli
popraviti svoj egoistični stav, mogli bi izmijeniti i svoju sudbinu.
Buddha je usporedio proces ponovnog rađanja s plamenom koji
osvjetljava svjetiljku, s koje se plamen prenosi na drugu svjetiljku
i sve tako dalje, dok se plamen ne ugasi. Ako su on ili ona još
uvijek u plamenu, u trenutku umiranja s pogrešnim stavom, jed-
nostavno će upaliti drugu svjetiljku. Ali, ako je vatra ugašena, ci-
klus patnji će prestati i postiže se nirvana. »Nirvana« doslovno
znači »hlađenje« ili »gašenje«. Međutim, ona nije samo negativno
stanje, već u buddhističkom životu igra ulogu analognu Bogu.
Kao što Edward Conze objašnjava u svom djelu *Buddhizam: nje-
gova suština i razvoj*, buddhisti često koriste iste slikovite mentalne
slike kao teisti, da opišu nirvanu, krajnju realnost:

Govore nam da je nirvana permanentna, stabilna, ne-
prolazna, nepokretna, bezvremena, besmrtna, nerođena i
nenastala, da je ona moć, blaženstvo i sreća, sigurno pri-
bježište, zaklon i mjesto nepobitne sigurnosti, da je ona
stvarna Istina i vrhunska Realnost; da je ona dobro, vr-
hunski cilj i jedinstveno ostvarenje našeg života, vječni,
skriveni i nepojmljivi mir.

Neki buddhisti mogu prigovoriti ovoj usporedbi jer smatraju
kako je pojam »Boga« previše ograničen da bi izrazio njihovu
konceptiju krajnje realnosti. To je uglavnom zato što teisti koriste
riječ »Bog« na ograničeni način kada govore o biću koje se ne
razlikuje mnogo od nas. Kao mudraci iz Upanišada, Buddha je
inzistirao da se nirvana ne može definirati, niti o njoj diskutira-
ti, kao da je to neka druga ljudska realnost.

Postizanje nirvane nije nešto kao »odlazak u nebo«, kako to
kršćani često shvaćaju. Buddha je uvijek odbijao odgovoriti na

pitanja o nirvani ili drugim konačnim stvarima, zato što su »neumjesna« ili »neprikladna«. Nirvanu ne možemo definirati zato što su naše riječi i pojmovi vezani za svijet osjetila i promjena. Jedini pouzdani »dokaz« je iskustvo. Njegovi učenici će znati da nirvana postoji jednostavno zato što će im upražnjavanje dobrog života omogućiti da je na trenutak ugledaju.

Postoji, o kaluđeri, nerođeno, nenastalo, nenačinjeno, nesloženo. Kad ne bi, o kaluđeri, postojalo to nerođeno, nenastalo, nenačinjeno, nesloženo, ne bi bilo bijega od rođenog, nastalog, načinjenog, složenog. Ali budući da postoji nerođeno, nenastalo, nenačinjeno, nesloženo, postoji i bijeg od rođenog, nastalog, načinjenog, složenog.

Njegovi učenici ne trebaju razmišljati o prirodi nirvane. Sve što Buddha može učiniti, je da im pruži splav koja će ih prevesti preko, na »drugu obalu«. Kada su ga upitali da li Buddha koji je postigao nirvanu živi poslije smrti, on je pitanje odbacio kao »neumjesno«. To je kao da se pita kuda je otišao plamen »kad se ugasi«. Isto tako pogrešno je reći da Buddha postoji u nirvani kao i da ne postoji: riječ »postojati« nema nikakve veze s nekim stanjem koje možemo razumjeti. Vidjet ćemo da su tokom stoljeća Židovi, kršćani i muslimani davali isti odgovor na pitanje o »postojanju« Boga. Buddha je pokušavao pokazati kako jezik nije dorastao da se bavi realnošću koja je izvan shvaćanja i razuma. A opet, on ne poriče razum, već inzistira na značenju jasnog i preciznog mišljenja i korištenja jezika. I konačno, on smatra da su teologija i vjerovanja neke osobe, kao i ritual u kojem ona sudjeluje, beznačajni. Mogu biti zanimljivi, ali ne i krajnje značajna stvar. Jedina značajna stvar je dobar život; ako bi to buddhisti pokušali, otkrili bi da je dharma istinita, čak i ako ovu istinu ne mogu logično objasniti.

Grci su, s druge strane, bili strasno zainteresirani za logiku i razum. Platon (oko 348. prije k.e.) je stalno bio obuzet problemima epistemologije i prirode mudrosti. Velik dio njegovih ranih radova bio je posvećen obrani Sokrata, koji je svojim pitanjima koja potiču na razmišljanje primorao ljude da razjasne svoje ideje, ali je 399. pod optužbom da je bezbožnik i kvari mlade osuđen

na smrt. Slično kao kod naroda Indije, on je postao nezadovoljan starim svetkovinama i religijskim mitovima, koje je smatrao ponižavajućim i neprikladnim. Na Platona je utjecao i Pitagora, filozof iz šestog stoljeća, koji je možda bio pod utjecajem ideja iz Indije, prenijetih preko Perzije i Egipta. On je vjerovao da je duša palo, okaljano božanstvo, zarobljeno u tijelu kao u nekoj grobnici, osuđeno na vječni krug ponovnih rađanja. On je artikulirao zajedničko iskustvo ljudi da se osjećaju stranci u svijetu koji ne izgleda da je naš istinski element. Pitagora je učio da se duša može osloboditi pomoću ritualnih čišćenja, što će joj pomoći da postigne sklad sa sređenim svemirom. Platon je isto tako vjerovao u postojanje jedne božanske, nepromjenjive realnosti izvan svijeta osjetila, i da je duša palo božanstvo, izvan svog elementa, zarobljeno u tijelu, ali sposobno da ponovo stekne svoj božanski status očišćenjem od razumskih sposobnosti uma. U čuvenom mitu o pećini, Platon je opisao mrak i opskurnost čovjekova života na zemlji: on opaža samo sjene vječnih realnosti koje trepere na zidu pećine. Ali postepeno, privikavanjem svog uma na božansku svjetlost, on se može izvući i postići prosvjetljenje i oslobođenje.

Platon je kasnije možda odstupio od svoje doktrine o vječnim formama ili idejama, ali su one postale presudne za mnoge monoteiste u pokušaju izražavanja njihove koncepcije Boga. Ove ideje bile su postojane, nepromjenjive realnosti koje su se mogle razumjeti ovisno o sposobnosti zaključivanja. Ove realnosti su punije, stalnije i djelotvornije od promjenjivih, nepotpunih materijalnih pojava koje primamo svojim osjetilima. Ovozemaljske stvari samo su odjek, one samo »sudjeluju« ili »oponašaju« vječite forme božanskog carstva. Postoji ideja koja odgovara svakoj našoj općoj koncepciji kao što su Ljubav, Pravda i Ljepota. Međutim, najviša od svih formi je ideja o Dobrom. Platon je ovom starom mitu o arhetipovima dao filozofsku formu. Njegove vječne ideje mogu se uzeti kao racionalna verzija mitskog božanskog svijeta, a ovozemaljske stvari samo su njegova sjena. On nije raspravljao o prirodi Boga, već se ograničio na božanski svijet formi, iako povremeno izgleda da idealna Ljepota ili Dobro zaista predstavljaju vrhovnu realnost. Platon je

bio uvjeren da je božanski svijet statičan i nepromjenjiv. Grci su kretanje i promjenu smatrali znacima inferiorne realnosti: nešto što ima istinski identitet uvijek ostaje isto, a karakteriziraju ga stalnost i nepromjenjivost. Stoga, krug je najsavršenije kretanje, jer stalno kruži i vraća se na svoju prvobitnu točku: nebeska tijela koja kruže imitiraju božanski svijet na najbolji način. Ova krajnje statična slika božanstva imat će ogroman utjecaj na židove, kršćane i muslimane, iako ima malo zajedničkog s Bogom prikazanja koji je stalno aktivan, inovativan i koji u Bibliji čak mijenja i mišljenje, kao kada se pokaje što je napravio čovjeka i donosi odluku da u Potopu uništi ljudski rod.

Platonov mistični aspekt bio je srodan poimanju monoteista. Platonove božanske forme nisu realnosti »tamo vani«, već se mogu otkriti unutar vlastitosti. U svom dramskom dijalogu *Gozba*, Platon je pokazao kako se ljubav prema lijepom tijelu može očistiti i transformirati u ekstatičnu kontemplaciju (*theoria*) idealne Ljepote. On daje Diotimi, Sokratovu mentoru, da objasni kako je ova Ljepota jedinstvena, vječna i apsolutna, sasvim različita od bilo čega što doživljavamo na ovom svijetu:

Ova Ljepota je, prije svega, vječna; ona se niti rađa niti umire; ona niti postaje niti nestaje; zatim, ona nije djelomično lijepa i djelomično ružna, niti je jednom lijepa, a drugi put ružna, niti je divna u odnosu na ovo, a ružna u odnosu na ono, niti je lijepa ovdje, a ružna tamo, mijenjajući se prema onima koji je opažaju; niti će se ova Ljepota pojaviti u mašti kao Ljepota lica ili ruku ili bilo čega drugog tjelesnog, ili kao Ljepota misli ili nauke, ili kao Ljepota koja ima svoje mjesto u nečem drugom, a ne u sebi, bilo da je to u živom biću ili na zemlji ili nebu ili bilo čemu drugom; on će je vidjeti kao apsolutnu, koja postoji sama u sebi, jedinstvena, vječna.

Ukratko, ideja poput Ljepote ima mnogo zajedničkog s onim što bi mnogi teisti nazvali »Bog«. Ipak, ideje su se mogle naći u čovjekovom umu i pored njegove transcendentnosti. Mi današnji ljudi doživljavamo mišljenje kao aktivnost, kao nešto što činimo. Platon ga je smatrao nečim što se umu događa: predmet misli bile su realnosti, aktivne u intelektu čovjeka koji o njima razmišlja.

Kao Sokrat, on je misao smatrao procesom podsjećanja, poimanja nečega što smo uvijek znali, ali smo zaboravili. Budući da su ljudska bića pala božanstva, forme božanskog svijeta su u njima i mogu se »dotaći« razumom, koji nije obična racionalna ili cerebralna aktivnost, nego intuitivno shvaćanje vječne realnosti u nama. Ovaj će pojam jako utjecati na mistike u sve tri religije povijesnog monoteizma.

Platon je vjerovao da je univerzum u suštini racionalan. To je bio još jedan mit ili imaginarna koncepcija realnosti. Aristotel (384-322. prije k.e.) je otišao korak dalje. On je bio prvi koji je ocijenio značenje logičnog zaključivanja, osnovu svih nauka, i bio uvjeren da je primjenom te metode moguće postići razumijevanje univerzuma. Isto kao što je pokušao s teoretskim razumijevanjem istine u četrnaest rasprava poznatih kao *Metafizika* (termin je skovao njegov priređivač, koji je ove rasprave stavio »poslije fizike« (*meta ta physika*), on je proučavao i teoretsku fiziku i empirijsku biologiju. Ali ipak, posjedovao je duboku intelektualnu poniznost i inzistirao je na tome da nitko nije u stanju postići odgovarajuće poimanje istine, ali da svatko može malo doprinijeti našem kolektivnom razumijevanju. Bilo je mnogo rasprave o njegovoj procjeni Platonova djela. Izgleda da se žestoko protivio Platonovom transcendentnom pogledu na forme, odbacujući shvaćanje da su one imale neko ranije, neovisno postojanje. Aristotel je smatrao kako forme imaju realnost samo ukoliko postoje u konkretnim, materijalnim predmetima u našem vlastitom svijetu.

Usprkos svom prozaičnom pristupu i preokupaciji naučnim činjenicama, Aristotel je posjedovao oštro i jasno razumijevanje prirode i značenja religije i mitologije. On je isticao da se od ljudi, koji su postajali upućeni u razne mistične religije nije tražilo da se upoznaju s nekim činjenicama, već »da iskuse izvjesne emocije i da se dovedu u izvjesno stanje«. Otud dolazi njegova poznata literarna teorija da tragedija oslobađa (*katharsis*) od emocija straha i sažaljenja, što je jednako iskustvu ponovnog rađanja. Grčke tragedije, koje su prvobitno bile dio religioznog obreda, nisu uvijek prikazivale i stvarnu priču o povijesnim događajima, već su pokušavale otkriti dublju istinu. U stvari, povijest je bila trivijalnija od poezije i mita: »Jedna od njih opisuje što se dogodilo, druga što

bi se moglo dogoditi. Zato je poezija nešto što je filozofskije i ozbiljnije od povijesti; jer poezija govori o univerzalnom, a povijest o posebnom«. Povijesno, možda su Ahil ili Edip postojali, a možda i nisu, ali činjenice njihova života irelevantne su za ličnosti koje smo upoznali kod Homera i Sofokla, a koje izražavaju drukčiju, ali i dublju istinu o stanju ljudskog roda. Aristotelova priča o *katarzi* tragedije bila je filozofska prezentacija istine koju je *Homo religiosus* uvijek intuitivno razumijevao: simbolična, mit-ska ili ritualna prezentacija događaja koji bi u svakodnevnom životu bili neizdrživi može ih izmijeniti i preobraziti u nešto čisto, pa čak i prijatno.

Aristotelova ideja o Bogu imala je veliki utjecaj na kasnije monoteiste, posebno na kršćane u Zapadnom svijetu. U svojoj *Fizici* ispitivao je prirodu realnosti i strukturu i materiju univerzuma. On je razradio ono što je zapravo bila filozofska verzija starih prikaza emanacije i stvaranja: bilo je hijerarhije u postojanjima, od kojih je svako davalo formu i promjenu onom ispod sebe, ali, za razliku od starih mitova, u Aristotelovoj teoriji, što dalje od svog izvora, emanacije su postajale sve slabije. Na vrhu ove hijerarhije bio je Nepokretni Pokretač, koga je Aristotel poistovetio s Bogom. Taj Bog je bio čisto biće i kao takav vječan, nepokretan i spiritualan. Bog je bio čista misao, istovremeno mislilac i misao, koji je zauzet u vječnom trenutku kontemplacije samoga sebe, najvišeg predmeta znanja. Pošto je materija s manama i smrtna, u Bogu ili višim stupnjevima postojanja nema materijalnog elementa. Nepokretni Pokretač je prauzrok sveg kretanja i aktivnosti u univerzumu, jer svaki pokret mora imati uzrok koji se može slijediti unazad sve do jedinstvenog izvora. On aktivira svijest procesom privlačenja, jer sva živa bića teže Bitku samom.

Čovjek je u privilegiranom položaju: njegova ljudska duša ima božanski dar intelekta, koji ga čini srodnim Bogu i sudionikom u božanskoj prirodi. Ova božanska sposobnost rasuđivanja stavlja ga iznad biljaka i životinja. Kao tijelo i duša, međutim, čovjek je mikrokozam cijelog univerzuma, koji u sebi sadrži njegove najjednostavnije tvari kao i božansku osobinu rasuđivanja. Njegova je dužnost da postane besmrtni i božanski pročišćavanjem svog intelekta. Mudrost (*sophia*) je najviša od svih

ljudskih vrlina; izražena je u kontemplaciji (*theoria*) o filozofskoj istini koja nas, kao kod Platona, čini božanskim imitiranjem aktivnosti samog Boga. *Theoria* se ne može postići samom logikom, već je disciplinirana intuicija kao rezultat ekstatične samotranscendencije. Malo je ljudi sposobnih za ovu mudrost, međutim, većina može postići samo *phronesis*, predviđanje i razumijevanje u svakodnevnom životu.

Usprkos važnom položaju koji Nepokretni Pokretač ima u njegovu sistemu, Aristotelov Bog je imao malo religioznog značenja. On nije stvorio svijet, jer bi to značilo neprikladnu promjenu i svjetovnu aktivnost. Iako sve čezne za njim, ovaj Bog ostaje potpuno indiferentan prema postojanju univerzuma, pošto ne može razmišljati o nečemu što je inferiorno u odnosu na njega. On svakako ne usmjerava niti vodi svijet i ne može naš život na ovaj ili onaj način izmijeniti. *Ostaje otvoreno pitanje da li Bog uopće i zna za postojanje kozmosa koji je proistekao iz njega kao neizbježna posljedica njegova postojanja.* Pitanje postojanja takvog Boga mora biti sasvim periferno. Aristotel je možda svoju teologiju kasnije u životu napustio. On i Platon, kao ljudi aksijalnog doba, bavili su se individualnom sviješću, dobrim životom i pitanjem pravde u društvu. A ipak je njihova misao bila elitistička. Čisti svijet Platonovih formi ili daleki Bog Aristotela malo su mogli utjecati na život običnih smrtnika, što je činjenica koju su njihovi kasniji židovski i muslimanski poštovaoci morali priznati.

U novim ideologijama aksijalnog doba postojala je, dakle, opća suglasnost da ljudski život sadrži onaj bitni transcendentni element. Razni mudraci o kojima smo govorili interpretirali su ovu transcendentnost različito, ali su je svi smatrali presudnom za razvoj muškaraca i žena u potpuna ljudska bića. Oni stare mitologije nisu potpuno odbacili, već su ih nanovo tumačili i pomogli ljudima da se izdignu iznad njih. U isto vrijeme kada su se formirale ove važne ideologije, izraelski proroci razvili su vlastite tradicije da bi zadovoljili promijenjene uvjete, s rezultatom da je Jahve na kraju postao jedini Bog. Ali kako će naprasiti Jahve ispuniti ove druge uzvišene vizije?

2. JEDAN BOG

Godine 742. prije k.e. jedan član judejske kraljevske porodice imao je viziju Jahvea u hramu koji je kralj Salomon sagradio u Jeruzalemu. Bila su to teška vremena za narod Izraela. Te godine umro je judejski kralj Uzija, a naslijedio ga je njegov sin Ahaz, koji će svoje podanike poticati da se uz Jahvea klanjaju i paganskim bogovima. Sjeverno kraljevstvo Izraela bilo je gotovo u stanju anarhije: poslije smrti kralja Jeroboama II pet kraljeva našlo se na prijestolju između 746. i 736., dok je asirski kralj Tiglat Pilezar III gledao njihovu zemlju sa žudnjom, želeći je dodati svom carstvu u ekspanziji. Godine 722. njegov nasljednik, kralj Sargon II, osvojiti će sjeverno Kraljevstvo i deportirati tamošnje stanovništvo: deset sjevernih plemena Izraela bilo je primorano na asimilaciju i nestalo je iz povijesti, dok je malo kraljevstvo Judeja strahovalo za svoj opstanak. Kada se Izaija molio u Hramu kratko vrijeme poslije smrti kralja Uzije, vjerojatno je bio ispunjen zlim slutnjama, a istovremeno možda svjestan neprikladnosti raskošnog ceremonijala koji se na tom mjestu odvijao. Izaija je možda bio član vladajuće klase, ali je imao populističke i demokratske poglede i bio izvanredno osjetljiv na stanje siromašnih. Dok se svetište ispred Svetinje nad Svetinjama punilo mirisom tamjana, a čitavo mjesto zaudaralo mirisom krvi

žrtvenih životinja, on je možda strahovao da je religija Izraela izgubila svoj integritet i unutrašnje značenje.

Izenada mu se učinilo da vidi samog Jahvea kako sjedi na prijestolju na nebu direktno iznad Hrama, kopije njegova nebeskog dvora na zemlji. Jahveova pratnja ispunjavala je svetište, a uz njega su bila dva serafa, koji su skrivali lica krilima da im pogled ne bi pao na njegovo lice. Oni su naizmjenično jedan drugome dovikivali: »Svet! Svet! Svet je Jahve nad vojskama. Puna je sva zemlja slave njegove.« Na zvuk njihovih glasova cijeli Hram kao da se tresao iz temelja i punio dimom koji se oko Jahvea obavijao u neprozirnom oblaku slično oblaku i dimu koji su ga skrivali od Mojsija na brdu Sinaj. Kada danas koristimo riječ »svet«, obično mislimo na stanje moralnog savršenstva. Hebrejski *kadoš*, međutim, nema ništa s moralnošću kao takvom, nego znači »drugost«, radikalnu separaciju. Prikazanje Jahvea na brdu Sinaj istaklo je ogromni jaz koji se iznenada otvorio između čovjeka i božanskog svijeta. Sada su serafi vikali: »Jahve je drugo! Drugo! Drugo!« Izaija je iskusio taj osjećaj numinoznog, koje se povremeno spuštalo na muškarce i žene i ispunjavalo ih fascinacijom i strahom. U svom klasičnom djelu *Ideja o svetom* Rudolf Otto opisao je ovo zastrašujuće iskustvo transcendentne realnosti kao *mysterium terribile et fascinans*: ono *terribile* zato što dolazi kao duboki potres koji nas razdvaja od utjeha normalnosti i *fascinans* zato što, paradoksalno, ima neodoljivu privlačnost. U ovom snažnom iskustvu, koje Otto uspoređuje s doživljajem muzike ili nečeg erotskog, nema ničeg racionalnog: emocije koje ono izaziva ne mogu se izraziti odgovarajućim riječima ili pojmovima. U stvari, za ovaj osjećaj Svetog Drugog ne može se čak reći ni da »postoji«, jer nema mjesta u našoj normalnoj shemi realnosti. Novi Jahve aksijalnog doba još je uvijek »bog nad vojskama« (*sabaoth*), ali nije više samo bog rata. Niti je samo plemensko božanstvo, tako strastveno naklonjeno Izraelu: njegova slava više nije ograničena na Obećanu zemlju, već ispunjava cijeli svijet.

Izaija nije bio Buddha koji doživljava prosvjetljenje koje je donijelo mir i blaženstvo. On nije postao savršeni učitelj ljudi. Umjesto toga ispunio ga je smrtni strah i glasno je povikao:

Ja o meni, pogiboh,
Jer sam čovjek nečistih usana,
u narodu nečistih usana prebivam,
a oči moje vidješe kralja, Jahvu nad vojskama.

Svladan transcendentnom svetošću Jahvea, bio je svjestan samo svoje neprimjerenosti i ritualne nečistoće. Za razliku od Buddha ili jogina, on se za ovaj doživljaj nije pripremio nizom duhovnih vježbi. Dogodio mu se kao grom iz vedra neba i on je bio duboko potresen njegovim poraznim efektom. Jedan seraf poletio je k njemu sa živom žeravicom i očistio mu usne, tako da mogu izgovoriti riječ Božju. Mnogi od proroka ili nisu bili voljni govoriti u ime Boga, ili nisu bili u stanju to učiniti. Kada je Bog iz gorućeg grma pozvao Mojsija, prototip svih proroka, i zapovijedio mu da bude njegov glasnik faraonu i djeci Izraela, Mojsije se pobunio da »nije rječit čovjek«. Bog je bio uviđavan i dozvolio je Mojsijevu bratu Aronu da govori umjesto njega. Ovaj stalni motiv u pričama o proročkom nadahnuću simbolizira teškoću izgovaranja Božje riječi. Proroci nisu željeli objavljivati božansku poruku i nisu se rado prihvaćali misije koja zahtijeva veliki napor i patnju. Transformacija Boga Izraela u simbol transcendentne moći neće biti neki tihi, miran proces, već proces popraćen bolom i borbom.

Hindusi nikad ne bi opisali Brahmana kao velikog kralja jer se njihov Bog nije mogao opisati tako ljudskim izrazom. Trebamo paziti da priču o Izajinoj viziji ne interpretiramo previše doslovno: ona je pokušaj opisivanja neopisivog i Izaija se instinktivno okreće mitološkim tradicijama svog naroda da bi svojoj publici dao neku predodžbu o tome što mu se dogodilo. Psalmi često opisuju Jahvea kao kralja na prijestolju u svom hramu, baš kao što su Baal, Marduk i Dagon, bogovi njihovih susjeda, vladali kao monarsi u svojim vrlo sličnim hramovima. U Izraelu se, međutim, ispod mitološkog uobličavanja počela pojavljivati sasvim jasna koncepcija krajnje realnosti: iskustvo s ovim Bogom je susret s osobom. Usprkos svojoj zastrašujućoj različitosti, Jahve može govoriti, a Izaija odgovarati. A to bi bilo nezamislivo za mudrace *Upanišada*, jer bi ideja dijaloga ili susreta s Brahman-Atmanom bila neprikladno antropomorfna.

Jahve je upitao: »Koga ću poslati? Tko će biti naš glasnik?« a Izaija je, kao Mojsije prije njega, odmah odgovorio: »Evo mene! (*hineni!*) mene pošalji!« Cilj ove vizije nije bio da se prorok prosvjetli, već da mu se povjeri jedan praktični posao. Prorok je prvenstveno netko tko se nalazi u prisutnosti Boga, ali rezultat tog iskustva transcendencije nije prenošenje znanja - kao u buddhizmu - nego akcija. Proroka ne karakterizira mistična spoznaja, već poslušnost. Kao što možemo očekivati, poruka nije nikada laka. S tipično semitskim paradoksom Jahve je rekao Izaiji da je ljudi neće prihvatiti: ali kada odbiju božju riječ, on ne smije ustuknuti: »Idi i reci tom narodu: Čut ćete, ali nećete razumjeti, vidjet ćete, ali nećete poznati«. Sedam stotina godina kasnije Isus će citirati ove riječi kada ljudi budu odbili saslušati njegovu jednako tešku poruku. Ljudski rod ne može podnijeti mnogo realnosti. Izraelci iz Izajinih dana bili su na rubu rata i istrebljenja, a Jahve za njih nije imao poruku radosti: gradovi će im biti poharani, a zemlja opustošena, a stanovnici će napustiti svoje kuće. Godine 722. Izaija će vidjeti uništenje Sjevernog kraljevstva i deportaciju deset plemena. Senherib će 701. s ogromnom asirskom armijom napasti Judeju, opsjedati četrdeset šest njenih gradova i tvrđava, nabijati njihove branitelje na kolac, deportirati oko 2000 ljudi i utamničiti židovskog kralja u Jeruzalemu »kao pticu u kavezu«. Izaija je imao nezahvalni zadatak da upozori svoj narod na katastrofe koje mu prijete:

Dok Jahve daleko ne protjera ljude
I dok cijela zemlja ne bude poharana
I ostane li u njoj još desetina ljudi
I ona će biti zatrta
Poput hrasta
Kad ga na panju posijeku.

Za nekog pronicljivog političkog promatrača ne bi bilo teško predvidjeti ove katastrofe. Ono što je deprimirajuće originalno u Izajijinoj poruci je njegova analiza situacije. Stari ratnički Bog Mojsija dao bi Asiriji ulogu neprijatelja. Izajijin Bog vidio je u Asiriji svoj instrument. Neće Sargon II i Senaherim otjerati Izraelce u progonstvo ili im poharati zemlju. »Gospod je taj koji istjeruje svoj narod«.

Ovo je bila stalna tema u poruci proroka aksijalnog doba. Bog Izraela prvobitno se razlikovao od paganskih božanstava zbog toga što se otkrivao u vrijeme konkretnih tekućih događaja, a ne samo u mitologiji i liturgiji. Novi proroci su sada inzistirali da politička katastrofa, kao i pobjeda, otkrivaju Boga kao gospoda i gospodara povijesti. On ima sve narode u svojoj vlasti. Doći će red i na Asiriju da joj krene naopako, jednostavno zato što njezini kraljevi nisu shvatili da su samo instrument u ruci bića koje je veće od njih. Budući da je Jahve prorekao konačno uništenje Asirije, postojala je neka daleka nada za budućnost. Ali ni jedan Izraelac ne bi poželio čuti da je njegov vlastiti narod, svojom kratkovidnom politikom i eksploatatorskim ponašanjem, svaudio političku propast na vlastitu glavu. Nikome ne bi bilo milo čuti da je Jahve isplanirao uspješne asirske pohode 722. i 701. baš kao što je vodio armije Jošue, Gideona i kralja Davida. Pa što on to misli raditi s narodom koji je trebao biti njegov Izabrani narod? U Izaijinu opisu Jahvea nema ispunjavanja želja. Umjesto da narodu ponudi panaceju, Jahve je narod navodio na suočavanje s neugodnom realnošću. Umjesto da pribjegu starim kulturnim ritualima koji vraćaju narod natrag u mitska vremena, proroci kao Izaija pokušavali su navesti svoje sunarodnjake na suočenje sa stvarnim historijskim događajima i njihovo prihvaćanje kao zastrašujući dijalog sa svojim Bogom.

Dok je Mojsijev Bog bio pobjedonosan, Bog Izaije ispunjen je tugom. Proročanstvo, takvo kakvo je stiglo do nas, počinje tužbolicom koja nije nimalo laskava za narod saveza: vol i magarac znaju svog vlasnika, ali »A Izrael ništa ne poznaje, narod moj je bez razuma«. Jahve je krajnje revoltiran životinjskim žrtvama u Hramu, muka mu je od loja teladi, krvi bikova i koza i smrada krvi koji se u dimu diže od žrtvenog ognja. On nije mogao podnijeti njihove svetkovine, njihove novogodišnje ceremonije i hodočašća. To mora da je šokiralo Izaijeve slušaoce: na Srednjem istoku ove kultne proslave bile su od suštinskog značaja za religiju. Paganski bogovi ovisili su o ceremonijama kako bi obnovili svoju ispražnjenu energiju; njihov prestiž dijelom je ovisio o veličanstvenosti njihovih hramova. A sada je Jahve, u stvari, govorio

da su te stvari potpuno beznačajne. Kao i drugi mudraci i filozofi u ekumeni, Izaija je smatrao da samo obavljanje obreda nije dovoljno. Izraelci moraju otkriti unutarnje značenje svoje religije. Jahve je želio suosjećanje umjesto žrtvovanja:

Kada na molitvu ruke širite,
Ja zaklanjam oči svoje od vas;
i ne slušam kada molitve množite,
jer su ruke vaše pune krvi.
Umijte se i očistite se,
uklonite zloću djela svojih ispred očiju mojih,
prestanite zlo činiti.
Učite se dobro činiti,
pravdi težite,
potlačenog u zaštitu uzimajte,
siroti pravdu dajte,
branite udovicu.

Proroci su otkrili da je najvažnija obaveza suosjećanje, koje će postati obilježje svih velikih religija stvorenih u aksijalnom dobu. Sve nove ideologije koje su se tokom tog perioda razvijale u ekumeni inzistirale su na tome da proba autentičnosti leži u uspješnoj integraciji religioznog iskustva sa svakodnevnim životom. Nije više bilo dovoljno ograničiti ritual na hram i na izvanvremenski svijet mitova. Poslije prosvjetljenja, muškarac ili žena moraju se vratiti na trg i pokazati suosjećanje prema svim živim bićima.

Društveni ideal proroka bio je uključen u kult Jahvea od Sinaja: priča o Izlasku istakla je da je Bog na strani slabih i potlačenih. Razlika je u tome što su sada sami Izraelci kažnjavani kao ugnjetači. U vrijeme Izaijine proročke vizije dva proroka već su propovijedala sličnu poruku u kaotičnom Sjevernom kraljevstvu. Prvi je bio Amos, koji nije bio aristokrat kao Izaija, već pastir, koji je prvobitno živio u Tekoi u Južnom kraljevstvu. Oko 752. i Amos, obuzet iznenadnom zapovijedi otišao je u kraljevstvo Izrael na sjeveru. Tamo je upao u staro svetište Betela i uzdrmao tamošnji ritual proročanstvom o propasti. Amazija, svećenik Betela, pokušao ga je otjerati. Možemo čuti superiorni glas crkvenog autoriteta kako neotesanom pastiru visokoparno upućuje prijekor. On je, naravno, mislio da Amos pripada jednom od cehova vidovnjaka

koji su lutali u grupama, zarađujući za život proricanjem sudbine. »Odlazi, vidovnjače«, rekao je s neodobravanjem. »Vrati se u zemlju Judeju; tamo zarađuj svoj kruh i tamo prorokuj. Ali u Betelu da više nisi prorokovao; ovo je kraljevsko svetište, kraljevski hram.« Neustrašen, Amos se uspravio u svoj svojoj visini i ljutito odgovorio da on nije nikakav cehovski vidovnjak, već da je dobio direktnu zapovijed od Jahve: »Nisam ni prorok, ni proročki sin, nego sam pastir i uzgajam dudove. Jahve me uze od stada i Jahve mi reče: Idi, prorokuj narodu mom Izraelu«. Znači narod Betela ne želi čuti Jahvinu poruku? Pa dobro, ima on drugo proročanstvo za njih: njihove će žene bludničiti po gradu, njihova djeca bit će pobijena, a oni sami umrijet će u progonstvu, daleko od zemlje Izrael.

U biti proroka je da budu usamljeni. Ličnost kao Amos bila je prepuštena samoj sebi; on je raskinuo s ritmom i dužnostima iz svoje prošlosti. To nije bilo nešto što je odabrao, već nešto što mu se dogodilo. Izgledalo je kao da je istrgnut iz normalnih shema svijesti i da više ne može kontrolirati ono što mu se događa. Bio je primoran proricati, htio on to ili ne. Kako je to Amos rekao:

Kad lav rikne, tko da se ne boji?
Kada Jahve govori
Tko li neće proricati?

Amos nije kao Buddha utonuo u nesebičnu anihilaciju nirvane; umjesto toga Jahve je preuzeo mjesto njegovog ja i otjerao ga u drugi svijet. Amos je bio prvi prorok koji naglašava značaj društvene pravde i suosjećanja. Kao i Buddha, bio je akutno svjestan agonije čovječanstva koje pati. U Amosovim proročanstvima Jahve govori u ime potlačenih, izražavajući bezglasnu i nemoćnu patnju siromašnih. Na samom početku njegova proročanstva, kakvo je stiglo do nas, Jahve iz svog hrama u Jeruzalemu riče od užasa dok razmišlja o bijedi u svim zemljama Bliskog istoka, uključujući Judeju i Izrael. Narod Izraela podjednako je zao kao i *goyi*, nežidovi: oni možda mogu ignorirati svirepost i ugnjetavanje siromašnih, ali Jahve ne može. On opaža svaki slučaj prevare, iskorištavanja i zapanjujući nedostatak suosjećanja: »Zakune se

Jahve ponosom Jakovovim: 'Nikad neću zaboraviti ni jedno djelo njihovo!« Zar oni stvarno imaju smjelosti očekivati dan Gospoda, kada će Jahve uzvisiti Izrael i poniziti *goje*? I sada im slijedi šok: »Što l' očekujete od dana Gospodnjeg? Tama će on biti, a ne svjetlost!« Misle da su Izabrani narod Božji? Sasvim su pogrešno shvatili prirodu saveza, koji znači odgovornost, a ne privilegiju: »Čujte riječ koju govori Gospod na vas, sinovi Izraelovi!« uzviknuo je Amos, »na sve pleme koje sam iz zemlje egipatske izveo, govoreći:

Vas ja same između svih plemena zemlje izabran;
i zato ću vas kazniti za bezakonja vaša«.

Savez je značio da su *svi* narodi Izraela Božji izabranici i da se zato treba prema njima odnositi na odgovarajući način. Bog nije intervenirao u povijesti da bi donio slavu Izraelu, već da bi osigurao društvenu pravdu. To je bio njegov udio u povijesti, i on će, ako uredba, koristiti asirsku armiju da bi proveo pravdu u svojoj vlastitoj zemlji.

Nije ni čudo što je većina Izraelaca odbila poziv proroka da stupe u dijalog s Jahveom. Njima je bila draža manje zahtjevnja religija s kulturnim ritualom u jeruzalemskom Hramu ili u starim kultovima plodnosti Kanaana. To se nastavlja i dalje: religiju suosjećanja prihvaća samo manjina; većina religioznih ljudi zadovoljava se dostojanstvenim ritualom u sinagogi, crkvi, hramu i džamiji. Stare kanaanitske religije još su uvijek cvjetale u Izraelu. U desetom stoljeću, kralj Jeroboam I postavio je dva kulturna bika u svetištima Dan i Betel. Dvije stotine godina kasnije, Izraelci su još uvijek tamo sudjelovali u ritualima plodnosti i u svetom seksu, kao što vidimo u proročanstvima proroka Hošeje, Amosovog suvremenika. Neki Izraelci mislili su izgleda da Jahve ima ženu, kao i ostali bogovi: arheolozi su nedavno otkopali natpise posvećene »Jahveu i njegovoj Ašer«. Hošea je bio posebno uznemiren činjenicom što Izrael krši uvjete saveza klanjajući se drugim bogovima, kao što je Baal. Kao i sve druge proroke, i njega je zanimalo unutarnje značenje religije. Kao što, po njemu, Jahve kaže: »Jer ja vjeru (*hesed*) tražim, a ne žrtve; poznavanje Boga (*da-at Elohim*), više nego žrtve.« On nije mislio na teološko znanje:

riječ *daath* dolazi od hebrejskog glagola *yada*: poznavati, što ima seksualnu konotaciju. Tako »J« kaže da je Adam »poznao« svoju ženu, Evu. U staroj kanaanitskoj religiji Baal se oženio zemljom, što je narod slavio u ritualnim orgijama. Ali Hošea je inzistirao da je od vremena saveza Jahve preuzeo mjesto Baala i oženio se narodom Izraela. Oni moraju shvatiti da je Jahve, a ne Baal, onaj koji će donijeti plodnost njihovoj zemlji. On se još udvara zemlji Izrael kao ljubavnik, odlučan da je odmami od Baala, koji ju je zaveo:

Toga ćeš me dana - riječ je Jahvina -
zvati: »Mužu moj,«
i nećeš me više zvati, »Moj Baale.«
Uklonit ću joj iz usta ime Baala,
da mu se ime više ne spominje.

Tamo gdje je Amos napadao društvenu pokvarenost, Hošea je govorio o nedostatku suštine u religiji Izraelaca: »poznavanje« Boga bilo je povezano s »hesed«, što je podrazumijevalo unutrašnje prihvaćanje i privrženost Jahveu koji moraju nadmašiti vanjsko obavljanje obreda.

Hošea nam daje zapanjujući prikaz kako su proroci razvijali svoju sliku Boga. Na samom početku svoje karijere, Jahve je izgleda dao jednu šokantnu zapovijed. Naredio je Hošei neka ide i oženi se bludnicom (*ešet zeunim*) zato što se cijela zemlja »podaje bludu i odstupa od Gospoda.« Izgleda, međutim, da Bog nije naredio Hošei da pretraži ulice kako bi našao bludnicu: *ešet zeunim* (doslovno »žena prostitucije«) značilo je ili ženu s promiskuitetnim temperamentom, ili svetu prostitutku nekog kulta plodnosti. S obzirom na Hošeinu zaokupljenost ritualima plodnosti, čini se vjerojatno da je njegova žena Gomer postala jedna od svetih prostitutki u kultu Baala. Njegova ženidba bila je, dakle, slika Jahveova odnosa s nevjernim Izraelom. Hošea i Gomer imali su troje dece, kojima su dana proročanska, simbolična imena. Stariji sin zvao se Jizreel po poznatom bojnopolju, njihova kći zvala se Lo-Ruhamah (Nevoljena) a njihov mlađi sin Lo-Ammi (Nije-moj-narod). Prilikom njegovog rođenja Jahve je poništio savez s Izraelom: »Jer vi niste moj narod i ja nisam vaš Bog.«

Vidjet ćemo da su proroci često bili inspirirani izvoditi zamršene mimike kako bi prikazali teško stanje svog naroda, ali izgleda da Hošeina ženidba nije bila hladno planirana od samog početka. Tekst jasno kaže da Gomer nije postala *ešet zeunim* sve do posljednjeg rođenja njihove djece. Kod Hošee se tek kasnije javio osjećaj da je Bog inspirirao njegovu ženidbu. Gubitak žene bio je porazan doživljaj koji je Hošei omogućio da shvati kako se Jahve morao osjećati kada ga je njegov narod napustio i otišao se klanjati božanstvima kao što je Baal. Isprva je Hošea bio u iskušenju da se odrekne Gomer i da s njom nema više nikakve veze: u stvari, zakon je propisivao da se muškarac mora razvesti od nevjerne žene. Ali Hošea je još uvijek volio Gomer i na kraju je pošao za njom i otkupio je od njenog novog gospodara. U svojoj želji da ponovo pridobije Gomer on je vidio znak da je Jahve spreman Izraelu pružiti još jednu šansu.

Kada su proroci Jahveu pripisivali svoje vlastite ljudske osjećaje i iskustva, oni su velikim dijelom stvarali boga po svom vlastitom liku. Izaija, član kraljevske porodice, vidio je Jahvea kao kralja. Amos je Jahveu pripisivao svoje poistovećenje sa siromašnima koji pate; Hošea je Jahvea vidio kao prevarenog muža koji i dalje osjeća žudnju i nježnost prema svojoj ženi. Sve religije moraju početi s nekim antropomorfizmom. Božanstvo koje je sasvim udaljeno od čovječanstva, kao Aristotelov Nepokretni Pokretač, ne može potaknuti spiritualno traganje. Sve dok ova projekcija ne postane sama sebi cilj, ona može biti korisna i blagotvorna. Treba reći da je ovo inventivno portretiranje Boga kao čovjeka potaknulo društvenu brigu koja nije postojala u hinduizmu. Sve tri religije Boga sadržavale su egalitarnu i socijalističku etiku Amosa i Izaije. Židovi su bili prvi narod u antičkom svijetu koji uspostavlja sistem socijalne zaštite koji je izazvao divljenje kod njegovih paganskih susjeda.

Kao i svi drugi proroci, Hošea se užasavao idolopoklonstva. On je predviđao božansku osvetu koju će sjeverna plemena navući na sebe klanjajući se bogovima koje su u stvari sami stvorili:

I sad oni još griješe,
od srebra si praveći kipove
idole po volji svojoj:
Svi su djelo rukotvorca!
O njima se kaže:
koji žrtve prinose, nek telce ljube!

Ovo je, naravno, bio veoma pristran i degradirajući opis kanaanske religije. Narod Kanaana i Babilona nije nikada vjerovao da su kipovi njihovih bogova sami za sebe božanski. Oni se nikada nisu klanjali kipu *tout court*. Kip je bio simbol božanstva. Kao i njihovi mitovi o nezamislivim praiskonskim događajima, trebao je usmjeriti pažnju štovatelja preko sebe. Kip Marduka u hramu Esagile i uspravno kamenje Ašere u Kanaanu nikada se nije smatralo istovjetnim s bogovima, već su bili fokus koji je ljudima pomagao da se koncentriraju na transcendentni element ljudskog života. A proroci su se ipak često s prezirom podsmjehivali božanstvima svojih paganskih susjeda. Ovi domaći bogovi bili su, po njihovu mišljenju, samo ukrašeni zlatom i srebrom; njih su tesari istesali za nekoliko sati; imali su oči koje ne vide, uši koje ne čuju; nisu mogli hodati i morali su ih vući na kolicima; bili su bezosjećajna i glupa podljudska bića, ništa bolja od strašila na polju lubenica. U usporedbi s Jahveom, elohimom Izraela, bili su *elilim*, Ništavila. *Goji* koji su im se klanjali bili su budale i Jahve ih je mrzio.

Danas nam je netolerancija, koja je na nesreću karakteristika monoteizma, postala toliko bliska da ovo neprijateljstvo prema drugim bogovima ne možemo smatrati nekim novim religioznim stavom. Paganstvo je u osnovi bilo tolerantna vjera: pod uvjetom da stari kultovi nisu ugroženi dolaskom novog božanstva, uvijek je pored tradicionalnog panteona bilo mjesta za još ponekog boga. Čak i tamo gdje su nove ideologije aksijalnog doba zamijenile staro obožavanje bogova nije bilo tako prezirnog odbacivanja starih božanstava. Vidjeli smo da hinduizam i buddhizam potiču ljude da nadiđu bogove, a ne da ih s mržnjom napadaju. Ali proroci Izraela nisu bili u stanju zauzeti takav mirniji stav prema božanstvima u kojima su vidjeli Jahveove rivale. U židovskim svetim spisima novi grijeh »idolopoklonstva«, klanjanje »lažnim«

bogovima, izaziva nešto slično gađenju. To je reakcija koja je, možda, slična odbojnosti koju bi neki crkveni oci osjećali prema seksualnosti. Ona, kao takva, nije racionalna, promišljena reakcija već izraz duboke zabrinutosti i represije. Da li su proroci duboko u sebi bili zabrinuti zbog vlastitog religioznog ponašanja? Da nisu možda bili nelagodno svjesni da je njihova vlastita ideja o Jahveu slična idolopoklonstvu pagana, jer su i oni stvarali boga po vlastitoj slici i prilici?

Usporedba s kršćanskim stavom prema seksualnosti poučna je na drugi način. U tom trenutku, većina Izraelaca implicitno je vjerovala u postojanje paganskih božanstava. Točno je da je u izvjesnim krugovima Jahve postepeno preuzimao neke funkcije *elohima* Kanaanaca: Hošea je, na primjer, pokušavao dokazati kako je on bolji bog plodnosti od Baala. Ali za nesumnjivo muževnog Jahvea bilo je očito teško prisvojiti funkcije boginje kao što je Ašer, Ištar ili Anat, a koje su još uvijek imale mnogo sljedbenika među Izraelcima, osobito među ženama. Iako će monoteisti inzistirati na tome da je njihov Bog iznad roda, on će ostati u biti muškarac, iako ćemo vidjeti da će neki pokušati ovu neravnotežu ispraviti. Do ovoga je djelomično došlo zbog njegovog porijekla kao plemenskog boga rata. Ali ipak, njegova borba s boginjama odražava manje pozitivnu karakteristiku aksijalnog doba, u kome je uglavnom došlo do opadanja položaja žena i ženskog. Izgleda da su u primitivnijim društvima žene bile ponekad više cijenjene od muškaraca. Prestiž velikih boginja u tradicionalnoj religiji odražava obožavanje žene. Međutim, razvoj gradova značio je da su muževne odlike ratnika, fizičke snage uzdignute iznad ženskih karakteristika. Od tada su žene marginalizirane tako što su u novim civilizacijama ekumene postale građani drugog reda. Njihov položaj je, na primjer, bio posebno bijedan u Grčkoj - što je činjenica koju Zapadnjaci trebaju imati na umu kada osuđuju patrijarhalne stavove Istoka. Demokratski ideal nije se odnosio na atenske žene koje su živjele povučeno i bile prezrene kao inferiorna bića. I izraelsko društvo postajalo je po tonu muževnije. U ranijim vremenima žene su bile utjecajne i smatrale su kako su jednake svojim muževima. Neke su, kao Debora, vodile armije u

boj. Izraelci će nastaviti slaviti žene heroje kao što su Judita i Ester, ali nakon što je Jahve uspješno nadvladao druge bogove i boginje Kanaana i Srednjeg istoka i postao jedini Bog, njegovom religijom upravljat će gotovo u potpunosti muškarci. Kult boginja bit će istisnut i to će biti simptom kulturne promjene karakteristične za novocivilizirani svijet.

Vidjet ćemo da je Jahveova pobjeda postignuta s mukom. Ona je za sobom povlačila napetost, nasilje i konfrontaciju i ukazuje da ta nova religija Jednog Boga nije Izraelcima dolazila tako lako kao buddhizam ili hinduizam narodima potkontinenta. Jahve nije izgleda mogao prevladati stara božanstva na miran, prirodan način. Morao se izboriti. Tako u Psalmu 82. vidimo kako očito pokušava preuzeti vodstvo u Skupštini bogova, koja je odigrala značajnu ulogu u babilonskom i u kanaanskom miru:

Ustaje Bog u skupštini Bogova
sud svoj usred bogova izriče.

»Dokle ćete suditi krivo,
i bezbožnicima ugađati?
Štitite uboge i sirote,
dajte pravo nesretnome i bijednome,
izbavljajte jadnoga i ništavnog,
i iz ruku bezbožnika otimajte.«

Ne shvaćaju niti razumiju, po mraku hodaju;
poljuljani su svi temelji zemlje.
Rekoh doduše: »Vi ste bogovi,
i svi ste sinovi Višnjega!
Ali ćete kao svi ljudi umrijeti,
past ćete kao svatko od velikih!

Kada se podigao da bi se suprotstavio Skupštini bogova kojoj je El predsjedao od pamtivijeka, Jahve je optužio druge bogove da su propustili udovoljiti društvenim problemima tih vremena. On je predstavljao moderni suosjećajni *ethos* proroka, ali njegovi božanski kolege nisu učinili ništa kako bi tokom godina poboljšali pravdu i ravnopravnost. U starim danima, Jahve je bio spreman prihvatiti ih kao *elohim*, sinove *El Eliona* (»Svevišnjeg Boga«), ali sada su bogovi pokazali da su zastarjeli. Oni će umrijeti kao smrtni ljudi. Psalmopisac ne samo da je prikazao Jahvea

kako osuđuje svoje kolege bogove na smrt, već je, čineći to, uzurpirao tradicionalni prerogativ Ela, koji je, kako izgleda, još uvijek u Izraelu imao svoje pristalice.

Usprkos nepovoljnoj kritici koju dobiva u Bibliji, u idolopoklonstvu kao takvom nema ničeg rđavog: ono postaje odbojno ili naivno samo ako se lik Boga, napravljen s toliko ljubavi i pažnje, zamijeni s neizrecivom stvarnošću na koju se odnosi. Vidjet ćemo da su kasnije u povijesti Boga neki židovi, kršćani i muslimani radili na toj ranoj slici apsolutne realnosti i stigli do koncepcije koja je bila bliža hinduističkim ili buddhističkim vizijama. Drugi, međutim, nisu nikada potpuno uspjeli napraviti taj korak, već su smatrali da je njihova koncepcija Boga identična s krajnjom misterijom. Opasnosti »idolopokloničke« religioznosti postale su jasne oko 622. prije k.e., za vrijeme vladavine kralja Jošije od Judeje. On je želio ukinuti sinkretističku politiku svojih prethodnika, kralja Manašea (687-642) i kralja Amona (642-640), koji su poticali svoj narod da se uz Jahvea klanja i bogovima Kanaana. Manaše je, u stvari, postavio kip Ašere u Hram, u kojem je cvjetao kult plodnosti. Pošto je većina Izraelaca poštovala Ašeru, a neki među njima čak mislili da je ona Jahveova žena, samo bi najstriktniji jahvisti ovo smatrali bogohuljenjem. Međutim, odlučan da podrži kult Jahvea, Jošija je odlučio u Hramu napraviti velike popravke. Dok su radnici sve okretali naglavačke, Veliki svećenik Hilkija otkrio je jedan stari rukopis za koji se utvrdilo da je prikaz Mojsijeve posljednje propovijedi djeci Izraela. On ga je dao Jošijinom sekretaru Šafanu, koji ga je u prisutnosti kralja glasno pročitao. Kada ga je čuo, mladi kralj je u užasu potrgao svoju odjeću: nije ni čudo što je Jahve bio tako ljut na njegove pretke! Oni su potpuno zanemarili stroge upute koje je dao Mojsiju.

Gotovo je sigurno da je »Knjiga zakona« koju je otkrio Hilkija bila srž teksta koji danas znamo kao Ponovljeni zakon (Deuteronomij). Postoje razne teorije o njenom pravovremenom »otkriću« od strane reformatorske stranke. Neki su čak mislili da su je potajno napisali sami Hilkija i Šafan uz pomoć proročice Hilde s kojom se Jošija odmah savjetovao. To nikad nećemo sigurno

znati, ali je knjiga svakako sadržavala potpuno novu beskompromisnost u Izraelu, koja je odraz perspektive sedmog stoljeća. U svojoj posljednjoj propovijedi, Mojsije daje centralno mjesto savezu i ideji predestinacije Izraela. Jahve je izdvojio svoj narod od svih drugih naroda, ne zbog neke njegove zasluge, već zbog svoje velike ljubavi. Zauzvrat je zahtijevao potpunu lojalnost i odlučno odbijanje svih drugih bogova. Srž Ponovljenog zakona čini izjava koja će kasnije postati židovsko ispovijedanje vjere:

Čuj (šema), Izraelu! Jahve je Bog naš, jedini (ehad)!

Ljubi Jahvu, Boga svoga, svim srcem svojim i svom dušom svojom i svom snagom svojom! I ove zapovijedi koje ti ja danas dajem drži u srcu svome.

Božji izbor izdvojio je Izrael od *goja* i tako, prema autoru, Mojsije kaže da narod Izraela, kada stigne u Obećanu zemlju, ne smije imati ništa s domaćim stanovništvom. Oni »ne smiju sklapati sa njima saveza niti im iskazati milost.« Ne smije biti međusobnih ženidbi ni miješanja u društvu. A prije svega, trebaju zatrti kanaanitsku religiju: »Raskopat ćete oltare njihove, polomit ćete likove njihove, isjeći ćete lugove njihove i ognjem ćete rezane bogove njihove spaliti,« naređuje Mojsije Izraelcima. »Jer ti si posvećen narod Jahvi, Bogu svome; tebe je izabrao Jahve, Bog tvoj, da mu budeš narod koji pripada njemu mirno svih naroda na zemlji.«

Kada danas recitiraju *Šemu*, židovi joj daju monoteističku interpretaciju: Jahve Bog naš je Jedan i jedini. Deuteronomij još nije dostigao ovu perspektivu. »Jahve *ehad*« nije značilo Bog je Jedan, već da je Jahve jedino božanstvo kome je dozvoljeno klanjati se. Ostali bogovi još uvijek su predstavljali prijetnju: njihovi kultovi bili su privlačni i mogli su odmamiti Izraelce od Jahvea, koji je bio ljubomoran Bog. Ako poslušaju Jahveove zakone, on će ih blagosloviti i donijeti im prosperitet, ali ako ga napuste, posljedice će biti porazne:

Tako će se Jahve radovati nad vama rušeći vas i uništavajući da se iskorijenite sa zemlje u koju idete da je zaposjednete. Jahve će vas razbacati po svim narodima, s kraja na kraj zemlje; ondje ćeš iskazati štovanje drugim bogovima: drvenim i kamenim. ... Život

tvoj visit će o niti. ...U strahu koji će ti stezati srce, i od prizora što će ga oči tvoje gledati, jutrom ćeš govoriti: »Oh, da je već večer!« a navečer ćeš govoriti: »Oh, da je već jutro!«

Kada su krajem sedmog stoljeća kralj Jošija i njegovi podanici čuli ove riječi, bili su spremni sukobiti se s novom političkom prijetnjom. Uspjeli su se oduprijeti Asircima i tako su izbjegli sudbinu deset sjevernih plemena koja su pretrpjela kazne koje je Mojsije propisao. Ali 606. prije k.e. babilonski kralj Nabukodonosor slomit će Asirce i početi graditi vlastito kraljevstvo.

U krajnje nesigurnim vremenima, deuteronomijska politika ostavila je velikog traga. Daleko od toga da slušaju Jahveove zapovijedi, posljednja dva izraelska kralja namjerno su tražila katastrofu. Jošija je odmah počeo s reformom, postupajući s izuzetnim žarom. Svi kipovi, idoli i simboli plodnosti izvađeni su iz Hrama i spaljeni. Jošija je srušio i veliki kip Ašera i razorio prostorije bludnica iz Hrama, koje su tamo za nju tkale odjeću. Sva stara svetišta u zemlji, koja su bila enklave paganstva, bila su uništena. Od tada je svećenicima dozvoljeno da podnose žrtvu samo Jahveu u očišćenom jeruzalemskom Hramu. Ljetopisac, koji je zabilježio Jošijine reforme skoro 300 godina kasnije, daje elokventni opis ove pobožnosti uskrata i zabrana:

Pred njim se raskopaše oltari Baalovi i likovi sunčani koji bjehu na njima. On polomi idole i likove rezane i lijevane, i razasu ih po grobovima onih koji im prinosiše žrtve, i spali kosti svećeničke na oltarima njihovim. Tako on očisti Judeju i Jeruzalem. U gradovima Manaševim, Efrajimovim, Šimunovim, pa i Neftalijevim, svuda pa i u razvalinama njihovim, on obori oltare i izlomi idole i isječe sve sunčane likove u svoj zemlji Izraelovoj.

Daleko smo od Buddhinog spokojnog prihvaćanja božanstava za koja je vjerovao da ih je prerastao. Ovo potpuno razaranje potječe od mržnje, čiji su korijeni u prikrivenoj zabrinutosti i strahu.

Reformatori su povijest Izraela napisali ponovo. Povijesne knjige Jošue, Sudaca, Samuela i Kraljeva *revidirane su* u skladu s novom ideologijom i kasnije su redaktori Petoknjižja dodali dijelove koji su starijim pričama »J« i »E« dali deuteronomijsku interpretaciju mita o Izlasku. Jahve je sada bio začetnik svetog istrebljivačkog

rata u Kanaanu. Izraelcima je rečeno da domorodački Kanaanci ne smiju živjeti u njihovoj zemlji, i tu politiku je Jošua provodio vrlo temeljito:

U to isto vrijeme dođe Jošua i istrijebi Anakovce iz gorja, iz Hebrona, iz Debra, iz Anaba iz sveg gorja Judina i iz sveg gorja Izraelova; Jošua ih sasvim istrijebi, njih i gradove njihove. Ne osta više Anakovaca u zemlji sinova Izraelovih; ostade ih samo u Gazi, u Gatu i u Ašdodu.

U stvari, mi o osvajanju Kanaana od strane Jošue i Sudaca ne znamo ništa, iako je nesumnjivo proliveno mnogo krvi. Međutim, sada je krvoproliću dana religiozna osnova. Opasnosti ovakvih teologija izbora, koje nisu modificirane transcendentnom perspektivom jednog Izaije, jasno se ogledaju u svetim ratovima koji su obilježili povijest monoteizma. Umjesto da se Bog učini simbolom koji će otkloniti naše predrasude i prisiliti nas da razmišljamo o vlastitim nedostacima, on se koristi da bi se naša egoistična mržnja potkrijepila i postala apsolutna. Ona navodi Boga da se ponaša baš kao i mi, kao da je i on samo ljudsko biće. Ovakav Bog vjerojatno će biti privlačniji i popularniji od Boga Amosa i Izaije, koji zahtijeva nemilosrdnu samokritičnost.

Židovi su često kritizirani zbog svoga vjerovanja da su Izabrani narod, ali i njihovi kritičari često su bili krivi za istu vrstu ograničavanja koje je potaklo žučne proteste protiv idolopoklonstva u biblijskim vremenima. Sve tri monoteističke vjere razvile su slične teologije izbora u različitim periodima svoje povijesti, ponekad čak s katastrofalnijim rezultatima od onih prikazanih u Jošuinom Knjizi. Zapadni kršćani bili su posebno skloni vjerovanju da su Božji izabranici. Tokom jedanaestog i dvanaestog stoljeća križari su opravdavali svoje Svete ratove protiv židova i muslimana nazivajući sami sebe novim Izabranim narodom, koji je preuzeo na sebe status izabranih, koji su židovi izgubili. Calvinističke teologije izbora u velikoj su mjeri doprinijele da se kod Amerikanaca stvori vjerovanje da su Božji narod. Kao u Jošijinom kraljevstvu Judeje, takvo vjerovanje može imati uspjeha u vrijeme političke nesigurnosti, kada ljude progoni strah od vlastitog uništenja. Možda je zbog toga poteklo novo pravo na život u raznim oblicima

fundamentalizma koji prevladavaju među Židovima, kršćanima i muslimanima u sadašnjem periodu. S vlastitim Bogom poput Jahvea moguće je manipulirati kako bi se na taj način pomoglo prigušivanoj vlastitosti, što neko bezlično božanstvo kao Brahman ne može.

Valja napomenuti da se nisu svi Izraelci slagali s Deuteronomijem u godinama koje su vodile razaranju Jeruzalema od strane Nabukodonosora 587. prije k.e. i deportacije Židova u Babilon. Godine 604., kada je Nabukodonosor stupio na prijestolje, prorok Jeremija oživio je ikonoklastičnu perspektivu Izaije koja je preokrenula pobjedonosnu doktrinu Izabranog naroda naglavačke: Bog je koristio Babilon kao svoje sredstvo da kazni Izrael i sada je došao red na Izraelce da budu »prokleti«. Oni će na sedamdeset godina otići u progonstvo. Kada je kralj Joakim čuo ovo proročanstvo, oteo je svitak iz ruku pisara, izrezao ga na komadiće i bacio u vatru. Strahujući za život, Jeremija se morao sakriti.

Jeremijina karijera pokazuje ogromnu bol i napor koje je zahtijevalo stvaranje ove problematičnije slike Boga. On je mrzio što je prorok i bio je duboko nesretan što mora osuditi narod koji voli. Po prirodi on nije bio buntovnik već čovjek meka srca. Kada je pozvan, uzviknuo je protestirajući: »Ah, Gospode, Vječiti; gle, ja ne znam govoriti: jer sam dijete!« i onda je Jahve »pručio ruku svoju« i dotakao njegove usne, stavljajući svoje riječi na njegova usta. Poruka koju je morao prenijeti bila je dvosmislena i kontradiktorna: »čupaj i obaraj, zatiri i raskopavaj, gradi i sadi.« To je zahtijevalo strašno raskinjanje između nepomirljivih krajnosti. Jeremija je iskusio Boga kao bol koja grči njegove udove, lomi mu srce i čini da se tetura poput pijanca. Proročanski doživljaj *mysterium terribile et fascinans* bilo je istovremeno nadjačavanje i zavodjenje:

Ti me zavede, o Jahve,
i dadoh se zavesti,
nadjačao si me
i svladao me.

I rekoh u sebi: neću više na nj misliti,
niti ću govoriti u njegovo ime.

Al' tad mi u srcu bi kao rasplamtjeli oganj,
zapreten u kostima mojim:
uzalud se trudih da izdržim,
ne mogoh više.

Bog je vukao Jeremiju u dva različita pravca: s jedne strane, Jeremija je prema Jahveu gajio duboku ljubav, koja je imala svu slast prepuštanja prilikom zavođenja, ali se drugi put osjećao nadjačan nekom silom koja ga je nosila i protiv njegove volje.

Još od Amosa, prorok je bio samostalan čovjek. Za razliku od drugih oblasti ekumene u tim vremenima, Srednji istok nije prihvatio neku široko objedinjenu religioznu ideologiju. Bog proroka prisiljavao je Izraelce da se otrgnu od mitske svijesti Srednjeg istoka i upute sasvim drugim pravcima od matice. U Jeremijinoj agoniji možemo vidjeti o kakvom se ogromnom zaokretu i poremećaju radi. Izrael je bio sićušna enklava jahvizma okružena paganskim svijetom, a Jahvea su odbacivali čak i mnogi Izraelci. Čak je i deuteronomist, čija slika Boga nije bila toliko prijeteća, shvatio sastanak s Jahveom kao oštru konfrontaciju: on navodi Mojsija da objasni Izraelcima, koji su prestravljeni mogućnošću neposrednog kontakta s Jahveom, da će im Bog u svakoj generaciji poslati proroka da ponese glavni teret božanskog djelovanja.

U kultu Jahvea nije bilo ničega za usporedbu s atmanom, imanentnim božanskim principom. Jahve se doživljavao kao vanjska, transcendentna realnost. Trebao se na neki način humanizirati da bi izgledao manje stran. Politička situacija se pogoršavala: Babilonci su napali Judeju i odveli kralja i prvu grupu Izraelaca u progonstvo; konačno je i sam Jeruzalem dospio pod opsadu. S pogoršavanjem uvjeta, Jeremija nastavlja tradiciju pripisivanja ljudskih emocija Jahveu: njegov Bog jadikuje zbog svog beskućništva, potištenosti i očaja; Jahve se osjeća isto tako prevaren, povrijeđen i napušten kao i njegov narod; kao i oni, izgledao je zbunjeno, otuđen i paraliziran. Gnjev koji je Jeremija osjećao kako mu navire u srce nije bio njegov, već gnjev Jahvea.⁴⁵ Kada su proroci mislili o »čovjeku«, oni su automatski mislili o »Bogu«, čija prisutnost u svijetu izgleda neraskidivo vezana s njegovim narodom. U stvari, Bog ovisi o čovjeku kada želi djelovati u svijetu

- ova ideja postat će veoma važna u židovskoj koncepciji božanskog. Ima čak nagovještaja da ljudska bića mogu raspoznati aktivnost Boga u vlastitim emocijama i iskustvima i da je Jahve dio čovječjeg stanja.

Dokle god je neprijatelj bio pred vratima, Jeremija je bjesnio na svoj narod u Božje ime (iako se, pred Bogom, zalagao za nje-ga). Kada su 587. Babilonci konačno osvojili Jeruzalem, proročanstva Jahvea sadržavala su i izvjesnu utjehu: obećao je spasiti svoj narod, sada kad je iskusio svoju kaznu, i dovesti ga kući. Jeremiji su babilonske vlasti dozvolile da ostane u Judeji i on je, da bi pokazao svoje pouzdanje u budućnost, kupio neke nekretnine: »Jer ovako govori Gospod nad vojskama, Bog Izraelov: Još će se kupovati kuće i njive i vinogradi u ovoj zemlji«. Nije nimalo iznenađujuće što su neki ljudi za katastrofu krivili Jahvea. Pri likom posjeta Egiptu, Jeremija je sreo grupu židova koja je pobjegla u oblast delte i nije uopće imala vremena za Jahvea. Njihove žene su tvrdile da je sve bilo dobro dok su izvodili tradicionalne obrede u čast Ištar, kraljice Neba, ali čim su s time prestali, na zapovijed nekih sličnih Jeremiji, uslijedili su katastrofa, poraz i neimaština. Izgleda da je tragedija produ-bila Jeremijin vlastiti uvid. Nakon pada Jeruzalema i razara-nja Hrama počeo je shvaćati da su vanjska obilježja religije jednostavno simboli unutrašnjeg subjektivnog stanja. Ubuduće, sporazum s Izraelom bit će sasvim drukčiji: »Zakon svoj ću u njih ja metnuti, napisat ću ga u srcu njihovom«.

Oni koji su otišli u progonstvo nisu bili prisiljeni da se asimiliraju, kao onih deset sjevernih plemena 722. Živjeli su u dvjema zajednicama: jedna je bila u samom Babilonu, a druga na obalama kanala nazvanog Čebar, a koji vodi od Eufrata, nedaleko od Nippura i Ura, u oblasti koja se zvala Tel Aviv (Proljetni brijeg). Među prvom grupom prognanika koji će biti deportirani 597. bio je i svećenik po imenu Ezekiel. Oko pet godina ostao je sam u svojoj kući i ni sa živom dušom nije progovorio ni riječ. Onda je doživio jednu zapanjujuću viziju Jahvea koja ga je doslovno izbacila iz ravnoteže. Njegovu prvu viziju treba opisati u nekim detaljima, zato što će stoljećima kasnije postati veoma važna za

židovske mistike, kao što ćemo vidjeti u 7. poglavlju. Ezekiel je vidio oblak svjetla kroz koji su sijevale munje. Jak vjetar puhao je sa sjevera. Usred ovog olujnog mraka, činilo mu se da vidi - on pažljivo naglašava provizornu prirodu mentalne slike, velike kočije koje vuku četiri snažne životinje. One su slične karibu uklesanom na vratima palače u Babilonu, ali Ezekiel ih predstavlja tako da ih je gotovo nemoguće zamisliti. Svaka je imala četiri glave: s licem čovjeka, lava, bika i orla. Svaki od četiri kotača okretao se u drugom pravcu. Mentalna slika je jednostavno služila da se naglasi neobičan utisak koji su ostavljale vizije koje je s mukom pokušavao artikulirati. Lupanje krila tih stvorenja bilo je za glušujuće; ono je »zvučilo kao vodena bujica, kao glas Šadaja, glas kao oluja, kao buka logora.« Na kolima je bilo nešto što je »sličilo« prijestolju, na kojem je u punom sjaju sjedilo biće koje je izgledalo kao čovjek: »Bilo je sjajno kao ugladeni bakar, kao oganj bijaše taj čovjek, te sipaše zrake unaokolo. To bijaše prava slava (*kavod*) Gospodnja. Ezekiel je odmah pao na lice i čuo glas koji ga oslovljava.

Glas je nazvao Ezekielu »sinom čovječjim« kao da naglašava udaljenost koja sada postoji između ljudskog roda i božanskog kraljevstva. Ali Jahveovoj viziji uslijedio je praktični plan akcije. Ezekiel se trebalo riječju božjom obratiti buntovnim sinovima Izraela. Nečovječanska kvaliteta božanske poruke prenijeta je nasilničkom slikom: ruka ispružena prema proroku čvrsto je držala svitak, ispisan jadikovkama i naricanjem. Ezekielu je naređeno da svitak pojede kako bi progutao Riječ Božju i učinio je dijelom sebe. Kao i obično, *mysterium* je bio *fascinans* isto kao i *terribile*: ispalo je da svitak ima sladak okus meda. Na kraju, Ezekiel je rekao »duh me podiže i odnese; ja idah bijesan i ogorčen a ruka me Jahvina čvrsto pritisla«. Stigao je u Tel Aviv, i tamo ležao »kao omamljen« punih sedam dana.

Ezekielova čudna karijera naglašava kako je božanski svijet postao čovječanstvu stran i dalek. On sam bio je prisiljen postati simbol ove neobičnosti. Jahve mu je često naređivao da izvodi neobične pantomime koje su ga činile različitim od normalnih bića. One su isto tako trebale prikazati tešku situaciju Izraela tokom ove

krize, a na jednom dubljem nivou pokazivale su da sam Izrael više ne spada u paganski svijet. Tako je Ezekielu, kad mu je umrla žena, bilo zabranjeno da je žali; morao je ležati na jednoj strani 390 dana, a na drugoj 40; jednom je morao napraviti izbjeglički zavežljaj i ići po Tel Avivu kao izbjeglica, bez mjesta u kojem bi prebivao. Jahve ga je ispunio tolikim strahom da nije mogao prestati drhtati i uznemireno ići unaokolo. Drugom prilikom, bio je prisiljen jesti izmet, kao znak skapavanja od gladi koju će njegovi sunarodnjaci morati izdržati za vrijeme opsade Jeruzalema. Ezekiel je postao simbol radikalnog diskontinuiteta koji je uključivao kult Jahvea: ništa se ne može prihvatiti kao gotova činjenica, a normalne reakcije se negiraju.

Paganska vizija, s druge strane, slavila je kontinuitet za koji se smatralo da postoji između bogova i prirodnog svijeta. Ezekiel nije našao ničeg utješnog u staroj religiji koju je obično nazivao »prljavštinom«. Za vrijeme jedne od svojih vizija poveden je u obilazak Jeruzalemskog Hrama. Na svoj užas vidio je da se, budući već i onako na rubu propasti, narod Judeje u Hramu Jahvea još uvijek klanja paganskim bogovima. Sam Hram postao je mjesto more: njegovi unutrašnji zidovi bili su oslikani gmizavcima i gadnim životinjama; svećenici, koji obavljaju »prljave« rituale prikazani su u prljavom svjetlu, gotovo kao da obavljaju seks u nekoj skrovitoj prostoriji; »Sine čovječji, vidiš li što u mraku rade stariješine doma Izraelova, svaki u svojoj sobi punoj slika?« U nekoj drugoj sobi, žene su sjedile plačući zbog patnji boga Tamuza. Bilo je i onih koji su se klanjali suncu, okrenuti leđima prema svetištu. Na kraju, prorok je gledao kako odlijeću čudne kočije koje je vidio u svojoj prvoj viziji, odnoseći »slavu« Jahvea sa sobom. Ali ipak Jahve nije bio potpuno udaljeno božanstvo. U posljednjim danima prije razaranja Jeruzalema, Ezekiel ga opisuje kako grmi protiv Izraelaca u uzaludnom pokušaju privlačenja njihove pažnje i siljenja da ga priznaju. Izrael je samo sebe morao kriviti za katastrofu koja mu je predstojala. Ma koliko da je Jahve često izgledao dalek, on je poticao Izraelce kao i Ezekielu da vide kako udarci povijesti nisu ni slučajni ni proizvoljni, već da imaju duboku logiku i pravdu. On je pokušavao naći neko značenje u surovom svijetu međunarodne politike.

Dok su boravili pored rijeka Babilona, neki od prognanika osjećali su da ne mogu obavljati svoje vjerske dužnosti izvan Obećane zemlje. Paganski bogovi uvijek su bili vezani za određeni prostor i nekima je izgledalo nemoguće da u stranoj zemlji pjevaju pjesme Jahve: sladili su se zamišljajući kako bacaju babilonsku dojenčad o stijene i prosipaju im mozak. Međutim, jedan novi prorok propovijedao je spokoj. O njemu ne znamo ništa i to može biti značajno jer njegova proročanstva i psalmi ne oduju nikakvog znaka osobne borbe poput one koju su proživljavali njegovi prethodnici. Obično ga zato što je njegovo djelo kasnije dodano proročanstvima Izaije, zovemo Drugi Izaija. U progonstvu su, izgleda, neki židovi prešli na klanjanje starim bogovima Babilona, ali su drugi stekli novu religioznu svijest. Hram Jahve bio je u ruševinama; stara kulturna svetišta u Betelu i Hebronu bila su uništena. U Babilonu nisu mogli sudjelovati u liturgijama koje su bile osnova njihovog religioznog života kod kuće. Jahve je bio sve što su imali. Drugi Izaija poveo je sve to korak dalje i izjavio da je Jahve jedini Bog. U njegovoj preradi povijesti Izraelaca mit o Izlasku zaodjenut je maštovitom slikom koja nas podsjeća na pobjedu Marduka nad Tijamatom, prvobitnim morem:

Jahve će isušiti zaljev mora egipatskog,
zamahnut će rukom protiv Eufrata;
snagom daha razbit će ga na sedam potoka,
da se u obući može prelaziti:
i bit će cesta Ostatku njegova naroda,
kao što bijaše Izraelcima
kad izadoše iz zemlje egipatske.

Prvi Izaija je od historije učinio božansko upozorenje - u svojoj Knjizi utjehe poslije katastrofe, Drugi Izaija je učinio da povijest stvori novu nadu u budućnost. Ako je Jahve već jednom u prošlosti spasio Izrael, on to može učiniti ponovo. On planira povijesne događaje; u njegovim očima, svi *goji* nisu ništa do kapi vode u moru. On je zaista jedini pravi Bog. Drugi Izaija je zamišljao kako se stara božanstva Babilona tovore na kola i kotrljaju prema zalasku sunca. Njihovo vrijeme je prošlo. »Ja sam Jahve i nema drugoga«, ponavljao je on, »osim mene Boga nema«.

Nisam li ja, Jahve?
Nema osim mene drugog Boga;
Jedini sam ja
Bog koji spašava.

Drugi Izaija nije gubio vrijeme optužujući bogove *goja* koji su se od katastrofe mogli smatrati pobjednicima. On je mirno pošao od toga da je Jahve - a ne Marduk ili Baal - izvršio velika mit-ska djela koja su stvorila svijet. Prvi put su se Izraelci ozbiljno zainteresirali za Jahveovu ulogu u stvaranju svijeta, možda zbog obnovljenog kontakta s kozmološkim mitovima Babilona. Oni, naravno, nisu pokušavali dati znanstveni prikaz fizičkog porijekla svemira, već su pokušavali naći utjehu u surovom svijetu toga vremena. Ako je Jahve porazio čudovišta kaosa u pradavna vremena, za njega će biti lako izbaviti prognane Izraelce. Videći sličnost između mita o Izlasku i paganskih priča o pobjedi nad vodenim kaosom na samom početku vremena, Drugi Izaija pozivao je svoj narod na očekivanje novog prikazanja božanske snage s pouzdanjem. Ovdje, na primjer, on govori o pobjedi Baala nad Lotanom, morskim čudovištem iz kanaanitske mitologije stvaranja, koga su zvali i Rahab, Krokodil (*tanim*) i Bezdani (*tehom*):

Probudi se! Probudi se!
opaši se snagom, mišice Jahvina!
Probudi se, kao u dane davne,
za drevnih naraštaja.
Nisi li ti rasjekla Rahaba
i probola zmaja (*tanim*)?
Nisi li ti more isušila,
vodu Bezdana (*tehom*) velikoga,
i dubinom morskom put probila
put da prođu izbjavljeni?

Jahve je konačno apsorbirao svoje suparnike u religioznoj mašti Izraela; u progonstvu se privlačnost paganstva izgubila i rodila se nova religija - judaizam. U vrijeme kada se s pravom moglo očekivati da će kult Jahvea iščeznuti, on postaje sredstvo koje omogućava ljudima da u nemogućim okolnostima nađu nadu.

I zato je Jahve postao jedan i jedini Bog. Nije bilo pokušaja filozofskog opravdanja njegova prava. Kao što to uvijek biva, nova

teologija je uspjela ne zato što se mogla racionalno demonstrirati, već zato što je efikasno sprečavala očajanje i ulijevala nadu. Za Židove preseljene i prognane kao što su bili, diskontinuitet kulta Jahvea nije više bio stran i uznemiravajući. On je duboko svjedočio o njihovu stanju.

A ipak nije bilo ničeg privlačnog u slici Boga Drugog Izaije. On je ostao izvan poimanja ljudskog uma:

Jer moje misli nisu vaše misli,
ni putevi vaši moji putevi -
govori Jahve.
Koliko je nebo iznad zemlje,
toliko su moji putevi
iznad puteva vaših,
misli moje iznad misli vaših.

Realnost Boga ležala je izvan dosega riječi i pojmova. Jahve neće uvijek činiti ono što njegov narod očekuje. U veoma smjelom odlomku koji danas ima posebnu oštrinu prorok očekuje vrijeme kada će osim Izraela i Egipta i Asirija postati narod Jahvea. Jahve će reći: »Blagoslovljen da je Egipat, narod moj, i Asirija, djelo ruku mojih, i Izrael nasljeđe moje.« On je postao simbol transcendentne realnosti koja je postigla da ograničene interpretacije izabranosti izgledaju beznačajne i neadekvatne.

Kada je Kir, kralj Perzije, 539. prije k.e. osvojio Babilonsko carstvo, izgledalo je da su proroci bili u pravu. Kir svojim novim podanicima nije nametnuo perzijske bogove, već se, kada je trijumfalno ušao u Babilon, poklonio u Hramu Marduka. On je, isto tako, kipove bogova koji su pripadali narodima koje je Babilon pokorio ponovo postavio u njihova prvobitna svetišta. Sada, kada se svijet navikao živjeti u divovskim međunarodnim carstvima, Kiru nije bilo potrebno nametati stare metode deportacije. Teret vladavine bit će olakšan ako se njegovi pokoreni narodi budu klanjali vlastitim bogovima na vlastitim teritorijima. Širom svog carstva on je poticao obnavljanje starih hramova, stalno tvrdeći da su mu njihovi bogovi povjerali ovaj zadatak. On je bio primjer tolerancije i širine vizije nekih oblika paganske religije. Kir je 538. izdao edikt kojim se Židovima dozvoljava povratak u Judeju

i ponovna gradnja njihovog hrama. Većina ih je, međutim, izabrala ostanak: od tada će samo manjina živjeti u Izabranoj zemlji. Biblija nam govori da je 42.360 Židova napustilo Babilon i Tel Aviv i krenulo kući, gdje su svojoj zbunjenoj braći koja su tamo ostala nametnuli svoj novi judaizam.

Šta to povlači sa sobom možemo vidjeti u djelima svećeničke tradicije (»S«), koja su bila napisana poslije progonstva i ubačena u Petoknjžje. U njima je »S« dao vlastitu interpretaciju događaja koje su opisali »J« i »E« i dodao dvije nove knjige, Brojeve i Levitski zakonik. Kao što se može očekivati, »S« je imao uzvišenu i složenu predodžbu o Jahveu. On, na primjer, nije vjerovao da netko može stvarno *vidjeti* Boga na način na koji je to »J« sugerirao. Slažući se s mnogima Ezekielovim pogledima, vjerovao je kako postoji razlika između ljudske percepcije Boga i same realnosti. U »S-ovoj« priči o Mojsiju na Sinaju, Mojsije moli Jahvea za viziju, a on odgovara: »Lice moje nećeš vidjeti, jer ne može čovjek mene vidjeti i ostati živ.« Umjesto toga, Mojsije se mora skloniti od božanskog utjecaja u pukotinu u kamenu, gdje će samo na trenutak vidjeti Jahvea dok odlazi. »S« je uveo ideju koja će postati veoma značajna u povijesti Boga. Muškarci i žene mogu vidjeti samo naknadni sjaj božanske prisutnosti, koju on naziva »slava« (*kavod*) Jahvea, manifestaciju njegove prisutnosti koja se ne smije zamijeniti sa samim Bogom. Kada se Mojsije spustio s brda, njegovo je lice odražavalo ovaj »sjaj« i s njega je izbijala tako nepodnošljiva svjetlost da ga Izraelci nisu mogli gledati.«

»Slava« Jahvea bila je simbol njegove prisutnosti na zemlji i, kao takva, naglašavala je razliku između ograničenih slika Boga koje su stvorili muškarci i žene i svetosti samog Boga. I to je bila protuteža idolopokloničkoj prirodi Izraelske religije. Kada se »S« osvrće na stare priče o Izlasku, on ne zamišlja da je Jahve osobno pratio Izraelce u toku njihovih lutanja: bio bi to nedoličan antropomorfizam. Umjesto toga, on prikazuje kako »slava« Jahvea ispunjava šator u kojem se on sreće sa Mojsijem. Slično tome, samo će »slava« Jahvea ispunjavati Hram.

»S-ov« najpoznatiji doprinos Petoknjižju bio je, naravno, prikaz o stvaranju svijeta u prvom poglavlju Knjige postanka, koji se oslanja na *Enuma Eliš*. »S« počinje s vodama praiskonskog bezdana (*tehom*, iskrivljeno od »Tiamat«), iz kojih je Jahve načinio nebo i zemlju. Međutim, nema nikakve borbe bogova ili borbe s Jamom, Lotanom ili Rahabom. Jahve je jedini odgovoran za stvaranje svega. Nema postepene emanacije realnosti; umjesto toga Jahve je uveo red bez napora, činom volje. Naravno, »S« nije zamislio svijet kao božanski, sastavljen od iste materije kao Jahve. U stvari, za »S-ovu« teologiju bitan je pojam separacije: Jahve je kozmos učinio mjestom u kojem vlada red, odvajajući noć od dana, vodu od kopna i svjetlost od tame. U svakoj fazi, Jahve je blagoslovio i posvetio stvaranje i proglašavao ga »dobrim«. Za razliku od babilonske priče, stvaranje čovjeka bilo je vrhunac kreacije, a ne komična misao koja se naknadno javila. Muškarci i žene možda ne dijele božansku prirodu, ali su stvoreni po slici Boga: oni moraju nastaviti njegove stvaralačke zadatke. Kao u *Enuma Eliš*, poslije šest dana stvaranja sedmog dana slijedi šabatski odmor: u babilonskom prikazu to je bio dan kada se sastajala Velika skupština da bi »utvrdila sudbine« i Marduku dodijelila božanske titule. Kod »S-a« sabat stoji u simboličnom kontrastu s praiskonskim kaosom koji je prevladavao u Danu prvom. Didaktički ton i ponavljanja sugeriraju da je »S-ova« priča o stvaranju bila predviđena i za liturgijski recital, kao *Enuma Eliš*, da bi se veličalo djelo Jahvea i ustoličilo ga kao Stvoritelja i Vladara Izraela.

Prirodno, novi Hram je bio osnova za »S-ov« judaizam. Na Bliskom istoku se u hramu često gledala replika kozmosa. Građenje hrama bilo je čin *imitatio dei*, koji omogućava ljudskom rodu sudjelovanje u stvaralaštvu samih bogova. Za vrijeme progonstva mnogi Zidovi nalazili su utjehu u starim pričama o Kovčegu saveza, prenosivom svetištu u kojem je Bog »podigao svoj šator« (*šakan*) među svojim narodom i dijelio njegovo beskućništvo. Kada je opisivao građenje svetišta, šator sastanka u divljini, »S« se oslanjao na staru mitologiju. Njegov arhitektonski projekt nije bio originalan nego kopija božanskog modela: Jahve na Sinaju daje Mojsiju veoma duge i detaljne instrukcije: »Načinit ćete mi svetište, i

ja ću nastaviti među njima. Neka mi sagrađe Svetište da mogu boraviti među njima. Pri gradnji prebivališta i svega u njemu postupi točno prema uzorku koji ti pokažem» Dugi prikaz izgradnje tog svetišta ne treba, naravno, uzeti doslovno; nitko nije zamišljao da su stari Izraelci stvarno izgradili tako komplicirano svetište od »zlata, srebra i bakra; tkanine plave, crvene i grimizne, tanki lan i kostrijet, kože ovnujske, crveno obojene i kože jazavičje, drvo bagremovo ...« i tako dalje. Ovaj poduži umetak jako podsjeća na »S-ovu« priču o stvaranju. U svakoj fazi gradnje Mojsije je »nadzirao cjelokupni rad« i »blagoslovio« narod, kao Jahve šestog dana stvaranja svijeta. Svetište je sagrađeno prvog dana prvog mjeseca u godini; Besalel, arhitekt svetišta, bio je nadahnut duhom Božjim (*ruah elohim*), koji je lebdio nad stvaranjem svijeta; i u oba prikaza naglašava se značenje odmora šabatom. Gradnja hrama bila je i simbol prvobitnog sklada koji je prevladavao prije nego što je čovječanstvo upropastilo svijet.

U Ponovljenom zakonu šabat je predviđen da bi svima, uključujući i robove, dao slobodan dan i podsjetio Izraelce na Izlazak. »S« je šabatu dao novo značenje: on postaje čin oponašanja Boga i sjećanja na njegovo stvaranje svijeta. Kada su se Židovi šabatom odmarali, sudjelovali su u ritualu kojega se i sam Bog prvobitno pridržavao: bio je to simbolični pokušaj da se živi božanskim životom. U starom paganstvu svaki ljudski čin oponašao je djela bogova, ali kult Jahvea otkrio je veliki jaz između božanskog i ljudskog svijeta. Sada su židovi poticani da se približe Jahveu slijedeći Mojsijevu Toru. Ponovljeni zakon je nabrojio niz obaveznih zakona, u koje je uključeno Deset zapovijedi. Za vrijeme progonstva i odmah poslije njega, sve je to razrađeno u složeno zakonodavstvo koje se sastojalo od 613 zapovijedi (*micve*) u Petoknjižju. Ove detaljne naredbe promatraču sa strane izgledaju odbojne i polemičari Novog Zavjeta prikazali su ih u vrlo nepovoljnom svjetlu. Židovi ih nisu smatrali teškim teretom, kao što su kršćani bili skloni misliti, već su ih smatrali simboličnim načinom življenja u Božjoj prisutnosti. U Ponovljenom zakonu pravila prehrane bila su znak Izraelovog posebnog statusa. »S« ih je također vidio kao ritualizirani pokušaj da se dijeli sveta odvojenost

Boga, koji ublažava bolnu razdvojenost čovjeka i božanskog. Ljudska priroda mogla je biti očišćena od grijeha kada su Izraelci oponašali stvaralačka Božja djela, odvajanjem mlijeka od mesa, čistog od nečistog i sabat od ostalog dijela tjedna.

Djelo Svećeničke tradicije uključeno je u Petoknjižje usporedo s prikazima »J« i »E« i deuteronomista. Ovo treba podsjetiti da se svaka velika religija sastoji od niza neovisnih vizija i spiritualnosti. Neki židovi će se uvijek osjećati više privučeni deuteronomističkom Bogu, koji je odabrao Izrael da bude agresivno odijeljen od *goja*; neki su ovo proširili na Mesijanske mitove, koji očekuju dan Jahvea na kraju vremena, kada će on uzdići Izrael i uniziti ostale narode. Ovi mitološki prikazi imali su tendenciju da Boga vide kao veoma daleko biće. Prešutno je prihvaćeno da je poslije progonstva prestala era proročanstava. Nije bilo više neposrednog kontakta s Bogom: to se postizalo samo u simboličnim vizijama pripisanim velikim likovima daleke prošlosti kao što su Enoh i Danijel.

Jedan od ovih davnih heroja, kome su se i u Babilonu divili kao primjeru strpljenja u patnji, bio je Job. Poslije progona, jedan od preživjelih koristi ovu staru legendu da bi postavio osnovna pitanja o prirodi Boga i njegove odgovornosti za patnje ljudskog roda. U staroj priči Bog je iskušavao Joba; pošto je ovaj strpljivo izdržao svoje nezaslužene patnje, Bog ga je nagradio vraćajući mu ranije blagostanje. U novoj verziji priče o Jobu, autor je staru legendu izmijenio i naveo Joba da bijesni protiv Božjeg ponašanja. Zajedno sa svoja tri tješitelja Job ima smjelosti dovoditi u pitanje božanske odredbe i ulazi u žestoku intelektualnu debatu. Prvi put u židovskoj religijskoj povijesti religiozna mašta okrenula se spekulaciji apstraktne prirode. Proroci su tvrdili da je Bog pustio Izrael da pati zbog njegovih grijeha; autor Joba pokazuje kako neki Izraelci nisu više zadovoljni tradicionalnim odgovorom. Job napada ovaj stav i otkriva svoju intelektualnu nedoraslost, ali Bog iznenada upada u njegovo gnjevno razmišljanje. On se prikazuje Jobu u viziji, ukazujući na čudesa svijeta koji je stvorio. Kako se slabašno malo biće poput Joba odvažilo na raspravu s transcendentnim Bogom? Job se pokorava, ali moderni čitatelj, koji traži

koherentniji i filozofskiji odgovor na problem patnje, neće biti zadovoljan ovim rješenjem. Autor Jobu, međutim, ne odriče pravo na postavljanje pitanja, već sugerira da se sam intelekt nije sposoban baviti tim neprocjenjivim stvarima. Intelektualna spekulacija mora ustupiti mjesto direktnom otkrovenju od Boga, kao što su to doživjeli proroci.

Židovi još nisu počeli filozofirati, ali tokom četvrtog stoljeća potpali su pod utjecaj grčkog racionalizma. Aleksandar Makedonski je 332. prije k.e. potukao perzijskog kralja Darija III i Grci su počeli naseljavati Aziju i Afriku. Osnovali su gradove-države u Tirusu, Sidonu, Gazi, Filadelfiji (Aman) i Tripoliju, pa čak i u Šekemu. Židovi iz Palestine i dijaspora bili su okruženi helenističkom kulturom koju su neki smatrali uznemirujućom, ali su drugi bili oduševljeni grčkim kazalištem, sportom, filozofijom i poezijom. Učili su grčki, išli u gimnaziju i uzimali grčka imena. Neki su se borili kao plaćenici u grčkim armijama. Preveli su čak i vlastitu Bibliju na grčki, stvorivši verziju poznatu kao Septuaginta. Tako su neki Grci upoznali Boga Izraela i odlučili se usporediti sa Zeusom i Dionizom, klanjati i Jahveu (ili Iao-u, kako su ga zvali). Neke su privukle sinagoge ili kuće za sastanke koje su židovi u dijaspori stvorili kao mjesta molitve umjesto hramova. Tamo su čitali svoju Bibliju, molili se i slušali propovijedi. Sinagoga se razlikovala od svega u ostalom dijelu antičkog religioznog svijeta. Pošto nije bilo rituala ni žrtvovanja, mora da je više sličila filozofskoj školi, tako da su se mnogi okupljali u sinagogi kada bi u grad došao neki poznati židovski propovjednik, baš kao što bi čekali da čuju vlastite filozofe. Neki su Grci prihvatili odabrane dijelove Tore i pridružili se židovima u sinkretističkim sektama. Tokom četvrtog stoljeća prije k.e. bilo je slučajeva da su poneki židovi i Grci sjedinjavali Jahvea s nekim grčkim bogovima.

Većina židova, međutim, držala se na distanci i u helenističkim gradovima Srednjeg istoka došlo je do stvaranja napetosti između židova i Grka. U antičkom svijetu religija nije bila privatna stvar. Bogovi su za grad bili vrlo značajni jer se vjerovalo da će oni, ako se njihov kult zanemari, povući svoje pokroviteljstvo. Židove, koji su tvrdili da ovi bogovi ne postoje, nazivali su

»ateistima« i neprijateljima društva. Oko drugog stoljeća prije k.e. ovo je neprijateljstvo uhvatilo korijena: u Palestini je čak došlo do pobune kada je Antioh Epifan, seleukidski guverner, pokušao helenizirati Jeruzalem i u Hram uvesti kult Zeusa. Židovi su počeli stvarati vlastitu književnost, koja je tvrdila da mudrost nije grčka bistrina, već je to strah od Jahvea. Književnost mudrosti bio je priznati književni oblik na Srednjem istoku; ona je pokušavala istražiti značenje života ne filozofskim razmišljanjem, već temeljitim istraživanjem najboljeg načina življenja: bila je često veoma pragmatična. Autor knjige izreka, koji je živio i pisao u III stoljeću prije k.e., otišao je malo dalje i izrazio mišljenje da je Mudrost opći plan koji je Bog smislio kada je stvarao svijet i da je, kao takav, prvi od njegovih stvaranja. Ova ideja bit će veoma važna za rane kršćane, kao što ćemo vidjeti u 4. poglavlju. Autor personificira Mudrost kao da je neka posebna ličnost:

Prviencem me Gospod djela svojih stvori
još prije djela svojih najiskonskijih.
Prije vjekova ja sam postavljena,
u prvom početku, prije postanja zemlje...
Kad je zemlji temelj udario,
tad ja bijah kod njega na djelu.
Ja mu bijah radost svakidašnja
i svagda se veseljah pred njime,
veseljah se na zemlji njegovoj
uživajući među sinovima ljudi.

Mudrost, međutim, nije bila božansko biće, već se za nju posebno naglašava da ju je stvorio Bog. Ona je slična »slavi« Boga koju opisuju autori Svećeničkih spisa i predstavlja Božji plan da ljudska bića mogu baciti letimični pogled na stvaranje i poslove ljudi: autor predstavlja Mudrost (*Hokmah*) kako luta ulicama, pozivajući ljude da se boje Jahvea. U drugom stoljeću prije k.e. Isus ben Sirah, pobožni Židov iz Jeruzalema, oslikao je sličan portret Mudrosti. On je uzdiže u Božanskom Saboru, gdje joj pjeva hvalospjeve: ona je došla iz usta Najvišeg kao božanska Riječ kojom je Bog stvorio svijet; ona je prisutna svuda u stvaranju, ali stalno prebiva u narodu Izraela.

Kao »slava« Jahvea, lik Mudrosti bio je simbol Božje aktivnosti u svijetu. Židovi su održavali toliko uzvišeni pojam Jahvea da ga je bilo teško zamisliti kako direktno utječe na poslove ljudi. Kao »S«, oni su više voljeli odijeliti Boga, koga mogu upoznati i iskusiti, od same božanske realnosti. Kada čitamo o božanskoj Mudrosti koja napušta Boga da bi lutala po svijetu u traženju čovjeka, teško je ne sjetiti se paganskih boginja kao što su Ištar, Anat i Isis, koje su isto tako sišle iz božanskog svijeta i otišle u misiju iskupljenja. Književnost mudrosti poprimila je u Aleksandriji oko 50. prije k.e. polemički ton. U *Mudrosti Salomona* jedan Židov iz Aleksandrije, u kojoj je postojala značajna židovska zajednica, opominjao je židove da se trebaju oduprijeti zavodljivoj helenističkoj kulturi koja ih je okruživala i ostati vjerni svojim vlastitim tradicijama. Strah od Jahvea, a ne grčka filozofija, je ono što čini istinsku mudrost. Pišući na grčkom, on je Mudrost (*Sophia*) personificirao i tvrdio da se ona ne može odvojiti od Židovskog Boga:

(Sophia) je dah moći Božje,
čista emanacija slave Svevišnjeg;
i otuda ništa nečisto ne može prodrijeti u nju.
Ona je odraz vječnog svjetla,
nepomućeno ogledalo Božje aktivne moći,
slika njegove dobrote.

Ovaj će odlomak biti izuzetno važan i za kršćane kada počnu raspravljati o statusu Isusa. Židovski autor je, međutim, Mudrost jednostavno shvatio kao aspekt nepoznatljivog Boga koji se prilagodio razumijevanju ljudi. Ona je Bog-kakav-se-prikazao-čovjeku, ljudska percepcija Boga, tajanstveno različita od potpune realnosti Boga, koja će uvijek izmicati našem razumijevanju.

Autor *Mudrosti Salomona* s pravom je osjećao napetost između grčke misli i židovske religije. Vidjeli smo da postoji jedna presudna i možda nepomirljiva razlika između Boga Aristotela, koji jedva da je svjestan svijeta koji je stvorio, i Boga iz Biblije, koji je intenzivno angažiran u ljudskim poslovima. Grčki Bog može se otkriti ljudskim razumom, dok se Bog iz Biblije otkrio pomoću prikazanja. Jahvea od svijeta odvaja provalija, a Grci su vjerovali

da je razum učinio ljudska bića srodnima Bogu; oni zato do nje-
ga mogu doprijeti vlastitim naporom. Ali, ma gdje da su mono-
teisti prihvatili grčku filozofiju, uvijek su pokušavali njenog Boga
prilagoditi svom. To će biti jedna od glavnih tema naše priče. Je-
dan od prvih koji je to pokušao bio je istaknuti židovski filozof
Filon od Aleksandrije (oko 30. prije k.e. - 45. k.e.). Filon je bio pla-
tonist i uživao je veliki ugled kao racionalistički filozof. Pisao je
na divnom grčkom jeziku i izgleda da nije znao hebrejski, ali je
bio i pobožni Židov i držao se *micvi*. On nije primjećivao nika-
kvu inkompatibilnost između svog Boga i Boga Grka. Mora se,
međutim, reći, da se Filonov Bog veoma razlikuje od Jahvea. Fi-
lon izgleda zbunjen historijskim knjigama Biblije koje je pokušao
razviti u alegorije - Aristotel je, treba podsjetiti, povijest smatrao
nefilozofskom. Njegov Bog nema ljudske kvalitete - na primjer,
sasvim je netočno reći da je on »gnjevan«. Sve što možemo o
Bogu znati je obična činjenica da on postoji. A ipak, kao orto-
doksni Židov, Filon je *zaista* vjerovao da se Bog prikazao proro-
cima. Kako je to bilo moguće?

Filon je riješio problem napravivši značajnu distinkciju između
Božje suštine (*ousia*), koja je potpuno neshvatljiva, i njegovih ak-
tivnosti u svijetu, koje je nazvao njegovim »snagama« (*dynameis*)
ili »moćima« (*energeiai*). U osnovi, to je slično riješio »S« i pisci
Mudrosti. Nikada ne možemo poznavati Boga kakav je on u su-
štini. Filon ga navodi da kaže Mojsiju: »Razumjeti mene je nešto
više nego što će ljudska priroda, pa čak i cijelo nebo i svemir
biti u stanju shvatiti.« Da bi se prilagodio našem ograničenom
intelektu, Bog komunicira kroz svoje »snage«, što izgleda ekviva-
lentno Platonovim božanskim formama (iako Filon u tom pogle-
du nije uvijek dosljedan). One su najviša realnost koju ljudski
um može shvatiti. Filon ih vidi kako emaniraju iz Boga, baš kao
što su Platon i Aristotel vidjeli kozmos da vječno emanira iz Stvo-
ritelja. Ove dvije snage bile su posebno značajne. Filon ih je na-
zvao Kraljevska snaga, koja otkriva Boga u poretku svemira, i
Kreativna snaga, kojom se Bog otkriva u blagoslovima kojima da-
ruje čovječanstvo. Ni jednu od ovih snaga ne treba miješati s bo-
žanskom suštinom (*ousia*), koja ostaje obavijena neprodornom tajnom.

One nam jednostavno omogućavaju da nakratko ugledamo tračak realnosti koja je iznad svega što možemo shvatiti. Ponekad Filon govori o suštinskom biću (*ousia*) Boga kojem uz bok stoje Kraljevska i Kreativna snaga u nekoj vrsti trojstva. Kada, na primjer, interpretira priču o Jahveovom posjetu Abrahamu u Mamreu, s dva anđela, on kaže da je to alegoričan prikaz Božje *ousia* - Onog Koji Jeste - s dvije više snage.

»J« bi ovim bio iznenađen, i zaista, židovi su Filonovu koncepciju Boga uvijek smatrali pomalo neautentičnom. Kršćani su ga, međutim, smatrali vrlo korisnim, a Grci su, kao što ćemo vidjeti, odmah shvatili ovu razliku između božje nedokučive »suštine« i »moći« koje nam ga čine znanim. Na njih će utjecati i njegova teorija o božanskom Logosu. Kao i pisci Mudrosti, i Filon je zamišljao kako je Bog napravio jedan opći plan (Logos) stvaranja, što odgovara Platonovom kraljevstvu formi. Ove su forme tada utjelovljene u fizički svemir. A ipak, Filon nije uvijek dosljedan. Ponekad on sugerira da je Logos jedna od moći; drugom prilikom izgleda da misli kako je on iznad moći, da je najviša ideja o Bogu koju ljudska bića mogu shvatiti. Kada, međutim, razmišljamo o Logosu, mi ne dolazimo do pozitivnog znanja o Bogu: mi se udaljavamo od dometa diskurzivnog razuma i idemo k intuitivnom razumijevanju, što je »više od načina mišljenja, vrednije od bilo čega što je samo misao«. To je aktivnost slična Platonovoj kontemplaciji (*theoria*). Filon je ustrajao na tome da nikada nećemo shvatiti Boga kakav je on u suštini: najviša istina koju možemo spoznati je ushićena spoznaja da Bog potpuno nadilazi ljudski um.

Ovo nije tako sumorno kako zvuči. Filon opisuje uzbudljivo, radosno putovanje u nepoznato, koje mu je donijelo oslobođenje i kreativnu energiju. Kao Platon, on je dušu vidio kao da je prognana, uhvaćena u fizički svijet materije. Ona mora težiti k Bogu, svom istinskom domu, ostavljajući za sobom strast, osjetila, pa čak i jezik, jer nas to vezuje za nesavršeni svijet. Ona će konačno postići ekstazu koja je udaljava od turobnih granica vlastitosti i vodi u veću, puniju realnost. Vidjeli smo da je koncepcija Boga često bila imaginativni zadatak. Proroci su razmišljali o svom

doživljaju i osjećali da se on može pripisati biću koje su zvali Bog. Filon pokazuje da religiozna kontemplacija ima mnogo zajedničkog s ostalim oblicima stvaranja. Bilo je perioda, kaže on, kada se grčevito borio sa svojim knjigama i nije napredovao, ali se ponekad osjećao nadahnut božanskim:

Ja ... sam iznenada bivao ispunjen, ideje su padale kao snijeg, tako da sam pod utjecajem božanskog nadahnuća bio ispunjen raspojasanom mahnitošću i postajao nesvjestan svega, mjesta, ljudi, sadašnjosti, sebe, onoga što je rečeno i napisano. Jer našao sam izraz, ideje, uživanje u životu, jasnu viziju, izuzetno razgovjetnu jasnoću predmeta koja se očima može primiti kao rezultat najjasnijeg prikazanja.

Uskoro će za Židove postizanje takve sinteze s grčkim svijetom postati nemoguće. U godini Filonove smrti dogodio se pogrom židovske zajednice u Aleksandriji i širio se strah od židovske pobune. Kada su u prvom stoljeću prije k.e. Rimljani uspostavili svoje carstvo u Sjevernoj Africi i na Srednjem istoku podlegli su utjecaju grčke kulture, miješajući božanstva svojih praotaca s grčkim Panteonom, oduševljeno usvajajući grčku filozofiju. Oni, međutim, nisu naslijedili neprijateljstvo Grka prema Židovima. U stvari, često su Židovima davali prednost nad Grcima, smatrajući ih korisnim saveznicima u grčkim gradovima u kojima se nataložilo neprijateljstvo prema Rimu. Židovima je dana puna sloboda vjeroispovijesti: znalo se da je njihova religija veoma stara i to se poštovalo. Odnosi Židova i Rimljana obično su bili dobri, pa čak i u Palestini, gdje je strana vladavina teže prihvaćana. U prvom stoljeću k.e. judaizam je u Rimskom Carstvu imao vrlo čvrstu poziciju. Jedna desetina cijelog carstva bila je židovska: u Filonovoj Aleksandriji četrdeset posto stanovnika bili su Židovi. Narodi u Rimskom Carstvu tražili su nova religijska rješenja; monoteističke ideje bile su u zraku i lokalni bogovi sve su više smatrani samo manifestacijama nekog sveobuhvatnijeg božanstva. Rimljane je privlačio visoki moralni karakter judaizma. Oni koji, sasvim razumljivo, nisu bili spremni biti obrezani i pridržavati se cijele Tore, često su postajali počasni članovi sinagoga, poznati kao »bogobojazni«. Njihov se broj povećavao: čak se mislilo da je jedan od careva

Flavijevaca prešao u judaizam, kao što će Konstantin kasnije prijeći u kršćanstvo. U Palestini, međutim, grupa političkih fanatika žestoko se suprotstavljala rimskoj vladavini. Godine 66. k.e. podigli su ustanak protiv Rima i, što je nevjerojatno, držali su rimske armije u šahu pune četiri godine. Vlasti su se plašile da će se ustanak proširiti na židove iz dijaspore, pa su ga bile prisiljene nemilosrdno slomiti. Godine 70. k.e. legije novog cara Vespazijana konačno su pokorile Jeruzalem, do temelja spalile Hram i od grada napravile rimski grad nazvan Aelia Capitolana. I opet su židovi bili prisiljeni na progonstvo.

Gubitak Hrama, koji je bio nadahnuće novog judaizma, predstavljao je veliku bol ali, ako se pogleda unazad, izgleda da su se židovi iz Palestine, koji su često bili konzervativniji od heleniziranih židova iz dijaspore, već pripremili za propast. U Svetoj zemlji nikle su razne sekte koje su se na različite načine distancirale od jeruzalemskog Hrama. Eseni i Kumranska sekta vjerovali su da je Hram postao korumpiran; oni su se povukli i živjeli u posebnim zajednicama, kao što je zajednica manastirskog tipa pored Mrtvog mora. Vjerovali su da grade novi Hram, koji nisu izgradile ruke. Taj će Hram biti Hram duha; umjesto starih životinjskih žrtvi, oni su se čistili i tražili oprost od grijeha kroz ceremonije krštenja i zajedničke obrede. Bog će živjeti u bratstvu punom ljubavi, a ne u hramu od kamena.

Najprogresivniji od svih palestinskih Židova bili su farizeji, koji su rješenje esena smatrali previše elitističkim. U Novom zavjetu farizeji se opisuju kao licemjeri i očigledni hipokriti. Do toga je došlo zbog izvrtnja polemike iz prvog stoljeća. Farizeji su bili duboko spiritualni Židovi. Vjerovali su da je cijeli Izrael pozvan da bude sveti narod svećenika. Bog može biti prisutan u najskromnijem domu isto kao i u Hramu. Prema tome, oni su živjeli kao službena svećenička kasta, pridržavajući se posebnih zakona čistoće koji su se primjenjivali samo za Hram u njihovim vlastitim domovima. Inzistirali su da obavljaju svoje obrede u stajnju ritualne čistoće jer su vjerovali da je stol svakog pojedinog Židova poput božjeg oltara u Hramu. Oni su njegovali osjećaj božje prisutnosti u najmanjoj pojedinosti svakodnevnog života.

Židovi su mu sada mogli pristupiti direktno, bez posredovanja svećeničke kaste i kompliciranog rituala. Mogli su okajavati svoje grijehе djelima ljubavi prema svom susjedu: ljubav prema bližnjemu bila je najvažnija *micva* u Tori; kada dva ili tri Židova zajedno proučavaju Toru, Bog je među njima. U ranijim godinama stoljeća pojavile su se dvije suparničke škole: jednoj je Šamaj Stariji bio na čelu i ona je bila rigoroznija, dok je drugu vodio veliki rabin Hilel Stariji i ona je postala najpopularnija farizejska stranka. Postoji priča da je jednog dana neki paganin prišao Hilelu i rekao mu da je spreman prijeći u judaizam ako mu učitelj može izrecitirati cijelu Toru stojeći na jednoj nozi. Hilel je odgovorio: »Ono što ti je mrsko ne čini svom bližnjem. To je cijela Tora: idi, pa je uči.«

Negdje oko katastrofalne 70. godine farizeji su postali najpoštovanija i najznačajnija sekta palestinskog judaizma; oni su već pokazali svom narodu da im nije potreban Hram da bi se klanjali Bogu, kao što pokazuje ova čuvena priča:

Jednom kada je rabin Johanan Ben Zakai izlazio iz Jeruzalema, rabin Jošua ga je slijedio i vidio Hram u ruševinama.

»Jao si ga nama!« rekao je rabin Jošua, »što je mjesto, gdje su okajavane nepravde Izraela, ovako poharano!«

»Sine moj«, rekao je rabin Johanan, »ne tuguj. Imamo mi drugo okajanje koje je isto tako djelotvorno«. »A šta je to?« »To je čin blagosti, jer kao što je rečeno: 'Ja želim milosrđe, a ne žrtvovanje'«.

Kažu da je poslije pada Jeruzalema rabin Johanan bio prokrijumčaren iz zapaljenog grada u mrtvačkom sanduku. On je bio protiv židovske pobune i smatrao je da bi Židovima bilo bolje bez države. Rimljani su mu dozvolili da osnuje samoupravnu farizejsku zajednicu u Jamniji, zapadno od Jeruzalema. Slične zajednice, koje su održavale tijesne veze, osnovane su u Palestini i Babiloniji. Ove zajednice dale su učenjake poznate kao *tanaim*, uključujući rabinske velikane kao što je bio sam rabin Johanan, zatim rabin Akiba, mistik, i rabin Išmael: oni su sastavili Mišnu, kodifikaciju usmenog zakona koji je osuvremenio mojsijevski zakon. Zatim je nova grupa učenjaka, poznatih kao amorejci (*amoraim*), počela komentirati Mišnu i stvorila rasprave poznate pod

zajedničkim imenom Talmud. U stvari, kompilirana su dva Talmuda; jeruzalemski Talmud, dovršen potkraj četvrtog stoljeća, i Babilonski Talmud, koji se smatra autoritativnijim i koji nije bio dovršen do kraja petog stoljeća. Proces se nastavio kada je svaka generacija učenjaka počela sa svoje strane komentirati Talmud i egzegezu (tumačenja biblijskih tekstova, prim. prev.) svojih pretходnika. Ova kontemplacija zakona nije tako suhoparna kao što bi pomislili vanjski promatrači. Bila je to beskonačna meditacija o Božjoj Riječi, novoj Svetinji nad Svetinjama; svaki sloj tumačenja predstavljao je zidove i dvorišta jednog novog Hrama, koji čuva prisutnost Boga među svojim narodom.

Jahve je uvijek bio transcendentno božanstvo, koje je ljudskim bićima upravljalo s visine i izvana. Rabini su ga učinili duboko prisutnim među ljudima i u najmanjim detaljima života. Nakon gubitka Hrama i potresnog iskustva još jednog progonstva, Židovima je bio potreban Bog u njihovoj sredini. Rabini nisu stvorili neke formalne doktrine o Bogu. Umjesto toga, doživljavali su ga kao gotovo opipljivu prisutnost. Njihova spiritualnost opisana je kao stanje »normalnog misticizma«. U prvim odlomcima Talmuda, Bog je doživljen u tajanstvenim fizičkim pojavama. Rabini su govorili o Svetom Duhu koji se nadvijao nad stvaranjem i nad gradnjom svetišta, dokazujući svoju prisutnost kroz šum vjetra ili razbuktalu vatru. Drugi su ga čuli u zvonjavi zvona ili kao oštri zvuk kucanja. Jednog dana, na primjer, dok je rabin Johanan sjedio raspravljajući o Ezekijelovoj viziji kočija, sa neba je sišla vatra a nedaleko od nje stajali su anđeli: glas s neba potvrdio je da rabin ima posebnu Božju misiju.

Njihov osjećaj prisutnosti bio je toliko jak, da bi neke službene, objektivne doktrine bile sasvim neumjesne. Rabini su često podsjećali da je na brdu Sinaj svaki Izraelac koji je stajao u njegovu podnožju doživio Boga na različit način. Bog kao da se prilagodio svakoj osobi »prema njenoj sposobnosti razumijevanja.« Kao što je jedan rabin rekao: »Bog ne dolazi čovjeku nametljivo, već u razmjeru s čovjekovom moći da ga primi«. Ova veoma značajna rabinska spoznaja značila je da se Bog ne može opisati formulom, kao da je isti za sve: on je u suštini subjektivno

iskustvo. Svaki pojedinac iskusit će realnost »Boga« na različit način, prema svom vlastitom temperamentu. Svaki prorok doživio je Boga različito, tvrdili su rabini, zato što je njegova ličnost utjecala na njegovo shvaćanje božanskog. Vidjet ćemo da će monoteisti razviti veoma sličan pojam. Sve do danas, teološke ideje o Bogu su u judaizmu privatna stvar i vlast ih ne nameće.

Svaka službena doktrina ograničila bi suštinsku misteriju Boga. Rabini su isticali da je on potpuno neshvatljiv. Čak ni Mojsije nije mogao prodrijeti u misteriju Boga: poslije poduzetog istraživanja, kralj David je priznao da je uzaludan pokušaj da ga razumijemo, jer mu ljudski um nije dorastao. Židovima je čak bilo zabranjeno izgovoriti njegovo ime, što je bila stroga opomena da je svaki pokušaj da se riječ Bog izgovori neprimjeren: božansko ime pisalo se JHVH i nije se izgovaralo ni u jednom čitanju Biblije. Mi se možemo diviti božjim djelima u prirodi ali nam to, kao što je rekao rabin Huna, daje samo beskonačno mali, letimičan uvid u realnost: »Čovjek ne može shvatiti značenje grmljavine, uragana, oluje, poredak svemira, svoju vlastitu prirodu; kako da se onda hvali da može razumjeti puteve Kralja Kraljeva«? Cijela srž ideje o Bogu bila je da se potakne osjećaj misterije i čuda života, a ne da se nađu odgovarajuća rješenja. Rabini su čak opominjali Izraelce da u svojim molitvama prečesto ne hvale Boga, jer će im riječi biti sigurno neodgovarajuće.

Kako se ovo transcendentno i neshvatljivo biće odnosilo prema svijetu? Rabini su ovdje svoj osjećaj izrazili paradoksom: »Bog je mjesto svijeta, ali svijet nije njegovo mjesto:« Bog, u stvari, obuhvaća i okružuje svijet, ali on ne živi u njemu, kao što to čine obična bića. U jednoj drugoj svojoj omiljenoj slici govorili su da Bog ispunjava svijet kao što duša ispunjava tijelo: ona ga nadahnjuje, ali ga nadmašuje. Govorili su i da je Bog kao jahač: dok je na konju, on ovisi o životinji, ali je u odnosu na nju nadmoćan i drži uzde. To su bile samo slike i to - neizbježno - neodgovarajuće: one su bile imaginarni opisi jednog velikog i neodređenog »nečega« u kojem živimo, u kojem se krećemo i postojimo. Kada su govorili o božjoj prisutnosti na zemlji, pazili su isto kao i biblijski pisci da razluče one tragove Boga koje nam

on dozvoljava vidjeti od veće božanske misterije koja je nepristupačna. Voljeli su slike »slave« (*kavod*) JHVH-a i Svetog Duha, koje su stalno podsjećale da Bog koga doživljavamo ne odgovara suštini božanske realnosti.

Jedan od njihovih omiljenih sinonima za Boga bio je *Šekina*, što je izvedeno iz hebrejskog *šakan*, prebivati u ili razapeti šator. Sada, kada nije bilo Hrama, slika Boga koji je pratio Izraelce na njihovim lutanjima u divljini nagoviještala je pristupačnost Boga. Neki su govorili da Šekina, koji stanuje sa svojim narodom na zemlji, još uvijek živi na brdu Hramu, mada je Hram u ruševinama. Drugi rabini su tvrdili da je razaranje Hrama oslobodilo Šekinu od Jeruzalema i omogućilo mu da nastanjuje ostali dio svijeta. Kao božanska »slava« ili Sveti Duh, Šekina nije zamišljan kao posebno božansko biće, već kao prisutnost Boga na zemlji. Rabini su se osvrnuli na prošlost svog naroda i vidjeli da ga je on uvijek pratio:

Dođite i vidite kako su Izraelci mili svom Bogu, jer kuda god pošli, Sekina ih je slijedio, kao što je rečeno, »Jesam li se jasno prikazao narodu tvojih otaca kada je bio u Egiptu?« U Babilonu, Sekina je bio s njim, kao što je rečeno, »Radi tebe poslan sam u Babilon«. I kada će u budućnosti Izrael biti izbačjen, Sekina će onda biti s njim, kao što je rečeno, »Gospod Bog će preokrenuti tvoje zarobljeništvo«. To jest, Bog će se vratiti s tvojim zarobljeništvom.

Veza između Izraela i njegovog Boga bila je toliko jaka da su mu Izraelci, kada ih je u prošlosti spasio, govorili: »Spasio si sebe«. Na svoj izraziti židovski način rabini su razvijali taj osjećaj Boga identificiran sa vlastitošću, koje su Hindusi zvali atman.

Slika Šekine pomogla je prognanicima razvijati osjećaj Božje prisutnosti gdje god su bili. Rabini su govorili o Šekini kako skače iz jedne sinagoge u dijaspori u drugu. Drugi su govorili da on stoji na vratima sinagoge, blagoslovivši svaki korak koji Židov napravi na putu do Kuće Učenja; Sekina je stajao i na vratima sinagoge kada su židovi u njoj zajedno čitali *Šemu*. Kao kod ranih kršćana, rabini su poticali Izraelce da vide sebe kao ujedinjenu zajednicu s »jednim tijelom i jednom dušom«. Zajednica je bila novi Hram, koji kao svetinju čuva imanentnog Boga: tako

da se, kada uđu u sinagogu i u savršenom jedinstvu, »pobožno, jednoglasno, jednim umom i jednim tonom« izgovaraju Šemu, Bog nalazi među njima. Ali on je mrzio svaki nesklad u zajednici i vraćao se na nebo, gdje su anđeli pjevali i slavili Boga »jednoglasno i s istom melodijom«. Viši savez između Boga i Izraela mogao je postojati samo kada je niži savez Izraelca s Izraelcem bio potpun: rabini su im stalno govorili da je, kada grupa Židova zajedno proučava Toru, Šekina među njima.

U progonstvu su Židovi osjećali surovost svijeta oko sebe; a osjećaj prisutnosti pomagao im je da osjete da ih okružuje blagonakloni Bog. Kada su vezivali svoje molitveno remenje (*tefilin*) za ruke i čelo, nosili ritualne rese (*cicit*) i pričvršćivali mezuzu (*mezuzza*) koja sadrži riječi Šeme na svoja vrata, kao što propisuje Deuteronomij (Knjiga zakona), nisu pokušavali objasniti ove nejasne i čudne radnje. To bi im ograničilo vrijednost. Umjesto toga trebaju dozvoliti da izvođenje ovih *micvi* potakne u njima svijest o sveobuhvatnoj božjoj ljubavi: »Izrael je voljen! Biblija ga okružuje s *micvama*: *tefilin* na glavi i ruci, *mezuzza* na vratima, *cicit* na njihovoj odjeći«. Oni su bili kao dragulji koje kralj daruje svojoj ženi da bi bila ljepša za njega. To nije bilo lako. Talmud pokazuje da su se neki ljudi pitali da li Bog mnogo mijenja u tako mračnom svijetu. Spiritualnost rabina postala je u judaizmu normativ, ne samo među onima koji su pobjegli iz Jeruzalema, već i među Židovima koji su uvijek živjeli u dijaspori. To nije bilo zato što je bila zasnovana na zdravoj teoretskoj osnovi: mnoge radnje Zakona nisu imale logičnog smisla. Religija rabina prihvaćena je zato što je djelovala. Vizija rabina spriječila je da njihov narod zapadne u očaj.

Međutim, ovaj tip spiritualnosti bio je samo za muškarce, jer se od žena nije tražilo i zato nije bilo ni dozvoljeno - da postanu rabini, da proučavaju Toru ili da se mole u sinagogi. Religija Boga postajala je podjednako patrijarhalna kao i većina drugih ideologija tog perioda. Ženina je uloga bila da održava ritualnu čistoću doma. Židovi su dugo posvećivali stvaranje odvajajući njegove različite elemente i zbog toga su žene bile izdvojene od svojih muškaraca u posebnu sferu, baš kao što su u svojim kuhinjama

trebale mlijeko držati odvojeno od mesa. U praksi je to značilo da se smatraju inferiornima. Iako su rabini učili da su žene blagoslovljene od Boga, muškarcima je zapovijeđeno da se za vrijeme jutarnje molitve zahvaljuju Bogu što ih nije učinio nežidovima, robovima ili ženama. Ipak, brak se smatrao svetom dužnošću, a obiteljski život svetinjom. Rabini su naglasili njegovu svetost u zakonodavstvu što je često pogrešno shvaćano. Kada je zabranjen seksualni odnos za vrijeme menstruacije, to nije bilo zato što je ženu trebalo smatrati prljavom ili odvratnom. Period apstinencije imao je za cilj da spriječi muškarca da svoju ženu uzima kao nešto što se samo po sebi razumije: »Budući da muškarac može sa svojom ženom postati previše prislan, pa da mu ona zato postane odbojna, Tora kaže da ona treba biti *niddah* (seksualno nedostupna) sedam dana (poslije menstruacije) tako da će mu (poslije toga) biti tako draga kao na dan vjenčanja«. Muškarcu je zapovijeđeno da prije odlaska u sinagogu za praznik obavi ritualno kupanje, ne zato što je nečist na neki običan način, već da bude spremniji za svetu službu božju. U tom je duhu i ženi zapovijeđeno da se ritualno okupa poslije perioda menstruacije, da bi se pripremila za svetost onoga što slijedi: seksualni odnos sa svojim mužem. Ideja da seks može biti na ovaj način svet bit će strana kršćanstvu, koje će katkad smatrati da su seks i Bog nespojivi. Istina je, doduše, da su Židovi kasnije često tim rabinskim naredbama davali negativnu interpretaciju, ali sami rabini nisu propovijedali turobnu asketsku spiritualnost, koja se odriče života.

Nasuprot tome, inzistirali su da je dužnost židova da budu zdravi i sretni. Oni često opisuju Svetog Duha kako »ostavlja« ili »napušta« takve biblijske ličnosti kao što su Jakov, David ili Ester kada su bolesni ili nesretni. Ponekad su, kada su osjećali da ih je duh napustio, citirali Psalam 22: »Bože moj, Bože moj, zašto si me napustio!« To pokreće interesantno pitanje o Isusovom tajanstvenom uzviku sa križa, kada je izgovorio ove riječi. Rabini su učili kako Bog ne želi da muškarci i žene pate. Tijelo treba poštovati i za njega se treba brinuti, jer ono je slika Boga: moglo bi biti čak i grešno izbjegavati zadovoljstva kao što su vino i seks, jer ih je Bog dao čovjeku za uživanje. Bog se ne smije tražiti u

patnji i askezi. Kada su svoj narod poticali na praktične načine »posjedovanja« Svetog Duha, oni su u nekom smislu od njega tražili da za sebe stvori vlastitu sliku Boga. Oni su učili da nije lako reći gdje djelo božje počinje, a čovjekovo završava. Proroci su uvijek Boga pravili vidljivim na zemlji pripisujući mu vlastite *spoznaje*. Sada su rabini bili angažirani na zadatku koji je istovremeno bio i ljudski i božanski. Kada su formulirali nove zakone, smatrani su kao božji i kao njihovi vlastiti. Povećavajući značaj Tore u svijetu, širili su njegovu prisutnost u svijetu i činili ga djelotvornijim. Njih su počeli poštivati kao utjelovljenje Tore. Oni su bili »više kao Bog« od bilo kog drugog, zbog njihova poznavanja Zakona.

Ovaj osjećaj imanentnog Boga pomogao je židovima da čovječanstvo vide kao nešto sveto. Rabin Akiba učio je da je *micva* »Ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe« »veliki princip Tore«. Prekršaji protiv bližnjega značili su poricanje samog Boga, koji je stvorio muškarce i žene po svojoj slici. To je bilo ravno ateizmu, bogohulni pokušaj ignoriranja Boga. Ubojstvo je bilo najveće od svih zločina, jer je bilo svetogrđe: »Biblija nas uči da onaj tko prolije ljudsku krv, umanjuje božansku sliku. Služenje drugom ljudskom biću bio je čin *imitatio dei*: ono je reproduciralo božju dobrotu i suosjećanje. Pošto su svi stvoreni po Božjoj slici, svi su jednaki: čak i Veliki Svećenik treba biti šiban ako ozlijedi svoga bližnjega, jer je to isto kao poricanje postojanja Boga. Bog je stvorio *adama*, čovjeka, da nas nauči da će onaj koji uništi jedan jedini ljudski život biti kažnjen kao da je uništio cijeli svijet; slično tome, spasiti život značilo je spasiti cijeli svijet. Ovo nije bio samo neki uzvišeni osjećaj, već osnovni zakonski princip: to je značilo da nikakav pojedinac ne može biti žrtvovan radi grupe, tokom pogroma, na primjer. Poniziti nekoga, čak i *goja* (nežidova) ili roba bio je jedan od najozbiljnijih prekršaja, jer je to bilo jednako ubojstvu, svetogrdno poricanje slike božje. Pravo na slobodu bilo je presudno: u cijeloj rabinskoj literaturi teško je naći makar i jedan spomen bacanja u tamnicu zato što samo Bog može ljudskom biću oduzeti slobodu. Širenje klevete o nekome bilo je ravno poricanju postojanja Boga. Židovi nisu smjeli mi-

sliti o Bogu kao o velikom bratu koji odozgo prati svaki njihov pokret; umjesto toga svako ljudsko biće mora razvijati osjećaj Boga u sebi, tako da naši poslovi s drugima postanu sveti susreti.

Životinje nemaju poteškoća da žive kako odgovara njihovoj prirodi, ali muškarcima i ženama izgleda da je teško biti potpuno ljudi. Izgledalo je da bog Izraela ponekad potiče veoma bezbožnu i nečovječnu svirepost. Ali tokom stoljeća Jahve je postao ideja koja može pomoći ljudima da razvijaju suosjećanje i poštovanje prema svojim bližnjima, što je uvijek bilo obilježje religija aksijamog doba. Ideali rabina bili su bliski jednoj drugoj religiji Boga, koja je imala korijene u istoj tradiciji.

3. SVJETLOST ZA NEŽIDOVE

U isto vrijeme kada je Filon u Aleksandriji tumačio svoj platonizirani judaizam, a Hilel i Šamaj raspravljali u Jeruzalemu, jedan karizmatični iscjelitelj počeo je svoju karijeru na sjeveru Palestine. O Isusu znamo vrlo malo. Prvi potpuni prikaz njegova života bilo je Markovo evanđelje, koje je napisano tek oko 70. godine, nekih četrdeset godina poslije Isusove smrti. Do tog vremena povijesne činjenice zaogrnule su se mit-skim elementima koji su izražavali značaj koji je Isus stekao među svojim sljedbenicima. Taj značaj je ono što sveti Marko na prvom mjestu ističe umjesto pouzdanog, direktnog portreta. Prvi kršćani vidjeli su ga kao novog Mojsija, novog Jošue, osnivača novog Izraela. Kao i Buddha, i Isus je izgleda u sebi nosio neke najdublje težnje mnogih suvremenika i dao osnovu snovima koje je židovski narod snivao stoljećima. Za vrijeme njegova života mnogi židovi u Palestini vjerovali su da je on mesija: on je ušao u Jeruzalem jašući i bio pozdravljen kao sin Davidov, da bi samo nekoliko dana kasnije bio osuđen na strašnu rimsku kaznu da bude razapet na križu. Ali usprkos sramoti da je mesija umro kao obični zločinac, njegovi učenici nisu mogli vjerovati da je njihova vjera u njega bila pogrešna. Bilo je glasina da je ustao iz mrtvih. Neki su rekli da je njegov grob nađen prazan tri dana

poslije njegovog raspeća na križ; drugi su ga vidjeli u vizijama, a jednom prilikom ga je istovremeno vidjelo pet stotina ljudi. Njegovi učenici vjerovali su da će se on uskoro vratiti da bi uspostavio mesijansko Carstvo Božje i pošto u takvu vjerovanju nije bilo nikakve hereze, njihovu sektu prihvatio je kao autentično židovsku i sam rabin Gamaliel, unuk Hilela i jedan od najvećih *tanaima*. Njegovi sljedbenici molili su se svakog dana u Hramu kao pravi Židovi. Međutim, na kraju će novi Izrael, inspiriran Isusovim životom, smrću i uskrsnućem, postati vjera ne-židova, koji će razviti vlastitu, drukaju koncepciju Boga.

U vrijeme Isusove smrti, oko 30. k.e., Židovi su bili žestoki monoteisti, tako da nitko nije očekivao da mesija bude božanska pojava: on će jednostavno biti obično, iako privilegirano ljudsko biće. Neki rabini su mislili kako su njegovo ime i identitet poznati Bogu od pamtivijeka. Za mesiju bi se u tom smislu moglo reći da je bio »s Bogom« od pretpočetak vremena na isti simboličan način kao lik božanske Mudrosti u Izrekama i *Ecclesiasticus*. Židovi su očekivali da mesija, pomazanik, bude potomak kralja Davida, koji je u Jeruzalemu kao kralj i duhovni vođa osnovao prvo nezavisno židovsko kraljevstvo. Psalmi su ponekad Davida ili mesiju nazivali »Sinom Božjim«, ali to je jednostavno bio način izražavanja njegove bliskosti s Jahveom. Od povratka iz Babilona nitko nije zamišljao da Jahve zaista ima sina, kao ona gnusna božanstva *goja*.

Markovo evanđelje, koje se kao najranije obično smatra i najpouzdanijim, predstavlja Isusa kao savišeno normalnog čovjeka, s obitelji koja uključuje braću i sestre. Nikakvi anđeli nisu najavili njegovo rođenje niti pjevali iznad njegovih jaslica. Tokom djetinjstva ili mladosti on se nije izdvajao ni na koji način vrijedan spomena. Kada je počeo podučavati, njegovi sugrađani u Nazaretu bili su iznenađeni što je sin mjesnog drvodjelje ispao takvo čudo. Marko svoju priču počinje s Isusovom karijerom. Izgleda da je on prvobitno bio učenik Ivana Krstitelja, lutajućeg asketa koji je vjerojatno bio esen: Ivan je jeruzalemske vjerske krugove smatrao beznadežno pokvarenim i držao oštre kritičke propovijedi protiv njih. Pozivao je stanovništvo na pokajanje i prihvaćanje

esenskog rituala očišćenja u rijeci Jordanu. Luka misli da su Isus i Ivan u stvari bili rođaci. Isus je krenuo na dugo putovanje od Nazareta do Judeje da bi ga Ivan krstio. Kao što nam Marko kaže: »I odmah, dok je izlazio iz vode, vidio je kako se otvaraju nebesa, i Duha kako poput goluba silazi na njega. A iz neba se čuo glas: 'Ti si Sin moj, ljubljeni moj, koga sam odabrao!'« Ivan Krstitelj odmah je prihvatio Isusa kao mesiju. Sljedeća stvar koju čujemo o Isusu je da je počeo propovijedati u svim gradovima i selima Galileje, objavljujući: »...i blizu je kraljevstvo Božje!«

Bilo je mnogo spekulacija o točnoj prirodi Isusove misije. Izgleda da je veoma malo njegovih stvarnih riječi bilo zabilježeno u evanđeljima, a na veliki dio njihovog materijala utjecali su kasniji događaji u crkvama koje je osnovao sveti Pavle poslije Kristove smrti. Ali ima tragova koji ukazuju na bitno židovsku prirodu njegove karijere. Već je spomenuto da su iscjelitelji bili poznati religiozni likovi u Galileji: kao Isus, bili su prosjaci koji su propovijedali, liječili bolesne i istjerivali demone. I opet kao Isus, ovi sveti ljudi iz Galileje često su imali velik broj žena-učenika. Drugi tvrde da je Isus vjerojatno bio farizej, iz iste škole kao Hilel, baš kao što se za Pavla, koji je tvrdio da je prije svog obraćenja u kršćanstvo bio farizej, govorilo da je sjedio do nogu rabina Gamaliela. Isusovo učenje svakako je bilo u skladu s glavnim načelima farizeja, jer je i on vjerovao da su milosrđe i čistoća srca najvažniji od *micvi*. Kao i farizeji, bio je privržen Tori i za njega se govorilo da je propovijedao mnogo strože pridržavanje Tore od mnogih svojih suvremenika. On je isto tako poučavao jednu verziju Hilelova zlatnog pravila kada je tvrdio da se cjelina Zakona može rezimirati u maksimi: Sve što hoćete da ljudi vama čine, činite i vi njima. U evanđelju svetog Mateja, Isus izgovara žestoke i dosta pogrдне kritike protiv »književnika i farizeja«, prikazujući ih kao bezvrijedne hipokrite. Osim što je ovo klevetničko izvrtanje činjenica i flagrantni prekršaj milosrđa koje je trebalo karakterizirati njegovu misiju, oštro optuživanje farizeja gotovo je sigurno neautentično. Luka, na primjer, daje dosta dobar prikaz farizeja kako u svom evanđelju tako i u Djelima apostola, a Pavle teško da bi isticao svoje farizejsko porijeklo

da su farizeji stvarno bili zakleti neprijatelji Isusa, koji su ga gonili do smrti. Antisemitski ton Matejevog evanđelja odražava napetost između Židova i kršćana tokom 80-ih godina. Evanđelja često pokazuju Isusa kako raspravlja s farizejima, ali diskusija je ili prijateljska ili eventualno odražava neslaganje sa strožom školom Šamaja.

Poslije Isusove smrti, njegovi su sljedbenici odlučili da je on bio božanski. To se nije dogodilo odmah; kao što ćemo vidjeti, doktrina da je Isus bio Bog u ljudskom obliku nije bila analizirana sve do četvrtog stoljeća. Razvoj kršćanskog vjerovanja u Utjelovljenje bio je postepen i složen proces. Sam Isus svakako nije nikada tvrdio da je Bog. Prilikom njegova krštenja jedan glas s neba nazvao ga je Sinom Božjim, ali to je vjerojatno bila samo potvrda da je on voljeni mesija. Nije bilo ničeg posebno neobičnog u pogledu ovakve izjave odozgo: rabini su često doživljavali nešto što su nazivali *bat kol* (doslovno »kći glasa«), jedan oblik inspiracije koji je zamijenio direktnija proročka otkrovenja. Rabin Johan ben Zakaj čuo je jedan takav *bat kol* kako potvrđuje njegovu vlastitu misiju onda kada je Sveti Duh sišao na njega i njegove učenike u obliku ognja. Sam Isus običavao je sebe zvati »Sinom Čovjekovim«. Bilo je mnogo rasprave oko tog naziva, ali izgleda da je prvobitna aramejska fraza (*bar naša*) jednostavno naglašavala slabost i smrtnost ljudskog stanja. Ako je tako, izgleda da je Isus to namjerno učinio da bi naglasio kako je on krhko ljudsko biće koje će jednog dana trpjeti i umrijeti.

Evanđelja nam, međutim, govore da je Bog dao Isusu izvjesne božanske »moći« (*dynameis*), koje su mu, iako je bio običan smrtnik, omogućavale obavljanje božanskih zadataka liječenja bolesnih i praštanja grijeha. Kada su, dakle, ljudi vidjeli Isusa na djelu, imali su živu sliku kako izgleda Bog. Jednom prilikom, trojica njegovih učenika tvrdila su kako su to vidjeli jasnije nego obično. Priča je sačuvana u sva tri sinoptička evanđelja i bit će veoma značajna za kasnije generacije kršćana. Ona nam priča da je Isus poveo Petra, Jakova i Ivana uz veoma visoko brdo, koje se tradicionalno identificira s brdom Tabor u Galileji. I tamo se pred njima »preobrazio«: i »zasija lice njegovo kao sunce, a

haljine njegove postadoše bijele kao svjetlost«. Mojsije i Ilija, koji predstavljaju Zakon odnosno proroke, iznenada su se pojavili pored njega i njih su trojica počela razgovarati. Petar je bio sasvim svladan i glasno je povikao, ne znajući što govori, kako trebaju sagraditi tri šatora u spomen na ovu viziju. Jedan sjajni oblak, kao onaj koji je sišao na brdo Sinaj, prekrio je vrh brda i jedan *bat kol* je izjavio: »Ovo je Sin moj, ljubljeni moj, koga sam odabrao! Njega poslušajte!«. Stoljećima kasnije, kada su grčki kršćani razmišljali o značenju ove vizije, došli su do zaključka da su »moći« Božje sjale kroz Isusov preobraženi ljudski lik.

Oni su također primijetili kako Isus nije nikada tvrdio da su ove božanske »moći« ili *dynameis* ograničene samo na njega. Nekoliko puta Isus je obećavao svojim učenicima da će, ako imaju »vjeru«, i oni posjedovati ove »moći«. Pod vjerom, naravno, nije mislio na usvajanje ispravne teologije, već njegovanje unutrašnjeg stava predavanja i otvorenosti prema Bogu. Ako se njegovi učenici otvore prema Bogu bez rezerve, moći će uraditi sve što može i on. Kao i rabini, Isus nije vjerovao da je Duh samo za povlaštenu elitu, već da je za sve ljude dobre volje - neki odlomci čak ukazuju da je Isus, opet kao neki od rabina, vjerovao da čak i *goji* mogu primiti Duh. Ako njegovi učenici imaju »vjeru«, moći će napraviti čak i veće stvari. Ne samo da će moći praštati grijeha i izgoniti demone, već će moći bacati i goru u more. Oni će otkriti da su njihovi krhki životi smrtnika preobraženi »moćima« Boga koje su prisutne i aktivne u svijetu mesijanskog Kraljevstva.

Poslije Isusove smrti učenici se nisu mogli odreći uvjerenja da je on na neki način predstavljao sliku Boga. Već veoma rano počeli su mu se obraćati molitvom. Sveti Pavle je vjerovao da Božje moći trebaju biti dostupne i *gojima* i tako je propovijedao evanđelje u današnjoj Turskoj, Makedoniji i Grčkoj. On je bio uvjeren da nežidovi mogu postati članovi Novog Izraela čak i ako se ne pridržavaju potpuno Mojsijeva Zakona. Ovo je razljutilo grupu prvih Isusovih učenika, koji su željeli ostati ekskluzivnija židovska sekta, i tako je, poslije žestoke rasprave, došlo do raskida s Pavlom. Međutim, većina Pavlovih preobraćenika bili su ili židovi

iz dijaspore ili bogobožni, tako da je Novi Izrael ostao duboko židovski. Pavle nije nikada Isusa zvao »Bog«, On ga je zvao »Sinom Božjim« u židovskom smislu: svakako da nije vjerovao da je Isus bio utjelovljenje samoga Boga, on je jednostavno posjedovao božje »moći« i »Duh« koji su manifestirali Božju aktivnost na zemlji i nisu se smjeli identificirati s nepristupačnom božanskom suštinom. Ne čudi što u svijetu nežidova novi kršćani nisu uvijek sačuvali smisao ovih suptilnih razlika, tako da se na kraju za čovjeka koji je naglašavao kako je slabi smrtnik počelo vjerovati da je božanski. Židove je doktrina o Utjelovljenju Boga u Isusu uvijek skandalizirala, a kasnije će je i muslimani smatrati bogohulnom. To je teška doktrina s izvjesnim opasnostima; često su je kršćani nevješto interpretirali. Ali u povijesti religije ova vrsta obožavanja Utjelovljenja bila je dosta česta tema: vidjet ćemo da su čak i židovi i muslimani razvili neke vlastite, upadljivo slične teologije.

Religiozni impuls iza ove iznenađujuće Isusove deifikacije možemo vidjeti ako bacimo kratak pogled na neke događaje u Indiji u gotovo isto vrijeme. U buddhizmu kao i u hinduizmu došlo je do plime obožavanja uzvišenih bića kao što su sam Buddha ili hinduistički bogovi koji su se pojavili u ljudskom obliku. Ova vrsta osobnog posvećivanja, poznata kao *bhakti*, izražavala je ono što je, izgleda, dugogodišnja ljudska žudnja za humaniziranom religijom. Bilo je to potpuno novo polazište, a ipak je u obje vjere bilo integrirano u religiju bez ugrožavanja bitnih prioriteta.

Poslije Buddhine smrti, potkraj šestog stoljeća prije k.e., ljudi su, naravno, željeli uspomenu na njega, ali su osjećali da kip ne odgovara, jer u nirvani Buddha više ne »postoji« ni u kojem normalnom smislu. A ipak se razvijala osobna ljubav prema Buddhi i potreba za kontemplacijom njegove prosvjetljene ljudskosti postala tako jaka da su se u prvom stoljeću prije k.e. u Ganari, na sjeverozapadu Indije, i Mathuri, na rijeci Jumna, pojavili prvi kipovi. Moć takvih kipova i nadahnuće koje su oni izazivali donijeli su im centralno značenje u buddhističkoj spiritualnosti, iako je ovo posvećivanje biću izvan vlastitosti bilo veoma različito od unutrašnje discipline koju je propovijedao Gautama. Sve religije

se mijenjaju i razvijaju. Ako to ne čine, zastarjet će. Većina buddhista mislila je da je *bhakti* veoma dragocjen i smatrala kako ih podsjeća na neke suštinske istine kojima je prijetila opasnost da se izgube. Sjetit ćemo se da je Buddha, kada je prvi put doživio prosvjetljenje, doveden u iskušenje da ga zadrži za sebe, ali ga je suosjećanje prema ljudskom rodu koji pati prisililo da provede sljedećih četrdeset godina propovijedajući Put. Ali krajem prvog stoljeća prije k.e. izgleda da su buddhistički kaluđeri, izolirani u svojim samostanima, pokušavajući da dostignu nirvanu sami za sebe, to izgubili iz vida. Monaštvo je bilo takav ideal koji su mnogi smatrali nedostižnim. Tokom prvog stoljeća prije k.e. pojavila se nova vrsta buddhističkog heroja: *bodhisattva*, koji je slijedio Buddhin primjer i namjerno odbacio vlastitu nirvanu da bi se žrtvovao za ljude. On je bio spreman izdržati ponovno rođenje da bi spasio ljude koji pate. Kao što objašnjavaju *Prađnaparamita sutre* (Sveti spisi o savršenstvu mudrosti) koje su sabrane krajem prvog stoljeća prije k.e., *bodhisattve*

ne žele postići svoju vlastitu privatnu nirvanu. Nasuprot tome, oni su sagledali svijet postojanja pun bola i iako željni vrhunskog prosvjetljenja, ne drhću zbog rođenja i smrti. Oni su pošli radi dobrobiti svijeta, njegova oslobođenja, iz sažaljenja prema svijetu. Donijeli su odluku: »Postat ćemo štit za svijet, njegovo mjesto počinka, konačno oslobođenje svijeta, otoka svijeta, svjetlosti svijeta, vodiči načina spasa svijeta«.

Osim toga, *bodhisattva* je dobio beskonačni izvor zasluga, što je moglo pomoći manje duhovno obdarenima. Osoba koja se molila *bodhisattvi* mogla se ponovo roditi u jednom od rajeva u buddhističkoj kozmologiji, gdje uvjeti olakšavaju postizanje prosvjetljenja.

Ovi tekstovi naglašavaju da ove ideje ne treba tumačiti doslovno. One nemaju nikakve veze s običnom logikom ili događajima na ovom svijetu, već su samo simboli jedne neshvatljivije istine. U početku drugog stoljeća k.e., Nagardžuna, filozof koji je osnovao Školu Praznine, koristio je paradoks i dijalektičku metodu kako bi demonstrirao neadekvatnost normalnog konceptualnog jezika. Krajnje istine, inzistirao je, mogu se shvatiti samo intuitivno, kroz mentalne discipline meditacije. Čak su i Buddhina učenja

konvencionalne ideje koje je čovjek stvorio i koje ne iskazuju realnost koju je Buddha pokušao prenijeti. Buddhisti koji su prihvatili ovu filozofiju razvili su vjerovanje da je sve što doživljavamo privid: na zapadu, mi bismo ih smatrali idealistima. Apolut, koji je unutrašnja suština svih stvari, je praznina, ništa, koja ne postoji u normalnom smislu. Bilo je prirodno da se praznina identificira s nirvanom. Pošto je Buddha kao što je Gautama postigao nirvanu, proizlazi da je on na neki neopisiv način *postao* nirvana i da je identičan sa Apsolutom. Iako svi koji traže nirvanu traže i istovetnost s buddhama.

Nije teško vidjeti da je ovaj *bhakti* (posvećivanje) buddhama i *bodhisattvama* bio sličan kršćanskoj ljubavi prema Isusu. On je isto tako učinio vjeru pristupačnom većini ljudi, baš kao što je Pavle želio da judaizam bude dostupan *gojima*. U isto vrijeme došlo je do sličnog *bhaktija* u hinduizmu, koji se usredotočio na likove Šive i Višne, dvojice najvažnijih vedskih božanstava. I opet se narodno vjerovanje pokazalo jačim od filozofske strogosti *Upaništada*. U stvari, Hindusi su stvorili trojstvo: Brahman, Šiva i Višnu bila su tri simbola ili aspekta jedne jedine, nedjeljive realnosti.

Ponekad bi bilo korisnije razmišljati o misteriji Boga pod aspektom Šive, paradoksalnog božanstva dobra i zla, plodnosti i asketizma, koji je i stvoritelj i razoritelj. U narodnoj legendi, Šiva je bio i veliki jogin, tako da je inspirirao svoje poklonike da prevladaju osobne koncepcije božanstva pomoću meditacije. Višnu je obično bio ljubazniji i nestašniji. Volio se ljudima pokazivati u raznim utjelovljenjima ili *avatarima*. Jedna od njegovih poznatijih *personae* bio je lik Krišne, koji je rođen u plemenitoj porodici, ali odgojen kao govedar. Narodna legenda voljela je priče o njegovom oćijukanju s govedaricama, u kojima je Bog prikazivan kao Ljubitelj duše. A ipak, kada se Višnu pojavljuje princu Arđuni kao Krišna u *Bhagavad-giti*, to je zastrašujuće iskustvo:

Vidim bogove
u tvom tijelu, O Bože,
i mnoštvo raznih stvorenja:
Brahmana, svemirskog stvoritelja
na njegovu lotosovom prijestolju,
sve vidovnjake i zmiје nebeske.

U tijelu Krišne sve je na neki način prisutno: on nema ni početka ni kraja, on ispunjava prostor i uključuje sva moguća božanstva: »Bogove oluje koji urlaju, bogove sunca, blistave bogove i bogove rituala.« On je i »čovjekov neumorni duh«, suština ljudskog roda. Sve stvari hrle prema Krišni kao što rijeke valjaju svoje vode prema moru i mušice ulijeću u blistavi plamen. Sve što Arđuna može učiniti dok netremice gleda u ovaj zastrašujući prizor jest da se trese i drhti, potpuno izvan sebe.

Razvoj *bhaktija* bio je odgovor na duboko ukorijenjenu potrebu naroda za nekom vrstom osobnog odnosa s krajnjim. Pošto je Brahman krajnje transcendentan, postoji opasnost da postane previše razrijeđen i - kao onaj stari Bog Neba - nestane iz ljudske svijesti. Razvoj ideala *bodhisattve* u buddhizmu i Višnuovih *avata-
ra* izgleda da predstavlja još jednu fazu u religioznom razvoju, kada ljudi inzistiraju da Apsolut ne može biti manji od čovjeka. Ove simbolične doktrine i mitovi, međutim, poriču da se Apsolut može izraziti u samo jednoj epifaniji: bilo je mnogo Buddha i *bodhisattvi*, a Višnu je imao razne *avatare*. Ovi mitovi isto tako izražavaju ideal ljudskog roda: oni čovječanstvo prikazuju prosvjetljeno ili deificirano, kao što je i trebalo biti.

Okolo prvog stoljeća k.e. postojala je slična žeđ za božanskom imanentnošću u judaizmu. Izgledalo je da ličnost Isusa odgovara toj potrebi. Sveti Pavle, najraniji kršćanski pisac, koji je stvorio religiju koju danas znamo kao kršćanstvo, vjerovao je da je Isus zamijenio Toru kao glavno Božje prikazanje svijetu. Nije lako dokučiti što je on točno time mislio. Pavlova pisma bila su prigodan odgovor na određena pitanja, a ne jasni prikaz jedne potpuno artikulirane teologije. On je svakako vjerovao da je Isus bio Mesija: riječ »Krist« je prijevod hebrejskog *Masiah*: Pomazanik. Pavle je govorio o čovjeku Isusu kao da je bio više od običnog ljudskog bića, iako, kao Židov, nije vjerovao da je on bio utjelovljenje Boga. Da bi opisao svoj doživljaj Isusa, stalno je koristio frazu »u Kristu«: kršćani žive »u Kristu«; oni su kršteni u njegovoj smrti; Crkva na neki način predstavlja njegovo tijelo. Ovo nije bila istina koju je Pavle logično dokazivao. Kao i mnogi židovi, skeptički je gledao na grčki racionalizam, koji je opisao kao običnu

»ludost«. Na osnovu svog subjektivnog i mističnog iskustva opisao je Isusa kao neku vrstu atmosfere u kojoj »živimo, krećemo se i postojimo«. Isus je postao izvor Pavlovog religioznog iskustva: prema tome, on je o njemu govorio onako kako bi neki njegovi suvremenici možda govorili o bogu.

Kada je Pavle objašnjavao vjeru koja mu je bila predana, rekao je da je Isus trpio i umro »za grijehе naše«, što pokazuje da su u veoma ranoj fazi Isusovi učenici, pogođeni sramotnim načinom njegove smrti, ovu smrt objasnili govoreći da je ona na neki način bila za naše dobro. U 9. poglavlju vidjet ćemo da će tokom sedamnaestog stoljeća drugi židovi naći slično objašnjenje za sramotni kraj još jednog mesije. Rani kršćani smatrali su da je Isus na neki misteriozan način još uvijek živ i da su »moći«, koje je on posjedovao, sada utjelovljene u njima, kao što je obećao. Iz Pavlovih poslanica znamo da su prvi kršćani imali razne vrste neobičnih iskustava koja su mogla označiti pojavu novog tipa čovjeka - neki su postali iscjelitelji, neki su govorili nebeskim jezicima, drugi su opet pričali ono što su vjerovali da su Bogom nadahnuta proročanstva. Crkvene službe bile su glasni, karizmatični događaji, sasvim različiti od današnjih prijatnih večernjih službi u parohijskim crkvama. Izgleda da je Isusova smrt bila zaista na neki način korisna: ona je oslobodila »novu vrstu života« i »novo stvaranje« - što je stalna tema u Pavlovim pismima.

Nije bilo, međutim, nikakvih detaljnih teorija o razapinjanju na križ kao iskupljenja zbog Adamovog »prvorodnog grijehа«: vidjet ćemo da se ova teologija nije pojavila sve do četvrtog stoljeća i da je važila samo na Zapadu. Pavle i drugi pisci Novog zavjeta nikad nisu pokušali precizno objasniti spas koji su doživjeli. Ali ideja Kristove žrtve na križu bila je slična idealu *bodhisattve* koji se u to vrijeme razvijao u Indiji. Kao *bodhisattva*, i Krist je, u stvari, postao posrednik između ljudi i Apsoluta, s tom razlikom što je Krist bio *jedini* posrednik i što spas koji je ostvario nije bio neostvarena želja za budućnost, kao kod *bodhisattve*, već *fait accompli*. Pavle je inzistirao na tome da je Isusova žrtva bila jedinstvena. Iako je vjerovao da su njegove vlastite patnje u ime drugih korisne, Pavle sasvim jasno kaže da Isusove patnje i smrt

pripadaju jednoj sasvim drugoj kategoriji. U ovome se krije potencijalna opasnost. Bezbrojne buddhe i svi neuhvatljivi, paradoksalni *avatari* podsjećali su vjernike da se krajnja realnost ne može odgovarajuće izraziti u nekoj pojedinačnoj formi. Jedno jedino Utjelovljenje kršćanstva, koje nagovještava da se cijela neiscrpna realnost Boga manifestirala u samo jednom ljudskom biću, mogla je dovesti do nekog nedovoljno razvijenog tipa idolopoklonstva.

Isus je ustrajao na tome da božje »moći« nisu samo za nje-ga. Pavle je razradio ovu spoznaju tvrdeći da je Isus bio prvi primjer novog tipa čovjeka. Ne samo da je učinio sve što stari Izrael nije uspio postići, već je postao novi *adam*, novi čovjek u kojem na neki način moraju sudjelovati sva ljudska bića, uključujući *goje*. I ponovo, ovo je slično buddhističkom vjerovanju da je - pošto su sve buddhe postale jedno s Apsolutom - ljudski ideal sudjelovanje u buddhinstvu.

U svojoj poslanici Filipljanima Pavle citira ono što se obično smatra vrlo ranom kršćanskom himnom koja pokreće neka važna pitanja. On govori svojim preobraćenicima da moraju pokazati isto takvo samopožrtvovanje kao i Isus,

koji, postojeći u obličju Božjemu,
nije smatrao, kao plijen koji se grabi
biti jednak s Bogom,
nego je sam sebe svlačio,
uzevši obličje sluge,
postavši kao i drugi ljudi,
i pokazavši se kao čovjek,
ponizio je sam sebe,
ostajući poslušan do same smrti,
i to do smrti na križu.
Zato Bog njega i uzvisi,
i dade mu ime
koje je nad svakim imenom,
da se na ime Isusovo prikloni svako koljeno
na nebu, na zemlji i pod zemljom,
i svaki jezik da prizna
da je Isus Krist Gospod (*kyrios*),
na slavu Boga Oca.

Himna, izgleda, odražava vjerovanje prvih kršćana da je Isus bio u nekoj vrsti prethodnog postojanja »s Bogom« prije nego što

je postao čovjek kroz čin samouskraćivanja (*kenosis*) kojim je, kao *bodhisattva*, odlučio dijeliti patnje ljudskog roda. Pavle je bio previše Židov da bi prihvatio ideju da je Krist kao drugo božansko biće postojao pored JHVH-a od pamtivijeka. Himna pokazuje da se on poslije svog uzdizanja još uvijek razlikuje od Boga i da je inferioran u odnosu na njega, koji ga uzdiže i daje mu titulu *kyrios*. Krist je ne može uzeti sam, već mu se ona daje samo »na slavu Boga Oca.«

Četrdeset godina kasnije, autor evanđelja svetog Ivana (napisanog oko 100. godine) izrazio je nešto slično. Na početku on opisuje Riječ (*logos*) koja je bila »u početku u Boga«, i bila je agens stvaranja: »Sve je kroz nju postalo i od onoga što je postalo ništa nije postalo bez nje.« Autor nije koristio grčku riječ *logos* na isti način kao Filon: on je, izgleda, više naginjao palestinskom nego heleniziranom judaizmu. U aramejskom prijevodu hebrejskih spisa poznatih kao *targum*, koji su pisani u to vrijeme, za opis božje aktivnosti u svijetu koristi se izraz *Memra* (riječ). Ona obavlja istu funkciju kao neki drugi tehnički izrazi kao što su »slava«, »Sveti Duh« i »Šekina«, a koji naglašavaju razliku između božje prisutnosti u svijetu i neshvatljive realnosti samog Boga. Kao božanska Mudrost, »Riječ« je simbolizirala prvobitni božji plan stvaranja. Kada su Pavle i Ivan govorili o Isusu kao da je imao neku vrstu prethodne egzistencije oni nisu mislili da je on druga božanska »osoba« u kasnijem smislu Trojstva. Oni su nagovještavali to da je Isus prevladao vremenski i individualni način postojanja. Pošto su »moć« i »mudrost« koje je predstavljao bile aktivnosti koje su potjecale od Boga, on je na neki način izražavao »ono što je postojalo u početku«.

Ove ideje bile su razumljive u strogo židovskom kontekstu, iako će ih kasnije kršćani s grčkim obrazovanjem drukčije tumačiti. U Djelima apostola, napisanim tek oko 100. godine k.e., možemo vidjeti da su prvi kršćani još uvijek imali potpuno židovsku koncepciju Boga. Na svečanosti Duhova, kada su se stotine židova sa svih strana dijaspore sakupljale u Jeruzalemu da proslave darivanje Tore na Sinaju, na Isusove drugove sišao je Duh Sveti. Oni su čuli »huku s neba kao da puše silni vjetar... i pokazaše

im se razdijeljeni jezici, kao jezici ognjeni«. Sveti Duh pokazao se tim prvim židovskim kršćanima kao što se pojavio njihovim suvremenicima, *tannaimima*. Učenici su odmah izjurili i počeli propovijedati gomili Židova i bogobojaznih iz Mezopotamije, Judeje i Kapadokije, iz Ponta i iz Azije, iz Frigije i Pamfilije, iz Egipta i iz libijskih krajeva kod Kirine«. Na njihovo iznenađenje, svako od njih čuo je učenike kako propovijedaju na svom vlastitom jeziku. Kada se Petar podigao da se obrati masi, predstavio je ovu pojavu kao apogeju judaizma. Proroci su prorekli dan kada će Bog izliti svoj Duh na čovječanstvo tako da će čak i žene i robovi imati viđenja i sanjati snove. Na taj dan bit će uvedeno Mesijsko kraljevstvo, kada će Bog živjeti na zemlji sa svojim narodom. Petar nije tvrdio da je Isus Nazarećanin Bog. On je bio »čovjek od Boga potvrđen među vama silama i čudesima i znacima koje učini Bog preko njega među vama.« Poslije njegove svirepe smrti, Bog ga je uskrsnuo i uzdigao ga na posebno visoko mjesto »Božjom desnicom«. Ove događaje prorekli su svi Proroci i psalmopisid; tako »sav dom Izraelov« može biti siguran da je Isus taj dugo očekivani mesija. Izgleda da je ovaj govor bio poruka (*kerygma*) najranijih kršćana.

Krajem četvrtog stoljeća kršćanstvo je postalo snažno upravo u onim mjestima koja je autor Djela ranije nabrojio: uhvatilo je korijena u židovskim sinagogama u dijaspori koje su privukle velik broj bogobojaznih i preobraćenika. Pavlov reformirani judaizam doticao je, izgleda, mnoge njihove dileme. Oni su također »govorili različitim jezicima« i bili bez jedinstvenog glasa i jasnog položaja. Mnogi židovi iz dijaspore smatrali su Hram u Jeruzalemu, onako natopljen krvlju životinja, primitivnom i barbarskom institucijom. Djela Apostola sačuvala su ovo gledište u priči o Stjepanu, helenističkom Židovu koji je pristupio Isusovoj sekti i kojeg je sinedrion, židovski Upravni savjet, osudio na smrt kamenovanjem zbog bogohuljenja. U svom posljednjem vatrenom govoru Stjepan je tvrdio da je Hram uvreda za prirodu Boga: »Svevišnji ne prebiva u hramovima rukom sazidanim«. Neki židovi iz dijaspore prihvatili su talmudski judaizam koji su rabini raširili nakon uništenja Hrama; drugi su otkrili da kršćanstvo daje odgovor

na neka njihova pitanja o statusu Tore i univerzalnosti judaizma. Bilo je to, naravno, naročito privlačno za bogobojazne, koji su mogli postati ravnopravni članovi Novog Izraela ne opterećujući se s onih 613 *micvi*

Tokom prvog stoljeća, kršćani su nastavili misliti o Bogu i moliti mu se kao židovi; raspravljali su kao rabini i njihove crkve sličile su sinagogama. U 80-im je došlo do nekih oštrih rasprava sa židovima kada su kršćani bili formalno izbačeni iz sinagoga jer su odbijali poštovati Toru. Vidjeli smo da je judaizam u ranim decenijama prvog stoljeća privukao mnoge preobraćenike, ali poslije 70. godine, kada su židovi imali nevolja s Rimskim Carstvom, njihov se položaj pogoršao. Prebjegom bogobojaznih u kršćanstvo Židovi su postali sumnjičavi prema preobraćenicima, tako da više nisu bili zainteresirani za njihovo pridobivanje. Pagani, koji su ranije bili privučeni judaizmom, sada su se okretali kršćanstvu, ali to su uglavnom robovi i članovi nižih klasa. Tek pri kraju drugog stoljeća u kršćanstvo su počeli prelaziti i visokoobrazovani pagani koji su mogli novu religiju objasniti sumnjičavom paganskom svijetu.

U Rimskom Carstvu kršćanstvo je najprije smatrano ogrankom judaizma, ali kada su kršćani jasno stavili do znanja da nisu više članovi sinagoge, na njih su gledali s neodobravanjem kao na *religio* fanatika koji su počinili smrtni grijeh nepobožnosti prekidajući s matičnom vjerom. Rimski *ethos* je bio strogo konzervativan: cijenio je autoritet očeva obitelji i običaje predaka. »Napredak« se vidio u povratku u zlatno doba, a ne u neustrašivom maršu u budućnost. Namjerni prekid s prošlošću nije se smatrao nečim potencijalno kreativnim kao u današnjem društvu, koje je institucionaliziralo promjenu. Inovacija se smatrala opasnom i subverzivnom. Rimljani su bili veoma sumnjičavi u pogledu masovnih pokreta koji odbacuju stege tradicije i dobro su pazili da zaštite svoje građane od religioznog »šarlatanstva«. Međutim, u Carstvu se osjećao nemir i zabrinutost. Život u velikom međunarodnom carstvu učinio je da stari bogovi postanu mali i neodgovarajući; ljudi su postali svjesni stranih kultura koje su ih uznemiravale. Tražili su nova duhovna rješenja. U Evropu su

uvezeni istočni kultovi: uz tradicionalne rimske bogove, čuvare države, obožavana su božanstva kao Izida i Semele. Tokom prvog stoljeća k.e. nove mističke religije nudile su svojim iskušenicima spas i ono što je trebalo biti unutarnje poznavanje drugog svijeta. Ali ni jedan od ovih novih religioznih zanosa nije ugrožavao stari poredak Istočna božanstva nisu zahtijevala radikalnu promjenu i odbacivanje poznatih rituala, već su bila kao novi sveci, koji daju svjež i novi pogled i osjećaj nekog šireg svijeta. Mogli ste se uključiti u onoliko različitih mističkih kultura u koliko ste željeli. Mističke religije tolerirane su i apsorbirane u uspostavljeni poredak pod uvjetom da ne pokušaju ugroziti stare bogove i ne nameću se previše.

Nitko od religije nije očekivao izazov ili pružanje odgovora na značenje života. Za ovu vrstu prosvjećenja ljudi su se okretali filozofiji. U Rimskom Carstvu kasne antike ljudi su se klanjali bogovima da bi od njih tražili pomoć u vremenima krize, osigurali božanski blagoslov za državu i stvorili blagotvorni osjećaj kontinuiteta s prošlošću. Religija je bila stvar kulta i rituala, a ne ideja; zasnivala se na emociji, a ne na ideologiji ili svjesnoj teoriji. Takav stav nije nepoznat našem dobu: mnogi ljudi u našem današnjem društvu koji dolaze na religioznu službu nisu zainteresirani za teologiju, ne žele ništa suviše egzotično i ne vole promjene. Oni smatraju da ustanovljeni rituali osiguravaju vezu s tradicijom i pružaju osjećaj sigurnosti. Oni od propovijedi ne očekuju briljantne ideje a promjene u liturgiji ih uznemiravaju. Na dosta sličan način mnogi od pagana u kasnoj antici željeli su se klanjati bogovima predaka onako kako su to činile generacije prije njih. Stari rituali davali su im osjećaj identiteta, njima su se slavile lokalne tradicije i oni su izgledali kao potvrda da će stvari i dalje biti onakve kakve jesu. Civilizacija je izgledala krhko dostignuće i nije je trebalo ugrožavati, neodgovorno zanemarujući bogove zaštitnike koji će osigurati njezin opstanak. Ako bi neki novi kult počeo ukidati vjeru njihovih otaca, osjećali bi se neobjašnjivo ugroženi. Kršćanstvo je, zato, sadržalo ono najgore iz oba svijeta. Nedostajala mu je poštovana starost judaizma i nije imalo ništa od privlačnih rituala paganstva, koje je svako mogao

vidjeti i cijeniti. Kršćanstvo je predstavljalo i potencijalnu prijetnju, jer su kršćani inzistirali na tome da je njihov Bog jedini i da su sva ostala božanstva obmana. Kršćanstvo je rimskom biografu Gaju Svetoniju (70.-160.) sličilo na iracionalni i ekscentrični pokret, *superstitio nova et prava*, koji je »izopačen« upravo zato što je »nov«.

Obrazovani pagani okretali su se za prosvjećenje filozofiji, a ne religiji. Njihovi sveci i lučonoše bili su filozofi antike poput Platona, Pitagore i Epikteta. Oni su u njima čak vidjeli »sinove Boga« - za Platona se, na primjer, smatralo da je sin Apolona. Filozofi su prema religiji sačuvali suzdržano poštovanje, ali su je smatrali bitno različitom od onoga što oni rade. Oni nisu bili suhoparni akademici u kulama od slonove kosti, već ljudi s misijom, željni da spase duše svojih suvremenika, privlačeći ih učenjima svojih posebnih škola. I Sokrat i Platon bili su za svoju filozofiju »religiozni«, smatrajući da su ih njihove naučne i metafizičke studije nadahnute vizijom slave svemira. Zato su se u prvom stoljeću k.e. misaoni i inteligentni ljudi okretali njima za objašnjenja o značenju života, za nadahnjujuću ideologiju i etičku motivaciju. Kršćanstvo se doimalo kao barbarska vjera. Kršćanski Bog doimao se kao surovo, primitivno božanstvo, koje nastavlja s iracionalnim miješanjem u ljudske poslove: on nije imao ničeg zajedničkog s dalekim, nepromjenjivim bogom filozofa kao što je Aristotel. Smatrati da su ljudi poput Platona ili Aleksandra Velikog bili Božji sinovi bilo je jedno, ali je Židov koji je umro sramnom smrću u nekom zabitom kraju Rimskog Carstva bio nešto sasvim drugo.

Platonizam je bio jedna od najpopularnijih filozofija kasne antike. Nove platoniste prvog i drugog stoljeća nije privukao Platon kao etički i politički mislilac, već Platon mistik. Njegova učenja pomoći će filozofu da shvati svoje istinsko ja, oslobađajući svoju dušu od tamnice tijela i omogućavajući joj da se usigne u božanski svijet. Bio je to uzvišen sistem, koji je koristio kozmologiju kao sliku kontinuiteta i harmonije. Jedan je postojao u spokojnoj kontemplaciji samog sebe, izvan pustošenja vremena i promjena na vrhu velikog lanca postojanja. Sve postojanje potjecalo

je od Jednog kao obavezna posljedica njegovog čistog bića: vječne forme emanirale su iz Jednog i onda su oživjele sunce, mjesec i zvijezde, svaka u svojoj odgovarajućoj sferi. Konačno su bogovi, koji su sada viđeni kao anđeoski pomoćnici Jednog, prenijeli božanski utjecaj na podlunarni svijet ljudi. Platonistima nisu bile potrebne barbarske priče o božanstvu koje je iznenada odlučilo stvoriti svijet i koje je ignoriralo ustanovljenu hijerarhiju da bi komuniciralo direktno s malom grupom ljudskih bića. Njima nije bio potreban groteskni spas pomoću razapetog mesije. Pošto je bio srodan Bogu, koji je dao život svim stvarima, filozof se mogao uzdići u božanski svijet vlastitim nastojanjima na racionalni, redovni način.

Kako bi kršćani objasnili svoju vjeru paganskom svijetu? Izgledala je kao da pokušava sjediti na dvije stolice, kao da nije ni religija u rimskom smislu, niti filozofija. Osim toga, kršćanima bi možda bilo teško nabrojiti svoja »vjerovanja« i možda nisu ni bili svjesni da razvijaju jedan određeni sistem mišljenja. U tome su podsjećali na svoje paganske susjede. Njihova religija nije imala koherentnu »teologiju«, već se mogla preciznije opisati kao pažljivo njegovani stav obavezivanja. Kada su izgovarali svoja »vjeruju« to nije predstavljalo prihvaćanje jednog niza izjava. Riječ *credere*, na primjer, izgleda da je potekla od *cor dare*: dati svoje srce. Kada su govorili »*credo!*« (ili *pisteno* na grčkom), onda je to izražavalo njihov emocionalni, a ne intelektualni stav. Tako je Teodor, biskup Mopsuestije u Silisiji od 392. do 428., objasnio svojim preobraćenicima:

Kada pred Bogom kažete »Vjerujem« (*pisteno*), pokazujete da ćete ostati čvrsto uz njega, da se nikada nećete odvojiti od njega i da ćete smatrati da je biti i živjeti s njim i ponašati se na način koji je u skladu s njegovim zapovijedima vrednije od bilo čega drugoga.

Kasnije će kršćanima biti potrebno da svoju vjeru teoretski prikažu i tada će razviti strast prema teološkoj debati jedinstvenu u povijesti svjetske religije. Vidjeli smo, na primjer, da u judaizmu nema službene ortodoksije, već da su ideje o Bogu u biti privatna stvar. Rani bi se kršćani složili s ovim stavom.

U toku drugog stoljeća, međutim, neki pagani preobraćeni u kršćanstvo pokušali su svojim susjedima nevjernicima pokazati da

njihova religija nije destruktivni prekid s tradicijom. Jedan od prvih takvih apologeta bio je Justin od Cezareje (110.-165.), koji je umro kao mučenik za vjeru. U njegovom neumornom traženju značenja možemo osjetiti duhovnu uznemirenost tog perioda. Justin nije bio ni duboki, ni briljantni mislilac. Prije nego što se okrenuo kršćanstvu bio je s jednim stoikom, jednim peripatetičkim filozofom i jednim pitagorejcem, ali očito nije uspio razumjeti bit njihovih sistema. Za filozofiju su mu nedostajali temperament i inteligencija, ali mu je izgleda trebalo ipak nešto više od kulta i rituala. Rješenje je našao u kršćanstvu. U svoje dvije *apologiae* (oko 150. i 155.) on tvrdi da kršćani u stvari slijede Platona, koji je također smatrao da postoji samo jedan Bog. Dolazak Krista prorekli su i grčki filozofi i židovski proroci - argument koji mora da je ostavljao utisak na pagane njegova doba, jer se javljalo novo oduševljenje za proročanstva. On je isto tako tvrdio da je Isus utjelovljenje *logosa* ili božanskog razuma, koji su stoici vidjeli u poretku kozmosa; *logos* je bio aktivan u svijetu u toku čitave povijesti, podjednako inspirirajući i Grke i Hebreje. On, međutim, nije objasnio implikacije ove, na neki način, nove ideje: kako može ljudsko biće utjeloviti *logos*? Je li *logos* isto što i biblijske slike poput Riječi ili Mudrosti? Kakav je njegov odnos ---ma Jednom Bogu?

Drugi kršćani razvijali su daleko radikalnije teorije, ne iz ljubavi prema spekulaciji radi nje same, već da bi smirili duboku uznemirenost. Posebno su se gnostici (*gnostikoi*, oni koji znaju) okrenuli od filozofije k mitologiji da bi objasnili svoj intenzivni osjećaj odvojenosti od božanskog svijeta. Njihovi mitovi suprotstavljali su se njihovom neznanju o Bogu i božanskom, koje su očito doživljavali kao izvor bola i stida. Bazilid, koji je podučavao u Aleksandriji između 130. i 160. i njegov suvremenik Valentin, koji je napustio Egipat da bi podučavao u Rimu, stekli su veliki broj sljedbenika i pokazali da se mnogi koji su prešli u kršćanstvo osjećaju izgubljeni, bez cilja i potpuno odbačeni.

Svi gnostici počinjali su s krajnje nerazumljivom realnošću koju su zvali Božanstvo, jer je ono bilo izvor nižeg bića koje zovemo Bog. Nema uopće ničega što bismo o njemu mogli reći, jer

ono potpuno izmiče shvaćanju našeg ograničenog uma. Kao što Valentin objašnjava, to Božanstvo

je savršeno i pred-postojeće ... ono boravi u nevidljivim i bezimenim visinama: ono je i prapočetak i praotac i dubina. Ono je nevidljivo i nepojmljivo, vječno i nestvoreno, ono je Mir i duboka Osamljenost u beskonačnim eonima. Sa Njim je Misao, koja se naziva još i Milost i Tišina.

Ljudi su uvijek razmišljali o tom Apsolutu, ali ni jedno od njihovih objašnjenja nije bilo odgovarajuće. Nemoguće je opisati Božanstvo koje nije ni »dobro« ni »zlo«, a ne možemo reći čak ni da »postoji«. Bazilid je učio da u početku nije bilo Boga već samo Božanstvo koje je, strogo uzevši, bilo Ništa, jer nije postojalo u nekom smislu koji bismo mogli razumjeti.

Ali ovo Ništa željelo se objaviti i nije bilo zadovoljno da ostane samo u Dubini i Tišini. U dubinama ovog nedokučivog bića došlo je do unutrašnje revolucije čiji je rezultat bio niz emanacija sličnih onima opisanim u paganskim mitologijama antike. Prva od ovih emanacija bila je »Bog« koga znamo i kome se molimo. Ali čak nam je i »Bog« bio nepristupačan i zahtijevao daljnje razjašnjenje. Prema tome, iz Boga se rađaju nove emanacije u parovima, od kojih je svaki izražavao jedan od njegovih božanskih atributa. »Bog« je bio iznad spolova, ali, kao u *Enuma Elišu*, svaki par emanacija sastojao se od muškog i ženskog - što je shema koja je pokušavala neutralizirati muški ton konvencionalnijeg monoteizma. Svaki par emanacija postajao je sve slabiji i slabiji, pošto se sve više udaljavao od svog božanskog Izvora. Konačno, pošto se pojavilo trideset takvih emanacija (ili eona), proces je stao i božanski svijet, *Pleroma*, bio je potpun. Gnostici nisu predlagali neku nepoznatu kozmologiju jer su svi vjerovali da kozmos vrvi od takvih eona, demoni i spiritualnih sila. Sveti Pavle je spominjao Prijestolje, Dominacije, Suverenosti i Sile, dok su filozofi vjerovali da su ove nevidljive sile antički bogovi pa su ih pretvorili u posrednike između čovjeka i Jednog.

Onda je došlo do katastrofe, primarnog pada, koji su gnostici opisivali na razne načine. Neki su govorili da je Sophia (Mudrost), posljednja emanacija, zgriješila jer je težila k zabranjenom

poznavanju nepristupačnog Božanstva. Zbog svoje drskosti prog-nana je iz Plerome i njena bol i tuga stvorile su svijet materije. Prog-nana i izgubljena, Sophia je lutala svemirom, žudeći da se vrati svom božanskom Izvoru. Ovo stapanje istočnjačkih i pagan-skih ideja izražavalo je duboki osjećaj gnostika da je naš svijet u izvjesnom smislu izopačenje nebeskog svijeta i da je rođen iz ne-znanja i razdora. Drugi gnostici učili su da »Bog« nije stvorio ma-terijalni svijet jer on nije imao nikakve veze s običnom materijom. Materijalni svijet je bilo djelo jednog od eona kojeg su zvali Demi-jurg (*demiourgos*) ili Stvoritelj. On je postao ljubomorani na »Boga« i želio biti središte Plerome. I onda je pao i u napadu prkosa stvo-riao svijet. Kao što je objasnio Valentin, on je »napravio nebo u neznanju; oblikovao je u neznanju čovjeka; iznio je zemlju na svjetlost dana a da ju nije razumio«. Ali je Logos, jedan drugi eon, došao u pomoć i sišao na zemlju poprimivši fizički lik Isu-sa, da bi muškarce i žene vratio Bogu. Ovaj tip kršćanstva bit će konačno potisnut, ali ćemo vidjeti da će se mnogo kasnije židovi, kršćani i muslimani vratiti ovom tipu mitologije, smatrajući da iz-ražava njihovo vjersko iskustvo »Boga« preciznije od ortodokсне teologije.

Ovi mitovi nikada nisu trebali biti doslovni prikazi stvaranja i spasa; oni su predstavljali simbolični izraz unutrašnje istine. »Bog« i Pleroma nisu bili vanjske realnosti »tamo negdje vani«, već ih je trebalo tražiti u sebi:

Napustite traženje Boga i stvaranja, i sličnog. Tražite ga uzi-majući za polazište sebe. Saznajte koji je taj koji unutar nas sve čini svojim i kaže, moj Bog, moj um, moja misao, moja duša, moje tijelo. Saznajte izvore tuge, radosti, ljubavi, mržnje. Saznaj-te kako se događa da čovjek gleda ne htijući, voli ne htijući. Ako sve ovo pažljivo ispitajte, pronaći ćete ga u sebi.

Pleroma je predstavljala kartu duše. Božansko svjetlo može se razabrati čak i u ovom mračnom svijetu ako gnostik zna gdje treba gledati: za vrijeme prvobitnog Pada - Sophie ili Stvoritelja svijeta - neke su božanske iskre otpale od Pleroma i bile zaroblje-ne u materiji. Gnostik je mogao naći božansku iskru u vlastitoj duši, mogao je postati svjestan božanskog elementa u sebi, koji će mu pomoći da nađe put do kuće.

Gnostici su pokazali da mnogi od novih preobraćenika u kršćanstvo nisu zadovoljni tradicionalnom idejom Boga koju su naslijedili od judaizma. Oni nisu iskusili svijet kao »dobar«, kao djelo nekog blagonaklonog božanstva. Slični dualizam i razdor obilježili su doktrinu Markiona (100.-165.), koji je osnovao vlastitu suparničku crkvu u Rimu i privukao veliki broj sljedbenika. Isus je rekao da zdravo drvo daje dobar plod: kako je svijet mogao stvoriti dobar Bog kada je očito bio pun zla i bola? Markion je izgleda bio užasnut i židovskim svetim spisima koji su opisivali strogo, svirepog Boga, koji je u svojoj strasti za pravdom istrebljivao čitave narode. On je zaključio da je taj židovski Bog, »pomaman za ratom, nestalan u svojim stavovima i samokontra-diktoran«, bio onaj koji je stvorio svijet. Ali Isus je otkrio da postoji jedan drugi Bog, koga židovski sveti spisi nisu nikada ni spomenuli. Ovaj drugi Bog bio je »blag, miran i jednostavno dobar i savršen«. Bio je sasvim različit od surovog »juridičkog« Stvoritelja svijeta. Zato se trebamo okrenuti od svijeta, koji nam, budući da nije njegovo djelo, ne može ništa reći o tom blagonaklonom božanstvu, a trebamo odbaciti i »Stari« zavjet, koncentrirajući se jednostavno na one knjige Novog zavjeta koje su očuvale Isusov duh. Popularnost Markionovog učenja pokazala je da je on izražavao opća strahovanja. Jedno vrijeme je izgledalo kao da namjerava osnovati posebnu crkvu. On je upro prstom u nešto značajno u kršćanskom iskustvu; mnogim generacijama kršćana bilo je teško da se pozitivno odnose prema materijalnom svijetu, a još uvijek postoji znatan broj onih koji ne znaju što misliti o hebrejskom Bogu.

Sjevernoafrički teolog Tertulian (160.-220.) istakao je, međutim, da Markionov »dobri« Bog ima više zajedničkog s Bogom grčke filozofije nego s Bogom iz Biblije. Ovo blago božanstvo, koje nema ništa s ovim iskvarenim svijetom, bilo je mnogo bliže Nepokretnom Pokretaču koga je opisao Aristotel, nego židovskom Bogu Isusa Krista. U stvari, mnogi ljudi u grčko-rimskom svijetu smatrali su da je biblijski Bog nespretno, okrutno božanstvo, nedostojno obožavanja. Oko 178. paganski filozof Celsus optužio je kršćane za njihov skućeni, provincijalni pogled na Boga. Bio je

zaprepašten što kršćani polažu pravo na svoje specijalno otkrivenje: Bog je dostupan svim ljudskim bićima, a neka jadna mala grupa kršćana okuplja se i tvrdi: »Bog je čak napustio cijeli svijet i kretanja nebesa i zanemario prostranu zemlju da bi svoju pažnju posvetio upravo nama.« Kada su rimske vlasti progonile kršćane, optuživale su ih za ateizam zato što je njihova koncepcija božanstva ozbiljno vrijeđala rimski *ethos*. Ako tradicionalnim bogovima budu uskraćivali ono što im pripada, ljudi su strahovali da će time ugroziti državu i oboriti krhki poredak. Kršćanstvo je izgledalo barbarska vjera koja ignorira dostignuća civilizacije.

Krajem drugog stoljeća, međutim, neki stvarno obrazovani pagani stali su prelaziti u kršćanstvo i uspjeli prilagoditi semitskog Boga iz Biblije grčko-rimskom idealu. Prvi među njima bio je Klement iz Aleksandrije (oko 150.-215.), koji je prije preobraćenja vjerojatno u Ateni studirao filozofiju. Klement nije sumnjao da su Jahve i Bog grčkih filozofa jedno te isto: on je Platona nazivao Mojsijem Atike. A ipak bi i Isus i Sveti Pavao bili iznenađeni njegovom teologijom. Kao Boga Platona i Aristotela, Klementovog Boga karakterizirala je *apatheia*: bio je potpuno neosjetljiv, nesposoban da pati ili da se mijenja. Kršćani su u tom božanskom životu mogli sudjelovati imitirajući njegovu mirnoću i uzdržljivost. Klement je smislio pravilo života koje je bilo vrlo slično detaljnim pravilima ponašanja koje su propisali rabini, osim što je imalo više zajedničkoga sa stoičkim idealom. Kršćanin treba oponašati mirnoću Boga u svakom detalju svog života: on mora sjediti pravilno, govoriti mirno, uzdržavati se od divljeg, grčevitog smijeha, treba čak i podrigivati blago. Ovim marljivim upražnjavanjem promišljene mirnoće kršćani će postati svjesni golemog mira unutar sebe, koji je slika Boga ucrtana u njihovu vlastitom biću. Između Boga i čovječanstva nema ponora. Kada se kršćani budu prilagodili božanskom idealu otkrit će da imaju Božanskog pratioca »koji s nama dijeli našu kuću, sjedi za stolom i sudjeluje s nama u čitavom moralnom naporu našeg života«.

A ipak, Klement je vjerovao i da je Isus Bog, »živi Bog koji je patio i kojem se klanjaju.« On, koji »im je opasan ručnikom prao noge«, bio je »Bog bez oholosti i Gospodar Svemira.« Ako

kršćani budu oponašali Krista, bit će i sami oboženi: božanski, nepodmitljivi i neosjetljivi. Uistinu, Krist je bio božanski *logos* koji je postao čovjek »da biste od čovjeka mogli naučiti kako da postanete Bog«. Na Zapadu je Irenej, biskup u Lionu (130.-200.), podučavao sličnu doktrinu. Isus je bio utjelovljeni Logos, božanski razum. Kad je postao čovjek, očistio je od grijeha svaku fazu ljudskog razvoja i postao uzor kršćanima. Oni ga trebaju oponašati otprilike onako kao što glumac postaje jedno s ličnošću koju prikazuje i na taj način ostvariti svoj ljudski potencijal. Obojica, i Klement i Irenej, prilagođavali su židovskog Boga pojmovima karakterističnim za svoje vrijeme i kulturu. Iako je Klementova doktrina *apatheie* imala malo zajedničkog s Bogom proroka, kojeg su uglavnom karakterizirali patos i povredljivost, ona će postati fundamentalna za kršćansku koncepciju Boga. Ljudi su u grčkom svijetu žudili da se uzdignu iznad zbrke emocija i nepostojanosti i postignu nadljudski mir. Ovaj ideal je prevladavao, usprkos svom urođenom paradoksu.

Klementova teologija ostavila je bez odgovora glavna pitanja. Kako je jedan običan čovjek mogao biti Logos ili božanski razum? Što to točno znači kada se kaže da je Isus bio božanski? Je li Logos isto što i »Sin Božji« i što je ovaj židovski naziv značio u helenističkom svijetu? Kako je jedan neosjetljivi Bog mogao trpjeti u Isusu? Kako su kršćani mogli vjerovati da je on bio božansko biće, a da istovremeno inzistiraju da postoji samo *jedan* Bog? U toku trećeg stoljeća kršćani su postajali sve svjesniji ovih problema. U ranim godinama istog stoljeća u Rimu je neki Sabelius, prilično nejasna ličnost, ukazivao na to da se biblijski termini »Otac«, »Sin« i »Duh« mogu usporediti sa maskama (*personae*) koje nose glumci da bi odigrali dramsku ulogu i učinili svoje glasove čujnima za publiku. Jedan je tako, u bavljenju svijetom, stavljao različite *personae*. Sabelius je privukao izvjestan broj učenika, ali je većina kršćana bila uznemirena njegovom teorijom; ona je sugerirala da je taj neosjetljivi Bog, igrajući ulogu Sina, patio, što je ideja koju su smatrali potpuno neprihvatljivom. A ipak, kada je Pavao od Samosate, biskup Antiohije od 260. do 272. govorio da je Isus bio jednostavno čovjek u kome su božja Riječ i

Mudrost boravili kao u hramu i to je smatrano podjednako neortodoksnim. Na saboru u Antiohiji 264. Pavlova je teologija bila osuđena, iako je on osobno, uz podršku kraljice Zenobije iz Palmire, uspio zadržati svoju biskupsku stolicu. Bilo je očito da će biti veoma teško naći načina da se kršćansko uvjerenje da je Isus božanski uskladi sa jednako snažnim vjerovanjem da je Bog Jedan.

Kada je Klement 202. napustio Aleksandriju da bi postao svećenik pod biskupom od Jeruzalema, njegovo je mjesto u katehitičkoj školi zauzeo njegov briljantan mladi učenik Origen, koji je u to vrijeme imao oko dvadeset godina. Kao mladić, Origen je bio čvrsto uvjeren da je mučeništvo put u nebo. Njegov otac Leonid umro je u areni četiri godine ranije, a Origen mu se pokušao pridružiti. Međutim, spasila ga je njegova majka, koja mu je sakrila odjeću. Origen je počeo vjerujući da kršćanski život znači okretanje protiv svijeta, ali je kasnije odbacio taj stav i razvio jedan oblik kršćanskog platonizma. Umjesto da između Boga i svijeta vidi nesavladiv jaz, koji se može premostiti samo radikalnom dislokacijom mučeništva, Origen je razvio teologiju koja naglašava kontinuitet Boga sa svijetom. Njegova spiritualnost bila je spiritualnost svjetlosti, optimizma i radosti. Kršćanin se može korak po korak uspinjati karikama postojanja sve dok ne stigne do Boga, svog prirodnog elementa i doma.

Kao platonist, Origen je bio uvjeren u srodstvo između Boga i duše: poznavanje božanskog bilo je za čovjeka prirodno. Na njega se moglo »podsjetiti« i potaknuti ga posebnim disciplinama. Da bi prilagodio svoju platonsku filozofiju semitskim svetim spisima, Origen je razradio simboličnu metodu čitanja Biblije. Tako se djevičansko začeće Krista u utrobi Marije nije trebalo shvatiti doslovno, već kao začeće božanske Mudrosti u duši. On je isto tako usvojio neke ideje gnostika. Prvobitno, sva su bića u duhovnom svijetu razmišljala o neizrecivom Bogu koji im se prikazao u Logosu, božanskoj Riječi i Mudrosti. Ali ona su se umorila od ove savršene kontemplacije i pala iz božanskog svijeta u tijela, koja su zaustavila njihov pad. Sve, međutim, nije bilo izgubljeno. Duša se mogla popeti do Boga kroz dugo, postojano putovanje, koje će se nastaviti poslije smrti. Postepeno, ona će odbaciti okove

tijela i podići se iznad spolova da bi postala čisti duh. Pomoću kontemplacije (*theoria*) duša će napredovati u poznavanju (*gnosis*) Boga, što će je transformirati sve dok i sama, kao što je učio Platon, ne postane božanska. Bog je duboko misteriozan i ni jedna od naših ljudskih riječi i pojmova ne može ga odgovarajuće izraziti, ali duša ima sposobnost spoznaje Boga, jer dijeli njegovu božansku prirodu. Kontemplacija Logosa za nas je prirodna, pošto su sva spiritualna bića (*logikoi*) prvobitno među sobom bila jednaka. Kada su pala, samo je budući um čovjeka Isusa Krista bio spreman ostati u božanskom svijetu kontemplirajući Božju Riječ, a naše vlastite duše jednake su njegovoj. Vjerovanje u božanstvo Isusa čovjeka samo je jedna faza; ona će nam pomoći na našem putu, ali će konačno biti prevladana kada budemo stajali pred Bogom licem u lice.

U devetom stoljeću Crkva će osuditi neke Origenove ideje kao heretičke. Ni Origen ni Klement nisu vjerovali da je Bog stvorio svijet iz ničega (*ex nihilo*), što će kasnije postati ortodokсна kršćanska doktrina. Origenov stav o božanskom statusu Isusa i spase-nju čovječanstva svakako nije bio u skladu s kasnijim službenim kršćanskim učenjem: on nije vjerovao da smo Kristovom smrću »spaseni«, već da smo se uzdigli k Bogu svojim vlastitim naporom. Poanta leži u tome da u vrijeme kada su Origen i Klement pisali i podučavali svoj kršćanski platonizam *nije bilo* službene doktrine. Nitko nije sa sigurnošću znao je li Bog stvorio svijet niti koliko je ljudsko biće bilo božansko. Burni događaji u četvrtom i petom stoljeću dovest će do definicije ortodoksnog vjerovanja, tek nakon očajničke borbe.

Origen je možda najpoznatiji po svojoj samokastraciji. Isus je u Bibliji rekao da su neki ljudi postali eunusi radi Kraljevstva Nebeskog i Origen je to prihvatio. U kasnoj antici kastracija je bila sasvim obična operacija; Origen nije potegao na sebe nož niti je njegova odluka bila inspirirana onom vrstom neurotske odvratnosti prema seksualnosti koja će karakterizirati neke zapadne teologe kao što je sveti Jeronim (342.-420.). Britanski učenjak Peter Brown misli da je to možda bio njegov pokušaj demonstriranja doktrine o neodredivosti ljudskog stanja koje duša uskoro mora prevladati.

Očito da će nepromjenjivi faktori kao što su rod u dugom procesu deifikacije biti ostavljeni iza nas, jer je Bog bio bespolan. U stoljeću kada je obilježje filozofa bila duga brada (znak mudrosti), Origenovi glatki obrazi i visoki glas mora da su bili iznenađujuć prizor.

Plotin (205.-270.) je studirao u Aleksandriji kod Origenovog starog učitelja Amonija Sakasa, a kasnije je pristupio rimskoj legiji u nadi da će ga odvesti u Indiju, gdje je želio studirati. Ekspedicija je nažalost propala i Plotin je pobjegao u Antiohiju. Kasnije je u Rimu osnovao uglednu filozofsku školu. O njemu znamo vrlo malo, pošto je bio izuzetno šutljiv čovjek koji nikada nije govorio o sebi, pa čak nije slavio ni svoj rođendan. Kao Celsus, Plotin je smatrao kršćanstvo vjerom kojoj se može mnogo toga zamjeriti, ali je on ipak utjecao na generacije budućih monoteista u sve tri religije Boga. Zato je važno da se njegovoj viziji Boga posveti više pažnje. Plotin je opisan kao razvođe: on je apsorbirao glavne struje oko 800 godina grčke spekulacije koju je zatim prenio u formi koja je nastavila utjecati na tako presudne ličnosti našeg stoljeća kao što su T.S.Eliot i Henri Bergson. Oslanjajući se na Platonove ideje, Plotin je razvio sistem kojem je bio cilj da postigne razumijevanje vlastitosti. Međutim, on uopće nije bio zainteresiran da nađe naučno objašnjenje svemira ili pokuša objasniti fizičko porijeklo života; umjesto traženja objektivnog objašnjenja izvan svijeta, Plotin je poticao svoje učenike da se povuku u sebe i počnu svoja istraživanja u dubinama svoje duše.

Ljudska bića su svjesna da s njihovim stanjem nešto nije u redu; ona se osjećaju u svađi i sa sobom i s drugima, bez kontakta sa svojom unutrašnjom prirodom, dezorijentirana. Naše postojanje izgleda da karakterizira konflikt i nedostatak spontanosti. Ali mi stalno želimo ujediniti mnoštvo pojava i svesti ih u neku organiziranu cjelinu. Kada pogledamo neku osobu, mi ne vidimo nogu, ruku, drugu ruku i glavu, već automatski sjedinjujemo ove elemente u integrirano ljudsko biće. Ova težnja za jedinstvom je fundamentalna za funkcioniranje našeg uma i, kako je vjerovao Plotin, mora odražavati i bit stvari uopće. Da bi našla istinu koja leži u osnovi realnosti, duša se mora promijeniti, proći kroz

period očišćenja (*katharsis*) i posvetiti se kontemplaciji (*theoria*), kako je to savjetovao Platon. Ona će morati gledati dalje od kozmosa, dalje od svjesnog svijeta, pa čak i dalje od granica intelekta, da bi sagledala bit realnosti. To, međutim, neće biti uspon do realnosti izvan nas, već poniranje u najdublja skrovišta uma. To je, takoreći, penjanje u unutrašnjost.

Krajnja realnost bila je prvobitno jedinstvo, koje je Plotin nazvao Jedno. Sve stvari svoje postojanje duguju toj moćnoj realnosti. Pošto je Jedno čista jednostavnost, o njemu se nema što reći: ono nema kvalitete koje se razlikuju od njegove suštine, a koje bi omogućile običan opis. Ono je jednostavno postojalo. Prema tome, Jedno je bezimeno: »Ako ćemo o Jednom misliti pozitivno«, objašnjavao je Plotin, »bilo bi više istine u Šutnji.« Mi čak ne možemo niti reći da postoji, pošto kao Biće ono »nije stvar već se razlikuje od svih stvari«. U stvari, objašnjavao je Plotin, »ono je Sve i Ništa; ono ne može biti ništa od postojećih stvari, a ipak je sve«. Vidjet ćemo da će ova percepcija biti stalna tema u povijesti Boga.

Ali Šutnja, tvrdio je Plotin, ne može biti cijela istina, pošto smo u stanju doći do izvjesnog znanja o božanskom. Bilo bi nemoguće da je Jedno ostalo prikriveno u svojoj neprodornoj tami. Jedno mora da je nadišlo sebe, otišlo izvan svoje Jednostavnosti, da bi nesavršenim bićima kao što smo mi bilo shvatljivo. Ova božanska transcendencija mogla bi se opisati kao prava »ekstaza«, jer je to »izlaženje iz sebe« iz čiste velikodušnosti: »Ne tražeći ništa, ne posjedujući ništa, imajući sve, Jedno je savršeno i, u metafori, ono se prelilo i njegovo preobilje proizvelo je novo«. U tome nije bilo ničeg osobnog; Plotin je vidio Jedno izvan svih ljudskih kategorija, uključujući i kategoriju ličnosti. On se vratio starom mitu emanacije da bi objasnio zračenje svega što postoji iz ovog krajnje jednostavnog Izvora, uz korištenje niza analogija da bi opisao ovaj proces: bilo je to kao svjetlost koja sije iz sunca ili toplota koja zrači iz vatre i postaje toplija kada se približite njezinom rasplamsalom središtu. Jedna od Plotinovih omiljenih usporedbi bila je usporedba Jednog s točkom u središtu kruga, u kojoj je mogućnost svih budućih krugova koji iz nje mogu

proizaći. To je bilo slično efektu valova koji se postiže bacanjem kamena u ribnjak. Za razliku od emanacija u mitu kao što je *Enuma Eliš*, gdje je svaki par bogova koji se razvio jedan iz drugoga postajao savršeniji i djelotvorniji, u Plotinovoj shemi slučaj je suprotan. Kao u gnostičkim mitovima, što je biće dalje od svog izvora u Jednom, to je slabije.

Plotin je prve dvije emanacije koje zrače iz Jednog smatrao božanskim, pošto su nam omogućavale da znamo i da sudjelujemo u životu Boga. Zajedno s Jednim one su formirale trijadu božanstva koja je na neki način bila bliska krajnjem kršćanskom rješenju Trojstva. Um (*nous*), prva emanacija, odgovarala je u Plotinovoj shemi Platonovom carstvu ideja: on je jednostavnost Jednog učinio shvatljivim, ali je znanje ovdje bilo intuitivno i neposredno. Ono nije stečeno naporom kroz istraživanje i promišljanje, već je apsorbirano na dosta sličan način kao što naša osjetila upijaju predmete koje opažaju. Duša (*psyche*), koja emanira iz Uma na isti način na koji Um emanira iz Jednog, malo je dalje od savršenstva i u ovom carstvu znanja može se steći samo diskurzivno, tako da njoj nedostaje apsolutna jednostavnost i koherentnost. Duša odgovara realnosti kakvu znamo: sav preostali dio fizičkog i spiritualnog postojanja emanira iz Duše, koja našem svijetu daje svako jedinstvo i koherentnost koje posjeduje. Ali moramo naglasiti da Plotin nije ovo trojstvo Jednog, Uma i Duše vidio kao Boga »tamo negdje vani«. Božansko je u sebi sadržalo cjelinu postojanja. Bog je bio sve u svemu, i manja bića postojala su samo utoliko ukoliko su sudjelovala u apsolutnom biću Jednoga.

Tok emanacije prema van zaustavljen je odgovarajućim povratnim kretanjem k Jednom. Kao što znamo iz funkcioniranja našeg vlastitog uma i našeg nezadovoljstva sa sukobom i multiplicitetom, sva bića žude za jedinstvom: ona čeznu da se vrate Jednom. Ali to nije uspon k vanjskoj realnosti već unutrašnji silazak u dubine uma. Duša se mora podsjetiti na jednostavnost koju je zaboravila i vratiti se svojoj istinskoj vlastitosti. Pošto su sve duše nadahnute istom Realnošću, čovječanstvo se može usporediti sa zborom koji stoji oko zborovođe. Ako bi neki pojedinac bio nepažljiv, došlo bi do nesuglasja i nesklada, ali ako bi se svi okrenuli

prema zborovodi i usredotočili na njega, čitava bi zajednica od toga imala koristi, pošto bi »pjevali kao što treba i stvarno bili s njim«.

Jedno je strogo bezlično; ono je bespolno i potpuno nas je nesusjesno. Slično tome, Um (*nous*) je gramatički muški rod, a Duša (*psyche*) ženski, što bi moglo pokazati Plotinovu želju za očuvanjem stare paganske vizije seksualne ravnoteže i harmonije. Za razliku od biblijskog Boga, on ne izlazi da nas dočeka i povede kući. On ne čezne za nama niti nas voli, niti nam se otkriva. On ne zna za ništa izvan sebe. A ipak, ljudska duša bila je povremeno zanjeta ekstatičkim shvaćanjem Jednog. Plotinova filozofija nije bila logičan proces, već spiritualno traženje:

Mi ovdje, sa naše strane, moramo ostaviti sve i težiti Ovom jedinom, postati Ovo jedino, odbacujući sve što nas brine; moramo požuriti pobjeći odavde, nestrpljivi zbog naših zemaljskih veza, da bismo obgrlili Boga svim svojim bićem, da ne bude ni jednog našeg djelića koji se ne privija uz Boga. Tamo možemo vidjeti Boga i sebe kao što zakon kaže: sebe u sjaju, ispunjene svjetlom Intelektu ili, bolje, samom svjetlošću, čistom, živom, nezemaljskom, kako bivamo - doista, kako jesmo - bog.

Ovaj bog nije bio neki strani predmet nego naše najbolje ja. On ne dolazi »ni znanjem, niti poimanjem koje otkriva Intelektualno biće (u Umu ili *nousu*), već prisutnošću (*parousia*) koja nadmašuje svako znanje.«

Kršćanstvo se razvijalo u svijetu u kojem su prevladavale platonске ideje. Poslije toga, kada su kršćanski mislioci pokušavali objasniti svoja vlastita religiozna iskustva, prirodno je da su se okretali neoplatonskoj viziji Plotina i njegovih kasnijih paganskih učenika. Pojam prosvjetljenja, bezličnog, izvan ljudskih kategorija i čovjeku prirodnog, bio je blizak i hinduističkom i buddhističkom idealu u Indiji, gdje je Plotin toliko želio studirati. I tako je, usprkos površnim razlikama, između monoteističke i drugih vizija realnosti bilo duboke sličnosti. Izgleda da ljudska bića kada kontempliraju apsolutno imaju vrlo slične ideje i iskustva. Osjećaj prisutnosti, ekstaze i straha u realnosti - nazvanoj nirvana. Jedno, Brahman ili Bog - kao da je stanje uma i percepcija koje su prirodne i koje beskonačno traže ljudska bića.

Neki kršćani bili su odlučili zblížiti se s grčkim svijetom. Drugi nisu željeli s njim imati nikakva posla. U vrijeme progona, 170. u Frigiji, današnjoj Turskoj, pojavio se novi prorok po imenu Montan, koji je tvrdio da je božanski *avatar*: »Ja sam Gospod Bog Svevišnji, koji je sišao u čovjeka«, vikao bi; »ja sam Otac, sin i Paraklet.« Njegove sljedbenice Prisila i Maksimila tvrdile su slično. Montanizam je bila žestoka apokaliptična vjera, koja je davala zastrašujući portret Boga. Obaveza njenih sljedbenika bila je ne samo da okrenu leđa svijetu i žive u celibatu, već im je govoreno da je mučeništvo jedini sigurni put k Bogu. Njihova mučenička smrt za vjeru ubrzat će dolazak Krista: mučenici su bili vojnici Boga angažirani u borbi sa silama zla. Ova strašna vjera odgovarala je latentnom ekstremizmu u kršćanskom duhu: montanizam se kao munja proširio u Frigiji, Trakiji, Siriji i Galileji. Bio je posebno jak u Sjevernoj Africi, gdje su ljudi bili navikli na bogove koji traže ljudske žrtve. Njihov kult Baala, koji je uključivao žrtvovanje prvorodene djece, car je uspio potisnuti tek u toku drugog stoljeća. Uskoro je hereza privukla čak i Tertulijana, vodećeg teologa Latinske Crkve. Na Istoku, Klement i Origen propovijedali su miran, radostan povratak Bogu, ali u Zapadnoj Crkvi jedan zastrašujući Bog zahtijevao je strašnu smrt kao uvjet spasenja. U toj fazi, kršćanstvo je u Zapadnoj Evropi i Sjevernoj Africi bilo religija koja se s mukom probijala i od samog početka pokazivala tendencije k ekstremizmu i strogosti.

Na Istoku je kršćanstvo postizalo velik napredak da bi oko 235. postalo jedna od najznačajnijih religija Rimskog Carstva. Kršćani su sada govorili o Velikoj Crkvi, s jednim jedinim vjerovanjem, koje se klonilo ekstremizma i ekscentričnosti. Ovi ortodokсни teolozi isključili su pesimističke vizije gnostika, markonita i montanista i opredijelili se za srednji put. Kršćanstvo je postajalo urbana vjera, koja se klonila kompleksnosti mističkih kultova i krutog asketizma. Počelo je privlačiti ljude visoke inteligencije, u stanju da vjeru razviju tako da je grčko-rimski svijet razumije. Nova religija odgovarala je i ženama: njena Biblija je učila da u Kristu nema ni muškog ni ženskog i inzistirala na tome da muškarci vole svoje žene kao što Krist voli svoju Crkvu. Kršćanstvo je

imalo one prednosti zbog kojih je judaizam nekada bio tako privlačan, bez obrezivanja i njima stranog Zakona. Pagani su bili osobito impresionirani sistemom društvene zaštite koji su crkve ustanovile i suosjećanjem koje su kršćani pokazivali među sobom. Tokom duge borbe da preživi progone izvana i neslaganja iznutra, Crkva je razradila i efikasnu organizaciju, tako da je postala skoro mikrokozam samog carstva: bila je višerasna, sveobuhvatna, internacionalna, ekumenska i pod upravom efikasnih birokrata.

Kao takva, postala je sila stabilnosti i privukla cara Konstantina, koji je poslije bitke kod Pons Milvijusa 312. i sam prešao u kršćanstvo, da bi ga sljedeće godine i legalizirao. Kršćani su sada mogli posjedovati imovinu, slobodno se moliti i dati značajan doprinos javnom životu. Iako je paganstvo još dva stoljeća i dalje cvalo, kršćanstvo je postalo državna religija carstva i počelo je privlačiti nove preobraćenike, koji su ulazili u Crkvu radi materijalne koristi i napretka. Uskoro će Crkva, koja je život počela kao proganjana sekta koja traži toleranciju, tražiti usklađivanje sa svojim vlastitim zakonima i vjerovanjima. Razlozi za trijumf kršćanstva su nejasni; ono sigurno ne bi uspjelo bez podrške Rimskog Carstva, iako je to nužno donijelo sa sobom i probleme. Vrhunsko kao religija bijede i neimaštine, u blagostanju se nikada nije pokazivalo u najboljem svjetlu. Jedan od prvih problema koji je trebalo riješiti bila je doktrina Boga - tek što je Konstantin Crkvi donio mir, pojavila se nova opasnost iznutra, koja je podijelila kršćane u tabore koji će se međusobno ogorčeno boriti.

4. TROJSTVO: KRŠĆANSKI BOG

Oko 320. godine crkve Egipta, Sirije i Male Azije zahvatile su žestoke teološke emocije. Mornari i putnici pjevali su verzije popularnih napjeva koji su proglašavali Oca jedinim istinskim Bogom, nedostupnim i jedinstvenim, dok Sin nije ni suvječan ni nestvoren, pošto je primio život i bivstvo od Oca. Slušamo o poslužitelju u kupalištu koji je kupaćima držao dugačke govore, tvrdeći da je Sin došao iz ničega, o mjenjaču novca koji je, upitan za tečaj razmjene, počinjao odgovor dugačkom raspravom o razlici između stvorenog reda i nestvorenog Boga, i o pekaru koji je obavještavao svoju mušteriju da je Otac veći od Sina. Ljudi su o ovim teško razumljivim pitanjima raspravljali kao danas o nogometu. Čovjek koji je rasplamsao ovu polemiku bio je Arije, karizmatički i lijepi svećenik iz Aleksandrije mekog, impresivnog glasa i upadljivo melankoličnog lica. On je pokrenuo pitanje koje njegov biskup Aleksandar nije mogao ignorirati, a još teže opovrgnuti: kako je Isus Krist mogao biti Bog na isti način kao Bog Otac? Arije nije poricao božanski status Krista; u stvari, on je Isusa zvao »jaki Bog« i »potpuni Bog«, ali je dokazivao da je bogohulno misliti da je on božanski po prirodi: Isus je naglasio da je Otac veći od njega. Aleksandar i njegov sjajni mladi pomoćnik Atanasije shvatili su da

ovo nije samo teološka finesa. Arije je postavljao bitna pitanja o prirodi Boga. U međuvremenu Arije, vješti propagator, pretočio je svoje ideje u glazbu i uskoro su laici raspravljali o tom pitanju jednako strasno kao i njihovi biskupi.

Spor je postao toliko žestok da se umiješao sam car Konstantin, koji je radi rješavanja tog pitanja sazvao sabor u Nikeji, u današnjoj Turskoj. Danas je Arijevo ime prototip za herezu, ali u vrijeme kada je spor izbio nije bilo službenog ortodoksnog stava i uopće nije bilo sigurno zašto Arije nije u pravu, pa čak niti da li je. U njegovoj tvrdnji nije bilo ničeg novog: Origen, kojeg su obje strane visoko cijenile, podučavao je sličnu doktrinu. Ipak se intelektualna klima u Aleksandriji od Origenovih dana promijenila i ljudi više nisu bili uvjereni da se Bog Platona može uspješno spojiti s Bogom Biblije. Arije, Aleksandar i Atanasije, na primjer, vjerovali su u doktrinu koja bi iznenadila svakog platonista: smatrali su da je Bog stvorio svijet iz ničega (*ex nihilo*), i svoje su mišljenje temeljili na Bibliji. U stvari, u Knjizi postanja takve tvrdnje nije bilo. Svećenički autor nagovijestio je da je Bog stvorio svijet iz prvobitnog kaosa, a pojam da je Bog prizvao cijeli svemir iz apsolutne praznine potpuno je nov. On je za grčku misao bio stran i nije se mogao naći u učenju takvih teologa kao što su bili Klement i Origen, koji su se držali platonske sheme emanacije. Ali u četvrtom stoljeću kršćani su dijelili gnostički pogled na svijet kao inherentno loman i nesavršen, odvojen od Boga velikim ponorom. Nova doktrina stvaranja *ex nihilo* naglašavala je da je ovaj pogled na svemir u biti slab i potpuno ovisan o Bogu za postojanje i život. Bog i čovječanstvo više nisu srodni kao u grčkoj misli. Bog je prizvao svako pojedino biće iz bezdanog ništavila i on u svakom trenutku može povući svoju ruku podrške. Nije više bilo dugog lanca postojanja koje vječno izvire iz Boga; nije više bilo posredničkog svijeta spiritualnih bića koja svijetu prenose božansku *manu*. Muškarci i žene nisu se više mogli lancem postojanja vlastitim naporom uzdignuti do Boga. Samo Bog, koji ih je prvo izvukao iz ništavila i stalno održavao u postojanju, mogao im je osigurati vječni spas.

Kršćani su znali da ih je Isus Krist spasio svojom smrću i uskrsnućem; bili su izbačeni od propasti i jednog će dana postojati s Bogom, koji je u biti Biće a u suštini Život. Krist im je nekako omogućio da prijeđu jaz koji odvaja Boga od ljudi. Postavljalo se pitanje kako je on to učinio? Na kojoj je on strani granične crte? Više nije bilo Plerome, mjesta obilja posrednika i eona. Krist, Riječ, pripada ili božanskom carstvu (koje je sada samo domena Boga samoga) ili krhkom stvorenom poretku. Arije i Atanasije stavili su ga na suprotnu stranu ponora: Atanasije u božanski svijet, a Arije u stvoreni poredak.

Arije je želio naglasiti suštinsku razliku između jedinog Boga i svih njegovih stvorenja. Kao što je napisao biskupu Aleksandru, Bog je »jedini nerođeni, jedini vječan, jedini bez početka, jedini istinit, jedini besmrtn, jedini mudar, jedini dobar, jedini vladar«. Arije je dobro poznao Bibliju i da bi potkrijepio svoju tvrdnju da Krist, Riječ, može biti samo biće kao mi, napisao je mnogo tekstova. Njihov ključni dio bio je opis božanske Mudrosti u Izrekama, koji eksplicitno tvrdi da je Bog *stvorio* Mudrost na samom početku. Ovaj tekst također tvrdi da je Mudrost bila agens stvaranja, što je ideja koja se ponavlja na početku evanđelja svetog Ivana. Riječ je bila s Bogom u početku:

Sve je kroz nju postalo,
i bez nje ništa nije postalo što je postalo.

Bog je Logos koristio kao instrument za stvaranje drugih bića. Zbog toga se potpuno razlikovao od svih drugih bića i imao izuzetno visok status, ali budući da ga je Bog stvorio, Logos je u suštini drugačiji i razlikuje se od Boga samoga.

Sveti Ivan jasno je rekao da je Isus Logos; on je također rekao da je Logos Bog. On ipak nije Bog po prirodi, inzistirao je Arije, već ga je Bog unaprijedio u božanski status. Bio je drugačiji od nas ostalih, jer ga je Bog stvorio direktno, a sve drugo kroz njega. Bog je predvidio da ga Logos, kada postane čovjek, savršeno sluša i on je, takoreći, Isusu dao božanski status unaprijed. Ali božanski status za Isusa nije bio prirodan: bila je to samo nagrada ili poklon. I opet je Arije mogao navesti mnogo tekstova koji kao da podržavaju njegov stav. Sama činjenica da

je Isus Boga nazvao svojim »Ocem« podrazumijeva različitost: očinstvo po samoj svojoj prirodi uključuje prethodno postojanje i izvjesnu superiornost nad sinom. Arije je isticao i odlomke iz Biblije koji su naglašavali Kristovu poniznost i ranjivost. Arije nije imao namjeru Isusa omalovažiti, što su tvrdili njegovi neprijatelji. On je imao veoma visoko mišljenje o Kristovoj vrlini i poslušnosti do smrti koja je osigurala naš spas. Arijev je Bog bio blizak Bogu grčkih filozofa, dalek i potpuno izvan dohvata svijeta - i tako se on držao i grčke koncepcije spasa. Stoici su, na primjer, uvijek učili da ljudsko biće puno vrlina može postati božansko; ovo je bilo bitno i za stav platonista. Arije je žarko vjerovao da su kršćani spašeni i da su postali božanski, sudionici u prirodi Boga. To je bilo moguće samo zato što nam je Isus pripremio put. On je živio savršeno ljudski život; slušao je Boga čak i do svoje smrti na križu; kao što je rekao sveti Pavao, upravo zbog njegove poslušnosti do smrti Bog ga je uzdigao na posebno uzvišeni položaj i dao mu božanski naziv Gospoda (*kyrios*). Da Isus nije bio ljudsko biće, za nas ne bi bilo nade. Da je on bio Bog po prirodi, u njegovu životu ne bi bilo ničeg zaslužnog, ničeg što bismo oponašali. Samo kontemplacijom Kristova života, savršeno poslušnog sina, kršćani će i sami postati božanski. Oponašajući Krista, savršeno biće, postat će i oni »neizmjenjivi i nepromjenjivi, savršena Božja stvorenja.«

Ali Atanasijevo mišljenje o čovjekovoj sposobnosti za Boga bilo je manje optimističko. On je čovječanstvo smatrao krhkim po prirodi: mi smo došli iz ničega i, kada smo zgriješili, pali smo natrag u ništavilo. Zato je Bog, kada je razmišljao o svom stvaranju, vidio da je sva stvorena priroda, ako se prepusti vlastitim principima, nestabilna i podložna rasulu.

Da bi to spriječio i zadržao svemir da se ne dezintegriira u nepostojanje, napravio je sve stvari pomoću svog vlastitog vječnog Logosa i obdario stvaranje postojanjem.

Jedino sudjelovanjem u Bogu, kroz njegov Logos, čovjek može izbjeći uništenje jer je samo Bog savršeno Biće. Da je sam Logos ranjivo stvorenje, on ne bi mogao spasiti čovječanstvo od uništenja. Logos je postao čovjek da bi nam dao život. On je sišao

u smrtni svijet smrti i pokvarenjaštva da bi nam dao djelić Božje neosjetljivosti i besmrtnosti. Ali ovaj spas ne bi bio moguć da je sam Logos bio krhko biće koje bi i samo moglo kliznuti na trag u nistavilo. Samo on, koji je stvorio svijet, može ga spasiti, što znači da Krist, Logos koji je postao čovjek, mora biti iste prirode kao i Otac. Kao što je rekao Atanasije, Riječ je postala čovjekom da bismo mogli postati božanski.

Kada su se 20. maja 325. biskupi okupili u Nikeji da bi riješili krizu, mora da ih se vrlo malo slagalo s Atanasijevim stavom o Kristu. Većina je zauzela stav negdje između Atanasija i Arija. Usprkos tome, Atanasije je uspio delegatima nametnuti svoju teologiju i, s carem za vratom, samo su Arije i dvojica njegovih hrabrih drugova odbili potpisati njegov Simbol vjere. Time je stvaranje *ex nihilo* prvi put postalo službena kršćanska doktrina, kojom se tvrdi da Krist nije samo obično stvorenje ili eon. Stvoritelj i Otkupitelj su jedno.

Vjerujem u jednoga Boga,
Oca Svedržitelja,
Tvorca neba i zemlje i svega vidljivog i nevidljivog,
I u jednoga gospoda Isusa Krista,
Sina Božjeg,
Jedinorodnog (*ousia*), od Oca rođenog prije svih vjekova,
Svjetlost od Svjetlosti,
Boga istinitog od Boga istinitog,
rođenog, nestvorenog,
jednobitnog (*homoousion*) s Ocem
kroz kojeg je sve postalo,
ono što je na nebu i
ono što je na zemlji,
koji je radi nas ljudi i radi našeg spasa
sišao s neba i postao čovjek
i koji je stradao i pokopan,
i koji je uskrsnuo treći dan,
i uznio se na nebesa
i koji će doći
suditi živima i mrtvima.
I vjerujemo u Duha Svetoga.

Postignuta suglasnost dopala se Konstantinu, koji nije imao razumijevanja za teološka pitanja, ali u stvari jednodušnosti u Nikeji nije bilo. Poslije sabora biskupi su nastavili podučavati kao i ranije, a arijanska se kriza nastavila još šezdeset godina. Arije i njegovi sljedbenici pružili su otpor i uspjeli ponovo steći carsku naklonost. Atanasije je protjerivan u progonstvo ni manje ni više nego pet puta. Njegov Simbol vjere veoma se teško održavao. Posebno je sporan bio izraz *homoousion* (doslovno »isti po suštini«), jer je bio nebiblijski i imao materijalističku asocijaciju. Tako se recimo za dva bakrenjaka moglo reći da su *homoousion*, jer su oba potekla od iste materije.

Nadalje, Atanasijev Simbol vjere izbjegavao je suštinu mnogih važnih pitanja. On je tvrdio da je Isus božanski, ali nije objasnio kako Logos može biti »od iste materije« kao Otac, a da ne bude drugi Bog. Godine 339. Marsel, biskup iz Ankire - odani prijatelj i Atanasijev kolega koji je jednom s njim čak otišao i u progonstvo, tvrdio je da Logos ne bi nikako mogao biti vječno božansko biće. On je bio samo kvaliteta ili potencijal nerazdvojev *unutar* Boga: kako je izgledalo, nikejska formula mogla je biti optužena za triteizam, vjerovanje da postoje tri boga - Otac, Sin i Duh. Umjesto kontroverznog *homoousiona*, Marsel je predložio kompromisni termin *homoiousion*, jednake ili slične prirode. Zamršena priroda ove debate često je izazivala podsmijeh, osobito Gibona, koji je smatrao apsurdnim da jedinstvo kršćanstva treba biti ugroženo samo zbog jednog diftonga. Neobično je bilo, međutim, koliko su kršćani bili uporni tvrdeći da je božanstvena priroda Krista bitna, iako je tako teška za pojmovnu formulaciju. Poput Marsela, mnogi su kršćani bili zabrinuti zbog prijetnji božanskom jedinstvu. Marsel je izgleda vjerovao da je Logos bio samo prolazna faza: on je izronio iz Boga pri stvaranju, utjelovio se u Isusu i, kada je otkupljenje završeno, on će ponovo utonuti u božansku prirodu tako da će Jedan biti jedinstven.

Atanasije je konačno uspio uvjeriti Marsela i njegove učenike da trebaju udružiti snage, jer imaju više zajedničkog jedni s drugima nego s arijanizmom. Oni, koji govore da je Logos *iste* prirode kao Otac, i oni, koji vjeruju da je *sličan* po prirodi Ocu,

»braća su koja misle ono što i mi mislimo i koja raspravljaju samo o terminologiji«. Prednost se mora dati suprotstavljanju Ariju, koji je izjavio da je Sin potpuno različit od Boga i fundamentalno različite prirode. Za promatrača sa strane ovi teološki argumenti izgledaju kao gubljenje vremena: nitko nije mogao dokazati nešto određeno, ni ovako ni onako, a spor je podrivao jedinstvo. Međutim, za sudionike ova rasprava nije bila jalova, nego se odnosila na prirodu kršćanskog iskustva. Arije, Atanasije i Marsel bili su uvjereni da je s Isusom u svijet došlo nešto novo i oni su se borili da to iskustvo uobliče konceptualnim simbolima kako bi ga objasnili i sebi i drugima. Riječi su mogle biti samo simbolične, pošto se realnosti na koje su ukazivale nisu mogle opisati. Nažalost, u kršćanstvo se počela uvlačiti dogmatska netolerancija zbog koje će konačno usvajanje »točnih« ili pravovjernih simbola biti presudno i obavezno. Ova doktrinarna opsesija, jedinstvena za kršćanstvo, mogla je lako dovesti do konfuzije između ljudskog simbola i božanske realnosti. Kršćanstvo je uvijek bilo paradoksalna vjera: moćno religiozno iskustvo ranih kršćana nadvladalo je ideološke razmirice oko skandala s razapinjanjem Mesije. A u Nikeji se Crkva opredijelila za paradoks Utjelovljenja, usprkos njegovoj očitijoj nepodudarnosti s monoteizmom.

Atanasije je pokušao u svom djelu *Život Antonija*, čuvenog pustinskog asketa, pokazati kako ova nova doktrina utječe na kršćansku spiritualnost. Antonije, poznat kao otac monaštva, živio je u egipatskoj pustinji životom krajnjeg uskraćivanja. A ipak, u *Izrekama Otaca*, anonimnoj antologiji maksima ranih pustinskih kaluđera, on nam se pojavljuje kao čovječan i ranjiv lik, mučen dosadom, čovjek kojeg raspinju ljudski problemi i koji daje jednostavne, direktne savjete. U njegovoj biografiji, međutim, Atanasije ga prikazuje u potpuno drukčijem svjetlu. On je, na primjer, transformiran u žestokog protivnika arijanizma; počeo je već uživati u predukusu svoje buduće apoteoze, jer u značajnoj mjeri sudjeluje u božanskoj *apatheia*. Kada se, na primjer, pojavio iz grobova gdje je proveo dvadeset godina boreći se s demonima, Atanasije kaže da Antonijevo tijelo nije pokazivalo nikakve znakove starenja. On je bio savršen kršćanin, kojeg su spokojnost i smirenost

izdvojili od drugih ljudi: »njegovu dušu ništa nije uznemiravalo pa je tako njegov vanjski izgled bio miran«. On je savršeno oponašao Krista - baš kao što je Logos postao tijelo, sišao u pokvareni svijet i borio se sa silama zla, tako je Antonije sišao u prebivalište demona. Atanasije nikada ne spominje kontemplaciju, koja je prema kršćanskim platonistima kao što su Klement i Origen bila sredstvo deifikacije i spasa. Više se nije smatralo mogućim da se obični smrtnici na taj način, svojim vlastitim prirodnim moćima, uzdignu do Boga. Umjesto toga kršćani moraju oponašati silazak Riječi koja je postala tijelo u pokvareni materijalni svijet.

Ali kršćani su još uvijek bili zbunjeni: ako je postojao samo jedan Bog, kako može i Logos biti božanski? Na kraju su se tri istaknuta teologa iz Kapadokije, u istočnoj Turskoj, pojavila sa rješenjem koje je zadovoljilo istočnu Pravoslavnu crkvu. To su bili Bazilid, biskup od Cezareje (oko 329.-379.), njegov mlađi brat Gregorije, biskup od Nise (335.-395.) i njegov prijatelj Gregorije Nazijanski (329.-391.). Svi ovi Kapadokijci, kako se nazivaju, bili su krajnje spiritualni ljudi. Oni su izuzetno uživali u spekulaciji i filozofiji, ali su bili uvjereni da jedino religiozno iskustvo može osigurati ključ za problem Boga. Obrazovani u grčkoj filozofiji, svi su bili svjesni presudne razlike između činjeničnog sadržaja istine i njezinih neshvatljivijih aspekata. Na to su skrenuli pažnju rani grčki racionalisti: Platon je filozofiju (izraženu razumom i tako sposobnu za dokazivanje) suprotstavio podjednako značajnom učenju prenijetom mitologijom, koje izmiče naučnom dokazivanju. Vidjeli smo da je Aristotel napravio sličnu podjelu kada je primijetio da ljudi slijede mističke religije ne da bi nešto učili (*mathein*), već da bi nešto iskusili (*pathein*). Bazilid je došao do iste spoznaje u kršćanskom smislu kada je napravio razliku između *dogme* i *kerigme*. Obje vrste kršćanskog učenja bile su za religiju bitne, *Kerigma* je bilo javno učenje crkve temeljeno na Bibliji. *Dogma* je, međutim, predstavljala dublje značenje biblijske istine, koje se moglo shvatiti samo kroz religiozno iskustvo i izraziti u simboličnoj formi. Osim jasne poruke Biblije, tajnu ili ezoteričnu tradiciju prenijeli su apostoli »u misteriji«; to je bilo »privatno i tajno učenje«.

koje su naši sveti oci očuvali u šutnji koja štiti od brige i znatiželje ... da bi ovom šutnjom sačuvali sveti karakter misterije. Neupućenima nije dozvoljeno vidjeti ove stvari: njihovo značenje ne smije biti objelodanjeno zapisivanjem.

Iza liturgijskih simbola i jasnih učenja Isusa postojala je tajna dogma koja je predstavljala jedan viši stupanj razumijevanja vjere.

Razlika između ezoterične i egzoterične istine bit će presudna u povijesti Boga. Ona neće ostati ograničena na grčke kršćane, već će ezoteričnu tradiciju razviti i židovi i muslimani. Ideja o »tajnoj« doktrini nije trebala isključiti ljude. Bazilid nije govorio o nekoj ranoj formi masonstva. On je jednostavno skrenuo pažnju na činjenicu da nije moguće cijelu religijsku istinu izraziti i definirati jasno i logično. Neke religiozne spoznaje imale su unutrašnju rezonancu koju je mogao shvatiti samo svaki pojedinac u svom trenutku u toku onoga što je Platon zvao *theoria*, kontemplacija. Kako je sva religija bila usmjerena k jednoj neopisivoj realnosti koja je izvan normalnih pojmova i kategorija, govor je ograničavao i zbunjivao. Ako ove istine ne »vide« okom duha, neiskusni ljudi mogli bi steći sasvim pogrešnu predodžbu. Zato su, osim svog doslovnog značenja, svete knjige imale i spiritualno značenje koje se nije uvijek moglo uobličiti. Buddha je također konstatirao da su neka pitanja »neumjesna« ili neprikladna, jer se odnose na realnosti koje leže izvan dometa riječi. Vi ćete ih otkriti samo ako se podvrgnete introspektivnoj tehnici kontemplacije: u nekom smislu morate ih stvoriti za sebe. Pokušaj opisivanja riječima mogao bi biti groteskan kao i usmeni prikaz nekog od Beethovenovih kasnih kvarteta. Kao što je Bazilid rekao, ove neuhvatljive religiozne realnosti mogle su se samo sugerirati simboličkim pokretima u toku liturgije ili, još bolje, šutnjom.

Zapadno kršćanstvo postat će religija u kojoj se mnogo više koriste riječi, i koncentrirat će se na *kerigmu*: to će biti jedan od njegovih glavnih problema u vezi s Bogom. U istočnoj Pravoslavnoj crkvi, međutim, dobra teologija treba sadržavati element šutnje, nijekanja. Kao što je rekao Gregorije Niski, svaki pojam Boga čisti je simulakrum, lažna sličnost, idol: ona ne može otkriti

samog Boga. Kršćani moraju biti kao Abraham, koji je u Gregorijevoj verziji njegovog života napustio sve ideje o Bogu i držao se vjere koja je bila »nepomućena i očišćena od bilo kakvog koncepta«. Gregorije u svom djelu *Život Mojsija* inzistira na tome da se »istinska vizija i spoznavanje onoga što tražimo sastoji upravo u *neviđenju*, u svjesnosti da naš cilj nadilazi sve znanje i od nas je uvijek odijeljen mrakom nerazumijevanja«. Mi ne možemo »vidjeti« Boga intelektualno, ali ako pustimo da nas obavije oblak koji se spustio na brdo Sinaj, *osjetit ćemo* njegovu prisutnost. Bazilid se okrenuo razlici koju je Filon napravio između božje suštine (*ousia*) i njegovih aktivnosti (*energeiai*) u svijetu: »Mi znamo našeg Boga samo po njegovim djelima (*energeiai*) ali ne pristupamo njegovoj suštini.« To će biti glavno načelo cijele buduće teologije u Istočnoj crkvi.

Kapadokijci su isto tako željeli razviti pojam Duha Svetog kojim su se, po njihovu mišljenju, u Nikeji bavili veoma površno: »I vjerujemo u Duha Svetoga« izgleda da je Atanasijevom vjerovanju bilo dodato skoro kao neka naknadna misao. Ljudi su bili zbunjeni zbog Duha Svetog. Je li to bio jednostavno sinonim za Boga ili je to bilo nešto više? »Neki su Duha shvaćali kao aktivnost«, zabilježio je Gregorije Nazijski, »neki kao biće, neki kao Boga, a neki su bili nesigurni kako da ga nazovu«. Sveti Pavao je govorio o Duhu Svetom kao onom koji obnavlja, stvara i posvećuje, ali ove aktivnosti mogao je obaviti samo Bog. Prema tome, slijedilo je da Duh Sveti, za čiju se prisutnost nama govorilo da je naš spas, mora biti božanski, a ne neko obično stvorenje. Kapadokijci su upotrebili jednu formulu koju je Atanasije koristio u svojoj raspravi s Arijem: Bog je imao jednu suštinu (*ousia*) koja je za nas ostala neshvatljiva - ali tri obličja (*hypostases*) koja su ga učinila poznatim.

Umjesto da počnu svoje razmatranje Boga s njegovom nepoznatljivom *ousia*, Kapadokijci su počeli s ljudskim iskustvom njegovih *hypostases*. Kako je Božja *ousia* nedokučiva, možemo je spoznati samo kroz one manifestacije koje su nam otkrivene kao Otac, Sin i Duh. To, međutim, nije značilo da su Kapadokijci vjerovali u tri božanska bića, kao što su mislili neki zapadni

teolozi. Riječ *hypostasis* zbunjivala je ljude koji nisu dobro znali grčki jezik, pošto je imala razna značenja: neki latinski učenjaci, kao sveti Jeronim vjerovali su da riječ *hypostasis* znači isto što i *ousia* i mislili su da Grci vjeruju u tri božanske suštine. Ali Kapadokijci su inzistirali da postoji značajna razlika između *ousia* i *hypostasis*. Tako je *ousia* jednog predmeta bila ono što nešto čini onim što jest; obično se odnosila na predmet kakav je *unutar sebe*. *Hypostasis*, s druge strane, korištena je da bi označila predmet gledan *izvana*. Ponekad su Kapadokijci voljeli koristiti riječ *prosopon* umesto *hypostasis*. *Prosopon* je prvobitno značio »sila« ali je stekao niz drugih značenja: tako se mogao odnositi na izraz lica koji je vanjski opis nečijeg duševnog stanja; koristio se i za označavanje uloge koju je netko svjesno prihvatio ili ličnost koju namjerava glumiti. Prema tome, kao *hypostasis*, *prosopon* je značio vanjski izraz nečije unutrašnje prirode, ili pojedinačno ja, kako je prikazano promatraču. Kada su Kapadokijci govorili da je Bog jedna *ousia* u tri *hypostases*, oni su time mislili da je Bog kakav je u sebi bio Jedan: postojala je samo jedna jedina, božanska svjesnost. Ali kada dozvoli da njegova stvorenja nešto od njega sagledaju, on se javlja u tri *prosopoi*.

Tako *hypostases* Otac, Sin i Duh ne treba identificirati sa samim Bogom, jer, kao što je objasnio Gregorije Niski, »božanska bit (*ousia*) je bezimena i neizgovoriva«; »Otac«, »Sin« i »Duh« samo su »termini koje koristimo« da bismo govorili o *energeiai* kojom nam se predstavio. Ali ovi termini imaju simboličnu vrijednost zato što prevode neizrecivu realnost u slike koje možemo razumjeti. Ljudi su iskusili Boga kao rranscendentnog (Otac, skriven u nedostižnoj svjetlosti), kao kreativnog (Logos) i imanentnog (Duh Sveti). Ali ove tri *hypostases* samo su djelomičan i nepotpun pogled na samu Božansku Prirodu koja leži daleko izvan takve predodžbe i konceptualizacije. Trojstvo, dakle, ne treba gledati kao doslovnu činjenicu, već kao paradigmatu koja odgovara stvarnim činjenicama u skrivenom životu Boga.

U svom pismu *Alabijusu: da ne postoje tri Boga*, Gregorije Niski iznio je svoju značajnu doktrinu o nerazdvojjivosti ili koherenciji tri božanske osobe ili *hypostases*. Ne treba misliti o Bogu koji

se rascijepio u tri dijela - to je groteskna i zaista bogohulna ideja. Bog se izrazio cjelovito i potpuno u svakoj od ove tri manifestacije kada se poželio otkriti svijetu. Tako nam Trojstvo pokazuje shemu »svakog postupka koji ide od Boga do stvaranja« - kao što nam Biblija pokazuje, ona ima svoje porijeklo u Ocu, nastavlja se posredovanjem Sina i postaje djelotvorna u svijetu pomoću imanentnog Duha. Ali Božanska priroda podjednako je prisutna u svakoj fazi postupka. Međuovisnost tri *hypostasesa* možemo vidjeti u našem vlastitom iskustvu: mi nikada ne bismo znali za Oca da nije bilo prikazanja Sina, niti bismo prepoznali Sina bez sveprisutnog Duha koji nam ga čini znanim. Duh prati božansku Riječ Oca, baš kao što dah (grčki: *pneuma*; latinski: *spiritus*) prati riječ koju je izgovorio čovjek. U božanskom svijetu ove tri ličnosti ne postoje jedna pored druge. Mi ih možemo usporediti s prisutnošću raznih oblasti znanja kod pojedinca: filozofija je možda različita od medicine, ali ona ne zauzima posebnu sferu svijesti. Različite nauke međusobno se prožimaju, ispunjavaju cijeli um, ali ipak ostaju posebne.

Na kraju, međutim, Trojstvo je imalo smisla samo kao mistično ili spiritualno iskustvo: trebalo se u njemu živjeti, a ne o njemu misliti, jer Bog je daleko iznad ljudskog poimanja. To nije bila logična ili intelektualna formulacija, već imaginativna paradigma koja zbunjuje razum. Gregorije Nazijski razjasnio je to kada je objasnio da kontemplacija Trojice u Jednome izaziva duboku i snažnu emociju koja zbunjuje misao i intelektualnu jasnoću.

Tek što shvatim Jednog već sam prosvijetljen sjajem Trojice; tek što shvatim Trojicu, već se vraćam Jednom. Kada mislim o ma kojem od Trojice, mislim o njemu kao cjelini i moje su oči zasićene i veći dio mojih misli napušta me.

Grčki i ruski pravoslavni kršćani i dalje smatraju da je kontemplacija Trojstva religiozno iskustvo koje nadahnjuje. Mnogi zapadni kršćani, međutim, smatraju da Trojstvo jednostavno zbunjuje. To bi moglo biti zato što oni uzimaju u obzir samo ono što su Kapadokijci zvali njegovim *kerigmatičnim* kvalitetama, dok je za Grke to bila *dogmatska* istina koja se shvaća samo intuitivno i kao rezultat religioznog iskustva. Naravno, to logično uopće nije imalo

smisla. U jednoj ranijoj propovijedi, Gregorije Nazijski objasnio je da nas sama neshvatljivost *dogme* Trojstva vodi k apsolutnoj misteriji Boga; ona nas podsjeća kako se ne smijemo nadati da ćemo ga razumjeti. Ona nas treba spriječiti da dajemo olake izjave o Bogu koji, kada se otkriva, može izraziti svoju prirodu samo na neizreciv način. Bazilid nas isto tako opominje da ne zamišljamo da možemo shvatiti način na koji Trojstvo funkcionira - nije dobro, na primjer, da se čovjek trudi shvatiti kako su tri *hypostases božanstva* istovremeno identične i različite. To leži izvan pojmova, riječi i analitičke moći ljudi.

I tako se Trojstvo ne smije tumačiti doslovno; ono nije neka teško razumljiva teorija, već rezultat *theorie*, kontemplacije. Kada su kršćani na Zapadu u toku osamnaestog stoljeća ovom *dogmom* bili zbunjeni i pokušali je napustiti, oni su pokušali Boga učiniti racionalnim i razumljivim razumu. To je bio jedan od činilaca koji će, kao što ćemo vidjeti, dovesti do tzv. smrti Boga u devetnaestom i dvadesetom stoljeću. Jedan od razloga zašto su Kapadokijci razvili ovu maštovitu paradigmu bilo je sprečavanje da Bog postane toliko racionalan koliko su ga u grčkoj filozofiji smatrali heretici kao što je bio Arije. Arijeva teologija bila je previše jasna i logična. Trojstvo je podsjećalo kršćane da se realnost koju zovemo »Bog« ne može shvatiti ljudskim intelektom. Doktrina inkarnacije, kako je izražena u Nikeji, bila je važna, ali je mogla dovesti do pojednostavljenog idolopoklonstva. Ljudi bi mogli početi misliti o samom Bogu na suviše ljudski način: čak je bilo moguće da ga shvate da misli, postupa i planira kao oni. Odatle je bio samo vrlo mali korak do toga da se Bogu pripišu i pristrani sudovi i tako se učini apsolutnim. Trojstvo je bilo pokušaj da se ta tendencija ispravi. Umjesto da se Trojstvo smatra dokazanom činjenicom o Bogu, treba ga, možda, smatrati pjesmom, ili teološkom igrom između onoga što obični smrtnici vjeruju i prihvaćaju o Bogu, i prešutnog shvaćanja da svaka takva konstatacija ili *kerigma* može biti samo uvjetna.

Poučna je razlika između grčkog i zapadnog korištenja riječi »teorija«. U istočnom kršćanstvu, *theoria* će uvijek značiti kontemplaciju. Na Zapadu, »teorija« je počela značiti racionalnu hipotezu

koja se mora logički demonstrirati. Razvijanje »teorija« o Bogu podrazumijevalo je da »on« može biti sadržan u nekom ljudskom sistemu misli. U Nikeji su bila samo trojica latinskih teologa. Većina zapadnih kršćana nije bila dorasla tom nivou rasprave i pošto nisu bili u stanju razumjeti nešto od grčke terminologije, mnogi su bili nesretni zbog doktrine o Trojstvu. Možda ona nije mogla biti savršeno prevedena nekim drugim idiomom. Svaka kultura mora stvoriti vlastitu ideju o Bogu. Ako su zapadnjaci smatrali da im je grčko tumačenje Trojstva strano, morali su iznijeti vlastitu verziju.

Trojstvo je za Latinsku crkvu definirao zapadnokršćanski teolog Augustin. On je bio vatreni platonist i odan Plotinu i zato je prema ovoj grčkoj doktrini imao više naklonosti od nekih svojih zapadnih kolega. Kao što je objasnio, do nesporazuma je često dolazilo samo zbog terminologije:

Da bi opisali neopisive stvari, tako da možemo na neki način izraziti ono što ni na koji drugi način ne možemo potpuno iskazati, naši grčki prijatelji govorili su o jednoj suštini i tri supstance, dok su Latini govorili o jednoj suštini ili supstanci i tri osobe (*personae*).

Tamo gdje su Grci pristupili Bogu razmatrajući tri *hypostases* i odbijali analizirati njegovu jedinstvenu, neotkrivenu bit, sam Augustin i zapadni kršćani poslije njega počeli su sa božanskim jedinstvom, a onda nastavili raspravljati o njegove tri manifestacije. Grčki su kršćani poštovali Augustina, smatrajući ga jednim od velikih crkvenih Otaca, ali su bili nepovjerljivi prema njegovoj trinitarističkoj teologiji za koju su smatrali da Boga predstavlja suviše racionalno i antropomorfno. Augustinov pristup nije bio metafizički, kao pristup Grka, već psihološki i visoko osoban.

Augustin se može nazvati osnivačem zapadnog duha. Ni jedan drugi teolog, izuzevši svetog Pavla, nije bio utjecajniiji na Zapadu. Znamo ga bolje od bilo kojeg drugog mislioca kasne antike, uglavnom zbog njegovih *Ispovijedi*, elokventnog i strastvenog prikaza njegova otkrića Boga. Od svoje najranije mladosti Augustin je tražio teističku religiju. On je Boga smatrao bitnim za kršćanstvo: »Ti si nas stvorio za sebe« govori on Bogu na početku svojih

Ispovijedi, »i nemirno je srce naše dok se ne smiri u Tebi!« Dok je u Kartagi predavao retoriku bio je preobraćen u maniheizam, mezopotamski oblik gnosticizma, ali ga je na kraju napustio, smatrajući njegovu kozmologiju nezadovoljavajućom. Za njega je pojam inkarnacije bio uvredljivo kaljanje ideje o Bogu, ali dok je bio u Italiji, milanski biskup Ambrozije uspio ga je uvjeriti da kršćanstvo nije nespojivo s Platonom i Plotinom. Ali Augustin još nije bio spreman prihvatiti krštenje. Osjećao je da kršćanstvo za njega znači celibat, a on nije bio spreman učiniti i taj korak: »Gospode daj mi čistoću i uzdržljivost,« molio bi se, »ali ne odmah«.

Njegovo konačno preobraćenje bilo je kao *Sturm und Drang*, silovito odvajanje od ranijeg života i bolno ponovno rađanje, svojstveno zapadnom religioznom iskustvu. Jednog dana, dok je sjedio sa svojim prijateljem Alipijem u njihovu vrtu u Milanu, borba je stigla do kritične točke:

Sada, kad mi je duboko razmišljanje iz tajnih dubina izvuklo i skupilo svu moju bijedu »pred očima moje duše« (Psalam 18:15), provalila je strašna oluja noseći sa sobom obilnu kišu suza. I da bih je cijelu izlio s njezinim glasovima, ustadoh od Alipija (jer mi se samoća činila zgodnija za plakanje) ... i pod nekim stablom smokve bacih se nekako na zemlju i pustih uzde suzama. I provališe rijeke iz očiju mojih, kao ugodna žrtva tebi (Psalam 50:19). I mnogo sam ti toga rekao, ne doduše ovim riječima, ali u ovom smislu: »A ti, Gospodine, dokle ćeš? Dokle ćeš se, Gospodine, srditi?« (Psalam 6:4)

Bog nama na Zapadu nije uvijek lako dolazio. Augustinovo preobraćenje izgledalo je kao psihološka aberacija, poslije koje preobraćenik pada iscrpljen u ruke Boga, s potpuno iscrpljenim emocijama. Dok je Augustin ležao na zemlji plačući, iznenada je u obližnjoj kući čuo dječji glas koji je pjevajući ponavljao frazu: »*Tolle, lege*: Uzmi, čitaj! Uzmi, čitaj!« Prihvatajući to kao proročanstvo, Augustin je skočio na noge, jurnuo natrag k iznenađenom i ispaćenom Alipiju i zgrabio njegov Novi zavjet. Otvorio ga je kod riječi svetog Pavla upućenih Rimljanima: »Ne u razuzdanim gozbama i pijankama, ne u bludnosti i raspuštenosti, ne u svađi i zavisti, nego se obucite u Gospodina Isusa Krista i ne brinite se oko tjelesnoga da ugađate pohotama!«. Dugačka borba

bila je završena: »Nisam htio dalje čitati, niti je bilo potrebno.« sjećao se Augustin. »Odmah, naime, kako dođoh na kraj te rečenice, raspršiš se sve tmine mojih sumnja kao pred svjetlom sigurnosti koje se razlilo mojim srcem«.

Bog je, međutim, mogao biti i izvor radosti: ubrzo poslije preobraćenja, Augustin je jedne noći sa svojom majkom Monikom, u Ostiji na rijeci Tibru, doživio ekstazu. O ovome ćemo detaljnije govoriti u 7. Poglavlju. Kao platonist, Augustin je znao da Boga treba tražiti u pamćenju, i u Knjizi *Ispovijedi* raspravljao je o sposobnosti onog što je nazvao *Memoria*, pamćenje. Bilo je to nešto daleko složenije od sposobnosti sjećanja i bliže onome što bi psiholozi nazvali podsvijest. Za Augustina je pamćenje predstavljalo cijeli um, svijest kao i podsvijest. Njegova složenost i raznovrsnost ispunjavali su ga čuđenjem. Bila je to »misterija koja izaziva strahopoštovanje«, neizmjerni svijet slika, prisutnosti naše prošlosti u bezbroj polja, rupa i pećina. Kroz ovaj prepun unutrašnji svijet Augustin je krenuo da pronade svog Boga, koji je paradoksalno bio i u njemu i iznad njega. Tražiti dokaz o Bogu u vanjskom svijetu nije bilo ni od kakve koristi. Njega je bilo moguće otkriti samo u *stvarnom* svijetu pamćenja:

Kasno sam te izljubio, ljepoto tako stara i tako nova;
kasno sam te izljubio. A eto, ti si bio u meni, a ja izvan
sebe. Ondje sam te tražio nasrćući na ta lijepa bića
koja si stvorio, ja rugoba. Ti si bio sa mnom, a ja nisam
bio s tobom. Mene su daleko od Tebe držale one stvari
koje ne bi postojale kada ne bi bile u tebi.

Bog, zato, nije bio objektivna realnost, već duhovna prisutnost u složenim dubinama vlastitosti. Augustin je dijelio ovu spoznaju ne samo s Platonom i Plotinom, već i sa buddhistima, Hindusima i šamanima u neteističkim religijama. A ipak to nije bilo bezlično božanstvo nego veoma personalni Bog judeo-kršćanske tradicije. Bog je popustio čovjekovoj slabosti i krenuo ga tražiti:

Zvao si me i vikao, probio si moju gluhoću. Zabljesnuo si,
sijevnuo si i rastjerao moju sljepoću, prosuo si miomiris,
a ja sam ga upio pa uzdišem za tobom, okusio sam
pa gladujem i žeđam, dotakao si me,
i ja gorim za mirom tvojim.

Grčki teolozi nisu obično unosili svoje osobno iskustvo u svoja teološka djela, ali Augustinova je teologija ponikla iz njegove visokoindividualne priče.

Augustinova opčinjenost dušom navela ga je da razvije vlastiti psihološki trinitarizam u raspravi *De Trinitate*, koja je napisana početkom petog stoljeća. Budući da nas je Bog stvorio po vlastitoj slici, trebamo biti u stanju razlikovati trojstvo u dubini naše duše. Umjesto da krene s metafizičkim apstrakcijama i razlikama u govoru u kojima su uživali Grci, Augustin započinje svoja istraživanja trenutkom istine, koji je većina nas iskusila. Kada čujemo fraze kao što su »Bog je Svjetlost« i »Bog je istina«, mi instinktivno osjećamo ubrzanje duhovnog zanimanja i osjećamo da »Bog« može našim životima dati značenje i vrijednost. Ali poslije ove trenutne spoznaje mi se vraćamo u naše normalno raspoloženje, kada nas opsjedaju »stvari obične i zemaljske«. Ma koliko pokušavali, ne možemo ponovo osjetiti taj trenutak neizredve žudnje. Normalan proces mišljenja ne može nam pomoći; umjesto toga moramo slušati »što srce misli« kroz takve fraze kao što je »On je Istina«. Je li moguće voljeti realnost koju ne poznajemo? Augustin nastavlja dokazivati da budući da u našoj duši postoji trojstvo koje odražava Boga, kao ma koja platonska slika, mi žudimo za našim arhetipom - prvobitnom shemom po kojoj smo stvoreni.

Ako počnemo razmatrati dušu koja voli sebe, ne nalazimo trojstvo nego dvojstvo: ljubav i um. Ali ako um nije svjestan samog sebe, onog što bismo trebali zvati samosvjesnost, on ne može voljeti sebe. Anticipirajući Descartesa, Augustin tvrdi da je poznavanje samog sebe osnova svake druge izvjesnosti. Čak i naše iskustvo sumnje čini da smo svjesni sebe samih.

U duši, dakle, postoje tri svojstva: pamćenje, razumijevanje i volja, koja odgovaraju znanju, samopoznavanju i ljubavi. Kao tri božanske ličnosti, ove mentalne aktivnosti u biti su jedno, zato što ne predstavljaju tri posebna uma već svaka ispunjava cijeli um i prožima druga dva: »Ja se sjećam da posjedujem pamćenje i razumijevanje i volju; ja razumijem da razumijem, i hoću pamtititi. Ja hoću svoje vlastito htijenje i pamćenje i razumijevanje«.

Kao Božansko Trojstvo koje su opisali Kapadokijci, sva ova tri svojstva »sačinjavaju jedan život, jedan duh, jednu bit.«

Ovo razumijevanje djelovanja našeg uma, međutim, samo je prvi korak: trojstvo na koje nailazimo unutar sebe nije osobno Bog već trag Boga koji nas je stvorio. I Atanasije i Gregorije iz Nise koristili su mentalnu sliku refleksije u ogledalu da bi opisali preobrazujuću prisutnost Boga u duši čovjeka, a da bismo to točno razumjeli, moramo se sjetiti da su Grci vjerovali da je slika u ogledalu stvarna, oblikovana kada se svjetlo iz promatračeva oka miješa sa svjetlošću koja zrači iz predmeta i reflektira se na površini zatamnjenog stakla. Augustin je vjerovao da je trojstvo u duši također odraz koji uključuje prisutnost Boga i koji je upućen prema njemu, ali kako prelazimo preko te slike, reflektirane kao na zatamnjenom staklu, do Boga samoga? Ogromna razdaljina između Boga i čovjeka ne može se prijeći samo ljudskim naporom. Sliku Boga u nama, koja je bila oštećena i zaprljana grijehom, možemo obnoviti u nama samo zato što je Bog došao da se s nama sretne u ličnosti utjelovljene Riječi. Mi se otvaramo prema božanskoj aktivnosti koja će nas preobraziti trostrukom disciplinom koju Augustin naziva trojstvo vjere: *retineo* (držanje istine inkarnacije u našem umu), *contemplatio* (kontemplacija o njima) i *dilectio* (radovanje u njima). Postepeno, razvijanjem na ovaj način stalnog osjećaja Božje prisutnosti u našem razumu, Trojstvo će se pokazati. Ovo znanje nije bilo samo stjecanje informacija razumom, već kreativna disciplina koja će nas preobraziti iznutra otkrivanjem božanske dimenzije u dubinama vlastitosti.

Bila su to mračna i strašna vremena u zapadnom svijetu. Barbarska plemena nadirala su u Evropu i rušila Rimsko Carstvo: kolaps civilizacije na Zapadu neumitno je pogađao kršćansku spiritualnost. Ambrozije, veliki Augustinov mentor, propovijedao je vjeru koja je bila bitno obrambena: *integritas* (cijelovitost) bila je njena najvažnija vrlina. Crkva je morala očuvati svoje doktrine netaknutima, i u nju, kao u čisto tijelo Djevice Marije, ne smiju prodrijeti lažne doktrine barbara (mnogi su od njih prešli u arijanizam). Duboka je tuga prožimala kasniji Augustinov rad: pad Rima utjecao je na njegovu doktrinu o Istočnom grijehu i nju će

narodi Zapada prihvatiti kao glavnu za sagledavanje svijeta. Augustin je vjerovao da je Bog osudio čovječanstvo na vječno prokletstvo samo zbog jednog Adamovog grijeha - naslijeđena krivnja prelazila je na sve njegove potomke kroz seksualni čin koji je bio okaljšan onim što je Augustin zvao »požuda«. Požuda je bila iracionalna želja da se uživa u samim stvorenjima umjesto u Bogu; ona se najsnažnije osjećala u toku seksualnog čina, kada je naš razum potpuno potisnut strašću i emocijom, kada je Bog potpuno zaboravljen i kada stvorenja bestidno uživaju jedno u drugome. Ova slika razuma koji je kaos osjećaja i strasti povukao k dnu bila je zabrinjavajuće slična Rimu, izvoru racionalnosti, zakona i reda na Zapadu, poniženom od barbarskih plemena. Kao posljedica toga, Augustinova kruta doktrina daje strašnu sliku jednog neumoljivog Boga:

Prognan (iz raja) poslije svog grijeha, Adam je svoje potomstvo opteretio i kaznom smrti i prokletstva, to potomstvo koje je upropastio u sebi, iz korijena, počinivši taj grijeh; tako da ma kakvo potomstvo da je rođeno (kroz čulnu požudu, kojom mu je dodijeljena odgovarajuća kazna za njegovu neposlušnost) od njega i njegove bračne družice - koja je bila uzrok njegova grijeha i sudrug njegova prokletstva - ono će kroz stoljeća vući teret Istočnog grijeha i ono će samo biti vučeno kroz mnogobrojne greške i jade, sve do onog posljednjeg i beskrajnog mučenja s pobunjenim anđelima ... Tako je to bilo; prokleti grumen ljudskog roda ležao je bespomoćan, valjao se u zlu, upadao je naglavačke iz jedne bezbožnosti u drugu; i pridružen frakciji anđela koji su zgriješili, plaćao je najpravedniju kaznu za svoju bezbožnu izdaju.

Ni židovi ni grčki pravoslavni kršćani nisu pad Adama gledali u tako katastrofalnom svjetlu; kasnije ni muslimani neće usvojiti ovu mračnu teologiju Istočnog grijeha. Jedinostvena za Zapad, ova doktrina stvara portret nesmiljenog Boga kakvog je ranije sugerirao Tertulijan.

Augustin nas je ostavio s teškim nasljeđem. Religija koja muškarce i žene uči da svoju prirodnost smatraju kronično izopačenom može ih otuđiti od samih sebe. Nigdje ovo otuđenje nije očitije nego u ocrnjivanju seksualnosti uopće i žena posebno. Iako je za žene kršćanstvo prvobitno bilo sasvim pozitivno, ono je na

Zapadu, već u vrijeme Augustina, pokazivalo ženomrzačku tendenciju. Jeronimova pisma prepuna su gnušanja prema ženama i ona povremeno zvuče poremećeno. Tertulijan je strogo osuđivao žene kao zle zavodnice, vječitu opasnost po čovječanstvo:

Zar ne znate da je svaka od vas Eva? Božja osuda vašeg spola živi u ovom dobu: i krivnja mora nužno živjeti. Vi ste vrata đavola; vi ste one koje ste raspećatile zabranjeno drvo; vi ste one koje ste prve prekršile božanski zakon; vi ste ona, koja je uvjerala njega, koga ni đavo nije bio dovoljno hrabar napasti. Vi ste tako nemarno uništile muškarca, Božju sliku. Vašom zaslugom, čak je i Sin Božji morao umrijeti.

Augustin se slagao; »Kakva je razlika,« pisao je prijatelju, »da li je ona u ženi ili majci, ona je još uvijek Eva zavodnica koje se u svakoj ženi moramo čuvati«. Augustin je, očito, zbunjen što je Bog stvorio ženski spol - na kraju krajeva, »ako je ono što je Adamu bilo potrebno bilo dobro društvo i razgovor, bilo bi mnogo bolje imati kao prijatelje dva muškarca, ne muškarca i ženu«. Jedina ženina funkcija bila je rađanje djece, a to je prenosilo zarazu Istočnog grijeha, kao veneričnu bolest, na sljedeću generaciju. Religija koja gleda poprijeko na polovicu ljudskog roda, i koja svaki nesvjestan pokret uma, srca i tijela smatra simbolom fatalne požude, može muškarce i žene samo otuđiti od njihova prirodnog stanja. Zapadno kršćanstvo nikada se nije potpuno oporavilo od ovog neurotskog ženomrstva, koje se još uvijek može osjetiti u neuravnoteženoj reakciji i na sam spomen o zaređenju žena za svećenice. Dok su žene Istoka dijelile teret inferiornosti koje su u to vrijeme nosile sve žene ekumene, njihove sestre na Zapadu nosile su dodatnu stigmą gnusne i grešne seksualnosti, zbog koje su bile proganjane s mržnjom i strahom.

Ovo je dvostruko ironično, jer ideja da je Bog postao čovjek i dijelio našu ljudsku prirodu trebala bi potaknuti kršćane da cijene tijelo. O ovom mučnom vjerovanju bilo je i daljnjih rasprava. U toku četvrtog i petog stoljeća, »heretici« kao Apolinar, Nestor i Eutrih postavljali su veoma teška pitanja. Kako se božanski status Krista mogao slagati s njegovom ljudskom prirodom? Marija svakako nije bila Božja majka, nego majka čovjeka Isusa? Kako

je Bog mogao biti bespomoćno, plačljivo novorođenče? Zar nije točnije reći da je on prebivao s Kristom u posebnoj prisnosti, kao u nekom hramu? Usprkos očiglednim nedosljednostima, pravovjerni nisu popuštali. Kirilo, biskup Aleksandrije, ponavljao je vjeru Atanasija: Bog se zaista spustio toliko duboko u naš iskvareni i korumpirani svijet da je čak iskusio smrt i napuštanje. Izgledalo je nemoguće usuglasiti ovo vjerovanje s tako čvrstim uvjerenjem da je Bog potpuno neosjetljiv, nesposoban patiti ili se mijenjati. Daleki Bog Grka, koga je uglavnom karakterizirala božanska *apatheia*, izgledao je potpuno drukčije božanstvo od Boga koji je utjelovljen u Isusu Kristu. Ortodoksni su smatrali da »heretici«, koji su ideju o paćeničkom, bespomoćnom Bogu smatrali duboko uvredljivom, žele Bogu uskratiti njegove misterije i čuda. Paradoks inkarnacije bio je antidot helenističkom Bogu koji nije činio ništa da bi uzdrmao naše samozadovoljstvo i koji je bio tako razuman.

Godine 529. car Justinijan zatvorio je antičku školu filozofije u Ateni, posljednju utvrdu intelektualnog paganstva: njen posljednji veliki učitelj bio je Prokulos (412.-485.), vatreni pobornik Plotina. Paganska filozofija povukla se u pozadinu i izgledalo je da ju je nova religija kršćanstva potukla. Četiri godine kasnije, međutim, pojavile su se četiri mističke rasprave koje je navodno napisao Dionizije Areopagit, prvi atenski preobraćenik svetog Pavla. Njih je, u stvari, napisao jedan grčki kršćanin iz šestog stoljeća, koji je sačuvao svoju anonimnost. Pseudonim je, međutim, imao simboličnu moć, što je bilo važnije od identiteta autora - lažni Dionizije uspio je proširiti spoznaje neoplatonizma i spojiti Boga Grka sa semitskim Bogom Biblije.

Dionizije je bio i nasljednik kapadokijskih otaca. Kao i Bazilid, on je razliku između *kerigme* i *dogme* shvaćao vrlo ozbiljno. U jednom od svojih pisama tvrdio je da postoje dvije teološke tradicije koje su potekle od apostola. Kerigmatična Biblija bila je jasna i pristupačna; dogmatska je bila tiha i mistična. Obje su, međutim, bile uzajamno ovisne i bitne za kršćansku vjeru. Jedna je bila »simbolična i pretpostavljala je inicijaciju«, a druga »filozofska i sposobna dokazati - i neizrecivo je izatkano izrecivim«. *Kerigma* uvjerava i pobuđuje svojom jasnom, očitom istinom, ali tiha ili

skrivena tradicija *dogme* je misterija koja traži poticaj: »Ona ...djeluje i povezuje dušu s Bogom inicijacijama koje ne uče ničemu«, isticao je Dionizije riječima koje podsjećaju na Aristotela. Postoji religiozna istina koja se ne može odgovarajuće prenijeti riječima, logikom ili nekom racionalnim raspravom. Ona se izražava simbolično, kroz jezik i geste liturgije, ili doktrinama, kao »svetim velovima« koji od pogleda skrivaju neizrecivo značenje, ali koji isto tako prilagođavaju krajnje misterioznog Boga ograničenim dometima ljudske prirode i izražavaju Realnost tako da se može shvatiti imaginativno, ako ne konceptualno.

Skryveno ili ezoterično značenje nije bilo za privilegiranu elitu već za sve kršćane. Dionizije nije zastupao teško razumljivu disciplinu koja je bila podesna samo za kaluđere i askete. Glavni put k Bogu bila je liturgija, na kojoj su prisutni svi vjernici, i ona je dominirala njegovom teologijom. Razlog skrivanja ovih istina iza zaštitnog vela nije bio da se isključe muškarci i žene dobre volje, nego da se svi kršćani uzdignu iznad osjetilnih percepcija i pojmova i dospiju do neizrecive realnosti Boga samoga. Poniznost, koja je potaknula Kapadokijce da tvrde da cijela teologija treba biti apofatična, za Dionizija je postala smjela metoda uspeća k neizrecivom Bogu.

U stvari, Dionizije uopće nije volio koristiti riječ »Bog« vjerojatno zato što je stekla tako neodgovarajuće i antropomorfne konotacije. On je više volio koristiti Prokulov izraz *teurgija* koji je bio prvenstveno liturgijski: *teurgija* je u paganskom svijetu bilo traženje božanske *mane* pomoću žrtve i proricanja. Dionizije je ovo primjenjivao za Razgovor s Bogom koji, ako se pravilno razumije, može također osloboditi božanske *energeiai* inherentne u prikazanim simbolima. On se slagao s Kapadokijcima da su sve naše riječi i koncepcije za Boga neodgovarajuće i ne smiju se uzeti za točan opis stvarnosti koja je izvan naše mogućnosti shvaćanja. Čak je i sama riječ »Bog« pogrešna, pošto je Bog »iznad Boga« »misterija iznad bivstva«. Kršćani moraju shvatiti da Bog nije Vrhovno biće, najviše biće od svih koje je na vrhu hijerarhije manjih bića. Stvari i ljudi ne nalaze se nasuprot Bogu kao posebnoj realnosti ili alternativnom biću koje može biti predmet znanja. Bog

nije jedna od stvari koje postoje, i potpuno je drukčiji od bilo čega drugog u našem iskustvu. U stvari, točnije bi bilo Boga zvati »Ništa«: ne bi ga trebalo zvati čak ni Trojstvo, jer on nije »niti jedinstvo niti trojstvo u smislu u kojem ih mi znamo.« On je iznad svih imena baš kao što je i iznad sveg bivstva. Ipak, mi možemo koristiti našu nesposobnost da govorimo o Bogu kao metodi za postizanje jedinstva s njim, što nije ništa manje nego »deifikacija« (*theosis*) naše vlastite prirode. Bog nam je otkrio neka od svojih Imena u Bibliji, kao što su: »Otac«, »Sin« i »Duh«, iako svrha ovog otkrića nije bila davanje informacije o sebi, već da privuče muškarce i žene i omogući im da dijele njegovu božansku prirodu.

Svako poglavlje svoje rasprave *Božanska imena* Dionizije počinje *kerigmatičnom* istinom, koju je otkrio Bog: njegovom dobrotom, mudrošću, očinstvom i tako dalje. Onda nastavlja da, iako je Bog otkrio ovim nazivima nešto o sebi, to što otkriva nije on sam. Ako zaista želimo Boga razumjeti, moramo nastaviti poricati te attribute i imena. Tako moramo reći da je on i »Bog« i »ne-Bog«, »dobar« i onda nastavljamo da bismo rekli da je on »ne-dobar«. Šok ovog paradoksa, proces koji uključuje i znanje i ne-znanje, podići će nas iznad svijeta ovozemaljskih ideja do same neizrecive realnosti. Tako počinjemo govoreći da:

o njemu postoji razumijevanje, razum, znanje, dodir, percepcija, imaginacija, ime i mnogo drugih stvari. Ali njega ne razumijemo, o njemu se ništa ne može reći, on ne može biti nazvan nekim imenom. On nije neka od stvari koje jesu.

Čitanje Biblije, dakle, nije proces otkrivanja činjenica o Bogu, već treba biti paradoksalna disciplina koja pretvara *kerigmu* u *dogmu*. Ova metoda je *teurgija*, istraživanje božanske moći koja nam omogućuje da se uspne do samog Boga i, kao što su platonisti uvijek učili, postanemo i mi sami božanski. To je metoda koja nas treba spriječiti da mislimo! »Moramo ostaviti za sobom sve naše koncepcije Boga. Prekidamo sve aktivnosti našeg uma.« Mi moramo ostaviti za sobom čak i naša poricanja Božjih atributa. Tada, i samo tada, postići ćemo ekstatično sjedinjenje s Bogom.

Kada Dionizije govori o ekstazi, on ne misli na neobično stanje uma ili alternativni oblik svijesti postignut nekom nerazumljivom disdplinom joge. Ona je nešto što svaki kršćanin može postići ovom paradoksalnom metodom molitve i *theorie*. Ona će zaustaviti naš govor i odvest će nas do mjesta tišine: »Kad uronimo u tu tamu koja ide preko intelekta, otkrit ćemo da nam ne samo ponestaju riječi, već da smo zaista bez riječi i u neznanju«. Kao Gregorije iz Nise, i on je smatrao da je priča o Mojsijevu usponu na brdo Sinaj poučna. Kada se Mojsije popeo na brdo, on na vrhu nije vidio samog Boga, već je samo doveden na mjesto gdje se Bog nalazi. Bio je obavijen gustim oblakom tame i nije vidio ništa: i tako sve što *možemo* vidjeti i razumjeti samo je simbol (riječ koju Dionizije koristi je »paradigma«) koji otkriva prisutnost realnosti iznad svih misli. Mojsije je ušao u mrak neznanja i tako postigao sjedinjenje s onim što prelazi svako razumijevanje: mi ćemo postići sličnu ekstazu koja će »nas izvesti iz sebe« i sjединiti nas s Bogom.

U stvari, samo je to moguće jer Bog dolazi da se sretne s nama na brdu. Ovdje Dionizije napušta neoplatonizam koji je Boga smatrao statičnim i dalekim, potpuno bez reakcije na ljudska nastojanja. Bog grčkih filozofa nije bio svjestan mistika koji povremeno uspijeva postići ekstatičko sjedinjenje s njim, dok se biblijski Bog okreće prema čovječanstvu. Bog isto tako postiže »ekstazu« koja ga odvodi iznad sebe u krhko carstvo stvorenih bića:

I usudujemo se reći (jer to je istina) da je sam Stvoritelj svemira u svojoj divnoj i dobroj žudnji k svemiru... ponijet svojim dalekovidnim aktivnostima prema svim stvarima koje postoje... i skinut tako sa svog transcendentnog prijestolja iznad svega da bi boravio u srcu svega, kroz ekstatičnu moć koja je iznad bivstvovanja i pomoću koje on ipak ostaje u sebi.

Emanacija je umjesto automatskog procesa postala žarki i voljni izljev ljubavi. Dionizijev način negacije i paradoksa nije bio samo nešto što radimo, već nešto što nam se događa.

Za Plotina je ekstaza zaista bila povremeni zanos: on ju je postigao samo dva ili tri puta u životu. Dionizije je vidio ekstazu kao stalno stanje svakog kršćanina. Bila je to skrivena ili ezoterična

poruka Biblije i liturgije, koja se otkrivala u najmanjim pokretima. Tako, kada svećenik na početku službe božje napušta oltar da bi prošao kroz okupljene vjernike i prska ih svetom vodicom prije nego što se vrati za oltar, to nije samo ritual očišćenja - iako je i to. On oponaša božansku ekstazu, kojom Bog napušta svoju samoću i spaja se sa svojim stvorenjima. Možda najbolji način da se shvati Dionizijeva teologija jest da je to duhovni ples između onoga što možemo tvrditi o Bogu i shvaćanja da sve što možemo o njemu reći, može biti samo simbolično. Kao u judaizmu, Dionizijev Bog ima dva aspekta: jedan je okrenut prema nama i očituje se u svijetu; drugi je ona daleka strana Boga kakav je on u sebi, koja ostaje potpuno nerazumljiva. On »ostaje unutar sebe« u svojoj vječnoj misteriji, u isto vrijeme kada je potpuno utonuo u stvaranje. On nije neko drugo biće, pridodano svijetu. Dionizijeva metoda je u grčkoj teologiji postala normativ. Na Zapadu, međutim, teolozi će nastaviti pričati i objašnjavati. Neki su zamišljali da se, kada kažu »Bog«, božanska stvarnost stvarno poklapa s idejom u njihovu umu. Neki će pripisati svoje vlastite misli i ideje Bogu - govoreći da Bog želi ovo, zabranjuje ono, a planirao je nešto drugo - način koji je bio izrazito idolopoklonski. Bog grčkog pravoslavlja, međutim, ostat će tajnovit i Trojstvo će i dalje podsjećati istočne kršćane o privremenoj prirodi njihovih doktrina. Na kraju krajeva, Grci su odlučili da autentična teologija mora zadovoljiti dva Dionizijeva kriterija: mora biti tiha i paradoksalna.

Pogledi Grka i Latina na božanstvo Krista također su se znatno razlikovali. Grčku koncepciju inkarnacije definirao je Maksim Ispovjednik (oko 580.-662.), koji je poznat kao otac bizantijske teologije. Bliža je buddhističkom idealu od zapadnog shvaćanja. Maksim je vjerovao da će se ljudska bića potpuno razviti kada se sjedine s Bogom, baš kao što su buddhisti vjerovali da je prosvjetljenje stvarna sudbina čovječanstva. »Bog« tako nije bio opcionalna posebnost, stranac, vanjska realnost pridodana ljudskom stanju. Muškarci i žene imaju potencijal za božansko i postat će potpuno ljudi samo ako se to ostvari. Logos nije postao čovjek da bi otkupio Adamov grijeh; u stvari, inkarnacija bi se dogodila čak

i da Adam nije zgriješio. Muškarci i žene stvoreni su po slici Logosa, i oni će postići svoj puni potencijal samo ako se ova sličnost dovede do savršenstva. Na brdu Tabor Isusova veličana čovječnost pokazala nam je deificirano ljudsko stanje kojem svi možemo težiti. Riječ je postala čovjekom da bi »čitav ljudski rod postao Bog, deificiran milošću Boga koji je postao čovjekom - potpunim čovjekom, s dušom i tijelom, po prirodi, i postaje cijeli Bog, dušom i tijelom, milošću«. Baš kao što prosvjetljenje i budhizam nisu bili vezani za neku natprirodnu realnost, već su bili pojačanje prirodnih moći za ljudski rod, isto nam je tako deificirani Krist pokazao stanje koje možemo postići pomoću Božje milosti. Kršćani su mogli obožavati Isusa Bogo-Čovjeka slično kao što su se buddhisti počeli klanjati slici prosvjetljenog Gautame: on je bio prvi primjer istinski glorificiranog i potvrđenog čovjeka.

Tamo gdje je grčko shvaćanje inkarnacije dovelo kršćanstvo bliže orijentalnoj tradiciji, Zapadno shvaćanje Isusa krenulo je nekim neobičnijim tokom. Klasičnu teologiju izrazio je Anselmo, canterburyjski nadbiskup (1033.-1109.) u svojoj raspravi *Zašto je Bog postao čovjek*. Grieh je, tvrdio je, bio toliki prekršaj da je okajanje bilo vrlo značajno kako Božji planovi za ljudski rod ne bi bili potpuno osujećeni. Riječ je postala čovjek da bi u naše ime pružila zadovoljštinu. Božja pravda zahtijevala je da dug plati netko tko je i Bog i čovjek: veličina prekršaja značila je da samo Sin Božji može osigurati naš spas, ali budući da je čovjek bio odgovoran, otkupitelj je također morao pripadati ljudskom rodu. Bila je to čista, legalistička shema, koja opisuje Boga kako misli, prosuđuje i procjenjuje stvari kao da je ljudsko biće. To je također pojačalo sliku Zapada o strogom Bogu koji se može zadovoljiti samo strašnom smrću vlastitog Sina, koji je ponuđen kao neka vrsta ljudske žrtve.

Doktrina o Trojstvu često je u zapadnom svijetu shvaćana pogrešno. Ljudi su bili skloni zamišljati tri božanska lika ili potpuno zanemariti doktrinu i »Boga« poistovetiti s Ocem, a Isusa učiniti božanskim prijateljem - ne baš na istoj razini. Muslimani i Zidovi su također doktrinu smatrali zbunjujućom, pa čak i bogohulnom. Ali vidjet ćemo da su i u judaizmu i u islamu mistici razvili vrlo

slične koncepcije božanskog. Ideja o *kenosis*, Božjoj ekstazi samoodricanja, bit će, na primjer, presudna u i kabali i u sufizmu. U Trojstvu, Otac prenosi sve ono što *jest* na Sina, odričući se svega - čak i mogućnosti da se izrazi u drugoj Riječi. Kada je Riječ jednom izgovorena, Otac ostaje u šutnji: o njemu se nema što reći, jer je jedini Bog kojeg znamo Logos ili Sin. Otac, dakle, nema identiteta, nema svog »Ja« u normalnom smislu i proturječi našem pojmu ličnosti. Na samom izvoru Bivstva je ono Ništa koje je nakratko vidio ne samo Dionizije, već i Plotin, Filon, pa čak i Buddha. Pošto se Otac obično predstavlja kao Kraj kršćanskog Traženja, kršćansko putovanje postaje napredovanje prema nečemu što nije mjesto, nije nigdje i nije Nitko. Ideja o vlastitom Bogu ili personaliziranom Apsolutu bila je važna za čovjeka: Hinduksi i buddhisti morali su dozvoliti personalističko obožavanje *bhaktija*. Ali paradigma ili simbol Trojstva sugerira da se personalizam mora prevladati i da nije dovoljno zamisliti Boga kao čovjeka, koji se ponaša i reagira veoma slično nama.

Doktrina o inkarnaciji može se smatrati još jednim pokušajem neutraliziranja opasnosti od idolopoklonstva. Kad se na »Boga« gleda kao na neku potpuno drugu realnost »tamo vani«, on lako može postati običan idol i projekcija, koja ljudskim bićima omogućuje eksternalizaciju i obožavanje vlastitih želja i predrasuda. Neke druge religijske tradicije pokušale su to spriječiti tako što su tvrdile da je Apsolut na neki način povezan s ljudskim stanjem, kao u paradigmi brahman-atman. Arije, a kasnije i Nestor i Eutih, željeli su da Isus bude ili čovjek ili Bog, tako da je protivljenje koje su izazvali bilo djelomično zbog ove težnje da ljudskost i božanstvenost zadrže u posebnim sferama. Istina, njihova rješenja bila su racionalnija, ali *dogma* - nasuprot *kerigmi* - ne treba biti sputana nečim potpuno objašnjivim, baš kao niti poezija ni muzika. Doktrina o inkarnaciji - kakvu su iznijeli Atanasije i Maksim - bila je pokušaj da se uobliči univerzalni uvid da »Bog« i čovjek moraju biti nerazdvojni. Na Zapadu, gdje inkarnacija nije bila formulirana na ovaj način, postojala je težnja da Bog ostane eksteran za čovjeka i alternativna realnost svijetu koji znamo. Prema tome, bilo je i previše lako učiniti ovog »Boga« projekcijom, što je tek nedavno postalo diskreditirano.

Ali time što su Isusa učinili jedinim *avatarom*, kršćani će, vidjeli smo, prihvatiti jedan isključivi pojam religiozne istine: Isus je bio prva i posljednja Riječ Božja ljudskom rodu, što znači da će buduća prikazanja biti nepotrebna. Prema tome, oni su isto kao i Židovi bili sablažnjeni kada se u sedmom stoljeću u Arabiji pojavio prorok, koji je tvrdio da mu se njihov Bog prikazao izravno i da je on svom narodu donio novu svetu knjigu. Ali ova nova verzija monoteizma, koja je konačno postala poznata kao »islam«, proširila se iznenađujućom brzinom po Srednjem istoku i Sjevernoj Africi. Mnogi od njenih oduševljenih obraćenika u tim zemljama (gdje helenizam nije bio na domaćem tlu) okrenuli su se s olakšanjem od grčkog Trojstva, koje je objašnjavalo misteriju Boga idiomom koji im je bio stran, da bi usvojili jedan »semitskiji« pojam božanske realnosti.

5. JEDINSTVO: BOG ISLAMA

Oko 610. godine jedan arapski trgovac iz bogatog grada Mekke u Hidžazu koji nikada nije čitao Bibliju i vjerojatno nije ni čuo za Izaiju, Jeremiju i Ezekielu, imao je iskustvo koje je bilo neobično slično njihovom. Svake godine Muhammed ibn Abdullah, član plemena Kurejšija iz Mekke, poveo bi porodicu na planinu Hira u blizini grada gdje bi se povukao u duhovnu osamu za vrijeme mjeseca ramazana. Bio je to ustaljeni običaj među Arapima s poluotoka. Muhammed bi provodio vrijeme u molitvi Vrhovnom Bogu Arapa i davao hranu i milostinju siromašnima koji bi mu u toku tog svetog perioda dolazili u posjet. Vjerojatno je provodio i mnogo vremena u razmišljanju, duboko zabrinut. Iz kasnije Muhammedove karijere znamo da je bio potpuno svjestan zabrinjavajuće situacije u Mekki, usprkos nedavnom spektakularnom uspjehu tog grada. Samo dvije generacije prije toga, pleme Kurejšija je kao i ostala beduinska plemena živjelo surovim nomadskim životom u stepama Arabije: svaki dan je predstavljao tešku borbu za opstanak. Međutim, posljednjih godina šestog stoljeća Kurejšije su postigli velik uspjeh kao trgovci i Mekka je postala najznačajnija naseobina u Arabiji. Obogatili su se iznad svih svojih očekivanja. Ali njihov tako drastično izmijenjeni način života i rastuće i

bezobzirno gomilanje kapitala dovelo je do potiskivanja starih plemenskih vrijednosti. Ljudi su se osjećali čudno dezorijentirani i izgubljeni. Muhammed je znao da su Kurejšije krenuli opasnim putem i da treba naći ideologiju koja će im pomoći da se prilagode novim uvjetima života.

U to vrijeme svako političko rješenje imalo je tendenciju da bude religiozne prirode. Muhammed je bio svjestan da Kurejšije od novca prave novu religiju. To nije bilo ništa čudno, jer su osjećali da ih je novo bogatstvo »spasilo« od opasnosti nomadskog života i šttilo od pothranjenosti i međuplemenskih nasilja, koja su bila endemska pojava u stepama Arabije, gdje je svako beduinsko pleme bilo svakodnevno suočeno s mogućnošću istrebljenja. Sada su imali gotovo dovoljno za jelo, a Mekku su pretvarali u međunarodni centar trgovine i visokih financija. Osjećali su se gospodarima vlastite sudbine, a neki su čak, izgleda, vjerovali da će im bogatstvo dati neku vrstu besmrtnosti. Ali Muhammed je vjerovao da će ovaj novi kult samouvjerenosti (*istaka*) značiti dezintegraciju plemena. U starim nomadskim danima pleme je moralo biti na prvom mjestu, a pojedinac na drugom: svaki član plemena znao je da mu opstanak ovisi o pomoći drugih. Prema tome, dužnost im je bila da se u svojoj etničkoj grupi brinu o siromašnima i nevoljnima. Sada je novi individualizam zamijenio ideal zajedništva, a utrkiavanje je postalo pravilo. Pojedini Kurejšije gomilali su osobna bogatstva i nisu se brinuli o slabijima među Kurejšijama. Svaki klan ili manje obiteljske grupe plemena borili su se jedni protiv drugih za udio bogatstva Mekke, a neki najmanje uspješni (kao što je bio Muhammedov klan Hašimija) osjećali su da im je čak ugrožen i opstanak. Muhammed je bio uvjeren da će se, ako Kurejšije ne shvate da za osnovu svog života trebaju prihvatiti neku drugu transcendentnu vrijednost, i ako ne prevladaju svoje samoljublje i pohlepu, njegovo pleme moralno i politički raspasti u toj međusobnoj borbi koja ide do istrebljenja.

Ni u ostalim dijelovima Arabije situacija nije bila bolja. Beduinska plemena iz područja Hidžaza i Nadžda vjekovima su živjela u žestokoj međusobnoj borbi za osnovne životne potrebe. Da bi pomogli ljudima razviti duh zajednice koji je bio nužan za opstanak,

Arapci su stvorili ideologiju nazvanu *muruva*, koja je imala mnoge funkcije religije. Arapci su imali malo vremena za religiju u konvencionalnom smislu. Postojao je paganski panteon božanstava i Arapci su im se klanjali u njihovim svetištima, ali nisu razvili mitologiju koja objašnjava značenje tih bogova i svetih mjesta za život duha. Oni nisu poznavali pojam života poslije smrti, ali su umjesto toga vjerovali da je *darh*, što se može prevesti kao »vrijeme« ili »sudbina« bio onaj vrhovni - stav koji je vjerojatno bio bitan u društvu s tako visokom stopom smrtnosti. Zapadni učenjaci često prevode *muruva* kao »muževnost«, ali je njegovo značenje bilo mnogo šire: on je značio hrabrost u boju, strpljenje i izdržljivost u patnji i apsolutnu odanost plemenu. Vrline *muruve* zahtijevale su od Arapina da bude poslušan svom *sadidu* ili poglavici u svakom trenutku, bez obzira na osobnu sigurnost; morao se posvetiti časnim dužnostima osvete svakog zla počinjenog protiv plemena i zaštititi njegove nezaštićene članove. Da bi osigurao opstanak plemena, *sadid* je ravnopravno sudjelovao u njegovu bogatstvu i imovini i osvećivao smrt svakog pojedinca iz svog naroda ubojstvom člana iz plemena ubojice. Iz ovoga možemo sagledati sasvim jasno etiku zajednice: dužnost nije bila kažnjavanje ubojice, jer je pojedinac u društvu kao što je bila predislamska Arabija mogao nestati bez traga i glasa. Zbog toga je svaki član neprijateljskog plemena mogao zamijeniti ubojicu. Vendeta ili krvna osveta bila je jedini način da se u regiji bez središnje vlasti, gdje je svaka plemenska grupa imala svoj zakon i gdje nije postojalo nešto što bi se moglo usporediti s modernom policijom, osigura barem malo društvene sigurnosti. Ako se neki poglavica ne bi uspio osvetiti, njegovo bi pleme izgubilo poštovanje i drugi bi smatrali da se njegovi članovi mogu nekažnjeno ubijati. Vendeta je, dakle, bila surova ali efikasna forma pravde, koja je značila da ni jedno pleme ne može lako steći prevlast nad drugim. Ali je, isto tako, značilo da bi plemena mogla lako ući u beskonačan krug nasilja, u kojem će jedna vendeta izazvati drugu ako ljudi smatraju da je izvršena osveta nerazmjerna izvornom prekršaju.

Međutim, koliko god da je bio brutalan, *muruva* je imao i svojih dobrih strana. Poticao je duboku i snažnu vjeru u jednakost i indiferentnost prema materijalnim dobrima, što je vjerojatno bilo bitno u regiji u kojoj nije bilo dovoljno osnovnih potrepština za sve: kult darežljivosti i velikodušnosti predstavljao je značajnu vrlinu i učio Arape da se ne obaziru na sutrašnjicu. Ove kvalitete, kao što ćemo vidjeti, postat će veoma važne u islamu. *Muruva* je stoljećima Arapima dobro služio, ali negdje oko šestog stoljeća nije više mogao odgovoriti uvjetima tog vremena. U posljednjoj fazi predislamskog perioda koju muslimani zovu *Džahilija* (vrijeme neznanja), izgleda da su nezadovoljstvo i duševni nemir bili široko rasprostranjena pojava. Dva moćna carstva, Sasanidska Perzija i Bizant, okruživala su Arape sa svih strana. Iz stalno nastanjenih krajeva u Arabiju su počele prodirati moderne ideje; trgovci koji su putovali u Siriju ili Irak pričali su o čudima civilizacije.

Ali Arapi kao da su bili osuđeni na neprekidno barbarstvo. Plemena su bila stalno zaokupljena ratovanjem što im je onemogućavalo da svoja oskudna sredstva udruže i postanu ujedinjeni arapski narod, o čemu je kod njih postojala neka nejasna ideja. Oni nisu mogli uzeti sudbinu u svoje ruke i osnovati vlastitu civilizaciju. Umjesto toga, stalno su bili izloženi eksploataciji velikih sila - u stvari, plodnija i naprednija područja južne Arabije, sadašnji Jemen, (koji je uživao blagodati monsunskih kiša), postala je obična provincija Perzije. U isto su vrijeme nove ideje, koje su prodirale u to područje, nagovještavale individualizam koji je podrivao staru etiku zajednice. Kršćanska doktrina o životu poslije smrti, recimo, učinila je vječnu sudbinu svakog pojedinca najvećom vrijednošću - kako da se ovo usuglasi s plemenskim idealom koji pojedinca podređuje grupi i inzistira na tome da je besmrtnost muškarca ili žene jedino u opstanku plemena?

Muhammed je bio čovjek izuzetne genijalnosti. Do svoje smrti 632. uspio je ujediniti gotovo sva plemena Arabije u novu zajednicu ili *ummu*. On je Arapima donio spiritualnost koja je na jedinstven način odgovarala njihovim tradicijama i otkrila takve rezerve moći, da su za sto godina osnovali vlastito veliko carstvo, koje se prostiralo od Himalaja do Pirineja, i stvorili jedinstvenu

civilizaciju. Ali kada se Muhammed povukao u osamu za vrijeme ramazana 610. godine i molio u maloj pećini na vrhu brda Hira, on nije mogao predvidjeti takav izvanredan uspjeh. Kao mnogi Arapi, Muhammed je vjerovao da je Allah (*al-Lah*), vrhovni Bog starog arapskog panteona, čije je ime jednostavno značilo »Bog«, bio identičan sa Bogom kojem su se klanjali židovi i kršćani. On je isto tako vjerovao da samo prorok ovog Boga može riješiti probleme njegova naroda, ali ni za trenutak nije mislio da će taj prorok biti *on*. U stvari, Arapi su bili svjesni da im Allah nije nikada poslao svog proroka ili svete knjige, iako je od pamtivijeka imao među njima svoje svetište. U sedmom stoljeću većina Arapa je vjerovala da je Kaba, ogromno svetište u obliku kocke u srcu Mekke, očito veoma staro, prvobitno bilo posvećeno Allahu, iako je tada tamo vladalo nabatejsko božanstvo Hubal. Svi stanovnici Mekke bili su veoma ponosni na Kaba, koja je bila najvažnije sveto mjesto u Arabiji. Svake godine Arapi iz svih krajeva poluotoka išli su na *hadžiluk* u Mekku i tamo u toku nekoliko dana obavljali tradicionalne rituale. U svetištu, svetom prostoru oko Kabe, bilo je zabranjeno svako nasilje, tako da su Arapi u Mekki mogli u miru trgovati, znajući da su stara plemenska neprijateljstva privremeno obustavljena. Kurejšije su znali da bez svetišta nikada ne bi postigli takav uspjeh u trgovini i da velik dio njihova ugleda kod ostalih plemena potječe od njihova statusa čuvara Kabe i od čuvanja njenih starih svetinja. Iako je Allah jasno izdvojio Kurejšije i ukazao im posebnu naklonost, nikada im nije poslao proroka poput Abrahama, Mojsija ili Isusa, i Arapi nisu imali svete spise na svom jeziku.

Među njima je, dakle, postojao široko rasprostranjen osjećaj duhovne inferiornosti. Židovi i kršćani s kojima su Arapi dolazili u kontakt rugali bi im se da su barbarski narod koji nije primio otkrivenje od Boga. Arapi su istovremeno osjećali i odbojnost i poštovanje za te narode koji su posjedovali znanje koje je njima bilo uskraćeno. Judaizam i kršćanstvo u toj regiji nisu imali mnogo uspjeha, iako su Arapi priznavali da je taj progresivni oblik religije superioran u odnosu na njihovo tradicionalno paganstvo. Bilo je nekih židovskih plemena sumnjive provenijencije u

naseljima Jatrib (kasnije Medina) i Fadak, sjeverno od Mekke, a neka od sjevernih plemena u gručnim predjelima između Perzijskog i Bizantskog carstva prešla su u monofitizam ili nestorijanstvo. Ali Beduini su bili izuzetno neovisni, odlučni da ne potpadnu pod vlast velikih sila kao njihova subraća u Jemenu, i potpuno svjesni da su i Perzijanci i Bizantinci koristili judaizam i kršćanstvo da bi u toj regiji ostvarili svoje imperijalne planove. Vjerojatno su bili i instinktivno svjesni da je bilo dosta promjena u njihovoj kulturi i da su njihove vlastite tradicije gubile vrijednost. Posljednje što im je trebalo bila je strana ideologija, izražena stranim jezicima i stranim tradicijama.

Neki su Arapi izgleda pokušali naći neutralniju formu monoteizma, neokaljanu imperijalističkim asocijacijama. Već u petom stoljeću palestinski kršćanski povjesničar Sozomenus govori nam da su neki Arapi u Siriji ponovo otkrili ono što su nazvali autentičnom religijom Abrahama, koji je živio prije nego što je Bog poslao i Toru i Bibliju i koji, prema tome, nije bio ni Židov ni kršćanin. Malo prije nego što je Muhammed primio svoju proročku vokaciju, njegov prvi biograf, Muhammed Ibn Isak (767.), saopćava nam da su četiri Kurešija iz Mekke odlučila tražiti *hanefiju*, istinsku religiju Abrahama. Neki zapadni učenjaci tvrde da je ova mala sekta *hanefija* pobožna frakcija koja simbolizira spiritualni nemir *džahilije*, ali to mora imati neku stvarnu osnovu. Tri od četiri hanifa bili su dobro poznati prvim muslimanima. Ubajdala ibn Džah bio je Muhammedov rođak, Varaka ibn Naufal, koji je na kraju postao kršćanin, bio je jedan od njegovih najranijih duhovnih savjetnika, a Zejd ibn Amr bio je ujak Omar ibn al-Kataba, jednog od Muhammedovih najbližih drugova i drugog kalife Islamskog Carstva. Priča se da je jednog dana, prije nego što je napustio Mekku da bi u Siriji i Iraku potražio religiju Abrahama, Zejd stajao kod Kabe, oslonjen na svetište, i Kurešijama, koji su obavljali ritualni obilazak na starovremeni način, govorio: »O Kurešije, tako mi njege u čijim je rukama Zejdova duša, ni jedan od vas ne slijedi Abrahamovu religiju osim mene.« I onda je tužno dodao: »O, Bože, kad bih znao da želiš da ti se klanjam, ja bih ti se tako klanjao, ali ne znam«.

Zejdova žudnja za božjim otkrivenjem ostvarila se na brdu Hira 610. godine, sedamnaeste noći ramazana, kada je Muhammed, probuđen iz sna, osjetio da ga obavija veličanstvena božja prisutnost. Kasnije je ovo neopisivo iskustvo objasnio na sasvim arapski način. Rekao je da mu se pojavio anđeo i odsječno mu zapovijedio: »Čitaj!«. Kao hebrejski proroci, koji su se često opirali da izgovore Božju Riječ, Muhammed je odbio, protestirajući, »Ne znam čitati!« On nije bio *kahin*, jedan od ekstatičnih arapskih vračeva koji su tvrdili da govore nadahnuta proročanstva. Ali, kako kaže Muhammed, anđeo ga je jednostavno obuhvatio i čvrsto zagrljio, tako da je imao osjećaj da mu je sav dah istjeran iz pluća. Baš kada mu se učinilo da više ne može izdržati, anđeo ga je pustio i ponovo mu naredio »Čitaj!« I opet ga je Muhammed odbio i ponovo ga je anđeo stegao, dok nije osjetio da je stigao do granice izdržljivosti. Konačno, na kraju trećeg zastrašujućeg zagrljaja, Muhammed je otkrio kako mu prve riječi jedne nove svete knjige naviru iz usta:

Čitaj (počinjući) imenom svoga Gospodara koji je (sve) stvorio. Stvorio je čovjeka (vrstu) od zgrušane krvi (embrija). Čitaj, a tvoj (je) najplemenitiji Gospodar, koji je naučio (čovjeka) pisanju (i pisanju). Naučio je čovjeka ono što nije znao.

Riječ Božja prvi je put izgovorena na arapskom jeziku i ova sveta knjiga će konačno biti nazvana kur'an: Recitiranje.

Muhammed je došao k sebi ispunjen strahom i gnušanjem, užasnut na pomisao da je možda postao prosti *kahin*, koga ljudi konzultiraju ako im se izgubi neka od njihovih kamila. Za *kahina* se mislilo da je opsjednut *džinom*, nekim od demona za koje se mislilo da se javljaju u prirodi, a koji je mogao biti i kapriciozan i navesti ljude na pogreške. I pjesnici su vjerovali kako su opsjednuti svojim osobnim džinima. Tako Hasan ibn Tabit, pjesnik iz Jatriba koji je kasnije postao musliman kaže da mu se, kada mu je dan pjesnički dar, pojavio njegov džin, bacio ga na zemlju i na silu iz njegovih usta istjerao nadahnute riječi. Ovo je bio jedini oblik nadahnuća za koji je Muhammed znao i pomislivši da je možda postao *madžnun*, čovjek opsjednut džinima, od očaja više nije želio živjeti. On je *kahine*, čija su proročanstva obično

bila nerazumljivo mrmljanje, duboko prezirao i uvijek je jako pazio da napravi razliku između Kur'ana i konvencionalne arapske poezije. I tako, izjurivši iz pećine, odlučio je da se baci s vrha brda. Ali na obronku je imao još jednu viziju bića koje je kasnije identificirao s anđelom Gabrielom:

Kada sam bio na pola puta uz brdo, čuo sam glas s neba koji kaže: »O, Muhammede! Ti si Božji glasnik, a ja sam Džibril.« Podigao sam pogled k nebu da vidim tko govori i gle, ugledah Džibrila kako sjedi, prekrštenih nogu, u čovječjem obliku.... Stajao sam zureći u njega, ne pomičući se; onda sam pokušao odvratiti pogled, ali nisam mogao gledati nijedan dio neba, a da ga ne vidim.

U islamu se Gabriel često identificira s Duhom Svetim otkrivenja, pomoću kojeg je Bog u vezi s ljudima. On nije neki lijepi, naturalistički anđeo, već moćna sveprisutnost od koje se ne može pobjeći. Muhammed je imao ono snažno poimanje numinozne realnosti koje su hebrejski proroci zvali *kaddoš*, svetost, zastrašujuća Božja drugost. I oni su osjećali blizinu smrti i došli do potpune fizičke i psihičke iscrpljenosti kada su je iskusili. Ali za razliku od Izaije ili Jeremije, Muhammed nije imao podršku ni utjehu neke ustaljene tradicije. Zastrašujuće iskustvo kao da je palo na njega iz vedra neba i ostavilo ga u stanju dubokog šoka. U svojoj strepnji instinktivno se okrenuo svojoj ženi Hatidži.

Puzeći na rukama i koljenima, snažno drhteći, Muhammed joj se bacio u krilo. »Pokrij me! Pokrij me!« uzviknuo je, moleći je da ga zaštiti od božje prisutnosti. Kada je njegov strah malo popustio, Muhammed ju je upitao je li stvarno postao *majnun*, a Hatidža ga je žurno razuvjerila: »Ti si dobar i pažljiv prema svom rodu. Pomažeš siromašnima i bespomoćnima, a nosiš i njihov teret. Težiš da povratiš visoke moralne kvalitete koje je tvoj narod izgubio. Poštuješ gosta i pritječeš u pomoć onima u nevolji. To ne može biti, najmiliji!« Bog ne djeluje tako proizvoljno. Hatidža je predložila da se posavjetuju s njenim rođakom Varak ibn Nufalom, kršćaninom i čovjekom koji poznaje svete knjige. Varaka uopće nije posumnjao: Muhammed je primio otkrivenje od Boga Mojsija i proroka i za Arape postao Božji poslanik Nakon nekoliko

godina Muhammed je konačno bio uvjeren da je to zaista tako, i počeo je propovijedati Kurešijama donoseći im svetu knjigu na njihovom jeziku.

Međutim, za razliku od Tore, koja je po biblijskom kazivanju otkrivena Mojsiju na brdu Sinaj odjednom, Kur'an je Muhammedu otkrivan malo-pomalo, red po red i stih po stih, u razdoblju od dvadeset i tri godine. Otkrivenja su i dalje bila bolno iskustvo. »Ni jednom nisam imao otkrivenje, a da ne osjetim da mi se duša otkida«, govorio je Muhammed kasnije. Morao je slušati Božje riječi pažljivo, naprežući se da shvati viziju i njeno značenje koje nije uvijek bilo u jasnom, govornom obliku. Ponekad, govorio je, sadržaj božje poruke bio je jasan: izgledalo mu je da vidi Gabrijela i čuje što kaže. Ali u drugim je slučajevima otkrivenje bilo u vrlo bolnom obliku: »Ponekad mi dolazi kao odjek zvana i to mi je najteže; odjeci postepeno nestaju kada postanem svjestan njihove poruke.« Rani biografi iz klasičnog razdoblja često ga prikazuju kako pažljivo sluša ono što bi možda trebalo nazvati podsvijest, nešto kao kad pjesnik opisuje proces »slušanja« pjesme koja iz skrivenih dubina njegova bića postepeno izvire na površinu, najavljujući se autoritetom i integritetom koji izgledaju tajanstveno odvojeni od njega. U Kur'anu, Bog Muhammedu kaže da sluša nepovezano značenje pažljivo i »mudrom pasivnošću«, kako bi rekao Wordsworth. On ne smije žuriti, da bi otkrivenju silom nametnuo riječi ili konceptualno značenje, sve dok mu se u nekom trenutku ne otkrije pravo značenje.

Ne izgovaraj ga (Kur'an) svojim jezikom, da bi ga ubrzao (da bi ga što prije zapamtio), Zaista smo Mi dužni skupiti ga (Kur'an) i (učvrstiti) njegovo čitanje. Kada (ti) ga pročitamo (posredovanjem Džibrila), tada (slušaj) i slijedi njegovo čitanje.

Kao i svako stvaralaštvo, proces je bio težak. Muhammed je padao u trans i ponekad je izgledalo da gubi svijest; obično se jako znojio, čak i kada je dan bio hladan, a često je osjećao neku unutrašnju težinu, kao duboku žalost, koja ga je prisiljavala da spusti glavu među koljena - položaj koji su prihvatili neki židovski mistici, njegovi suvremenici, kada su ulazili u alternativno stanje svijesti - iako to Muhammed nije mogao znati.

Nije čudno što su Muhammedu otkrivenja predstavljala tako golem napor: on ne samo da se probijao k jednom potpuno novom političkom rješenju za svoj narod, već je stvarao i jedno od najvećih duhovnih i literarnih djela klasične književnosti svih vremena. On je vjerovao da na arapskom jeziku iskazuje neizrecivu Božju Riječ, jer Kur'an u spiritualnosti islama ima središnje mjesto kao Isus, Logos u kršćanstvu. O Muhammedu znamo više nego o osnivaču bilo koje druge velike vjere, a u Kur'anu, čije se razne sure ili poglavlja mogu datirati relativno točno, možemo vidjeti kako se njegova vizija postepeno stvarala i razvijala, postajući sve univerzalnija. On nije na početku vidio sve što mora ostvariti, već mu se to otkrivalo malo-pomalo, tako da je reagirao na unutrašnju logiku događaja. U Kur'anu, u stvari, imamo istodoban komentar o počecima islama jedinstven u povijesti religije. U toj svetoj knjizi izgleda da Bog tumači razvoj situacije: on odgovara na neke Muhammedove kritike, objašnjava značenje borbe ili sukoba unutar rane muslimanske zajednice i ukazuje na božansku dimenziju ljudskog života. To sve nije rečeno Muhammedu redom kojim danas čitamo, već bez reda, kako su nalagali događaji i kako je poimao njihovo dublje značenje. Muhammed, koji nije znao ni čitati ni pisati, recitirao je svaki novi otkriveni segment glasno, muslimani su ga zatim učili napamet, a onaj mali broj pismenih zapisivao ga je. Dvadesetak godina poslije Muhammedove smrti napravljena je prva službena kompilacija otkrivenja. Priređivači su najduže sure stavili na početak, a najkraće na kraj. Ovaj poredak nije proizvoljan, kako možda izgleda, jer Kur'an nije ni pripovijetka ni rasprava kojoj je potreban pravilan redoslijed izlaganja. Umjesto toga, on razmatra razne teme: Božju prisutnost u prirodnom svijetu, živote proroka ili Posljednji sud. Za zapadnjaka, koji ne može ocijeniti posebnu ljepotu arapskog jezika, Kur'an izgleda dosadan i repetitivan. Izgleda kao da uvijek iznova prolazi kroz isto područje. Ali Kur'an nije bio namijenjen za privatno čitanje, već za liturgijsko recitiranje. Kada muslimani čuju recitiranje sura u džamiji, to ih podsjeća na sve glavne principe njihove vjere.

Kada je Muhammed počeo propovijedati u Mekki, imao je skromnu predodžbu o svojoj ulozi. On nije vjerovao da osniva novu svjetsku religiju, već je sebe vidio kako Kurejšijama donosi staru religiju o jednom Bogu. U početku on čak nije ni mislio da treba propovijedati drugim arapskim plemenima, već samo narodu iz Mekke i okolice. On nije sanjao o osnivanju teokracije i vjerojatno ne bi ni znao što je to - on sam u gradu nije trebao imati neku političku vlast, već jednostavno biti njegov *nadhir*, »Opo-minjač«. Allah ga je poslao da upozori Kurejšije na opasnost u kojoj se nalaze. Njegove prve poruke, međutim, nisu bile sudbinski opterećene. Bile su to radosne poruke nade. Muhammed nije Kurejšijama morao dokazivati postojanje Boga. Oni su svi prešutno vjerovali u Allaha, koji je bio stvoritelj neba i zemlje, a većina ih je vjerovala da je on Bog kojem se klanjaju židovi i kršćani. Njegovo postojanje prihvaćano je kao svršena činjenica. Kao što Bog kaže Muhammedu u jednoj od prvih suri Kur'ana:

A da ti njih upitaš: »Tko je stvorio nebo i Zemlju i (tko je) potčinio Sunce i Mjesec?« sigurno bi oni odgovorili: »Allah«. A da ih ti upitaš: »Tko je spustio s neba vodu, pa njome oživio Zemlju nakon njene obamrlosti?« sigurno bi odgovorili: »Allah!«

Nevolja je bila što Kurejšije nisu razmišljali o implikacijama ovog vjerovanja. Bog je stvorio svakog od njih od kapi sjemena, kao što je jasno otkrilo prvo prikazanje; oni ovise o Bogu za svoju hranu i održavanje života, a ipak još uvijek sebe smatraju središtem svemira u svojoj nerealnoj drskosti i uobraženosti koja nije vodila računa o njihovim odgovornostima kao članova časnog arapskog društva.

Prema tome, svi početni stihovi Kur'ana potiču Kurejšije da budu svjesni Božje dobrote, koju mogu vidjeti kud god da pogledaju. Onda će tek shvatiti koliko mu još duguju, usprkos svojim novim uspjesima, i uvidjet će svoju potpunu ovisnost o Stvoritelju prirodnog reda:

Ubijen bio čovjek! Kako je nevjeran! Od čega ga je (Allah) stvorio? Od kapi (sperme) ga je stvorio, pa ga je odredio (za ono što je htio), zatim mu je put (rađanja i put dobra i zla) olakšao, zatim ga je usmratio i položio u grob, zatim - kada

htjedne - oživjet će ga (poslije smrti). Ne (i nikako)! Čovjek nije izvršio ono što mu je (Allah) naredio. Neka čovjek pogleda svoju hranu, da smo Mi prolili mnogu vodu (iz oblaka), i zatim smo dali da raspukne zemlja (ručanjem), pa smo dali da niče zrno (žito), i grožđe i hranu (sirovu za životinje) i masline i palme, i vrtove krupnih (stabala) i voća i ispaša, za život vama i vašoj stoci.

Prema tome, postojanje Boga nije u pitanju. U Kur'anu »nevjernik« (*kafir bi na'mat al-Lah*) nije ateist u našem smislu te riječi, netko tko ne vjeruje u Boga, već onaj koji mu nije zahvalan, koji jasno vidi što Bogu duguje, ali mu odbija ukazati poštovanje iz tvrdokorne nezahvalnosti.

Kur'an nije Kurejšije učio nečemu novom. U stvari, on stalno tvrdi da je »podsjetnik« za stvari koje su već poznate, koje samo jasnije ističe. Kur'an često uvodi temu s frazom kao što je: »Zar ne vidiš..?« ili »Zar ne primjećuješ...?« Riječ Božja nije davala proizvoljne zapovijedi s visine, već je s Kurejšijama stupala u dijalog. Ona ih, na primjer, podsjeća da je Kaba, Allahova kuća, znatno doprinijela njihovu uspjehu, koji je, u stvari, na neki način postignut zahvaljujući Bogu. Kurejšije su voljeli ritualni obilazak oko svetišta, ali kada su u središte života postavili sebe i svoj osobni materijalni uspjeh zaboravili su značenje smjernica tih starih rituala. Oni trebaju tražiti »znakove« (*ajete*) Božje dobrote i moći u fizičkom svijetu. Ako ne uspiju reproducirati Božju dobrotu u vlastitom društvu, neće biti u vezi s pravom prirodom stvari. I tako je, dakle, Muhammed svojim preobraćenicima naredio da se u ritualnoj molitvi (*salat*) klanjaju dva puta dnevno. Ova vanjska gesta pomoći će muslimanima da odnjeguju unutarnji stav i preusmjere svoj život. Na kraju će Muhammedova religija postati poznata kao *islam*, čin stvarnog predavanja Allahu koje se očekuje od svakog preobraćenika: *musliman* je muškarac ili žena koji je cijelo svoje biće predao Stvoritelju. Kurejšije su se užasnuli kada su vidjeli te prve muslimane kako obavljaju svoj *salat*: smatrali su neprihvatljivim da član oholog plemena Kurejšija, koji za sobom ima stoljeća ponosne beduinske neovisnosti, puzi po zemlji kao rob, tako da su se muslimani morali povlačiti u udoline oko grada da bi se tamo tajno molili. Reakcija Kurejšija pokazala je da je Muhammed precizno dijagnosticirao njihov duh.

Praktično uzevši, *islam* je značio da je dužnost muslimana stvoriti pravedno i ravnopravno društvo, u kojem se prema siromašnima i nezaštićenima postupa dolično. Moralna poruka Kur'ana iz najranijih vremena je jednostavna. Pogrešno je gomilati blago i stvarati privatno bogatstvo, a dobro je sudjelovati u društvenom bogatstvu pošteno, dajući određeni dio svog bogatstva siromašnima. Davanje milostinje (*zakat*) popraćeno molitvom (*salat*) predstavljalo je dva od pet bitnih stupova (*rukni*) ili odrednica islama. Kao i hebrejski proroci, Muhammed je propovijedao etiku koju bismo mogli nazvati socijalističkom kao posljedicu njegova klanjanja jednom Bogu. Nije bilo nikakvih obaveznih doktrina o Bogu: u stvari, Kur'an je vrlo sumnjičav u pogledu teološke spekulacije, koju odbacuje kao *zannu*, besmisleno teološko nagađanje o stvarima koje najvjerojatnije nitko ne može znati ili dokazati. Kršćanske doktrine o Utjelovljenju i Trojstvu pokazale su se najboljim primjerima za *zannu* i zato ne čudi što su muslimani te pojmove smatrali bogohulnima. Umjesto toga, kao i u judaizmu, Bog je doživljavao kao moralni imperativ. Pošto nije imao gotovo nikakvog kontakta ni sa židovima ni s kršćanima, a ni s njihovim svetim knjigama, Muhammed je morao prodrijeti u suštinu povijesnog monoteizma.

U Kur'anu, međutim, Allah je bezličniji od JHVH-a. Njemu nedostaje patos ili žestina biblijskog Boga. Mi samo na trenutak možemo nešto od Boga opaziti u »znakovima« prirode, a on je toliko transcendentan da o njemu možemo govoriti samo u »parabolama«. Zato Kur'an stalno poziva muslimane da svijet vide kao epifaniju; oni moraju učiniti imaginativni napor da bi *kroz* fragmentarni svijet shvatili punu moć prvobitnog bića, transcendentnu realnost koja sve prožima. Muslimani trebaju njegovati sakramentalni ili simbolični stav:

Zaista u stvaranju neba i Zemlje, u smjeni dana i noći, u lađi koja plovi morem (natovarena) onim što donosi korist ljudima, u kiši koju Bog spušta s neba i oživljuje Zemlju nakon njene obamrlosti, (u tome) što je po njoj (Zemlji) rasprostranio (razne) životinje, u okretanju vjetrova, u oblaku potčinjenom između neba i Zemlje ima znakova (*ajeta*) za one koji shvaćaju.

Kur'an stalno naglašava da je potrebna pronicljivost za dešifriranje Božjih »znakova« ili »poruka«. Muslimani se ne trebaju odreći razuma, nego svijet trebaju gledati s pažnjom i znatiželjom. Ovaj je stav kasnije omogućio muslimanima da izgrade dobru tradiciju u prirodnim znanostima, koje nikada nisu smatrane tolikom opasnošću za religiju kao u kršćanstvu. Proučavanje djelovanja fizičkog svijeta pokazalo je da on ima transcendentnu dimenziju i izvor, o kojima možemo govoriti samo u znakovima i simbolima: čak ni priče proroka, prikaze Posljednjeg suda i rajskih radosti ne treba tumačiti doslovno, nego kao parabolu jedne više, neizrecive realnosti.

Ali najveći znak od svih bio je sam Kur'an - točnije njegovi pojedinačni kratki stihovi zvani *ajeti*. Zapadnjaci smatraju Kur'an teškom knjigom, pa je i to problem za njegovo prevođenje. Arapski jezik je posebno težak za prijevod: čak i obična književnost i svakodnevni izrazi učtivosti, na primjer, kada se prevedu često zvuče bombastično i čudno, a to se višestruko odnosi na Kur'an, koji je pisan zgusnutim i veoma metaforičnim, eliptičnim jezikom. Osobito prve sure ostavljaju dojam ljudskog govora koji je božanski utjecaj zdrobio i strgao. Muslimani često kažu da kada čitaju Kur'an u prijevodu imaju osjećaj da čitaju neku drugu knjigu, jer nije prenijeta ljepota arapskog jezika. Kao što njegovo ime nagovještava, on je namijenjen za glasno recitiranje i zvuk govora je bitan element njegovog općeg dojma. Muslimani kažu da se, kada čuju recitiranje Kur'ana u džamiji, osjećaju obavijeni božanskom dimenzijom zvuka, kao što je i Muhammed bio obavijen zagrljajem Gabrijele na brdu Hira, ili onda kada je vidio anđela na horizontu gdje god da je pogledao. To nije knjiga koja se čita samo radi dobivanja informacija. On treba pružiti osjećaj božanskog i ne smije se čitati na brzinu:

I tako smo Mi objavili Kur'an na arapskom jeziku i u njemu smo ponovili upozorenja, da bi oni bili bogobožni i da bi im on (Kur'an) donio savjet (pouku). Uzvišen je Allah - Vladar - Istiniti! I ne žuri (Muhammede, s učenjem) Kur'ana prije nego ti se završi njegovo objavljivanje, i reci: »Gospodaru moj, povećaj mi znanje!«

Muslimani tvrde da, pristupajući Kur'anu na pravi način, zaista doživljavaju osjećaj transcendentnosti, krajnje realnosti i moći koja leži izvan prolaznih i nestalnih pojava zemaljskog svijeta. Čitanje Kur'ana je zato spiritualna disciplina koja je za kršćane možda teško razumljiva, jer oni nemaju sveti jezik, kao što su hebrejski, sanskrt i arapski sveti jezici židova, Hindusa i muslimana. Isus je Riječ Božja, a u grčkom jeziku Novog zavjeta nema ničeg svetog. Židovi, međutim, imaju sličan stav prema Tori. Kada proučavaju prvih pet knjiga Biblije, oni ne prelaze jednostavno očima preko stranice. Oni često recitiraju glasno, uživajući u riječima koje je, smatra se, Bog izgovorio kada se prikazao Mojsiju na Sinaju. Ponekad se njišu naprijed-nazad, kao plamen pred Dahom duha. Očito da židovi, koji dtaju svoju Bibliju na ovaj način, doživljavaju ovu knjigu sasvim drugačije od kršćana, koji najveći dio Petoknjižja smatraju krajnje neinteresantnim i nejasnim.

Rani Muhammedovi biografi stalno opisuju čuđenje i šok koje su Arapi osjetili kada su Kur'an čuli prvi put. Mnogi su se istog trenutka preobratali, vjerujući da sam Bog doprinosi toj izuzetnoj ljepoti jezika. Preobraćenik će često opisati svoje iskustvo kao božansko prožimanje koje je taklo duboko pokopane žudnje i oslobodilo plimu osjećaja. Tako je mladi Kurejšija Omar ibn al-Katab bio žestoki protivnik Muhammeda; bio je odan starom paganstvu i spreman Proroka ubiti. Ali ovog muslimanskog Savla od Tarzusa nije preobratala vizija Isusa koji je Riječ, već Kur'an. O njegovu preobraćenju postoje dvije verzije, obje vrijedne spomena. U prvoj Omar otkriva svoju sestru, koja je tajno postala muslimanka, kako sluša recitiranje jedne nove sure. »Kakva je to besmislica?« povikao je ljutito kada je ušao u kuću i oborio sirotu Fatimu na zemlju. Ali kada je vidio da ona kvari, vjerojatno se postidio, jer mu se lice izmijenilo. Podigao je rukopis, koji je recitator Kur'ana, koji je bio u posjetu, ispustio u gužvi, i kako je bio jedan od malobrojnih pismenih Kurejšija počeo je čitati. Omar je bio priznat autoritet za usmenu arapsku poeziju i pjesnici su se s njim savjetovali o točnom značenju jezika, ali on još nikada nije naišao na nešto poput Kur'ana. »Kako je lijep i plemenit ovaj jezik!« rekao je čudeći se, i odmah je bio preobraćen u novu religiju

Allaha. Ljepota riječi našla je put kroz barijere stvorene mržnjom i predrasudom i došla do onog dijela receptivnosti koje on nije bio svjestan. Svi mi imamo slično iskustvo kada pjesma dotakne onu strunu prepoznavanja koja je na dubljem nivou od racionalnog. Po drugoj verziji Omarova preobraćenja, on je jedne noći kod Kabe sreo Muhammeda koji je pred svetištem mirno recitirao Kur'an. Pomislivši da bi volio slušati riječi, Omar se zavukao pod damastnu tkaninu koja je pokrivala ogromnu granitnu kocku i probijao se sve dok nije stigao do Proroka. Kako je rekao: »Između nas nije bilo ničega osim pokrivača na Kabi«, i sve su njegove prepreke osim jedne pale. A onda je magija arapskog jezika učinila svoje: »Kada sam čuo Kur'an, moje je srce omekšalo, ja sam zaplakao i islam je ušao u mene«. Kur'an je učinio da Bog ne bude neka moćna realnost »tamo vani« već ga je uveo u um, u srce i biće svakog vjernika.

Iskustvo Omara i drugih muslimana koji su preobraćeni pomoću Kur'ana moglo bi se usporediti s iskustvom umjetnosti koje George Steiner opisuje u svojoj knjizi *Realne prisutnosti: ima li nečega u onome što kažemo?* On govori o nečemu što zove »indiskrecija ozbiljne umjetnosti, književnosti i muzike« koja »ispituje najintimnije kutke naše egzistencije«. To je napad ili objava koji provaljuje u »malu kuću našeg opreznog bića« i naređuje nam: »promijenjeni svoj život!«. Poslije takvog poziva, kuća »nije više prikladna za stanovanje na isti način kao prije.« Muslimani poput Omara izgleda da su iskusili ovakav poremećaj senzibiliteta, buđenje i uznemiravajući osjećaj značenja koji im je omogućio da ostvare bolni prekid s tradicionalnom prošlošću. Čak i oni Kurejšije, koji su odbili prihvatiti islam, bili su uznemireni Kur'anom, i otkrili su da se on nalazi izvan svih njima poznatih kategorija: on nije bio nešto kao inspiracija *kahina* ili pjesnika; niti je ličio na vraćanje nekog čarobnjaka. Neke priče govore o moćnim Kurejšijama koji su ostali čvrsto u opoziciji, a ipak bili vidno potreseni kada bi slušali neku od sura. Bilo je to kao da je Muhammed stvorio potpuno novu literarnu formu, za koju neki nisu bili spremni, a druge je potresala. Bez ovog i ovakvog iskustva Kur'ana mala je vjerojatnost da bi islam uhvatio korijena. Vidjeli smo da je starim Izraelcima trebalo oko

700 godina da bi prekinuli svoju privrženost staroj religiji i prihvatili monoteizam, a Muhammed je Arapima pomogao da ovaj teški prelaz ostvare za samo 23 godine. Muhammed, kao pjesnik i prorok, i Kur'an, kao tekst i teofanija, sigurno su izraziti primjer duboke usklađenosti koja postoji između umjetnosti i religije.

Prvih godina svoje misije Muhammed je privukao mnogo preobraćenika iz mlađe generacije, koji su izgubili iluzije zbog kapitalističkog *ethosa* Mekke, kao i iz nepriviligiranih i marginaliziranih grupa koje su obuhvaćale žene, robove i članove slabijih klanova. U jednom takvom trenutku, govore nam rani izvori, izgledalo je kao da će Muhammedovu reformiranu religiju Allaha prihvatiti cijela Mekka. Bogatiji društveni slojevi, koji su bili zadovoljniji sa *statusom quo*, držali su se naravno neutralno, ali s vodećim Kurejšijama nije bilo formalnog raskida sve dok Muhammed nije muslimanima zabranio da se klanjaju paganskim bogovima. U prve tri godine svoje misije, Muhammed izgleda nije naglašavao monoteistički sadržaj svoje poruke i ljudi su vjerojatno zamišljali da se osim Allahu, Vrhovnom Bogu, mogu nastaviti klanjati tradicionalnim božanstvima Arabije, kao što su to oduvijek činili. Ali kada je on ove stare kultove osudio kao idolopokloničke, preko noći je izgubio većinu svojih sljedbenika, a pristalice islama postale su prezrena i proganjana manjina. Vidjeli smo da je vjerovanje u samo jednog Boga zahtijevalo bolnu promjenu svijesti. Kao i rani kršćani, prvi muslimani optuživani su za »ateizam«, koji je bio velika prijetnja društvu. U Mekki, gdje je urbana civilizacija bila vrlo mlada i za sve ponosne i samostalne Kurejšije vjerojatno izgledala kao nejako dostignuće, mnogi su izgleda osjećali onaj isti strah i očaj kao građani Rima, koji su bučno tražili krv kršćana. Kurejšije su, izgleda, raskid s bogovima predaka smatrali velikom prijetnjom i uskoro će i Muhammedov život biti u opasnosti. Zapadni učenjaci obično su taj raskid s Kurejšijama vremenski povezivali s možda apokrifnim događajem iz Sotonskih stihova, koji je postao općepoznat nakon tragične afere Salmana Rushdija. Arapi iz Hidžaza posebno su voljeli tri arapska božanstva: al-Lat (čije je ime jednostavno značilo »Boginja«) i al-Uzza

(»Moćna«), koje su imale svoja svetišta u Taifu, odnosno Naklahu jugoistočno od Mekke, i Manat (»Sudbonosna«), koja je imala svetište u Kudajdi na obali Crvenog mora. Ova božanstva nisu bila personalizirana kao Junona ili Palas Atena. Često su ih zvali *banat al-Lah*, Kćeri Božje, ali to ne mora značiti potpuno razvijen panteon. Arapi su takve rođačke termine koristili da bi označili apstraktni odnos: tako je *banat al-dahr* (doslovno »Kćeri sudbine«) jednostavno značilo nesreću ili nepostojanost sreće. Izraz *banat al-Lah* možda je samo označavao božanska bića. Ova božanstva u svojim svetištima nisu bila predstavljena realističnim kipovima, već svako od njih jednim velikim uspravno postavljenim kamenom, sličnim onima koje su koristili stari Kanaaniti, a kojima se Arapi nisu klanjali na neki grubo pojednostavljeni način, već kao simbolu božanstva. Kao Mekka sa svojom Kabom, tako su i svetišta u Taifu, Naklahu i Kudajdi postala Arapima osnovni duhovni orijentiri u njihovu emodonalnom pejzažu. Njihovi pred klanjali su se tamo od pamtivijeka i to je davalo blagotvorni osjećaj kontinuiteta.

Priča o Sotonskim stihovima ne spominje se ni u Kur'anu ni u nekom ranijem usmenom ili pismenom izvoru. Nije uključena ni u Ibn Isakovu *Siru*, najautoritativniju biografiju Proroka, već samo u djelo Abu Džafar at-Tabaria (umro 923.), povjesničara iz desetog stoljeća. On nam kaže da je Muhammed bio uznemiren raskolom koji je nastao između njega i najvećeg dijela njegova plemena onda kada je zabranio kult boginja i da je, nadahnut »Sotonom«, iskazao neke »opake« stihove koji su dozvoljavali da se *banat al-Lah* obožavaju kao posrednice, poput anđela. U ovim tzv. »Sotonskim« stihovima, te tri boginje nisu jednake s Allahom, nego su niža duhovna bića koja kod njega mogu posredovati u ime ljudskog roda. Međutim, kasnije Tabari kaže da je Gabriel rekao Proroku da su ovi stihovi »Sotonskog« porijekla i da ih treba izbaciti iz Kur'ana i zamijeniti sljedećim stihovima, koji *banat al-Lah* proglašavaju samo projekcijama i izmišljotinama mašte:

Jeste li vidjeli Lata i Uzza (što mislite o njima)?

I Manata, trećeg i posljednjeg (po stupnju)?...

Oni su (njihovi kipovi) samo imena koja ste

im dali - vi i vaši preci, a Bog nije poslao
o njima nikakav dokaz. Oni slijede samo
sumnje (oponašanje svojih očeva)
i ono što žele (njihove) duše (strasti)
- a već im je došla od njihova Gospodara
uputa na pravi put (pa je nisu slijedili).

Ovo je bila najradikalnija kur'anska osuda pradjedovskih paganskih bogova i kako su ovi stihovi uključeni u Kur'an nije bilo nikakva izgleda za pomirenje s Kurejšijama. Od tog trenutka Muhammed je postao revni monoteist, a *širk* (idolopoklonstvo, povezivanje drugih bića s Allahom) u islamu će postati najveći grijeh.

Muhammed u slučaju Sotonskih stihova - ako se to, naime, uopće i dogodilo - nije učinio nikakav ustupak politeizmu. Isto je tako pogrešno pomisliti da uloga »Sotone« znači da je Kur'an bio u nekom trenutku okaljani zlom: u islamu se sa Sotonom lakše izlazi na kraj nego sa Sotonom u kršćanstvu. Kur'an nam kaže da će mu se na Posljednjem Sudu oprostiti, a Arapi su često koristili riječ »šejtan« da bi aludirali na nekog sasvim ljudskog napasnika ili prirodno iskušenje. Ovaj događaj možda ukazuje na teškoću na koju je Muhammed sigurno nailazio kada je pokušavao neizrecivu božansku poruku oblikovati riječima: događaj je povezan s kanonskim kur'anskim stihovima koji nagovještavaju da je i većina drugih proroka imala slične »sotonske« omaške prenoseći božansku poruku, ali da je Bog njihove greške uvijek ispravljao i umjesto njih slao neko novo i važnije otkrivenje. Alternativno i svjetovnije sagledavanje događaja je da Muhammed, kao i svaki drugi kreativan umjetnik, revidirao je svoja djela u svjetlu novih spoznaja. Izvori pokazuju da je Muhammed apsolutno odbio kompromis s Kurejšijama o idolopoklonstvu. On je bio pragmatičan čovjek i kao takav spreman učiniti ustupak ako nešto smatra nebitnim, ali kad god su Kurejšije od njega tražili da usvoji monolatrijsko rješenje koje bi im dozvoljavalo da se klanjaju bogovima svojih predaka, dok bi se on i njegovi muslimani klanjali samo Allahu, Muhammed je njihov prijedlog odlučno odbijao. Kao što Kur'an kaže: »Ja ne obožavam ono što vi obožavate, niti ste vi obožavatelji onoga što ja obožavam ... Vama

vaša vjera, a meni moja vjera«. Muslimani će se predati Bogu samome i neće popustiti pred lažnim predmetima obožavanja - bilo da su to božanstva ili vrijednosti - koje su prihvatili Kurejšije.

Percepcija Božje jednosti bila je osnova moralnosti Kur'ana. Iskazivanje privrženosti materijalnim dobrima ili vjerovanje nižim bićima bilo je *širk* (idolopoklonstvo), najveći grijeh islama. Kur'an izliva gnjev na paganska božanstva na gotovo isti način kao što to čine i židovski sveti spisi: ona su potpuno nedjelotvorna. Ovi bogovi ne mogu dati hranu ili sredstva za život; ne treba ih stavljati u središte života jer nemaju moći. Umjesto toga, musliman mora shvatiti da je Allah krajnja i jedina realnost:

Reci: »Allah je jedan,
On je onaj kojem se sve obraća.
Nije rodio (nikoga) niti je rođen,
i Njemu nitko nije ravan«.

Kršćani kao Atanasije također su tvrdili da samo Stvoritelj, Izvor Svega, ima moć izbavljenja. Oni su tu spoznaju izrazili u doktrinama o Trojstvu i Utjelovljenju. Kur'an se vraća na semitsku ideju božanskog jedinstva i odbija zamisao da Bog može »roditi« sina. Nema božanstva osim Allaha, Stvoritelja neba i Zemlje, koji jedini može spasiti čovjeka i poslati mu duhovnu i fizičku hranu koja mu je potrebna. Samo ako ga priznaju kao *as-Samad*, Stvoritelja svega, muslimani će prihvatiti onu dimenziju realnosti koja je iznad vremena i povijesti i koja će ih uzdići iznad plemenskih podjela koje razdiru njihovo društvo. Muhammed je znao da je monoteizam poguban za plemensko uređenje: jedno jedino božanstvo kao središte općeg obožavanja integrirat će društvo, ali i pojedinca.

Ne postoji, međutim, pojednostavljeni pojam Boga. Ovo usamljeno Božanstvo nije biće kao mi, koje se može poznavati i razumjeti. Fraza »*Allahu Akbah!*« (Bog je veći!), koja poziva muslimane na *salat*, pravi razliku između Boga i ostale realnosti, kao i između Boga u svojoj suštini (*al-Dhat*) i onoga što o njemu možemo reći. A ipak se ovaj neshvatljiv i nepristupačan Bog želio objaviti. U jednoj ranoj predaji (*hadit*) Bog kaže Muhammedu: »Bio sam skriveno blago; želio sam se objaviti. I

zato sam stvorio svijet da bih mu se objavio«. Razmišljajući o znacima (*ajetima*) prirode i stihovima Kur'ana, muslimani u trenutku mogu ugledati taj aspekt božanstva koje se okrenulo svijetu, a koji Kur'an naziva Božjim Licem. Kao i dvije starije religije, islam jasno kaže da mi Boga vidimo samo kroz njegove aktivnosti koje približavaju njegovo neopisivo biće našem ograničenom razumijevanju. Kur'an poziva muslimane da razvijaju stalnu svijest (*takva*) o Licu ili Pravoj prirodi Boga koja ih sa svih strana okružuje: »Kuda god pogledaš, tu je Lice Allaha«. Kao kršćanski Oci, Kur'an vidi Boga kao Apsolut, koji jedini istinski postoji: »Sve što je na njoj (Zemlji) prolazno je, a ostaje Lice (osoba) tvoga Gospodara, uzvišeno, plemenito«. U Kuranu, Bogu se daje devedeset devet imena ili atributa. Oni naglašavaju da je on »veći«, da je izvor svih pozitivnih kvaliteta koje nalazimo u svemiru. Tako svijet postoji samo zato što je on *al-Gani* (bogat i beskonačan); on je onaj koji daje život (*al-Muhji*), onaj koji zna sve stvari (*al-Alim*), onaj koji rađa govor (*al-Kalimah*): bez njega, zato, neće biti života, znanja ni govora. To je potvrda da samo Bog stvarno postoji i ima istinsku vrijednost. A ipak, božanska imena često kao da su u koliziji. Tako je Bog *al-Kahtar*, onaj koji vlada i koji lomi kičmu svojim neprijateljima, i *al-Halim*, krajnje milostivi; on je *al-Kabid*, onaj koji oduzima, i *al-Basit*, onaj koji obilno daje; *al-Kafid*, onaj koji ponižava, i *ar-Rafik*, onaj koji uzdiže. Imena Boga u muslimanskoj pobožnosti igraju centralnu ulogu; ona se recitiraju, prebiru na kuglicama brojanica i poju kao mantra. Sve to podsjeća muslimane da se Bog kojem se klanjaju ne može obuhvatiti ljudskim kategorijama i da ne dozvoljava pojednostavljenu definiciju.

Prvi od »stupova« islama bit će Šehada, njegovo osnovno ispovijedanje vjere: »Nema drugog Boga do Allaha, a Muhammed je njegov Poslanik.« To nije samo potvrda Božjeg postojanja, već i priznanje da je Allah jedina prava realnost, jedina istinska forma postojanja. On je jedina prava realnost, ljepota ili savršenstvo: sva bića koja izgledaju da postoje i posjeduju ove kvalitete imaju ih samo onda ako imaju udjela u ovom suštinskom biću. Ova potvrda zahtijeva od muslimana da integriraju svoje živote tako

da Bog bude njihov centar i jedini prioritet. Potvrda jedinstva Boga nije jednostavno poricanje da su božanstva kao *banat al-Lah* dostojna obožavanja. Reći da je Bog Jedan nije samo obična brojčana definicija: to je poziv da ovo jedinstvo bude pokretač čovjekova života i društva. Jedinstvo Boga može se u trenutku opaziti u istinski integriranoj vlastitosti. Ali božansko jedinstvo isto tako zahtijeva da muslimani priznaju vjerske aspiracije drugih. Pošto postoji samo jedan Bog, sve pravilno ispovijedane religije moraju potjecati od njega samoga. Vjerovanje u vrhovnu i jedinu Realnost bit će kulturno uvjetovano, a u raznim društvima različito izraženo, ali žarište svakog pravog obožavanja mora biti nadahnuto i usmjereno prema biću koje su Arapi oduvijek nazivali Allah. Jedno od božanskih imena Kur'ana je *an-Nur*, Svjetlo. U ovim čuvenim stihovima Kur'ana Bog je izvor sveg znanja kao i sredstvo pomoću koga ljudi uspijevaju u jednom trenutku sagledati transcendentnost:

Allah je svjetlo neba i Zemlje. Primjer Njegova svjetla je kao (*ka*) udubina (u zidu) u kojoj je svjetiljka; a svjetiljka u staklu, a staklo (se pričinja) kao jarka zvijezda koja se pali iz blagoslovljenog stabla maslinova, ni istočnog ni zapadnog, čije ulje gotovo da osvjetljava ako ga vatra i nije dohvatila: (to je) svjetlo nad svjetlom.

Riječca *ka* treba podsjetiti na bitnu simboličnu prirodu kur'an-ske rasprave o Bogu. *An-Nur*, Svjetlo, dakle, nije sam Bog, već se odnosi na prosvjetljenje kojim on daruje posebno otkrivenje (svjetiljka) koje sije u srcu pojedinca (udubina u zidu). Samo Svjetlo ne može se potpuno poistovetiti ni s jednim od onih koji ga nose, već je zajedničko za sve. Kao što su muslimanski komentatori isticali od najranijih dana, svjetlo je posebno dobar simbol za božansku Realnost, koja nadilazi vrijeme i prostor. Slika stabla masline u ovim se stihovima tumači kao aluzija na kontinuitet otkrivenja, koje izvire iz jednog »korijena« i prelazi u mnogostruku raznovrsnost religioznog iskustva koje se ne može poistovetiti s nekom određenom predajom ili lokalitetom ili se s njim ograničiti; ono nije ni Istočno ni Zapadno.

Kada je kršćanin Varaka ibn Naufal priznao Muhammeda za istinskog proroka, ni on ni Muhammed nisu očekivali da on prijeđe u islam. Muhammed nije nikada od židova ili kršćana zahtijevao da prijeđu u njegovu religiju Allaha ukoliko to nisu sami željeli, jer su oni imali svoja vlastita autentična otkrivenja. Kur'an u otkrivenju nije vidio poništavanje poruka i spoznaja ranijih proroka, već je umjesto toga naglašavao kontinuitet religioznog iskustva čovječanstva. Ovo je važno naglasiti zato što tolerancija nije vrлина koju su Zapadnjaci danas spremni pripisati islamu. A ipak su muslimani od početka na otkrivenje gledali s manje isključivosti od židova, a i od kršćana. Netolerantnost koju danas mnogi ljudi osuđuju u islamu ne potječe uvijek od vizije Boga suparnika, već iz sasvim drugog izvora: muslimani su netolerantni prema nepravdi, bilo da su je počinili njihovi vlastiti vladari - kao iranski šah Muhammed Reza Pahlavi - ili moćne zemlje Zapada. Kur'an ne osuđuje druge religijske tradicije kao lažne ili nepotpune, već svakog novog proroka prikazuje kako potvrđuje i nastavlja spoznaje svojih prethodnika. Kur'an uči da je Bog poslao glasnike svakom narodu na zemlji: islamska tradicija kaže da je takvih proroka bilo 124.000, što simbolično sugerira beskrajno velik broj. Tako Kur'an stalno ističe da nije dobivanje poruke ono što je bitno novo i da muslimani moraju naglašavati svoju vezu sa starijim religijama:

I raspravljajte s pripadnicima Knjige (Tevrata i Indila) samo na najljepši način, osim s njihovim nasilnicima.

I recite: »Mi vjerujemo u ono što je objavljeno nama i (što je) objavljeno vama.

I naš Bog i vaš Bog je jedan i mi smo Mu pokorni.«

Kur'an, naravno, izdvaja apostole koji su bili bliski Arapima - kao što su Abraham, Noa, Mojsije i Isus, koji su bili proroci i židova i kršćana. On isto tako spominje Huda i Salih, koji su bili poslani starim arapskim narodima Midije i Tamuda. Danas muslimani naglašavaju da bi Muhammed uključio i religiozne mudrace Hindusa i buddhista da je za njih znao: u Islamskom Carstvu poslije njegove smrti bila im je dozvoljena puna religiozna

sloboda, baš kao i Židovima i kršćanima. Po istom principu, tvrde muslimani, Kur'an bi poštovao i šamane i svete ljude američkih Indijanaca ili australskih Aboridžina.

Muhammedova vjera u kontinuitet religioznog iskustva trebala je uskoro proći kroz iskušenja. Poslije raskola s Kurejšijama, život je za muslimane u Mekki postao nemoguć. Robovi i slobodnjaci, koji nisu uživali plemensku zaštitu, bili su izloženi tako surovom progonu da su neki zbog toga i umrli, dok je Muhammedov vlastiti klan Hašima bio izložen bojkotu u pokušaju da se pripadnici klana gladovanjem prisile na potčinjavanje: oskudica je vjerojatno bila i uzrok smrti Muhammedove voljene žene Hatidže. Na kraju će i život samog Muhammeda biti u opasnosti. Paganski Arapi iz sjevernog naselja Jatrib pozvali su muslimane da napuste svoj klan i prebjegnu. To je za Arape bio korak bez presedana: plemo je u Arabiji sveta vrijednost i takav prebjeg predstavljao je narušavanje osnovnih principa. Naselje Jatrib je očito bilo razdriano nepremostivim sukobima različitih plemenskih grupa i mnogi pagani u toj oazi bili su spremni prihvatiti islam kao duhovno i političko rješenje postojećih problema. U naselju su živjela tri velika židovska plemena koja su duh pagana pripremila za monoteizam. To je značilo da ih omalovažavanje arapskih božanstava nije toliko vrijeđalo kao Kurejšije. I tako je u ljeto 622. oko sedamdeset muslimana s obiteljima krenulo u Jatrib.

U godini prije *hidžre* ili migracije u Jatrib (ili Medinu, Grad, kako će ga zvati muslimani), Muhammed je svoju religiju prilagodio tako da je približi judaizmu kako ga je on shvaćao. Poslije niza godina rada u izolaciji mora da je s radošću očekivao život s članovima jedne starije, afirmirane tradicije. Tako je za muslimane propisao post na židovski Dan pomirenja i naredio im da se mole tri puta dnevno kao i Židovi, umjesto samo dva puta, kao do tada. Muslimani su se mogli ženiti Židovkama i trebali su se pridržavati i nekih pravila prehrane. A iznad svega, muslimani su se sada morali moliti okrenuti prema Jeruzalemu kao Židovi i kršćani. U početku su Židovi iz Medine bili spremni Muhammedu pružiti šansu: život u oazi postao je nepodnošljiv pa su - kao i mnogi pagani iz Medine - bili spremni prema njemu biti blagonakloni, posebno

jer je izgledao tako istinski naklonjen njihovoj vjeri. Međutim, na kraju su se okrenuli protiv Muhammeda i pridružili onim paganima koji su prema pridošlicama iz Mekke zauzeli neprijateljski stav. Židovi su za svoje neodobravanje imali sasvim određene religiozne razloge: vjerovali su da je era proročanstava prošla. Očekivali su Mesiju, ali ni jedan jedini Židov ili kršćanin u ovoj fazi ne bi za sebe povjerovao da je prorok. Oni su bili motivirani i političkim razlozima: u starim vremenima oni su u oazi stekli moć, dijeleći sudbinu sa nekim od dva zaraćena arapska plemena. Muhammed je, međutim, oba ova plemena spojio s Kurejšijama u novu muslimansku *ummu*, neku vrstu superplemena čiji su članovi bili i Židovi. Kada su vidjeli da njihov položaj u Medini slabiji, Židovi su postali neprijateljski raspoređeni. Sakupljali bi se u džamiji »da slušaju priče muslimana i smiju se i podsmjehuju njihovoj religiji.« Sa svojim superiornim poznavanjem Biblije nije im bilo teško kritizirati priče u Kur'anu - od kojih su se neke znatno razlikovale od biblijske verzije. Oni su se podsmjehivali i Muhammedovim pretenzijama, govoreći kako je veoma čudno da čovjek, koji tvrdi da je prorok, ne može čak ni svoju kamilu pronaći kada se izgubi.

Za Muhammeda je ovo židovsko odbacivanje vjerojatno bilo najveće razočaranje u životu i dovelo je u pitanje njegov religiozni ugled. Ali neki židovi bili su mu naklonjeni i izgleda da su se priključili muslimanima u nekakvom počasnom svojstvu. Raspravljali su s njim o Bibliji i pokazali mu kako da odbije kritiku drugih Židova, a nova znanja o Bibliji pomogla su Muhammedu da razvije i vlastite spoznaje. On je sada prvi put saznao za točnu kronologiju proroka, što mu je prije toga bilo dosta nejasno. Sada je mogao vidjeti kako je vrlo važno da je Abraham živio prije Mojsija i prije Isusa. Do tada je Muhammed vjerojatno mislio da Židovi i kršćani pripadaju jednoj religiji, ali je sada saznao da među njima postoje ozbiljna neslaganja. Za vanjske promatrače, kao što su bili Arapi, ove dvije pozicije bile su skoro jednake i izgledalo je logično misliti da su sljedbenici Tore i Biblije u *hanifiju*, čistu religiju Abrahamovu, unijeli neautentične elemente kao što je Usmeni zakon, koji su stvorili rabini, te

bogohulna doktrina o Trojstvu. Muhammed je također saznao da se židovi u vlastitim svetim spisima nazivaju bezvjernim narodom koji se okrenuo idolopoklonstvu i klanjao Zlatnom teletu. Polemika protiv židova u Kur'anu dobro je razrađena i pokazuje kako su se zbog židovskog odbijanja muslimani morali osjećati ugroženima, čak i ako Kur'an stalno ističe da nisu svi »ljudi ranijeg otkrivenja« upali u grešku i da su sve religije u biti jedno.

Muhammed je od židovskih prijatelja iz Medine saznao i za priču o Ismailu, Abrahamovu starijem sinu. U Bibliji, Abraham je sa svojom konkubinom Hagar imao sina Ismaila, ali kada je Sara rodila Izaka, postala je ljubomorna i tražila od njega da ih se otarasi. Da bi utješio Abrahama, Bog je obećao da će Ismail također biti otac velikog naroda. Arapski Židovi dodali su tome još neke svoje lokalne legende po kojima je Abraham ostavio Hagar i Ismaila u dolini Mekke, gdje se Bog za njih pobrinuo otkrivajući im, kada je dijete umiralo od žeđi, sveti izvor Zamzam. Kasnije je Abraham posjetio Ismaila i otac i sin su zajedno izgradili Kabu, prvi hram jednog Boga. Ismail je postao otac Arapa, tako da su i oni, kao i židovi, bili Abrahamovi sinovi. Ovo je Muhammedu vjerojatno bilo vrlo drago čuti: on je Arapima donio njihovu vlastitu svetu knjigu, a sada je mogao potvrditi njihovu vjeru i poštovanjem njihovih predaka. U januaru 624., kada je bilo jasno da je neprijateljski stav židova iz Medine nepromjenjiv, nova religija Allaha proglasila je svoju neovisnost. Muhammed je naredio muslimanima da se mole okrenuti Mekki umjesto Jeruzalemu. Ova promjena pravca molitve (*kibla*) nazvana je Muhammedovom najkreativnijom religioznom gestom. Klanjanjem u pravcu Kabe, neovisne o dva prethodna otkrivenja, muslimani su se prešutno izjasnili da ne pripadaju ni jednoj od postojećih religija, već da se predaju Bogu samome. Oni se nisu priključivali nekoj sekti koja je bezbožnički podijelila religiju jednog Boga u međusobno zaraćene grupe. Umjesto toga, oni su se okrenuli prvobitnoj religiji Abrahama, koji je bio prvi musliman (*muslim*) koji se predao Bogu i izgradio njegovu svetu kuću:

Govore (Židovi, odnosno kršćani): »Budite Židovi (ili) kršćani, bit ćete na pravom putu!«

Reci: »Naprotiv, (mi slijedimo) čistu Ibrahimovu vjeru, a on nije bio idolopoklonik«!

Recite: »Mi vjerujemo Boga i ono što nam je objavljeno, i što je objavljeno Ibrahimu,

Ismailu, Izaku, Jakovu i potomcima (njihovim) i (vjerujemo) ono što je dano Musau i Isau

i ono što je dano poslanicima od njihova Gospodara. Mi ne pravimo razliku među njima;

mi se Njemu (Bogu) predajemo«.

Bilo je, svakako, idolopoklonstvo, da se čisto ljudskoj interpretaciji istine daje prednost pred Bogom.

Muslimani datiraju svoju eru ne od Muhammedova rođenja, niti od godine prvih otkrivenja - u njima, na kraju krajeva, nije bilo ničeg novog - već od godine *hidžre* (seobe u Medinu), kada su muslimani počeli provoditi božanski plan u povijesti, stvarajući od islama političku realnost. Vidjeli smo da Kur'an uči kako su svi religiozni ljudi dužni raditi za pravedno i ravnopravno društvo, a muslimani su svoju političku vokaciju zaista primili veoma ozbiljno. U početku Muhammed nije namjeravao postati politički vođa, ali događaji koje nije mogao predvidjeti skrenuli su ga k jednom za Arabe potpuno novom političkom rješenju. U toku deset godina, između hidžre i svoje smrti 632., Muhammed i njegovi prvi muslimani vodili su očajničku borbu za opstanak sa svojim protivnicima u Medini i Kurejšijama iz Mekke, koji su bili spremni uništiti *ummu*. Na Zapadu je Muhammed često predstavljan kao gospodar rata, koji je narodu nametnuo islam silom oružja, protiv njegove volje. Stvarnost je bila sasvim drukčija. Muhammed se borio za život, on je u Kur'anu razvijao teologiju pravednog rata, s kojim bi se većina kršćana slagala, i on nikada nije nikoga prisilio da prijeđe u islam. U stvari, Kur'an jasno kaže da u religiji ne treba biti »bilo kakvog prisiljavanja.« U Kur'anu se rat smatra gnusnim - jedini pravedan rat je rat u samoobrani. Ponekad je potrebna borba da bi se sačuvale prave vrijednosti, kao što su kršćani vjerovali da je potrebno boriti se protiv Hitlera. Muhammedova obdarenost za vođenje politike bila je na veoma visokom stupnju. Na kraju njegova života većina arapskih plemena pridružila se *ummi*, iako je njihov *islam* -

što je Muhammed dobro znao - većinom bio nominalan ili površan. Godine 630. grad Mekka je otvorio svoja vrata Muhammedu i on ga je tako zauzeo bez krvoprolića. Godine 632., kratko prije svoje smrti, Muhammed je išao na, kako je to nazvano, Oprostajno hodočašće, i tada je islamizirao stare paganske obrede *hadžiluka*, a ovo hodočašće, Arapima toliko drago, postalo je pe-
tim »stupom« njegove religije.

Svi muslimani moraju obaviti hadžiluk barem jednom u životu, ako im to okolnosti dozvole. Hodočasnici se, naravno, sjećaju Muhammeda, ali rituali se interpretiraju tako da ih, umjesto na Proroka, podsjećaju na Abrahama, Hagar i Ismaila. Ovi rituali promatraču sa strane izgledaju čudni - kao i svi drugi strani rituali, bilo društveni ili religiozni - ali oni mogu dati maha intenzivnom religioznom doživljaju i savršeno izraziti zajedničke i osobne aspekte islamske spiritualnosti. Danas mnogi od hodočasnika koji se u određeno vrijeme sakupljaju u Mekki nisu Arapi, ali oni su uspjeli stare arapske ceremonije prihvatiti kao svoje. Dok se, odjeveni u tradicionalnu odjeću hodočasnika, koja briše sve rasne i klasne razlike, okupljaju oko Kabe, imaju osjećaj da su oslobođeni egoističnih preokupacija svakodnevnog života i obuhvaćeni zajednicom koja ima jedan cilj i orijentaciju. Prije nego što počnu obilaziti oko svetišta uzvikuju zajedno »Ovdje sam da Ti služim, O, Allah«. Bit ovog rituala dobro prikazuje pokojni iranski filozof Ali Šarijati:

Dok obilazite i prilazite bliže Kabi, osjećate se kao potočić koji se spaja s velikom rijekom. Ponijeti valom, gubite tlo pod nogama i iznenada lebdite, nošeni bujicom. Približavajući se centru, gomila vas pritišće toliko snažno kao da se ponovo rađate. Vi ste sada dio Naroda. Vi ste sada Čovjek, živ i vječan. ... Kaba je Sunce svijeta čije vas lice privlači u svoju orbitu. Postali ste dio ovog univerzalnog sistema. Obilazeći oko Allaha, uskoro ćete zaboraviti na sebe... Preobraženi ste u česticu koja se postepeno topi i nestaje. To je apsolutna ljubav na svom vrhuncu.

Židovi i kršćani su također naglašavali spiritualnost zajednice. Hadžiluk nudi svakom pojedinom muslimanu doživljaj osobne integracije u kontekstu *umme*, s Bogom kao središtem. Kao i u većini

religija, važne teme hodočašća su mir i harmonija i kada se hodočasnici nađu unutar svetišta, zabranjeno je svako nasilje. Hodočasnici ne smiju ubijati čak ni kukce niti izgovoriti oštru riječ. Otud toliko ogorčenje u cijelom muslimanskom svijetu kada su iranski hodočasnici za vrijeme hadžiluka 1987. potakli nemire u kojima su ubijena 402 čovjeka, dok ih je 649 ranjeno.

Muhammed je poslije kratke bolesti u lipnju 632. neočekivano umro. Poslije njegove smrti neki su Beduini pokušali prekinuti s *ummom*, ali je političko jedinstvo Arabije bilo čvrsto. Na kraju su i nepokorna plemena prihvatila religiju jednog Boga: Muhammedov iznenađujući uspjeh pokazao je Arapima da paganstvo, koje ih je stoljećima dobro služilo, u modernom svijetu više ne djeluje. Religija Allaha uvela je *ethos* samilosti koji je bio karakteristika naprednijih religija: njene glavne vrline bile su bratstvo i socijalna pravda. Islamski ideal i dalje će odlikovati snažna vjera u jednakost.

Za Muhammedova života i jednakost spolova bila je jedno od obilježja islama. Danas je na Zapadu uobičajeno da se islam opisuje kao u biti ženomrzačka religija, ali je religija Allaha, kao i kršćanstvo, prvobitno za žene bila pozitivna. Za vrijeme *džahilije*, predislamskog perioda, Arabija je sačuvala stav prema ženama koji je prevladavao prije aksijalnog doba. Poligamija je, na primjer, bila uobičajena, i žene su ostajale u domaćinstvima svojih očeva. Odabrane žene imale su značajnu moć i prestiž - Muhammedova prva žena Hatidža bila je, na primjer, uspješna trgovkinja - ali većina ih je bila jednaka robovima. One nisu imale ni politička ni ljudska prava i ubijanje ženske djece bilo je uobičajena stvar. Žene su bile među prvim Muhammedovim preobraćenicima i njihova emancipacija bila je projekt drag njegovu srcu. Kur'an je strogo zabranjivao ubijanje ženske djece i zamjerao Arapima zbog očajanja kada bi im se rodilo žensko dijete. On je ženama dao i zakonsko pravo na nasljeđe i razvod: većina žena na Zapadu nije imala ništa što bi se s tim moglo usporediti sve do kraja devetnaestog stoljeća. Muhammed je poticao žene da igraju aktivnu ulogu u poslovima *umme*, a one su svoje stavove iznosile neposredno, uvjerenе da će biti saslušane. Jednom prilikom, na primjer,

žene iz Medine žalile su se Proroku da ih muškarci pretječu u proučavanju Kurana i zamolile da im pomogne da ih dostignu. Muhammed je to i učinio. Jedno od njihovih najvažnijih pitanja bilo je zašto se Kur'an obraća samo muškarcima kada su se i žene predale Bogu. Rezultat je bilo otkrivenje koje se obraćalo i ženama i muškarcima, naglašavajući apsolutnu moralnu i duhovnu jednakost spolova. Poslije toga Kur'an se dosta često obraćao isključivo ženama, a to je nešto što se rijetko događalo u svetim knjigama, kako judaizma tako i kršćanstva.

Nažalost, kao i u kršćanstvu, religiju su kasnije prisvojili muškarci, koji su tekstove interpretirali na način koji je za muslimanske žene bio negativan. Kur'an ne propisuje zar za sve žene, već samo za Muhammedove, kao simbol njihova statusa. Kada je, međutim, islam zauzeo svoje mjesto u civiliziranom svijetu, muslimani su usvojili one običaje ekumene koji su ženama davali drugorazredni status. Od Perzije do Bizanta, gdje su žene već dugo bile na ovaj način marginalizirane, usvojen je običaj pokrivanja žena zarom i njihovo skrivanje u hareme. U vrijeme Abasidskog kalifata (750.-1258.) položaj muslimanskih žena bio je jednako nepovoljan kao i status njihovih sestara u židovskom i kršćanskom društvu. Danas muslimanske feministkinje pozivaju svoje muškarce da se vrate prvobitnom duhu Kur'ana.

Ovo nas podsjeća da se islam, kao i svaka druga religija, može interpretirati na mnogo različitih načina; tako je i on stvorio svoje vlastite sekte i podjele. Prva od njih - između sunita i šiita - mogla se uočiti već u borbi za vodstvo poslije Muhammedove iznenadne smrti. Većina je izabrala Ebu Bakra, Muhammedova najbližeg prijatelja, ali su neki vjerovali da bi Muhammed želio da njegov nasljednik (*kalifa*) bude Ali ibn Abi Talib, njegov rođak i zet. Sam Ali prihvatio je vodstvo Ebu Bakra, ali u toku nekoliko sljedećih godina izgleda da su mu bili lojalni disidenti koji nisu odobravali politiku prve trojice: Ebu Bakra, Omer ibn al-Hataba i Osmana ibn Afana. Konačno je Ali 656. postao četvrti kalif: šiiti će ga na kraju nazvati prvim Imamom ili Vodom *umme*. Povezan s vodstvom, rascjep između sunita i šiita bio je više političke nego doktrinarne prirode, a ovo je nagovijestilo

značenje politike u muslimanskoj religiji, uključujući njenu koncepciju Boga. Pristaše Alija (*Sia-i-Ali*) ostali su u manjini i oni će razviti pobožnost protesta, za koju je tipičan tragični lik Muhammedova unuka Huseina ibn Alija, koji je odbio prihvatiti Omajade (koji su prigrabili kalifat poslije smrti njegovog oca Alija) i koga je 680., zajedno s njegovom malom grupom pristalica, ubio omajadski kalifa Jazid na ravnicama Kerbale blizu Kufe u današnjem Iraku. Svi muslimani užasavaju se nemoralnog ubojstva Huseina, ali je on postao posebni heroj za šiite, opomena da se ponekad treba boriti protiv tiranije do smrti. U to vrijeme muslimani su počeli osnivati svoje carstvo. Prva četiri kalifa bili su zainteresirana samo za širenje islama među Arapima u Bizantskom i Perzijskom Carstvu, koja su propadala. Međutim, pod Omajadima ekspanzija se nastavila u Aziji i Sjevernoj Africi, inspirirana ne toliko religijom koliko arapskim imperijalizmom.

Nitko u novom carstvu nije bio prisiljen prihvatiti islam; u stvari, cijelo stoljeće nakon Muhammedove smrti nije bilo poticanja na preobraćenje i oko 700. godine ono je, u stvari, bilo zakonom zabranjeno: muslimani su vjerovali da je islam za Arabe ono što je judaizam za Jakovove sinove. Kao »Narodu knjige« (*ahl-al-kitab*), židovima i kršćanima dana je sloboda religije kao zaštićenim manjinama (*dhimmi*). Kada su abasidski kalifi počeli poticati preobraćenje, mnogi semitski i arijski narodi u njihovu carstvu bili su spremni prihvatiti novu religiju. Uspjeh islama bio je isto tako formativan kao smrt i poniženje Isusovo za kršćanstvo. Politika za vlastiti religiozni život muslimana nije nebitna, kao u kršćanstvu, koje osjeća nepovjerenje prema zemaljskom uspjehu. Muslimani su smatrali da im je povjereno stvaranje pravednog društva u skladu s božjom voljom. *Umma* je imala sveto značenje kao »znak« da je Bog blagoslovio nastojanje da se čovječanstvo spasi od ugnjetavanja i nepravde; njeno političko zdravlje ima u muslimanskoj duhovnosti mjesto kao i neka određena teološka opcija (katolička, protestantska, metodistička, baptistička) u životu kršćanina. Ako kršćani smatraju da je pažnja muslimana prema politici čudna, trebaju znati da židovima i muslimanima strast kršćana prema teško razumljivoj teološkoj raspravi izgleda isto tako čudna.

U prvim godinama povijesti islama, spekulacija o prirodi Boga često je proizlazila iz političke brige za stanje kalifata i društvenog uređenja. Učene rasprave o tome tko i kakav čovjek treba voditi *ummu* bile su isto tako formativne u islamu kao i rasprave o osobi i prirodi Isusa u kršćanstvu. Poslije perioda *rašiduna*, prva četiri »pravilno vođena« kalifa, muslimani su otkrili da žive u svijetu veoma različitom od malog i zatvorenog društva Medine. Oni su sada bili gospodari carstva koje se širilo, a njihovi vođe bile su motivirane svjetovnošću i pohlepom. Među aristokracijom, a i na dvoru bilo je luksuza i korupcije, što je odudaralo od jednostavnog života kojim su živjeli Prorok i njegovi drugovi. Najpobožniji muslimani dovodili su u pitanje društveno uređenje sa socijalističkom porukom Kur'ana i pokušali islam učiniti primjerenim novim uvjetima. I tako se pojavio velik broj različitih rješenja i sekti.

Najpopularnije rješenje našli su poznavaoци zakona i tradicionalisti koji su se pokušali vratiti idealima Muhammeda i *rašiduna*. Rezultat toga bilo je stvaranje šerijatskog zakona, kodeksa sličnog Tori, koji se zasnivao na Kur'anu, životu i maksimama Proroka. O riječima (*hadis*) i djelima (*suna*) Muhammeda i njegovih ranih drugova širio se zapanjujući broj usmenih predaja i njih je sakupio u toku osmog i devetog stoljeća veći broj priređivača, od kojih su najpoznatiji bili Muhammed ibn Ismail al-Buhari i Muslim ibn al-Hijaj al-Kušajri. Kako se za Muhammeda vjerovalo da se potpuno predao Bogu, muslimani ga trebaju oponašati u svakodnevnom životu. Oponašajući način na koji je Muhammed govorio, volio, jeo, umivao se i klanjao, islamski Sveti zakon pomagao je muslimanima da žive životom koji je težio prema božanskom. Modelirajući sebe prema Proroku, oni su se nadali da će steći njegovu unutrašnju sposobnost primanja Boga. Tako, kada muslimani slijede *sunu*, pozdravljajući jedan drugoga riječima *selam alej-kum* (»Mir s tobom«) kao što je to činio Muhammed, kada su dobri prema životinjama, siročadi i siromašnima kao što je bio on, i ako su plemeniti i pouzdani u svojim poslovima sa drugima, to ih podsjeća na Boga. Ne treba smatrati da su vanjske geste same sebi cilj, već su sredstvo stjecanja *takve*, »stalne svijesti o

Bogu«, koju propisuje Kur'an i koju je prakticirao Prorok, a koja se sastoji od stalnog podsjećanja na Boga. Bilo je velikih rasprava o valjanosti *sune* i *hadisa*: neki se smatraju autentičnijim od drugih. Ali konačno pitanje povijesne valjanosti ovih tradicija manje je značajno od činjenice da su funkcionirale: one su dokazale da mogu stoljećima udahnjivati sveti osjećaj božanskog u živote milijuna muslimana.

Hadis ili sakupljene maksime Proroka najviše se odnose na svakodnevna pitanja, ali i na metafiziku, kozmologiju i teologiju. Vjeruje se da je mnoge od njih sam Bog rekao Muhammedu. Ove *hadis kudsi* (svete predaje) naglašavaju Božju imanentnost i prisutnost u vjerniku: jedan čuveni *hadis*, na primjer, nabraja faze kroz koje musliman shvaća božansku prisutnost koja izgleda skoro utjelovljena u vjerniku: počinjete pridržavanjem zapovijedi Kur'ana i šerijata i onda nastavljate dobrovoljnim djelima pobožnosti:

Moj mi sluga prilazi s onim meni najdražim što sam mu odredio za dužnost. I onda mi se moj sluga nastavlja približavati kroz predobra djela, sve dok ga ne zavolim: a kada ga zavolim, onda postajem njegovo uho kojim čuje, njegovo oko kojim vidi, njegova ruka kojom hvata i njegova noga kojom hoda.

Kao u judaizmu i kršćanstvu, transcendentni Bog je i imanentna prisutnost koja se sreće ovdje dolje. Muslimani mogu razvijati osjećaj božanske prisutnosti metodama vrlo sličnim onima koje su otkrile druge dvije starije religije.

Muslimani koji su širili tu novu vrstu pobožnosti, zasnovanu na oponašanju Muhammeda, poznati su kao *ahl-al-hadis*, tradicionalisti. Oni su privlačili obične ljude zbog svoje duboke egalitarnističke etike. Protivili su se luksuzu dvorova Omajada i Abasida, ali nisu bili ni za revolucionarnu taktiku šiita. Oni nisu vjerovali da kalif mora imati izuzetne duhovne kvalitete: on je jednostavno bio upravljač. Ali naglašavanjem božanske prirode Kur'ana i *sune*, oni su svakom muslimanu pružili sredstvo za neposredni kontakt s Bogom, koje je bilo potencijalno razorno i vrlo kritično prema apsolutnoj moći. Nije bilo nikakve potrebe za kastom svećenika koji bi bili posrednici. Svaki je musliman za svoju sudbinu odgovoran pred Bogom.

Tradicionalisti su prije svega učili da je Kur'an vječna realnost koja je, kao Tora ili Logos, od Boga samoga; on je postojao u njegovu umu od prapočetaka vremena. Njihova doktrina o nestvorenom Kur'anu značila je da muslimani, kada se on recitira, mogu direktno čuti nevidljivog Boga. Kur'an predstavlja prisutnost Boga među njima. Njegov je govor na njihovim usnama kada izgovaraju njegove svete riječi, a kada drže svetu knjigu to je kao da dodiruju samog Boga. Rani kršćani mislili su na sličan način o Isusu čovjeku:

Što biješe iz početka,
što čusmo,
što vidjesmo očima svojim;
što razmotrismo
i ruke naše opipaše;
o Riječi života -
to javljamo vama.

Točan status Isusa, Riječi, izazivao je zbuñjenost kod kršćana. Sada će muslimani početi raspravljati o prirodi Kur'ana: u kojem smislu je ovaj arapski tekst stvarno Riječ Božja? Neki muslimani smatrali su ovo uzdizanje Kur'ana isto tako bogohulnim kao oni kršćani koji su bili skandalizirani idejom da je Isus bio utjelovljena Riječ.

Šiiti su, međutim, postepeno razvili ideje koje su izgledale još bliže kršćanskom utjelovljenju. Poslije tragične smrti Huseina, šiiti su bili uvjereni da samo potomci njegova oca, Ali ibn Abi Taliba, trebaju voditi *ummu*, i postali su posebna sekta u okviru islama. Ali je kao rođak i zet Muhammedov imao s njim dvostruku krvnu vezu. Pošto ni jedan od Prorokovih sinova nije preživio djetinjstvo, Ali mu je bio glavni muški rođak. U Kur'anu proroci često traže od Boga da blagoslovi njihove potomke. Šiiti su ovaj pojam božanskog blagoslova proširili i počeli vjerovati da samo članovi Muhammedove obitelji preko Alija imaju pravo božanskog znanja (*ilm*) Boga. Samo oni mogu *ummi* pružiti božansko vodstvo. Ako neki Alijin potomak dođe na vlast, muslimani bi mogli očekivati zlatno doba pravde, a *umma* bi bila vođena prema božjoj volji.

Oduševljenje za ličnost Alija razvit će se na iznenađujući način. Neke od radikalnijih šiitskih grupa podići će Alija i njegove potomke na položaj iznad samog Muhammeda i dat će im gotovo božanski status. Oni su se oslanjali na staru perzijsku tradiciju o izabranoj, od boga začetoj, obitelji koja prenosi božansku slavu s jedne generacije na drugu. Na kraju perioda Omajada neki šiiti su počeli vjerovati da se autoritativni *ilm* zadržao na jednoj određenoj liniji Alijinih potomaka. Muslimani će samo Bogom određenu osobu smatrati za pravog imama (vođu) *umme* u toj obitelji. Bilo da je on na vlasti ili ne, njegovo vodstvo je apsolutno potrebno, tako da ga je svaki musliman dužan tražiti i prihvatiti. Pošto su ove imame smatrali žarištem neloyalnosti, za kalife su oni bili neprijatelji države: prema šiitskom predanju, nekoliko imama je otrovano, a neki su se morali sakriti. Kada bi neki imam umro, izabrali bi jednog od njegovih rođaka da naslijedi *ilm*. Postepeno su imami postali poštovani kao *avatari* božanskog: svaki od njih bio je »dokaz« (*hudža*) Božje prisutnosti na zemlji i u nekom tajanstvenom smislu predstavljao božansko utjelovljenje u ljudskom biću. Njegove riječi, odluke i zapovijedi bile su i Božje. Kao što su kršćani Isusa vidjeli kao Put, Istinu i Svjetlo koje će ljude povesti k Bogu, tako su šiiti poštovali svoje imame kao vrata (*bab*) k Bogu, put (*sabil*) i vođu svake generacije.

Razne frakcije šiita pratile su božansku sukcesiju na različit način. »Dvanaestaimamski šiiti«, na primjer, poštovali su dvanaest potomaka Alija kroz Huseina, sve dok 939. posljednji imam nije otišao u potpunu skrivenost i nestao iz ljudskog društva; kako nije imao potomaka, ova linija je izumrla. Ismaeliti, poznati kao »sedmoimamski šiiti« vjerovali su da je sedmi imam bio i posljednji. Mesijanska crta pojavila se među »dvanaestašima« koji su vjerovali da će se dvanaesti ili skriveni imam vratiti da bi započeo Zlatno doba. Ove ideje bile su očigledno opasne. Ne samo što su bile politički subverzivne, već su se lako mogle interpretirati na grub, pojednostavljeni način. Ekstremniji šiiti razvili su zato ezoteričnu tradiciju temeljenu na simboličnoj interpretaciji Kur'ana, kao što ćemo vidjeti u sljedećem poglavlju. Njihova je pobožnost bila suviše nejasna za većinu muslimana koji su ovu ideju utjelovljenja

smatrali bogohulnom, tako da je šiita bilo uglavnom među višim klasama i intelektualcima. Od iranske revolucije na Zapadu postoji tendencija da se šiiti opisuju kao inherentno fundamentalistička sekta islama, ali ova je procjena pogrešna. Šiitizam je postala kultivirana tradicija. U stvari, šiiti su imali mnogo zajedničkog s onim muslimanima koji su pokušali racionalne argumente na Kur'an primijeniti sistematično. Ovi racionalisti, poznati kao mutaziliti, osnovali su svoju vlastitu grupu; imali su i čvrsto političko opredjeljenje: kao i šiiti, mutaziliti su bili veoma kritični u pogledu luksuza na dvoru i često su bili politički aktivni protiv vladajućih krugova.

Političko pitanje potaklo je teološku raspravu o Božjem upravljanju ljudskim poslovima. Pristalice Omajada tvrdili su dosta nevjesto da njihovo neislamsko ponašanje nije njihova greška, jer su bili predodređeni od strane Boga da budu onakvi ljudi kakvi jesu. Kur'an ima vrlo snažnu koncepciju o Božjoj apsolutnoj svemoći i sveznanju i mnogi bi se tekstovi mogli koristiti da podrže ovaj pogled o predodređenosti. Ali Kur'an je jednako jasan i u pogledu ljudske odgovornosti: »Uistinu, Bog ne mijenja ljudsko stanje ako oni sami ne izmijene svoje unutrašnje ja.« Prema tome, kritičari vladajućih krugova naglašavali su slobodnu volju i moralnu odgovornost. Mutaziliti su krenuli srednjim putem i odstupili (*i'tazahu*, stajati po strani) od ekstremne pozicije. Oni su branili slobodu volje da bi očuvali etičnu prirodu čovječanstva. Muslimani koji su vjerovali da je Bog iznad čisto ljudskih pojmova dobra i zla potcjenjivali su njegovu pravednost. Bog koji je prekršio sve valjane principe i dobro prošao samo zato što je Bog bio bi čudovište, ništa bolji od tiranskog kalifa. Kao i šiiti, mutaziliti su objavili da pravda proizlazi iz Božje suštine: on *ne može* nekome učiniti zlo; on *ne može* nametnuti nešto što je suprotno razumu.

Ovdje su došli u sukob s tradicionalistima, koji su tvrdili da čineći čovjeka tvorcem i stvaraocem vlastite sudbine, mutaziliti vrijeđaju Božju svemoć. Oni su se žalili da mutaziliti prave Boga *suviše* racionalnim i nalik čovjeku. Oni su usvojili doktrinu o predodređenosti kako bi naglasili Božju bitnu neshvatljivost: ako

bismo tvrdili da ga razumijemo, on ne bi mogao biti Bog, već samo obična ljudska projekcija. Bog je premašio čisto ljudske pojmove dobrog i zla i ne može se vezati uz naše standarde i očekivanja: neki je postupak zao ili nepravedan zato što je Bog odredio da on to bude, a ne zato što ove ljudske vrijednosti imaju transcendentnu dimenziju koja obavezuje i samog Boga. Mutaziliti nisu bili u pravu kada su govorili da pravda, jedan čisto ljudski ideal, potječe od Božje suštine. Problem predodređenosti i slobodne volje koji je mučio i kršćane ukazuje na središnju poteškoću u ideji o vlastitom Bogu. Za nekog bezličnog Boga kao što je Brahman može se lako kazati da postoji iznad »dobrog« i »zla« koji se smatraju maskama nedokučivog božanstva. Ali Bog koji je na neki misteriozni način osoba i koji aktivno sudjeluje u ljudskoj historiji, izložen je kritici. I previše je lako učiniti tog »Boga« tiraninom ili sucem natprirodne veličine i navesti »ga« da ispuni naša očekivanja. Mi možemo pretvoriti »Boga« u republikanca ili socijalista, rasista ili revolucionara, prema našim osobnim stavovima. Opasnost od toga navela je neke da vlastitog Boga vide kao nereligioznu ideju, jer nas jednostavno učvršćuje u našim vlastitim predrasudama i čini naše ljudske ideje apsolutnim.

Da bi izbjegli ovu opasnost, tradicionalisti su se pojavili s drevnom distinkcijom između Božje suštine i njegovih aktivnosti koju su koristili i židovi i kršćani. Oni su tvrdili da su neki od atributa koji su omogućavali transcendentnom Bogu da uspostavi odnos sa svijetom - kao što su moć, znanje, volja, sluh, vid i govor, a koji su pripisani i Allahu u Kur'anu - postojali s njim od pamtivijeka na gotovo isti način kao i nestvoreni Kur'an. Ovi atributi su se razlikovali od nespoznatljive Božje suštine, koja će uvijek izmicati našem razumijevanju. Baš kao što su Židovi zamišljali da je Božja Mudrost ili Tora postojala s Bogom od prapočetaka, muslimani su sada razvijali sličnu ideju koja objašnjava ličnost Boga i koja će podsjećati muslimane da ona ne može biti potpuno obuhvaćena ljudskim umom. Da kalif al-Mamun (813.-832.) nije stao na stranu mutazilita i pokušao njihove ideje učiniti zvaničnom muslimanskom doktrinom, ovaj teško razumljivi argument vjerojatno bi utjecao samo na šačicu ljudi. Ali kada je kalif počeo

tradicionaliste mučiti da bi nametnuo vjerovanje mutazilita, običan narod bio je užasnut ovim neislamskim ponašanjem. Ahmad ibn Hanbal (780.-855.), vodeći tradicionalist koji je za dlaku izbjegao smrt u al-Mamunovoj inkviziciji, postao je narodni heroj. Njegova svetost i karizma - on se molio za svoje mučitelje - ugrozila je kalifat, a njegova vjera u nestvoreni Kur'an postala je motto populističke pobune protiv racionalizma mutazilita.

Ibn Hanbal odbio je podržati bilo kakvu vrstu racionalne rasprave o Bogu. A kada je umjereni mutazilit al-Huajan al-Karabisi (859.) iznio kompromisno rješenje - da je Kur'an koji se smatra Božjim govorom zaista nestvoren, ali da je, kada je prenijet u ljudske riječi, postao stvorena stvar - Ibn Hanbal je tu doktrinu osudio. Al-Karabisi je bio spreman ponovo modificirati svoj stav i izjavio je da je pisani i govorni arapski jezik Kur'ana *nestvoren* ukoliko sudjeluje u Božjem vječnom govoru. Ibn Hanbal je, međutim, izjavio da je i ovo nezakonito, jer je beskorisno i opasno spekulirati o porijeklu Kur'ana na ovakav racionalistički način. Razum nije odgovarajuće sredstvo za istraživanje neizrecivog Boga. On je mutazilite optužio da su Bogu uskratili njegovu tajanstvenost i učinili ga apstraktnom formulom koja nema religioznu vrijednost. Kada Kur'an koristi antropomorfne izraze za opis Božje aktivnosti u svijetu ili kada kaže da Bog »govori« i »vidi« i »sjedi na svom prijestolju«, Ibn Hanbal inzistira na tome da se to interpretira doslovno, ali »ne pitajući kako« (*bila kaif*). On se možda može usporediti s radikalnim kršćanima kao što je bio Atanasije, koji je inzistirao na ekstremnoj interpretaciji doktrine o utjelovljenju nasuprot racionalnijim hereticima. Ibn Hanbal je naglašavao suštinsku neizrecivost božanskog, koja je izvan domašaja svake logike i konceptualne analize.

Ali Kur'an stalno naglašava značenje shvaćanja i razumijevanja, a stav Ibn Hanbala bio je prilično naivan. Mnogi muslimani smatrali su ga nastranim i čudnim. Kompromis je pronašao Abu al-Hasan ibn Ismail al-Ašari (878.-941.). On je bio mutazilit, ali je preobraćen u tradicionalizam poslije jednog sna u kome mu se prikazao Prorok i pozvao ga da prouči *hadis*. Al-Ašari je zatim otišao u drugu krajnost, postao revnosni tradicionalist i govorio

protiv mutazilita nazivajući ih bićem islama. Njemu se zatim u još jednom snu prikazao Muhammed koji je izgledao prilično ljut i ovako mu se obratio: »Ja ti nisam rekao da se odrekneš racionalnih argumenata, već da podržiš istinske *hadise*.« Od tada je al-Ašari koristio radonalističke tehnike mutazilita da bi unaprijedio agnostički duh Ibn Hanbala. Tamo gdje su mutaziliti tvrdili da božansko otkrivenje ne može biti nerazumno, al-Ašari je koristio razum i logiku da bi pokazao kako Bog nadilazi naše razumijevanje. Mutaziliti su bili u opasnosti da svedu Boga na koherentnu, ali suhoparnu koncepciju; al-Ašari se želio vratiti pravom Bogu Kur'ana usprkos njegovoj nedosljednosti. U stvari, kao Dionisije Areopagit, on je vjerovao da će paradoks povećati naše shvaćanje Boga. On je odbio Boga svesti na konceptdju o kojoj se može razgovarati i koja se može analizirati kao mnoge druge ljudske ideje. Božanski atributi znanja, moći, života, itd., bili su realni; oni *jesu* pripadali Bogu oduvijek. Ali oni su se razlikovali od Božje suštine, pošto je Bog u biti jedan, jednostavan i jedinstven. Njega ne možemo smatrati složenim bićem, zato što je on sama jednostavnost; njega ne možemo analizirati tako što ćemo definirati njegove razne karakteristike, ili ga raščlaniti u manje dijelove. Al-Ašari je odbio svaki pokušaj rješenja paradoksa: on je, redmo, inzistirao da kada Kur'an kaže da Bog »sjedi na svom prijestolju«, mi to moramo prihvatiti kao činjenicu iako je iznad našeg razumijevanja da shvatimo da čisti duh »sjedi«.

Al-Ašari je pokušavao nad srednji put između namjernog mračnjaštva i krajnjeg racionalizma. Neke pristalice doslovnog tumačenja tvrdile su da ako blaženi trebaju »vidjeti« Boga na nebu kao što to kaže Kur'an, onda on mora imati fizički lik. Hišam ibn Hakim je otišao toliko daleko da kaže da:

Allah ima tijelo, određeno, široko, visoko, i dugačko, jednakih dimenzija, koje zrači svjetlošću, veliko u sve svoje tri dimenzije, na mjestu preko mjesta, kao šipka čistog metala, sjajno kao okrugli biser sa svih strana, i s bojom, okusom, mirisom i dodirirom.

Neki šiiti prihvatili su takve poglede vjerujući da su imami utjelovljenja božanskog. Mutaziliti su inzistirali na tome da se, kada

Kur'an govori o božjim »rukama«, na primjer, to mora alegorijski tumačiti da se odnosi na njegovu veliku darežljivost i veliko-dušnost. Al-Ašari se suprotstavio doslovnim tumačima ističući da Kur'an inzistira da se o Bogu može govoriti samo simboličkim jezikom. Ali on se protivio i potpunom odbacivanju razuma tradicionalista. On je tvrdio da Muhammed nije naišao na ove probleme jer bi inače muslimanima ostavio upute: u stvari, svi muslimani dužni su koristiti interpretativna sredstva poput analogije (*kijas*) da bi zadržali istinski religioznu koncepciju Boga.

Al-Ašari se stalno zalagao za kompromis. Tako je tvrdio da je Kur'an vječna i nestvorena Riječ Božja, ali da su tinta, papir i arapske riječi svetog teksta stvorene. On je osuđivao mutazilitsku doktrinu slobodne volje, jer samo Bog sam može biti »tvorac« ljudskih djela, ali se isto tako suprotstavljao tradicionalističkom pogledu da ljudi ne doprinose nimalo svom spasu. Njegovo rješenje bilo je malo zamršeno: Bog stvara djela, ali dopušta da ljudi stječu zasluge ili nezasluge za njih. Za razliku od ibn Hanbala, međutim, al-Ašari je bio spreman postavljati pitanja i istraživati te metafizičke probleme, iako je na kraju zaključio da je pogrešno pokušavati uključivanje misteriozne i neizrecive realnosti koju zovemo Bog u sređen, racionalistički sistem. Al-Ašari je osnovao muslimansku tradiciju *kelam* (doslovno: »govor«, »rasprava«) koja se obično prevodi sa »teologija«. Njegovi nasljednici u desetom i jedanaestom stoljeću pročistili su metodologiju *kelama* i razradili njegove ideje. Rani ašariti željeli su postaviti metafizički okvir za valjanu raspravu o Božjem suverenitetu. Prvi veliki teolog ašaritske škole bio je Ebu Bakr al-Bakilani (umro 1013.). U svojoj raspravi *al-Tohid* (Jedinstvo), složio se s mutazilitima da ljudi mogu dokazati postojanje Boga logično, racionalnim argumentima: u stvari, sam Kur'an pokazuje Abrahama kako otkriva vječnog Stvoritelja meditirajući sistematski o prirodnom svijetu. Ali al-Bakilani je poricao mogućnost razlikovanja između dobra i zla bez otkrivenja, jer to nisu prirodne kategorije već ih je Bog odredio: Allah nije ograničen ljudskim pojmovima o dobru ili zlu.

Al Bakilani je razvio teoriju poznatu kao »atomizam« ili »okazionalizam«, a koja je pokušala pronaći metafizičku argumentaciju

za muslimansko ispovijedanje vjere: da nema drugog boga, ni stvarnosti, ni izvjesnosti, do Allaha. On je tvrdio da sve u svijetu apsolutno ovisi o direktnoj Božjoj pažnji. Cijeli svemir sveden je na bezbroj odvojenih atoma: vrijeme i prostor su diskontinuirani i ništa nema vlastiti specifični identitet. Al-Bakilani je pojavni svemir sveo na ništavilo isto tako radikalno kao što je to uradio Atanasije. Samo Bog ima realnost i samo nas on može spasiti od ništavila. On svemiru daje život i on svoju tvorevinu priziva u postojanje svake sekunde. Ne postoje prirodni zakoni koji objašnjavaju opstanak kozmosa. Iako su se drugi muslimani posvećivali nauci vrlo uspješno, ašarizam je u načelu bio protiv prirodnih znanosti, ali je imao religioznog značaja. To je bio metafizički pokušaj da se objasni prisutnost Boga u svakom detalju svakodnevnog života i podsjetnik da vjera ne ovisi o običnoj logici. Kad bi se koristio kao disciplina, a ne kao faktički prikaz realnosti, mogao bi pomoći muslimanima da razviju svijest o Bogu kakvu je propisao Kur'an. Slabost ašarizma ležala je u isključenju naučnog dokaza o suprotnom i njegovoj previše doslovnoj interpretaciji jednog u biti neuhvatljivog religioznog stava. On je mogao kod muslimana izazvati poremećaj u načinu na koji gledaju Boga i načinu promatranja drugih stvari. Mutaziliti kao i ašariti pokušali su, svaki na svoj način, povezati religiozno iskustvo Boga s običnim racionalnim mišljenjem. To je bilo značajno. Muslimani su pokušavali otkriti je li moguće govoriti onako o Bogu kao što raspravljamo o drugim stvarima. Vidjeli smo da su Grci zaključili da to, sve u svemu, nije moguće i da je jedini odgovarajući oblik teologije šutnja. Na kraju će i većina muslimana doći do istog zaključka.

Muhammed i njegovi drugovi pripadali su daleko primitivnijem društvu od onoga kome je pripadao al-Bakilani. Islamsko Carstvo proširilo se i na civilizirani svijet i muslimani su se morali suočiti s intelektualno složenijim načinima gledanja na Boga i svijet. Muhammed je instinktivno ponovo doživio mnogo iz starog hebrejskog susreta s božanskim, a kasnije generacije su isto tako morale iskusiti neke probleme na koje su nailazile i kršćanske crkve. Neki su čak ponekad pribjegavali teologiji utjelovljenja usprkos

osudi kršćanske deifikacije Krista koju nalazimo u Kur'anu. Islamski pokušaj pokazuje da pojam transcendentnog, ali vlastitog Boga, ima tendenciju da pokrene istu vrstu problema i dovede do istog tipa rješenja.

Eksperiment kelama pokazao je kako je korištenje racionalnih metoda da bi se dokazalo kako je »Bog« racionalno neshvatljiv moguće, ali da bi to kod nekih muslimana izazvalo nelagodu. Kelam nije nikada postao toliko značajan kao teologija u zapadnom kršćanstvu. Abasidski kalifi koji su podržavali mutazilitsku školu otkrili su da vjernicima ne mogu nametnuti doktrine mutazilitizma, jer se one nisu »primale«. Racionalizam je i dalje utjecao na buduće mislioce kroz cijeli srednji vijek, ali je ostao stvar manjine, dok je kod većine muslimana prema svemu tome ostao osjećaj nepovjerenja. Islam se, kao i kršćanstvo i judaizam, pojavio iz semitskog iskustva, ali se sukobio s grčkim racionalizmom u helenističkim centrima Srednjeg istoka. Drugi muslimani pokušavali su još radikalniju helenizaciju islamskog Boga i u tri monoteističke religije uveli jedan novi filozofski elemenat. Tri vjere - judaizam, kršćanstvo i islam - doći će do različitih ali veoma značajnih zaključaka o vrijednosti filozofije i njenog značenja za misteriju Boga.

6. BOG FILOZOFA

U toku devetog stoljeća Arapi su došli u kontakt s grčkom naukom i filozofijom, što je dovelo do kulturnog procvata na koji se, u evropskim relacijama, može gledati kao na kompromis između renesanse i prosvijećenosti.

Ekipa prevodilaca, uglavnom nestorijanskih kršćana, pomogla je da grčki tekstovi postanu dostupni na arapskom i obavila sjajan posao. Arapski muslimani proučavali su sada astronomiju, alkemiju, medicinu i matematiku s takvim uspjehom da je u toku devetog i desetog stoljeća u Abasidskom Carstvu došlo do više naučnih otkrića nego u ma kojem historijskom razdoblju prije toga. Pojavio se novi tip muslimana, posvećen idealu, koji se zvao *falsafa*. Ovo se obično prevodi kao »filozofija«, ali ima šire i bogatije značenje: kao i francuski *philosophes* iz osamnaestog stoljeća, *fajlasifi* su željeli živjeti racionalno, u skladu sa zakonima za koje su vjerovali da vladaju kozmosom i koji su se mogli osjetiti na svakom nivou realnosti. U početku su se koncentrirali na prirodne nauke, ali su se onda neizbježno okrenuli grčkoj metafizici i odlučili njene principe primijeniti na islam. Vjerovali su da je Bog grčkih filozofa identičan s Allahom. Afinitet prema helenizmu osjećali su i grčki kršćani, ali su odlučili da Bog Grka mora biti modificiran paradoksalnijim Bogom Biblije: na kraju su, kao što

ćemo vidjeti, okrenuli leđa vlastitoj filozofskoj tradiciji vjerujući da razum i logika ne mogu pridonijeti proučavanju Boga. Fajlasifi su, međutim, došli do suprotnog zaključka: oni su vjerovali da racionalizam predstavlja najnapredniju formu religije i razvili viši pojam Boga od biblijskog Boga otkrivenja.

Danas nauku i filozofiju uglavnom smatramo neprijateljskima religiji, ali fajlasifi su obično bili pobožni ljudi koji su sebe smatrali odanim sinovima Proroka. Kao dobri muslimani bili su politički svjesni, prezirali su dvorski luksuz, i željeli reformirati svoje društvo po uputama razuma. Njihov pothvat bio je važan: kako je u njihovim naučnim i filozofskim studijama prevladavala grčka misao, bilo je prijeko potrebno naći vezu između njihove vjere i ovog više racionalističkog, objektivnijeg pogleda. Odstraniti Boga u neku posebnu intelektualnu kategoriju i izolirati vjeru od drugih ljudskih preokupacija moglo bi biti veoma štetno. Fajlasifi nisu namjeravali religiju ukinuti, ali su je željeli očistiti od onoga što su smatrali primitivnim i skučenim elementima. Oni nisu sumnjali da Bog postoji - u stvari su njegovo postojanje smatrali nepobitnim - ali su mislili da je isto tako važno da se to i logično dokaže, da bi potvrdili da je Allah kompatibilan s njihovim racionalističkim idealom.

Bilo je, međutim, problema. Vidjeli smo da je Bog grčkih filozofa veoma različit od Boga otkrivenja: Vrhovno Božanstvo Aristotela ili Plotina bilo je bezvremeno i neosjetljivo; ono nije obraćalo pažnju na zemaljska zbivanja, nije se otkrivalo u povijesti, nije stvorilo svijet i neće mu suditi kad dođe kraj. U stvari Aristotel je povijest, glavnu teofaniju monoteističkih vjera, odbacio kao inferiornu u odnosu na filozofiju. Ona nije imala početak, sredinu i kraj, jer je kozmos vječno emanirao iz Boga. Fajlasifi su željeli otići s onu stranu povijesti, koja je čisti privid, da bi za trenutak sagledali nepromjenjivi, idealni svijet božanskog. Usprkos naglasku na racionalnosti, falsafa je tražila vlastitu vjeru. Bila je potrebna velika hrabrost da se vjeruje da kozmosom, u kojem su kaos i bol izgleda bili prisutniji nego promišljeni red, zaista vlada princip razuma. Oni su morali razvijati i osjećaj krajnjeg značenja usred često katastrofalnih i isprepletenih događanja u svijetu oko

sebe. U falsafi je bilo plemenitosti, traženja objektivnosti i bezvremene vizije. Fajlasifi su željeli univerzalnu religiju, koja ne bi bila ograničena na neku određenu manifestaciju Boga ili ukorijenjena u određenom vremenu i mjestu; vjerovali su da je njihova dužnost da otkrivenje Kur'ana prevedu na suvremeniji način izražavanja koji su stoljećima razvijali najbolji i najplemenitiji umovi u svim kulturama. Umjesto da Boga vide kao misteriju, fajlasifi su vjerovali da je on razum sam po sebi.

Takva vjera u potpuno racionalni svemir danas nam izgleda naivna, jer su nam naša naučna otkrića već odavno otkrila manjkavost Aristotelovih dokaza o postojanju Boga. Ova perspektiva bila je za svakog u devetom i desetom stoljeću neprihvatljiva, ali je iskustvo falsafe važno za naše sadašnje teško stanje u religiji. Naučna revolucija abasidskog razdoblja nije svoje sudionike angažirala samo u pribavljanju novih informacija. Kao i u našim danima, naučna otkrića zahtijevala su razvijanje drukčijeg mentaliteta, koji je promijenio način gledanja fajlasifa na svijet. Nauka zahtijeva osnovno vjerovanje da za sve postoji racionalno objašnjenje; ona zahtijeva i maštu i hrabrost koje se ne razlikuju mnogo od religiozne kreativnosti. Kao i prorok ili mistik, Učenjak sebe prisiljava na suočavanje s mračnim i nepredvidivim carstvom nestvorene realnosti. To je neizbježno utjecalo na percepciju Boga fajlasifa i dovelo do toga da revidiraju, pa čak i napuste starija vjerovanja svojih suvremenika. Na isti je način naučna vizija naših dana dovela do toga da za mnoge ljude mnogo od klasičnog teizma postane nemogućim. Držati se stare teologije nije samo nedostatak hrabrosti već može dovesti i do pogubnog gubitka integriteta. Fajlasifi su pokušali svoje nove spoznaje spojiti sa glavnom idejom islamske vjere i pojavili su se s nekim revolucionarnim idejama o Bogu, nadahnuti Grcima. Ali konačni neuspjeh njihovog racionalnog božanstva ukazuje nam na nešto bitno za prirodu religijske istine.

Fajlasifi su pokušali s potpunijim stapanjem grčke filozofije i religije od bilo kojih prethodnih monoteista. Mutaziliti kao i ašariti pokušali su izgraditi most između otkrivenja i prirodnog razuma, ali kod njih je Bog otkrivenja bio prvi. Kelam se zasnivao

na tradicionalno monoteističkom pogledu na povijest kao teofaniju; tvrdio je da su konkretni, određeni događaji presudni, jer nam pružaju jedinu izvjesnost. U stvari, ašariti su sumnjali da ima općih zakona i bezvremenih principa. Iako je ovaj atomizam imao religioznu i imaginativnu vrijednost, očito je bio stran naučnom duhu i nije mogao zadovoljiti fajlasife. Njihova falsafa prihvaćala je povijest, konkretno i određeno s rezervom, ali je poštovala opće zakone koje su ašariti odbijali. Njihov Bog treba biti otkriven u logičnim argumentima, a ne u posebnim otkrivenjima pojedinih muškaraca i žena u nekim vremenskim trenucima. Ovo traženje objektivne, generalizirane istine bilo je obilježje njihovih znanih studija i uvjetovalo način na koji su doživljavali krajnju realnost. Bog koji nije bio isti za svakoga, uz manje-više neizbježnu kulturnu obojenost, nije mogao pružiti zadovoljavajuće rješenje za osnovno pitanje religije: »Što je krajnje značenje života«? Bilo je nemoguće tražiti naučna rješenja koja imaju univerzalnu primjenu u laboratoriju i moliti se Bogu koga su vjernici sve više smatrali isključivim posjedom muslimana. Ali proučavanje Kur'ana otkrilo je da je Muhammed sam imao univerzalnu viziju i da je tvrdio da sve pravilno ispovijedane religije dolaze od Boga. Fajlasifi su smatrali da ne postoji bilo kakva potreba za napuštanjem Kur'ana. Umjesto toga, pokušavali su naći međusobnu vezu: i jedno i drugo bili su ispravni putevi Bogu koji odgovaraju potrebama pojedinaca. Oni nisu vidjeli nikakvu fundamentalnu kontradikciju između otkrivenja i nauke, radonalizma i vjere. Umjesto toga, razvili su ono što je nazvano proročkom filozofijom. Željeli su nad jezgru istine koja leži u srcu svih onih povijesnih religija koje su od početka povijesti pokušavale definirati realnost istog Boga.

Falsafu je inspirirao susret s grčkom naukom i metafizikom, ali ona nije bila ropski ovisna o helenizmu. U svojim kolonijama na Srednjem istoku Grd su željeli slijediti standardni program i - iako je u helenističkoj filozofiji bilo raznih akcenata - od svakog se studenta očekivalo da pročita niz tekstova po nekom određenom redu. To je dovelo do određenog stupnja jedinstva i koherentije. Fajlasifi, međutim, nisu slijedili ovaj program, već su čitali tekstove onako kako na njih naiđu. Ovo je svakako otvorilo

nove perspektive. U njihovom se mišljenju, uz vlastite izrazito islamske i arapske spoznaje, osjećaju i perzijski, indijski i gnostički utjecaji.

Tako je Jakub ibn Išak al-Kindi (umro oko 870.), prvi musliman koji je primijenio racionalnu metodu na Kur'an, bio blizak s mutazilitima i nije se slagao s Aristotelom u nekoliko glavnih pitanja. On je stekao svoje obrazovanje u Basri, ali je živio u Bagdadu, gdje je uživao pokroviteljstvo kalifa al-Mamuna. Njegovo stvaralaštvo i utjecaj bili su ogromni i obuhvaćali su matematiku, prirodne nauke i filozofiju. Ali glavna oblast njegova zanimanja bila je religija. Sa svojim mutazilitskim obrazovanjem on je filozofiju mogao vidjeti samo kao sluškinju otkrivenja: nadahnuta spoznaja proroka uvijek je nadilazila obične ljudske spoznaje filozofa. S al-Kindijevim stavom nije se slagala većina kasnijih fajasifa. On je, međutim, želio nad istinu i u drugim religioznim tradicijama. Istina je jedna, a zadatak je filozofa da je potraže kroz stoljeća u bilo kojem obliku pojavljivanja u kulturi i lingvistid.

Mi se ne trebamo stidjeti priznati istinu i asimilirati je iz kojeg nam god izvora dolazila, čak i ako nam je donose ranije generacije i strani narodi. Za onoga koji traži istinu nema ničeg vrednijeg od same istine; ona nikada ne umanjuje vrijednost niti ponižava onoga koji za njom poseže, već ga oplemenjuje i čini mu čast.

Ovdje se al-Kindi slagao s Kur'anom. Ali on je otišao još dalje, jer se nije ograničio na proroke, već se okrenuo i grčkim filozofima. On je koristio Aristotelove argumente za postojanje Prvog Pokretača. U racionalnom svijetu, tvrdio je, sve ima svoj uzrok. Zato mora postojati Nepokretni Pokretač koji bi sve pokrenuo. Ovaj Prvi Princip je i sam Bitak, nepromjenjiv, savršen i nerazoriv. Ali stigavši do tog zaključka, al-Kindi se odvojio od Aristotela da bi slijedio kur'ansku doktrinu o stvaranju *ex nihilo*. Akcija se može definirati kao izvođenje nečega iz ničega. Ovo je, tvrdio je al-Kindi, Božji prerogativ. On je jedino Biće koje zaista može postupati tako i on je jedini stvarni uzrok svake aktivnosti koju vidimo u svijetu oko sebe.

Falsafa je odbacivala stvaranje *ex nihilo*, tako da se al-Kindi ne može nazvati baš pravim fajlasifom. Ali on je bio pionir islamskog pokušaja da se religiozna istina uskladi sa sistematskom metafizikom. Njegovi nasljednici bili su radikalniji. Tako je Abu Bakr Muhammed ibn Zakaria ar-Razi (umro oko 930.), opisan kao najveći nekonformist u muslimanskoj povijesti, odbacio Aristotelovu metafiziku i, kao gnostici, vidio stvaranje kao djelo demijurga: materija nije mogla poteći od potpuno spiritualnog Boga. On je odbacivao i aristotelovsko rješenje Prvog Pokretača, kao i kur'anske doktrine o prikazanju i proročanstvu. Samo nas razum i filozofija mogu spasiti. Ar-Razi, prema tome, nije bio stvarno monoteist: on je možda bio prvi slobodni mislilac koji je otkrio da je koncepcija Boga nespojiva s naučnim pogledom. Bio je sjajan liječnik i ljubazan, velikodušan čovjek, koji je godinama radio na čelu bolnice u svom rodnom mjestu Raj u Iranu. Većina fajlasifa nije sa svojim racionalizmom išla u takvu krajnost. Raspravljajući s jednim konvencionalnijim muslimanom on je tvrdio da se ni jedan istinski fajlasif ne može osloniti na neku potvrđenu tradiciju, već mora o stvarima sam razmisliti, jer samo nas razum može dovesti do istine. Oslanjanje na objavljene doktrine je beskorisno, jer se religije ne mogu suglasiti. Tko bi mogao reći koja je točna? Ali njegov suparnik - koji se, što dosta zbunjuje, također zvao ar-Razi - istakao je nešto značajno. A šta je s običnim ljudima? - upitao je. Većina ih je potpuno nesposobna za filozofsko razmišljanje: jesu li oni zato izgubljeni, osuđeni na greške i konfuziju? Jedan od razloga što je falsafa u islamu ostala manjinska sekta bio je njen elitizam. Ona je neizbježno odgovarala samo onima s određenim koeficijentom inteligendje i tako je bila protiv duha jednakosti koji je postajao karakterističan za muslimansko društvo.

Turski fajlasif Abu Nasr al-Farabi (umro 980.) bavio se problemom neobrazovanih masa koje nisu bile sposobne za filozofski radonalizam. On se može smatrati osnivačem autentične falsafe koji je pokazao privlačnu univerzalnost tog muslimanskog ideala. Al-Farabi je bio ono što bismo nazvali renesansnim čovjekom; on nije bio samo liječnik, već i muzičar i mistik. U svom djelu *Mišljenja o stanovnicima jednog čestitog grada* demonstrirao je i društveni

i politički angažman koji je bio na središnjem mjestu u muslimanskoj spiritualnosti. U svojoj *Državi* Platon je dokazivao da dobro društvo mora voditi filozof koji vlada po racionalnim principima koje može obrazložiti običnim ljudima. Al-Farabi je tvrdio da je Prorok Muhammed bio upravo vladar kakvog je Platon predvidio. On je bezvremene istine izrazio u imaginativnoj formi koju su ljudi mogli razumjeti, te je tako islam idealan da ostvari Platono-vo idealno društvo. Šiitizam je bio možda najpogodnija forma islama za provođenje ovog projekta zbog svog kulta mudrog imama. Iako je bio pravovjerni sufija, al-Farabi je vidio otkrivenje kao potpuno prirodan proces. Bog grčkih filozofa, koji je bio daleko od ljudskih briga i interesa, svakako nije mogao »govoriti« ljudskim bićima i miješati se u zemaljska zbivanja, kao što je to nagovještavala tradicionalna doktrina otkrivenja. To, međutim, nije značilo da je Bog daleko od al-Farabijevih glavnih preokupacija. Bog je u njegovoj filozofiji bio na središnjem mjestu i njegova je rasprava počinjala raspravom o Bogu. To je, međutim, bio Bog Aristotela i Plotina: on je bio Prvi od svih bića. Grčki kršćanin odgajan na mističnoj filozofiji Dionizija Areopagita bio je protiv teorije koja je Boga jednostavno činila još jednim bićem, iako uzvišene prirode. Ali al-Farabi se držao Aristotela. On nije vjerovao da je Bog »iznenada« odlučio stvoriti svijet. Posljedice toga bi za vječnog i statičnog Boga bile neke nedolične promjene.

Kao i Grci, al-Farabi je smatrao da lanac postojanja vječno proistječe iz Jednog, u deset sukcesivnih emanacija ili »intelekata«, od kojih svaki stvara jednu od ptolomejskih sfera: vanjska nebesa, sferu zvijezda stajačica, sfere Saturna, Jupitera, Marsa, Sunca, Venera, Merkura, i Mjeseca. Kada jednom stignemo u naš vlastiti podlunarni svijet, postajemo svjesni hijerarhije postojanja koja se kreće u suprotnom smjeru, počinjući s neživom materijom, napredujući kroz biljke i životinje, da bi kulminirala u ljudskom rodu, čija duša i intelekt sudjeluju u božanskom Razumu, dok njegovo tijelo dolazi od zemlje. Procesom pročišćenja, koji su opisali Platon i Plotin, ljudska bića mogu odbaciti svoje zemaljske okove i vratiti se Bogu, svom prirodnom domu.

Bilo je tu očitih razlika u odnosu na kur'ansku viziju realnosti, ali je al-Farabi u filozofiji vidio superioran način razumijevanja istina koje su proroci izrazili na poetski, metaforičan način, da bi se ljudima dopale. Falsafa nije bila za svakoga. Sredinom desetog stoljeća u islam je počeo ulaziti neki ezoterični element. Falsafa je bila jedna takva ezoterična disciplina. Sufizam i šiitizam su također interpretirali islam drukčije od *uleme*, svećenstva koje se držalo isključivo Svetog zakona i Kur'ana. Osim toga, oni su svoje doktrine držali u tajnosti ne zato što su željeli isključiti narodne mase, već zato što je fajlasifima, sufijama i šiitima bilo jasno da se njihove odvažnije i inventivnije verzije islama lako mogu pogrešno shvatiti. Doslovno ili pojednostavljeno tumačenje doktrina falsafe, mitova sufizma ili imamologije šiije moglo je zbuniti ljude koji nisu imali sposobnosti, obrazovanja ili sklonosti za simboličniji, racionalistički ili imaginativniji pristup krajnjoj istini. U tim ezoteričnim sektama upućenici su za prihvaćanje ovih teških pojmova pažljivo pripremani specijalnim disciplinama uma i srca. Vidjeli smo da su grčki kršćani razvili sličnu ideju za razlikovanje između *dogme* i *kerigme*. Zapad nije razvijao ezoteričnu tradiciju već se držao *kerigmatične* interpretacije religije, koja je trebala biti ista za sve. Umjesto da dozvole onim svojim ljudima koji su zastranili da se povuku iz javnosti, zapadni kršćani su ih proganjali i pokušavali sve nekonformiste istrijebiti. U islamskom svijetu ezoterični mislioci obično su umirali u svom krevetu.

Al-Farabijeva doktrina o emanaciji bila je općeprihvaćena od strane fajlasifa. I mistici su, kao što ćemo vidjeti, pojam emanacije smatrali bližim od doktrine o stvaranju *ex nihilo*. Daleko od toga da filozofiju i razum smatraju neprijateljima religije, muslimanski sufiji i židovski kabalisti često su nalazili u spoznajama fajlasifa inspiraciju za svoj maštovitiji pristup religiji. Ovo se posebno osjeća kod šiita. Iako su šiiti ostali manjinska forma islama, deseto stoljeće je poznato kao stoljeće šiitizma jer su njegovi sljedbenici uspjeli zauzeti vodeće političke položaje širom carstva. Najuspješniji od ovih šiitskih poteza bilo je uspostavljanje kalifata u Tunisu 909. nasuprot sunitskom kalifatu u Bagdadu. To je postigla sekta ismaelita poznatih kao »Fatimidi« ili »sedmaši«, za razliku

od brojnijih šiita »dvanaestaša«, koji su prihvaćali vlast dvanaest imama. Ismaeliti su se odvojili od »dvanaestaša« poslije smrti Džafar ibn Sadika, svetog šestog imama 765. Džafar je za nasljednika odredio svog sina Ismaila, a »dvanaestaši« su prihvatili vlast njegova brata Muse. Ismaeliti su, međutim, ostali vjerni Ismailu i vjerovali da se loza završila s njim. Njihov Sjevernoafrički kalifat postao je izuzetno moćan 973. Premjestili su svoj glavni grad u al-Kahiru, mjesto sadašnjeg Kaira, gdje su sagradili veliku džamiju al-Azhar.

Poštovanje imama, međutim, nije bilo običan politički entuzijazam. Kao što smo vidjeli, šiiti su vjerovali da njihovi imami na neki tajanstveni način utjelovljavaju Božju prisutnost na zemlji. Oni su razvili vlastitu ezoteričnu pobožnost koja je ovisila o simboličnom čitanju Kur'ana. Smatralo se da je Muhammed svom rođaku i zetu Ali ibn Abi Talibu prenio neko tajno znanje i da se ovaj *ilm* prenosio kroz lozu određenih imama, koji su bili njegovi direktni potomci. Svaki od imama bio je utjelovljeno »Svjetlo Muhammeda« (*al-nur-al-Muhammad*), proročki duh koji je Muhammedu omogućio da se savršeno preda Bogu. Ni Prorok ni imami nisu božanski, ali su oni potpuno otvoreni prema Bogu tako da se moglo reći da je on u njima potpunije nego što je u običnim smrtnicima. Nestorijanci su imali slično mišljenje o Isusu. Kao i nestorijanci, šiiti su svoje imame vidjeli kao »hramove« ili »riznice« božanskog, koji su napunjeni prosvjetljujućim božanskim znanjem. Ovaj *ilm* nije bio samo tajna informacija, već sredstvo preobraženja i unutrašnjeg preobraćenja. Pod vodstvom svoga *da'i* (duhovnog vođe), učenika je iz lijenosti i neosjetljivosti budila vizija neobične jasnoće. To bi ga toliko preobrazilo da je mogao razumjeti ezoteričnu interpretaciju Kur'ana. Ovo primarno iskustvo predstavljalo je čin buđenja, kao što vidimo u pjesmi Nasiri al-Kusroa, ismaelitskog filozofa iz desetog stoljeća, koji opisuje viziju imama koja je izmijenila njegov život:

Da li ste ikada čuli o moru koje teče iz vatre?
Da li ste ikada vidjeli lisicu koja postaje lav?
Sunce može kamenčić, koji čak ni ruka prirode
nikad ne mijenja, pretvoriti u dragulj.
Ja sam taj dragulj, moje Sunce je on, pod

čijim zrakama je ovaj mračni svijet ispunjen svjetlom.
Iz ljubomore ne mogu u ovoj pjesmi izgovoriti (imamovo)
ime, ali mogu samo kazati da bi
i sam Platon postao njegov rob. On
je učitelj, vidar duša, mio Bogu,
slika mudrosti, izvor znanja i istine.
O Lice Znanja, Obličje Vrline,
Srce Mudrosti, Cilju Čovječanstva,
O Ponosu Ponosa, stajao sam pred tobom, blijed
i poput kostura, odjeven u vuneni ogrtač,
i ljubio tvoju ruku kao da je grob
Proroka ili Crni Kamen Kabe.

Kao što je za grčke pravoslavne kršćane Krist na brdu Tabor predstavljao oboženog čovjeka i kao što je Buddha bio utjelovljenje prosvjetljenja koje je moguće za cijelo čovječanstvo, tako je i ljudska priroda imama bila potpuno preobražena njegovom potpunom sposobnošću da prihvati Boga.

Israeliti su strahovali da se fajlasifi suviše koncentriraju na vanjske i racionalističke elemente religije i zanemaruju njenu duhovnu srž. Oni su se, na primjer, suprotstavljali slobodnom misliocu ar-Raziju. Ali oni su razvili i vlastitu filozofiju i nauku, koje nisu smatrane same sebi ciljem, već duhovnim disciplinama koje će im omogućiti da sagledaju unutrašnje značenje (*batin*) Kur'ana. Kontemplacija o apstrakcijama nauke i matematike čistila im je um od čulnih maštanja i oslobađala ih od ograničenja njihove svakidašnje svijesti. Umjesto da koriste nauku da bi, kao mi, precizno i doslovno razumjeli vanjsku realnost, israeliti su imali običaj razvijati svoju imaginaciju. Okrenuli su se starim Zaratu-strinim mitovima Irana, spojili ih s nekim neoplatonskim idejama i razvili novu percepciju povijesti spasa. Sjetit ćemo se da su u tradicionalnijim društvima ljudi vjerovali da su njihova iskustva ovdje dolje ponavljanje događaja koji su se odigrali u nebeskom svijetu: Platonova doktrina o formama ili vječnim arhetipovima izrazila je ovo vječno vjerovanje filozofskim jezikom. U preislamskom Iranu, na primjer, realnost je imala dvostruki oblik: postojalo je nebo koje vidimo (*getik*) i nebo nebesko (*menok*) koje ne možemo normalno percipirati. To je isto vrijedilo i za apstraktnije, duhovne realnosti: svaka molitva ili dobro djelo koje u sadašnjosti

izvršimo u *getiku*, ponavljalo se u nebeskom svijetu koji mu je davao pravu realnost i vječno značenje.

Ovi nebeski arhetipovi smatrani su istinitim na isti način kao što nam događaji i forme koji postoje u našoj mašti često izgledaju realniji i značajniji od našeg svjetovnog postojanja. To se može vidjeti i kao pokušaj objašnjenja našeg uvjerenja da, usprkos mnoštvu obeshrabrujućih dokaza koji govore suprotno, naši životi i svijet koji doživljavamo imaju smisla i značenja. U desetom stoljeću ismaeliti su obnovili ovu mitologiju koju su perzijski muslimani napustili kada su prešli u islam, ali koja je još uvijek bila dio njihovog kulturnog nasljeđa, i maštovito je povezali s platonskom doktrinom emanacije. Al-Farabi je zamislio da postoji deset emanacija između Boga i materijalnog svijeta koje upravljaju ptolomejskim sferama. Sada su ismaeliti učinili Proroka i imame »dušama« ove nebeske sheme. U najvišoj, »proročkoj« sferi Prvog neba bio je Muhammed; u Drugom nebu bio je Ali, a svaki od sedam imama upravljao je sljedećim sferama po odgovarajućem redu. Na kraju je u sferi najbližoj materijalnom svijetu bila Muhammedova kći Fatima, Alijeva žena, koja je omogućila nastanak ove svete loze. Ona je stoga bila Majka islama i odgovarala je Sofiji, božanskoj Mudrosti. Ova slika apoteoziranih imama odražavala je ismaelitsku interpretaciju istinskog značenja šiitske povijesti. Ovo nije bio samo niz vanjskih, svjetovnih događaja - od kojih su mnogi bili tragični. Životi ovih uzvišenih ljudskih bića na zemlji odgovarali su događajima u arhetipskom poretku, *menoku*.

Ne treba previše žuriti i ovo odbaciti kao iluziju. Danas se mi na Zapadu dičimo našom brigom za objektivnom preciznošću, ali ismaelitski *batini* koji su tražili »skrivenu« (*batin*) dimenziju religije bili su angažirani na nekom sasvim drukčijem traženju. Kao pjesnici ili slikari, oni su koristili simbolizam koji ima malo veze s logikom, ali koji, kako su smatrali, otkriva dublju realnost nego osjetila racionalna shvaćanja. I tako su razvili metodu čitanja Kur'ana koju su nazvali *tavil* (doslovno »dovesti natrag«). Smatrali su da će ih to vratiti prvobitnom arhetipskom Kur'anu koji je bio iskazan u *menoku* u ono vrijeme kada ga je Muhammed recitirao

u *getiku*. Pokojni Henri Corbin, povjesničar iranskog šiitizma, usporio je disciplinu *tavila* s harmonijom u muzici. To bi bilo kao da ismaeliti mogu čuti »zvuk« - stih Kur'ana ili *hadis* - na nekoliko nivoa u isto vrijeme; on je pokušao naučiti da čuje svog nebeskog dvojnika kao i arapske riječi. Taj napor stišao je njegovu bučnu kritičnost tako da je postao svjestan tišine koja okružuje svaku riječ na veoma sličan način kao što hinduist osluškuje neizrecivu tišinu koja okružuje sveti slog OM. Dok je osluškivao tišinu, postao je svjestan ponora koji postoji između naših riječi, ideja o Bogu i potpune realnosti. To je bila disciplina koja je pomagala muslimanima da razumiju Boga kako je on to zasluživao, objašnjavao je Abu Jakub al-Sidistani, vodeći ismaelitski mislilac (umro 971.). Muslimani su često govorili o Bogu antropomorfistički, čineći ga natprirodno velikim čovjekom, dok su mu drugi oduzimali religiozno značenje i svodili ga na pojam. Umjesto toga, al-Sidistani je zagovarao korištenje dvostruke negacije. Trebamo početi govoriti o Bogu u negacijama, na primjer, da je on »nebiće« umjesto »biće«, »ne-mudar« umjesto »mudar« i tako dalje. Ali treba odmah i negirati ovu prilično beživotnu i apstraktnu negaciju, govoreći da Bog »nije ne-mudar« ili da »nije ne-ništa« na način na koji obično koristimo riječ. Za njega se ne može koristiti nikakav ljudski govor. Ponovljenim korištenjem ove jezične discipline, *batini* će postati svjesni neadekvatnosti jezika kada on pokušava izraziti misteriju Boga.

Hamid al-Din Kirmani (umro 1021.), jedan kasniji ismaelitski mislilac, opisuje u svom djelu *Rafah al-akl* (Melem za intelekt) velik mir i zadovoljstvo koje ovaj pothvat donosi. To ni u kojem slučaju nije bila suhoparna, moždana disciplina, sitničarski trik, već je ismaelite svaki životni detalj ispunjavao osjećajem značenja. Ismaelitski pisci često su govorili o svojim *batin* izrazima spoznaje i transformacije. *Tavil* nije bio predviđen da pruži informaciju o Bogu, već da stvori osjećaj čuđenja koji je prosvjetljavao *batine* na nivou koji je bio dublji od racionalnog. To nije bio bijeg. Ismaeliti su bili politički aktivisti. U stvari, Đafar ibn Sadik, šesti imam, definirao je vjeru kao akciju. Vjernik je, kao Prorok i kao imami, morao svoju viziju Boga učiniti djelotvornom u zemaljskom svijetu.

To su bili i ideali *Ikvan al-Safa*, Braće Čistoće, ezoteričnog društva koje se pojavilo u Basri u stoljeću šiita. Braća su vjerojatno bila ogranak ismaelizma. Kao ismaeliti, bavili su se naukom, osobito matematikom i astrologijom, kao i političkim angažmanom. Kao i ismaeliti, Braća su tražila *batin*, skriveno značenje života. Njihove Poslanice (*Rasail*), koje su postale enciklopedije filozofskih nauka, bile su izuzetno popularne i proširile su se na zapad čak do Španjolske. Isto tako, Braća su kombinirala nauku i misticizam. Matematika se smatrala uvodom u filozofiju i psihologiju. Razni brojevi otkrivali su različite kvalitete svojstvene duši i bili su metoda koncentracije koja je upućenom omogućavala da postane svjestan funkcioniranja svog uma. Baš kao što je sveti Augustin smatrao samospoznaju neophodnom za poznavanje Boga, duboko razumijevanje vlastitosti postalo je ključno za islamski misticizam. Sufije, sunitski mistici, prema kojima su ismaeliti osjećali veliki afinitet, imali su aksiom: »Onaj koji zna sebe, zna svog Gospoda«. Ovo je citirano u Prvoj poslanici Braće. Kada su razmišljali o brojevima duše, išli su natrag do prvobitnog Jednog, principa ljudske vlastitosti u srcu psihe. Braća su bila vrlo bliska i fajlasifima. Kao muslimanski racionalisti naglašavali su jedinstvo istine koja se mora tražiti svuda. Onaj koji traži istinu ne smije »prezati ni od kakve nauke, ne mrštiti se na knjigu, niti se fanatično držati jedne jedine vjere«. Oni su razvili neoplatonsku koncepciju Boga koji je bio kao Plotinov neizrecivi, nerazumljivi Jedan. Kao fajlasifi, držali su se platonske doktrine emanacije umjesto tradicionalne kur'anske doktrine stvaranja *ex nihilo*: svijet je izrazio božanski Razum, a čovjek je mogao sudjelovati u božanskom i vratiti se Jednom pročišćenjem svojih racionalnih moći.

Falsafa je doživjela svoj vrhunac u radu Abu Ali ibn-Sine (980.-1037.) koji je na Zapadu poznat kao Avicena. On je rođen u uglednoj šiitskoj porodici blizu Buhare u centralnoj Aziji i na nje ga su utjecali i ismaeliti koji bi dolazili i raspravljali s njegovim ocem. Postao je Čudo od djeteta: kada je imao šesnaest godina bio je savjetnik uglednih liječnika, a s osamnaest je svladao matematiku, logiku i fiziku. Imao je, međutim, teškoća s Aristotelom, ali ga je shvatio kada je naišao na al-Farabijeve *Namjere Aristotelove*

metafizike. Živio je kao peripatetički liječnik, lutajući po islamskom carstvu, ovisan o hirovima svojih zaštitnika. U jednom trenutku postao je vezir šiitske dinastije Bujid koja je vladala u prostorima današnjeg zapadnog Irana i južnog Iraka. Sjajni, lucidni intelektualac, on nije bio nikakav suhoparni pedant. Uživao je i u čulnom životu i kažu da je umro u pedeset osmoj godini od prekomjernog uživanja u vinu i seksu.

Ibn Sina je shvatio da se falsafa treba prilagoditi promijenjenim uvjetima u islamskom carstvu. Abasidski kalifat je propadao i više se u kalifatskoj državi nije moglo lako sagledati idealno filozofsko društvo koje je Platon opisao u svojoj *Državi*. Ibn Sina je naravno bio naklonjen duhovnim i političkim aspiracijama šiita, ali ga je neoplatonizam falsafe, koji je islamizirao uspješnije od bilo kog ranijeg fajlasife, više privlačio. Vjerovao je da ako je točno da falsafa predstavlja potpunu sliku realnosti, onda ona mora biti razumljivija i za religiozno vjerovanje običnih ljudi, koje je - ma kako ga tumačili - značajan faktor političkog, društvenog i osobnog života. Umjesto da religiju otkrivenja vidi kao inferiornu verziju falsafe, ibn Sina je smatrao proroka kao što je bio Muhammed superiornijim od svakog filozofa, jer nije ovisio o ljudskom razumu, već je Boga poznavao direktno i intuitivno. To je bilo slično mističnom iskustvu sufija i sam Plotin opisao ga je kao najvišu formu mudrosti. Međutim, to nije značilo da intelekt ne može shvatiti Boga. Ibn Sina je izradio racionalnu demonstraciju postojanja Boga na osnovi Aristotelovih dokaza koji su postali standard među kasnijim srednjovjekovnim filozofima, kako u judaizmu tako i u islamu. Ni on ni fajlasifi nisu ni najmanje sumnjali da Bog postoji. Oni nisu nikada sumnjali da ljudski razum bez pomoći može doći do znanja o postojanju Vrhovnog Bića. Razum je čovjekova najuzvišenija aktivnost: on sudjeluje u božanskom razumu i očito ima važnu ulogu u religioznom traženju. Ibn Sina je smatrao religioznom dužnošću onih koji imaju intelektualnu sposobnost da na taj način sebi otkriju Boga, da to i učine, jer razum može pročistiti koncepciju Boga i osloboditi je od predrasuda i antropomorfizma. Ibn Sina i njegovi nasljednici koji su težili k racionalnoj demonstraciji Božjeg postojanja nisu raspravljali

s ateistima onako kao što to mi činimo. Oni su željeli koristiti razum da bi otkrili što više o prirodi Boga.

Ibn Sinin »dokaz« počinje razmatranjem načina rada našeg uma. Gdje god po svijetu pogledamo, vidimo složena bića koja se sastoje od niza različitih elemenata. Drvo se, na primjer, sastoji od stabla, kore, jezgre, soka i lišća. Kada pokušavamo nešto razumjeti, mi to »analiziramo« rastavljajući ga u sastavne dijelove sve dok daljnja dioba više nije moguća. Jednostavni elementi izgledaju nam primarni, a složena bića koja oni formiraju, sekundarna. Mi stalno tražimo jednostavnost, odnosno bića koja se sama po sebi ne mogu rastaviti. Aksiom falsafe bio je da realnost formira logično koherentnu cjelinu; to je značilo da naše beskonačno traženje jednostavnosti mora odražavati stvari na širokoj osnovi. Kao i svi platonisti, ibn Sina je smatrao da raznovrsnost koju vidimo svuda oko sebe mora ovisiti o prvobitnom jedinstvu. Budući da naš um zaista smatra složene stvari sekundarnim i izvedenim, ta tendencija mora da je prouzrokovana nečim što je izvan njega koje je jednostavna, viša realnost. Višestruke stvari su ovisne, a ovisna bića su inferiorna u odnosu na realnosti o kojima ovise, nekako kao što su djeca u obitelji u inferiornom statusu prema ocu koji im je dao život. Nešto što je suštinska Jednostavnost bit će ono što filozofi nazivaju »Prvobitno Biće«, to jest, ono čije postojanje neće ovisiti ni o čemu. Postoji li takvo biće? Fajlasif kao ibn Sina smatrao je da se samo po sebi razumije da je kozmos racionalan i da u racionalnom svemiru mora postojati jedno Nestvoreno Biće, Nepokretni Pokretač na vrhu hijerarhije postojanja. Nešto mora da je pokrenulo lanac uzroka i posljedica. Nepostojanje takvog vrhovnog bića značilo bi da naš um nije u suglasju s realnošću u cjelini. To bi, s druge strane, značilo da svemir nije koherentan i racionalan. Ovo potpuno jednostavno biće, o kojem ovisi sveukupna složena, ovisna realnost je ono što religije zovu »Bog«. Budući da je najviše od svega, ono mora biti apsolutno savršeno i vrijedno hvale i slave. Ali kako se njegovo postojanje toliko razlikuje od svega ostalog, ono nije samo još jedna karika u lancu postojanja.

Filozofi i Kur'an bili su suglasni da je Bog suštinska jednostavnost: on je Jedno. Iz toga proizlazi da njega ne možemo analizirati ili rastaviti na sastavne dijelove ili atribute. Pošto je ovo biće apsolutno jednostavno, ono nema početka, kvalitete, vremenske dimenzije, i nema apsolutno ničega što o njemu možemo reći. Bog ne može biti objekt diskurzivne misli, jer naš mozak ne može o njemu razmišljati kao o drugim stvarima. Zato što je Bog u biti jedinstven, on se ne može usporediti ni s čim što postoji u normalnom, ovisnom smislu. Prema tome, kada govorimo o Bogu, bolje je koristiti negative da bismo ga potpuno odvojili od svega ostalog. Ali budući da je Bog izvor svega, mi možemo pretpostavljati nešto o njemu. Budući da znamo da postoji dobrota, Bog mora biti suštinska ili »prvobitna« Dobrota; budući da znamo da postoji život, moć i znanje, Bog mora biti suštinski i potpuno živ, moćan i inteligentan. Aristotel je učio da pošto je Bog - u isto vrijeme - čisti Razum, čin zaključivanja kao i objekt i predmet razmišljanja, on može razmišljati samo o sebi i ne obazirući se na manju, ovisnu realnost. Ovo se nije slagalo sa slikom Boga u otkrivenju, za koga se kaže da zna sve i da je prisutan i aktivan u stvorenom poretku. Ibn Sina je pokušao s kompromisom: Bog je i previše uzvišen da bi se spustio do poznavanja takvih neplemenitih, pojedinačnih bića kao što su ljudi i njihove aktivnosti. Kao što je Aristotel rekao, »ima nekih stvari koje je bolje ne vidjeti nego vidjeti.« Bog se ne može okaljati nekim niskim i običnim sitnicama zemaljskog života. Ali u svom vječitom činu samospoznaje Bog razumije sve što je emaniralo iz njega i što je on stvorio. On zna da je on uzrok ovisnih bića. Njegova misao je tako savršena da su mišljenje i činjenje jedan te isti čin, tako da njegova vječna kontemplacija samog sebe, generira proces emanacije koji su opisali fajlasifi. Ali Bog zna nas i naš svijet samo kao nešto opće i univerzalno; on se ne bavi pojedinačnim stvarima.

Ali ibn Sina nije bio zadovoljan ovim apstraktnim prikazom Božje prirode: on ju je želio povezati s religioznom iskustvom vjernika, sufija i *batinija*. Zainteresiran za religioznu psihologiju, koristio je plotinsku shemu emanacije da bi objasnio iskustvo

proroštva. U svakoj od deset faza proistjecanja bića od Jednog, ibn Sina je spekulirao da deset čistih Inteligencija, zajedno s dušama ili anđelima koji su pokrenuli svaku od deset Ptolomejskih sfera, formiraju jedno međucarstvo između čovjeka i Boga, koje odgovara svijetu arhetipske realnosti koju su zamislili *batini*. Ove Inteligencije posjeduju i imaginaciju; u stvari, one *jesu* Imaginacija u svom čistom stanju i muškarci i žene kroz to međucarstvo imaginacije - ne kroz diskurzivni razum - postižu svoje najpotpunije shvaćanje Boga. Posljednja Inteligencija u našoj vlastitoj sferi - deseta - je Sveti Duh Otkrivenja, poznat kao Gabrijel, izvor svjetlosti i znanja. Ljudska duša sastavljena je od praktičnog intelekta, koji se odnosi na ovaj svijet, i kontemplativnog intelekta, koji je u stanju živjeti u velikoj bliskosti s Gabrijelom. Tako proroci mogu steći intuitivno, imaginativno poznavanje Boga, slično onome koje imaju Inteligencije, a koje nadmašuje praktični, diskurzivni razum. Iskustvo sufija pokazalo je da ljudi mogu postići viziju Boga koja je filozofski ispravna, ne koristeći logiku i racionalnost. Umjesto silogizama, oni su koristili imaginativne instrumente simbolizma i mentalne slike. Prorok Muhammed je usavršio ovo direktno sjedinjenje s božanskim svijetom. Ova psihološka interpretacija vizije i otkrivenja omogućit će filozofiji naklonjenim sufijima da razgovaraju o svom vlastitom religioznom iskustvu, kao što ćemo vidjeti u sljedećem poglavlju.

U stvari, na kraju života ibn Sina izgleda da je i sam postao mistik. U svojoj raspravi *Kitab al-Ašerat* (Knjiga upozorenja), on jasno postaje kritičan u pogledu racionalnog pristupa Bogu, koji je smatrao frustrirajućim. On se okrenuo prema onome što je zvao »Orientalna filozofija« (*al-hikmat al-mašrikijeh*). Ovo se nije odnosilo na geografski položaj istoka, nego na izvor svjetlosti. On je namjeravao napisati ezoteričnu raspravu u kojoj bi metode bile zasnovane na disciplini svjetlosti (*išrak*) kao i na logičnom zaključivanju. Nismo sigurni je li ikada napisao ovu raspravu: ako jest, nije preživjela. Ali, kao što ćemo isto tako vidjeti u sljedećem poglavlju, veliki iranski filozof Jahja Suhrevardi osnovat će školu Išrak, koja je zaista spojila filozofiju sa spiritualnošću na način na koji je predvidio ibn Sina.

Discipline kelama i falsafe inspirirale su sličan intelektualni pokret među židovima islamskog carstva. Oni su počeli pisati vlastitu filozofiju na arapskom, uvodeći prvi put u judaizam metafizički i spekulativni element. Za razliku od muslimanskih fajlasifa, židovski filozofi se nisu bavili svim pitanjima filozofske nauke, već su se skoro potpuno koncentrirali na religijska pitanja. Smatrali su da na izazov islama moraju odgovoriti njegovim stilom, a to je povlačilo dovođenje u sklad personalističkog Boga Biblije s Bogom fajlasifa. Kao i muslimani, brinuli su se zbog antropomorfistike portreta Boga u svetim spisima i Talmudu i pitali se kako on može biti isto što i Bog filozofa. Brinuo ih je problem stvaranja svijeta i odnosa između otkrivenja i razuma. Oni su, naravno, došli do različitih zaključaka, ali su suštinski ovisili o muslimanskim misliocima. Tako je Saadia ibn Jozef (882.-942.), prvi koji je preuzeo filozofsku interpretaciju judaizma, bio talmudist ali i mutazilit. On je vjerovao da razum vlastitom snagom može spoznati Boga. Kao fajlasif, on je dostizanje racionalne koncepcije Boga smatrao *micvom*, religioznom dužnošću. Ali kao muslimanski racionalist, Saadia nije uopće sumnjao u postojanje Boga. Za Saadiu je realnost Boga Stvoritelja bila tako očita da je smatrao da u svom djelu *Knjiga vjerovanja i mišljenja* treba dokazati mogućnost religijske sumnje, a ne vjere.

Od židova se ne zahtijeva da napreže svoj razum kako bi prihvatio istine otkrivenja, obrazlagao je Saadia. Ali to ne znači da je Bog potpuno dostupan ljudskom razumu. Saadia je priznavao da je ideja o stvaranju *ex nihilo* prepuna filozofskih poteškoća i da ju je nemoguće racionalno objasniti zato što Bog falsafa nije sposoban donijeti iznenadne odluke i inicirati promjenu. Kako može materijalni svijet potjecati od potpuno spiritualnog Boga? Ovdje smo dostigli granicu razuma i moramo jednostavno prihvatiti da svijet nije vječan, kao što su to vjerovali platonisti, već da ima svoj početak u vremenu. To je bilo jedino moguće objašnjenje koje se slagalo sa svetim spisima i zdravim razumom. Kada to prihvatimo, onda možemo izvesti druge činjenice o Bogu. Stvoreni poredak je inteligentno planiran; on ima život i energiju: zato i Bog, koji ga je stvorio, mora imati Mudrost, Život i

Moć. Ovi atributi nisu posebni *hypostases* kako sugerira kršćanska doktrina o Trojstvu, već samo aspekti Boga. Samo zato što naš ljudski jezik ne može na odgovarajući način izraziti realnost Boga, mi ga moramo na ovaj način analizirati i tako, izgleda, uništavamo njegovu apsolutnu jednostavnost. Ako želimo da, govoreći o Bogu, budemo što egzaktniji, jedino što možemo točno reći to je da on postoji. Saadia, međutim, ne zabranjuje sve pozitivno opisivanje Boga, niti stavlja dalekog i bezličnog Boga filozofa iznad osobnog, antropomornog Boga Biblije. Kada, na primjer, pokušava objasniti patnju koju vidimo u svijetu, Saadia se okreće rješenjima pisaca Mudrosti i Talmuda. Patnja je, kaže on, kazna za grijeh; ona nas čisti i disciplinira da bi nas učinila poniznima. To ne bi zadovoljilo pravog fajlasifa, jer Boga prikazuje previše kao čovjeka i pripisuje mu planove i namjere. Ali Saadia ne smatra otkrivenog Boga iz svetih spisa inferiornim u odnosu na Boga falsafe. Prorod su bili superiorni u odnosu na svakog filozofa. Končno, razum može samo pokušati sistematski demonstrirati ono što Biblija uči.

Drugi židovi otišli su dalje. U svom djelu *Izvor života*, neoplatonist Salomon ibn Gabirol (1026.-1070.) nije mogao prihvatiti doktrinu stvaranja *ex nihilo* već je pokušao prilagoditi teoriju emanacije da bi dozvolio Bogu određen stupanj spontanosti i slobodne volje. On je tvrdio da je Bog htio ili želio proces emanacije, pokušavajući time da taj proces ne bude tako mehanički, i naznačiti da Bog kontrolira zakone postojanja, a ne da podliježe toj istoj dinamici. Ali Gabirol nije uspio adekvatno objasniti kako je materija mogla poteći od Boga. Drugi su bili manje skloni novostima. Bahja ibn Pakuda (umro oko 1080.) nije bio strogi platonist nego je koristio metode kelama kad god mu je to odgovaralo. Tako je, kao i Saadia, tvrdio da je Bog stvorio svijet u određenom trenutku. Svijet svakako nije nastao slučajno: to bi bila toliko smiješna ideja kao da je savršeno napisan odlomak nastao kada se tinta prosula po stranici. Red i svrsishodnost svijeta pokazuju da Stvoritelj mora postojati, kao što su to otkrile svete knjige. Pošto je iznio ovu veoma nefilozofsku doktrinu, Bahja se prebacio sa kelama na falsafu, navodeći ibn Sinin dokaz kako je moralo postojati Prvobitno Biće.

Bahja je vjerovao da su proroci i filozofi jedini ljudi koji se pravilno klanjaju Bogu. Prorok ima direktno, intuitivno, a filozof racionalno znanje o Bogu. Svi ostali se jednostavno klanjaju svojoj projekciji, Bogu napravljenom po vlastitoj slici. Oni su svi kao slijepci, koje vode druga ljudska bića, ako sami ne pokušaju dokazati Božje postojanje i jedinstvo. Bahja je bio elitističan kao i svi drugi fajlasifi, ali je poznao i učenost sufija: razum nam može reći da Bog *postoji*, ali nam ne može o njemu ništa reći. Kao što sugerira sam naslov, Bahjina rasprava *Dužnosti srca* koristi razum da bi nam pomogla razviti pravilan stav prema Bogu. Ako se neoplatonizam sukobljavao s njegovim judaizmom, on ga je jednostavno odbacivao. Njegovo religiozno iskustvo Boga imalo je prednost nad bilo kojom racionalističkom metodom.

Ali ako nam razum ne može reći ništa o Bogu, što je cilj racionalne rasprave o teološkim pojmovima? Ovo je pitanje mučilo muslimanskog mislioca Abu Hamid al-Gazalija (1058.-1111.), jednu značajnu i simboličnu ličnosti u povijesti filozofije religije. Rođen u Kurasanu, proučavao je kelam kod Džuvejnija, istaknutog ašaritskog teologa, tako da je s trideset tri godine bio imenovan za starješinu ugledne džamije Nizamija u Bagdadu. Njegov je zadatak bio obrana sunitske doktrine od, šiitskog izazova ismaelita. Al-Gazali je, međutim, imao nemirni temperament koji ga je tjerao da se bori s istinom kao lav, jer se trudio potpuno riješiti probleme i odbijao se zadovoljiti lakim, konvencionalnim odgovorom. Kao što nam on sam kaže,

Zavirivao sam u sva mračna skrovišta, napadao sve probleme, bacao se u sve ponore. Pomno sam ispitivao vjeru svake sekte, pokušao razotkriti najdublje doktrine svake zajednice. Sve sam to činio da bih mogao razlikovati istinito od lažnog, zdravu tradiciju od heretičke inovacije.

On je tražio onu vrstu potpune sigurnosti koju je osjećao filozof kao Saadia, ali je bio sve više razočaran. Bez obzira na to koliko je iscrpno istraživao, apsolutna sigurnost mu je izmicala. Njegovi suvremenici tražili su Boga na nekoliko načina, prema svojim osobnim potrebama i temperamentu: u kelamu, preko imama, u falsafi i sufijском misticizmu. Al-Gazali je, izgleda, proučavao sve

ove discipline da bi razumio »što je zaista u suštini stvari«. Učenici sve četiri glavne verzije islama koje je istraživao tvrdili su da su potpuno uvjereni, ali, pitao je al-Gazali, kako se ova tvrdnja može objektivno verificirati?

Al-Gazali je, kao svaki moderni skeptik, bio svjestan da je sigurnost psihološko stanje koje ne mora biti objektivno istinito. Fajlasifi su govorili da su stekli određeno znanje radonalnim zaključivanjem: mistici su inzistirali da su ga našli kroz discipline sufija; ismaeliti su smatrali da se nalazi samo u učenjima njihova imama. Ali realnost koju zovemo »Bog« ne može se empirijski ispitati, pa kako da budemo onda sigurni da naša vjerovanja nisu samo privid? Konvencionalniji racionalni dokazi nisu uspjeli zadovoljiti al-Gazalijeva striktna mjerila. Teolozi kelama kretali su od tvrdnji koje su nalazili u svetim spisima, ali one nisu bile provjerenе dalje od razumne sumnje. Ismaeliti su ovisili o učenju skrivenog i nedostupnog imama, ali kako možemo biti sigurni da je imam božanski nadahnut, i, ako ga ne možemo naći, u čemu je smisao ovog nadahnuća? Posebno nezadovoljavajuća bila je falsafa. Al-Gazali je znatan dio svoje polemike usmjerio protiv al-Farabija i ibn-Sine. Uvjeren da njih mogu osporiti samo stručnjaci u njihovoj vlastitoj disciplini, al-Gazali je falsafu proučavao tri godine, sve dok njome nije potpuno ovladao. U svojoj raspravi *Opovrgavanje filozofa* tvrdio je da fajlasifi polaze od pogrešne pretpostavke. Ako se falsafa ograničava na zemaljske, vidljive pojave, kao one u medicini, astronomiji i matematici, to je izuzetno korisno, ali nam ne može ništa reći o Bogu. Kako se može dokazati doktrina emanacije, ovako ili onako? Na osnovu čega fajlasifi tvrde da Bog zna samo opće, univerzalne stvari, umjesto posebne? Mogu li to i dokazati? Njihov argument da je Bog previše uzvišen da bi znao za niže realnosti je neadekvatan: od kada je neznanje nečega nešto izuzetno? Ne postoji način da se bilo koja od ovih tvrdnji zadovoljavajuće provjeri i kod fajlasifa je bilo iracionalno i nefilozofski što su tražili znanje koje je izvan domašaja uma i koje se ne može provjeriti osjetilima.

Ali kuda to vodi onog koji pošteno traži istinu? Je li čvrsta, nepokolebljiva vjera u Boga nemoguća? Pritisak traženja izazvao

je kod al-Gazalija takvu moru, da je doživio slom. Nije mogao ni gutati ni jesti i osjećao se svladan težinom sudbine i očajanja. I konačno je oko 1094. otkrio da ne može niti govoriti, ni držati predavanja:

Bog mi je pritiskao jezik sve dok nisam bio onemogućen podučavati. Prisiljavao sam se da određenog dana podučavam svoje učenike, ali moja usta nisu htjela izgovoriti ni jednu jedinu riječ.

Pao je u kliničku depresiju. Doktori su postavili točnu dijagnozu duboko ukorijenjenog konflikta i rekli mu da se neće nikada oporaviti ako se ne oslobodi svojih prikrivenih mora. U strahu od opasnosti ognja pakla ako ne povrati vjeru, al-Gazali se odrekao svog uglednog akademskog položaja i pridružio se sufijima.

Tamo je našao ono što je tražio. Ne napuštajući svoj razum - uvijek je osjećao nepovjerenje prema ekstravagantnijim oblicima sufizma - al-Gazali je otkrio da mističke discipline daju neposredan, ali intuitivan osjećaj nečega što bi se moglo zvati »Bog«. Britanski učenjak John Bowker iznosi da arapska riječ za postojanje (*vujud*) potječe od korijena *vajada*: »on je našao«. Doslovno, dakle, *vujud* znači »ono što se može naći«: to je bilo konkretnije od grčkih metafizičkih izraza, a ipak je muslimanima davalo više slobode. Filozof koji govori arapski i koji pokušava dokazati da Bog postoji ne mora stvoriti Boga kao još jedan predmet. On jednostavno treba dokazati da se on može naći. Jedini apsolutni dokaz Božjeg *vujuda* pojavit će se - ili neće - kada se vjernik nađe licem u lice s božanskom realnošću poslije smrti, ali izvještaje ljudi poput proroka i mistika, koji su tvrdili da su ga iskusili u ovom životu treba pažljivo razmotriti. Sufiji su tvrdili da su iskusili *vujud* Boga: riječ *vajd* bila je tehnički termin za njihovo ekstatičko shvaćanje Boga koje im je davalo potpunu sigurnost (*jakin*) da je to stvarnost, a ne samo mašta. Navodno su se ti izvještaji, po onome što tvrde, mogli smatrati pogrešnima, ali pošto je deset godina živio kao sufija, al-Gazali je otkrio da je religiozno iskustvo jedini način provjere stvarnosti iznad ljudskog intelekta i umnog procesa. Znanje sufija o Bogu nije bilo racionalno ili metafizičko, već je očito bilo blisko intuitivnom iskustvu proroka iz davnina:

sufiji su tako bitne istine islama *našli* sami, ponovnim oživljavanjem njegovog centralnog iskustva.

Al-Gazali je zato formulirao mističko vjerovanje koje će biti prihvatljivo za muslimanske vjerske krugove često sumnjičave prema islamskim misticima, kao što ćemo to vidjeti u sljedećem poglavlju. Kao ibn Sina, on je gledao unazad, u staro vjerovanje u arhetipsko kraljevstvo izvan ovog zemaljskog svijeta i osjetilnog iskustva. Vidljivi svijet (*alam al-šahada*) je inferiorna replika onoga što je zvao svijet platonske inteligencije (*alam al-malakut*), kao što je priznavao svaki fajlasifa. Kur'an i Biblija Židova i kršćana govorili su o tom spiritualnom svijetu. Čovjek je opkoračio oba carstva realnosti: on pripada fizičkom, kao i višem svijetu duha, jer je Bog u njemu upisao Božansku sliku. U svojoj mističkoj raspravi *Miškat al-Anvar*, al-Gazali tumači kur'ansku Suru svjetla, citiranu u prošlom poglavlju. Svjetlost u ovim stihovima odnosi se i na Boga i na druge predmete koji svijetle: svjetiljku, zvijezdu. Naš razum također prosvjetljava. On ne samo da nam omogućuje da opazimo druge predmete, već, kao i sam Bog, može nadmašiti vrijeme i prostor. On, prema tome, sudjeluje u istoj realnosti kao i duhovni svijet. Ali da bi bilo jasno da pod »razumom« ne misli samo na naše umne, analitičke moći, al-Gazali podsjeća svoje čitaoce da se njegovo objašnjenje ne može uzimati doslovno: mi možemo razgovarati o tim pitanjima samo figurativnim jezikom koji je područje kreativne mašte.

Neki ljudi, međutim, posjeduju moć koja je viša od razuma i koju al-Gazali naziva »proročkim duhom«. Ljudi koji ovu sposobnost nemaju ne bi je trebali poricati samo zato što nemaju takva iskustva. To bi bilo apsurd, kao kad bi netko gluh za tonove, tvrdio da je muzika privid, samo zato što je on ne može čuti. Mi možemo naučiti nešto o Bogu zaključivanjem i maštom, ali najviši domet znanja mogu dostići samo proroci i mistici koji imaju tu posebnu Bogom-danu sposobnost. Ovo zvuči elitistički, ali mistici u drugim tradicijama također su tvrdili da su intuitivne, receptivne sposobnosti koje zahtijevaju discipline kao što su zen ili buddhistička meditacija, poseban dar, koji se može usporediti s darom za pisanje poezije. Ovaj mistički talent nema svatko.

Al-Gazali opisuje ovo mističko znanje kao svijest da Stvoritelj sam postoji ili bivstvuje. To dovodi do nestajanja vlastitosti i apsorpcije u Bogu. Mistici su u stanju dići se iznad svijeta metafore, koji mora zadovoljiti manje nadarene smrtnike;

oni mogu vidjeti da u svijetu nema drugog Boga i da sve propada osim Njegova lica (Kur'an 28:88)... U stvari, sve drugo je čisto nepostojanje i gledano sa stanovišta bića koje dobiva od Prvog Razuma (u platonskoj shemi) nema postojanje u sebi već u odnosu na lice svog Stvoritelja, tako da je jedino što uistinu postoji Lice Božje.

Umjesto da bude vanjsko, objektivizirano Biće, čije se postojanje može racionalno dokazati, Bog je sveobuhvatna realnost i konačno postojanje koje se ne može uočiti kao što uočavamo bića koja o tome ovise i dio su njegova neophodnog postojanja: mi moramo njegovati specijalni način viđenja.

Al-Gazali se konačno vratio svojim dužnostima predavača u Bagdadu, ali nije prestao vjerovati da je postojanje Boga nemoguće demonstrirati logikom i racionalnim dokazom. U svojoj autobiografskoj raspravi *Al-Mundik min al-dalal* (Oslobodilac zabluda) on sa žestinom tvrdi da ni falsafa ni kelam ne mogu zadovoljiti nekoga kome prijete opasnost da izgubi vjeru. On je osobno dospio do ruba skepticizma (*safsafah*) kada je shvatio da je apsolutno nemoguće dokazati Božje postojanje izvan granica razumne sumnje. Realnost koju zovemo »Bog« leži izvan carstva osjetilne percepcije i logičnog mišljenja, tako da nauka i metafizika ne mogu ni dokazati ni poreći *vujud* Allaha. Za one koji ne uživaju blagoslov posebnog mističkog ili proročkog talenta, al-Gazali je stvorio disciplinu koja će muslimanima omogućiti da njeguju svijest o Božjoj realnosti u svim segmentima svakodnevnog života. On je na islam ostavio neizbrisiv utjecaj. Muslimani više nikada neće olako izreći pretpostavku da je Bog biće kao svako drugo, čije se postojanje može naučno ili filozofski pokazati. Od tada će muslimanska filozofija postati nerazdvojni dio spiritualnosti i još izrazitije mističke rasprave o Bogu.

On je utjecao i na judaizam. Španjolski filozof Josef ibn Sadiq (umro 1143.) koristio je ibn Sinin dokaz o postojanju Boga

ali je pazio da naglasi da Bog nije samo drugo biće - jedna od stvari koje »postoje« - u našem uobičajenom smislu riječi. Ako tvrdimo da razumijemo Boga, to bi značilo da je on ograničen i nesavršen. Najtočnija tvrdnja koju možemo izreći o Bogu je da je on nerazumljiv, da potpuno premašuje naše prirodne intelektualne sposobnosti. Mi možemo govoriti pozitivno o Božjoj aktivnosti u svijetu, ali ne o Božjoj suštini (*al-Dhat*), koja će nam uvijek izmicati. Toledski liječnik Juda Halevi (1085.-1141.) vjerno je slijedio al-Gazalija. Bog se ne može dokazati racionalno; to ne znači da je vjera u Boga iracionalna, već jednostavno da logička demonstracija njegovog postojanja nema religijske vrijednosti. Ona nam može reći veoma malo: nema načina da se utvrdi dalje od razumne sumnje kako je takav daleki i bezlični Bog mogao stvoriti ovaj nesavršeni materijalni svijet niti da li je on u nekoj značajnoj vezi sa svijetom. Kada su filozofi tvrdili da su se sjedinili sa Božanskom Inteligencijom koja informira kozmos preko razuma, oni su se zavaravali. Jedini ljudi koji su imali spoznaju Boga bili su proroci, koji s falsafom nisu imali ništa.

Halevi nije razumio filozofiju tako dobro kao al-Gazali, ali se slagao da je jedina pouzdana spoznaja Boga kroz religiozno iskustvo. Kao al-Gazali, i on je tražio posebnu religioznu sposobnost, ali je tvrdio da je to isključiv prerogativ židova. Pokušao je ovo ublažiti nagovještavajući da *goji* mogu doći do spoznaje Boga kroz prirodni zakon, ali je *Kuzari*, njegovo veliko filozofsko djelo, imalo cilj opravdati jedinstveni položaj Izraela među narodima. Kao rabini Talmuda, Halevi je vjerovao da svaki Židov može steći proročki duh ako se revnosno pridržava *micvi*. Bog koga će sresti nije objektivna činjenica dje se postojanje može naučno dokazati, već suštinski subjektivno iskustvo. On se čak može shvatiti kao produžetak »prirodne« vlastitosti židova:

 Ovaj Božanski princip čeka, u stvari, na onog prikladnog kome se treba pripojiti, tako da postane njegov Bog, kao kod proroka i svetaca... To je upravo kao duša koja čeka na ulazak u fetus dok se njegove životne moći dovoljno ne uobliče da bi mu omogućile da primi ovo više stanje stvari. To je baš kao kad Priroda čeka na blažu klimu da bi mogla usmjeriti snagu na zemlju i stvoriti vegetaciju.

Bog dakle nije nikakva strana, nametnuta realnost, niti je Židov autonomno biće, izolirano od božanskog. Bog se može uzeti - još jednom - kao dovršenje čovjeka, ispunjenje muškarčevog ili ženinog potencijala; osim toga, »Bog« s kojim se susreće samo je njegov vlastiti, a ovu ideju ćemo istražiti detaljnije u sljedećem poglavlju. Halevi vodi računa da napravi razliku između Boga kojeg Židovi mogu doživjeti i suštine Boga samoga. Kada proroci i sveci tvrde da su doživjeli »Boga« oni ga nisu spoznali onakvog kakav je u biti, već samo božanske aktivnosti u njemu, koje su neka vrsta naknadnog odsjaja transcendentne, nepristupačne realnosti.

Međutim, falsafa nije bila potpuno nestala zbog al-Gazalijeve polemike. U Kordobi ju je jedan ugledni muslimanski filozof pokušao oživjeti i dokazati da je ona najviši oblik religije. Abu al-Valid ibn Ahmad ibn Rušd (1126.-1198.), poznat u Evropi kao Averroes, postao je na Zapadu autoritet među Židovima kao i među kršćanima. U toku trinaestog stoljeća preveden je na hebrejski i latinski, a njegovi komentari o Aristotelu imali su ogroman utjecaj i na tako istaknute teologe kao što su Maimonides, Toma Akvinski i Albert Magnus. U devetnaestom stoljeću, Ernest Renan će ga pozdraviti kao čovjeka slobodna duha, pobornika racionalizma protiv slijepe vjere. U islamskom svijetu, međutim, ibn Rušd bio je marginalna ličnost. U njegovoj karijeri i njegovom posthumnom efektu možemo sagledati razdvajanje puteva Istoka i Zapada u pristupu koncepciji Boga. Ibn Rušd je žučno osporavao al-Gazalijevu osudu falsafe i način njegove otvorene rasprave o ovim ezoteričnim stvarima. Za razliku od svojih prethodnika al-Farabija i ibn Sine, on je bio *kadi*, stručnjak-pravnik za šerijatski zakon i filozof. *Ulema* je uvijek bila podozriva u pogledu falsafe i njenog bitno različitog Boga, ali ibn Rušd je uspio uklopiti Aristotela s tradicionalnijom islamskom pobožnošću. Bio je uvjeren da nema nikakve kontradikcije između religije i racionalizma. Oni su izražavali istu istinu na različit način: gledali se prema istom Bogu. Međutim, nije svako sposoban za filozofsku misao i tako je falsafa bila samo za intelektualnu elitu. Ona će zbuniti mase i gurnuti ih u grešku koja dovodi u opasnost njihov vječni spas. Otud

značaj ezoterične tradicije, koja čuva ove opasne doktrine od onih koji nisu sposobni da ih primaju. Isti je slučaj bio i sa sufizmom i *batini* studijama ismaelita; ako nepogodni pokušaju ove mentalne discipline, mogli bi se ozbiljno razboljeti i dobiti razne vrste psiholoških poremećaja. Kelam je isto tako opasan. On ne zadovoljava pravu falsafu i stvara kod ljudi pogrešnu predodžbu da su ušli u pravu racionalnu raspravu i onda kada nisu. Prema tome, on jednostavno inicira besplodne doktrinarne rasprave, što može samo oslabiti vjeru neobrazovanih ljudi i zbuniti ih.

Ibn Rušd je vjerovao da je prihvaćanje određenih istina bitno za spas - jedan novi pogled u islamskom svijetu. Fajlasifi su bili glavni autoriteti za doktrinu: oni su jedini bili sposobni tumačiti svete spise i oni su bili opisani u Kur'anu kao ljudi »s dubokim korijenom znanja«. Svi drugi trebaju primiti Kur'an bez provjeravanja i čitati ga doslovno, ali fajlasifi mogu pokušati simboličnu egzegezu (tumačenje, prim.prev.). Ali čak i fajlasifi moraju prihvatiti »vjerovanje« obaveznih doktrina, koje je ibn Rušd nabrojio ovako:

1. Postojanje Boga kao Stvoritelja i Održavaoca svijeta.
2. Jedinstvo Boga.
3. Atributi znanja, moći, volje, sluha, vida i govora koji su u Bogu u Kur'anu.
4. Jedinственost i neusporedivost Boga, jasno potvrđeni u Kur'anu 42:9: »Bog je jedini zastupnik«.
5. Bog je stvorio svijet.
6. Istinitost prorokovanja.
7. Božja pravednost.
8. Uskrsnuće tijela Sudnjeg dana.

Ove doktrine o Bogu moraju se prihvatiti *in toto*, jer je Kur'an što se njih tiče izričit. Falsafa se nije uvijek slagala s vjerovanjem u stvaranje svijeta, na primjer, tako da nije sasvim jasno kako treba shvatiti ovakve doktrine Kur'ana. Iako Kur'an jasno kaže da je Bog stvorio svijet, on ne kaže *kako* je to učinio i je li svijet stvoren jednog određenog trenutka u vremenu. Ovo je dozvolilo fajlasifima da usvoje vjerovanje racionalista. Isto tako, Kur'an kaže da Bog ima atribute kao što je znanje, ali ne znamo točno što to znači, jer je naš pojam znanja obavezno ljudski i neadekvatan.

Zato Kur'an ne mora proturječiti filozofima kada kaže da Bog zna sve što činimo.

U islamskom svijetu misticizam je bio tako značajan da je takva ibn Rušdova koncepcija Boga, zasnovana na strogo racionalističkoj teologiji, imala malo utjecaja. Ibn Ružd je bio poštovan, ali sekundarna ličnost u islamu, ali je na Zapadu postao zaista veoma važan, jer je Zapad kroz njega otkrio Aristotela i razvio racionalističniju koncepciju Boga. Većina zapadnih kršćana imala je veoma ograničeno znanje o islamskoj kulturi i nije bila upućena u razvoj filozofije poslije ibn Rušda. Zato se često misli da je karijera ibn Rušda označila kraj islamske filozofije. U stvari, u toku ibn Rušdova života dva istaknuta filozofa, koji će biti izuzetno utjecajni u islamskom svijetu, pisali su u Iraku i Iranu. Jahja Suhravardi i Muid ad-Din ibn al-Arabi išli su stopama ibn Sine, a ne ibn Rušda i pokušali spojiti filozofiju s mističkom spiritualnošću. Njihovo djelo razmatrat ćemo u sljedećem poglavlju.

Ibn Ruždov veliki učenik u židovskom svijetu bio je veliki tal mudist i filozof rabin Moses ben Maimon (1135.-1204.), koji je uglavnom poznat kao Maimonides. Kao i ibn Ružd, Maimonides je porijeklom iz Kordobe, prijestolnice muslimanske Španjolske, gdje je jačalo opće mišljenje da je za dublje razumijevanje Boga bitna neka vrsta filozofije. Maimonides je, međutim, bio prisiljen bježati iz Španjolske kada je ona pala kao plijen fanatičke berberske sekte Almoravida, koja je progonila židovsku zajednicu. Ova teška kolizija sa srednjovjekovnim fundamentalizmom nije kod Maimonidesa izazvala neprijateljstvo prema islamu u cijelosti. On i njegovi roditelji naselili su se u Egiptu, gdje je imao visok položaj u vladi i čak je postao i sultanov liječnik. Tamo je napisao svoju čuvenu raspravu *Vodič zabludjelih* koja tvrdi da židovska vjera nije proizvoljna doktrina, već je zasnovana na zdravim, racionalnim principima. Kao ibn Ružd, Maimonides je vjerovao da je falsafa najnapredniji oblik religioznog znanja i kraljevski put k Bogu, koji se ne smije otkriti masama već treba biti područje filozofske elite. Za razliku od ibn Rušda, međutim, on je zaista vjerovao da se obični ljudi mogu naučiti tumačiti svete spise simbolično kako ne bi stekli antropomorfistički pogled o Bogu. On je isto

tako vjerovao da su za spas potrebne određene doktrine i objavio »vjerovanje« od trinaest točaka koje je bilo upadljivo slično ibn Rušdovom:

1. Postojanje Boga.
2. Jedinstvo Boga.
3. Utjelovljenje Boga.
4. Vječnost Boga.
5. Zabrana idolopoklonstva.
6. Istinitost prorokovanja.
7. Mojsije je bio najveći prorok.
8. Božansko porijeklo istine.
9. Vječna istinitost Tore.
10. Bog zna ljudska djela.
11. On sudi ljudima prema njihovim djelima.
12. On će poslati Mesiju.
13. Uskrsnuće mrtvih.

To je bila inovacija u judaizmu i nikad nije potpuno prihvaćena. Kao u islamu, pojam ortodoksije (nasuprot njenoj praksi - *orthopraxy*) bio je stran židovskom religioznom iskustvu. »Vjerovanje« ibn Rušda i Maimonidesa upućuju da racionalistički i intelektualistički pristup religiji vodi dogmatizmu i identifikaciji »vjere« s »točnim vjerovanjem«.

Ali Maimonides je pazio da ostane pri tvrdnji da je Bog u suštini ljudskom razumu nerazumljiv i nepristupačan. On je dokazivao Božje postojanje uz pomoć argumenata Aristotela i ibn Sine, ali je inzistirao da Bog ostaje neizredv i neopisiv zbog svoje apsolutne jednostavnosti. I sami prorod koristili su parabole i učili nas da je o Bogu moguće govoriti na neki smislen i ekstenzivan način samo simboličnim, metaforičkim jezikom. Znamo da se Bog ne može usporediti ni s čim što postoji. Zato je bolje da pri pokušaju njegova opisivanja koristimo negativnu terminologiju. Umjesto da kažemo kako »on postoji«, trebamo poricati njegovo nepostojanje i tako dalje. Kao i kod ismaelita, korištenje negativnog jezika je disciplina koja će pojačati naše razumijevanje Božje transcendentnosti, podsjećajući nas da je realnost potpuno razlidta od ma koje ideje koju mi, jadna ljudska bića, možemo o njemu stvoriti. Ne možemo čak ni reći da je Bog »dobar«, jer je on

daleko više od bilo čega što bismo podrazumijevali pod »dobrotom«. Ovo je način isključivanja iz Boga naših nesavršenosti, čime sprečavamo prenošenje svojih nada i želja na njega. Ovo bi stvorilo Boga po našoj vlastitoj slici i prilici. Mi, međutim, možemo koristiti *via negativa* da bismo oformili neke pozitivne pojmove o Bogu. Tako, kada kažemo da Bog »nije nemoćan« (umjesto da kažemo da je moćan), logički slijedi da Bog ima mogućnost djelovanja. Pošto Bog »nije nesavršen«, njegove akcije moraju biti savršene. Kada kažemo da Bog »nije neznalica« (sa značenjem da je mudar), možemo zaključiti da je on savršeno mudar i zna sve. Ovako se može zaključiti samo kada se radi o Božjim aktivnostima, a *ne* o njegovoj biti, koja ostaje izvan dosega našeg intelekta.

Kada je dolazilo do izbora između Boga Biblije i Boga filozofa, Maimonides bi uvijek izabrao prvog. Čak i ako je doktrina o stvaranju *ex nihilo* bila filozofski neortodoksna, Maimonides se držao tradicionalne Biblijske doktrine, a odbacio filozofsku ideju o emanaciji. Kao što je isticao, ni stvaranje *ex nihilo* ni emanacija ne mogu se definitivno dokazati samo razumom. Osim toga, on je proročanstvo smatrao superiornim u odnosu na filozofiju. I prorok i filozof govorili su o istom Bogu, ali prorok je morao biti obdaren i imaginativno i intelektualno. On je imao direktno, intuitivno znanje o Bogu koje je bilo više od znanja postignutog diskurzivnim zaključivanjem. Maimonides je izgleda i sam bio pomalo mistik. On govori o uzdrhtalom uzbuđenju koje prati ovu vrstu intuitivnog iskustva Boga, emociji »koja je posljedica usavršavanja imaginativnih sposobnosti«. Usprkos naglasku na racionalnost, Maimonides je smatrao da najviše znanje o Bogu dolazi više od imaginacije nego od samog intelekta.

Njegove ideje širile su se među židovima u južnoj Francuskoj i Španjolskoj, tako da je početkom četrnaestog stoljeća postojalo nešto što je predstavljalo židovsku filozofsku prosvijećenost u tim krajevima Evrope. Neki od ovih židovskih fajlasifa bili su veći racionalisti od samog Maimonidesa. Tako je Levi ben Geršom (1288.-1344.) iz Bagnolsa u južnoj Francuskoj poricao da Bog zna zemaljske stvari. Njegov Bog bio je Bog filozofa, a ne Bog Biblije. Reakcija je bila neizbježna. Neki židovi okrenuli su se misticizmu

i razvili, kao što ćemo vidjeti, ezoteričnu disciplinu kabale. Drugi su, kada je došlo do tragedije, okrenuli leđa filozofiji, nalazeći da ih daleki Bog falsafe ne može utješiti. U toku trinaestog i četrnaestog stoljeća kršćanski ratovi Rekonkviste počeli su potiskivati granice islama u Španjolskoj i donijeli su na poluotok antisemitizam zapadne Evrope. Vrhunac će biti uništenje španjolskih Židova i u toku šesnaestog stoljeća Židovi će se okrenuti od falsafe i razviti potpuno novu koncepciju Boga, koja će umjesto naučnom logikom biti nadahnuta mitologijom.

Križarska religija zapadnog kršćanstva odvojila ga je od drugih monoteističkih tradicija. Prvi križarski rat od 1096. do 1099. bio je prvi čin suradnje novog Zapada, znak da se Evropa počinje oporavljati od dugog perioda barbarstva poznatog kao rani srednji vijek. Novi Rim, uz podršku kršćanskih zemalja sjeverne Evrope, vraćao se na međunarodnu scenu. Ali kršćanstvo Angla, Sasa i Franaka bilo je rudimentarno. Oni su bili agresivni i ratoborni narodi i željeli su agresivnu religiju. U toku jedanaestog stoljeća, benediktinski kaluđeri opatije Cluni i njenih ogranaka pokušali su vezati njihov ratoborni duh uz crkvu i naučiti ih istinskim kršćanskim vrijednostima uz pomoć pobožnog čina hodočašća. Prvi križari smatrali su svoju ekspediciju na Bliski istok hodočašćem u Svetu zemlju, ali su još uvijek imali veoma primitivnu predodžbu o Bogu i religiji. Svete ratnike, kao što su sveti Juraj, sveti Merkur i sveti Dimitrije cijenili su u svojoj pobožnosti više od Boga, a u praksi su ih vrlo malo odvajali od paganskih božanstava. Na Isusa se gledalo kao na feudalnog gospodara križara umjesto utjelovljeni *logos*: on je pozvao svoje vitezove da povrate njegovu očevinu - Svetu zemlju - iz ruku nevjernika. Kada su započeli putovanje, neki križari odlučili su da osvete njegovu smrt ubojstvom članova židovske zajednice u dolini Rajne. Ovo nije predstavljalo dio prvobitne ideje pape Urbana II kada je uputio poziv na križarski rat, ali je mnogima među križarima izgledalo jednostavno čudno da idu 5.000 kilometara da bi se borili protiv muslimana, o kojima nisu znali gotovo ništa, kada su ljudi koji su - kako su mislili - u stvari ubili Krista bili živi i zdravi pred njihovim vratima. Za vrijeme strašnog i dugog marša

do Jeruzalema, kada su za dlaku izbjegli uništenje, križari su svoj opstanak mogli zahvaliti samo tome što su smatrali da su Izabrani narod Božji, koji uživa njegovu posebnu zaštitu. On ih vodi u Svetu zemlju kao što je nekad poveo stare Izraelce. U praktičnom smislu, njihov Bog je još uvijek bio primitivno plemensko božanstvo iz prvih knjiga Biblije. Kada su konačno u ljeto 1099. osvojili Jeruzalem, napali su židovske i muslimanske stanovnike grada Jošuinom žestinom i brutalno ih izmasakriravši što je šokiralo čak i njihove suvremenike. Od tada su kršćani u Evropi smatrali židove i muslimane neprijateljima Boga. Dugo su osjećali duboki antagonizam i prema grkopравoslavnim kršćanima Bizanta, zbog kojih su se osjećali kao barbari i inferiorni. Ali to nije uvijek bilo tako. U toku devetog stoljeća neki obrazovaniji kršćani na Zapadu bili su inspirirani grčkom teologijom. Tako je keltski filozof Duns Scotus Eriugena (810.-877.), koji je napustio rodnu Irsku da bi radio na dvoru Karla Čelavog, kralja Zapadnih Franaka, preveo mnoge grčke crkvene Oce na latinski za dobrobit zapadnih kršćana, a posebno djela Dionizija Areopagita. Eriugena je iskreno vjerovao da se vjera i razum međusobno ne isključuju. Kao i židovski i muslimanski fajlasifi, on je smatrao da je filozofija kraljevski put k Bogu. Platon i Aristotel bili su učitelji onih koji su zahtijevali da se kršćanska religija prikaže racionalno. Biblija i djela Otaca mogli su se razjasniti disciplinama logike i racionalnog istraživanja, ali to nije značilo doslovnu interpretaciju: neki dijelovi Biblije morali su se interpretirati simbolički jer je, kao što je Eriugena objasnio u svom djelu *Tumačenje Dionizijeve nebeske hijerarhije*, teologija bila »vrsta poezije«.

Eriugena je koristio Dionizijevu dijalektičku metodu u vlastitoj raspravi o Bogu koji se, kako kaže, može objasniti samo paradoksom što nas podsjeća na ograničenja našeg ljudskog razumijevanja. I pozitivni i negativni pristupi Bogu su valjani. Bog je nerazumljiv: čak ni anđeli ne znaju niti razumiju njegovu suštinsku prirodu, ali je prihvatljivo učiniti pozitivan iskaz kao, recimo, »Bog je mudar«, jer kada se on odnosi na Boga znamo da riječ »mudar« ne koristimo na uobičajeni način. Na ovo se podsjećamo tako što nastavljam s negativnim iskazom i kažemo »Bog nije mudar«. Paradoks

nas prisiljava da idemo dalje, do Dionizijeva trećeg načina govora o Bogu, kada zaključujemo: »Bog je *više nego* mudar«. Ovo su Grci zvali apofatičkom tvrdnjom, jer mi ne razumijemo što bi »više nego mudar« moglo značiti. Osim toga, ovo nije bila samo igra riječi već disciplina koja nam postavljanjem dviju uzajamno isključivih tvrdnji jedne uz drugu pomaže razviti osjećaj misterije koju predstavlja naša riječ »Bog«, jer ona nikada ne može biti ograničena samo na ljudski pojam.

Kada je primijenio ovu metodu na iskaz »Bog postoji«, Eriugena je, kao i obično, stigao do sinteze: »Bog je više nego postojanje«. Bog ne postoji kao stvari koje je stvorio i on nije samo još jedno biće koje postoji pored njih, kao što je istakao Dionizije. Osim toga, ovaj iskaz je nerazumljiv, jer, kaže Eriugena, »što je to što je više nego 'bivstvo' on ne otkriva. Jer on kaže da Bog nije jedna od stvari koje jesu, već da je više nego stvari koje jesu, ali što je ovo 'je', to ni na kakav način ne definira«.

U stvari, Bog je »Ništa«. Eriugena zna da to zvuči šokantno i upozorava svog čitaoca da se ne plaši. Njegova metoda je tako smišljena da nas podsjeti da Bog nije stvar; on ne posjeduje »bivstvo« ni u kojem smislu koji nam je razumljiv. Bog je »Onaj koji je više nego bivstvo« (*aliquo modo superesse*). Njegov način postojanja toliko je različit od našeg kao naše postojanje od postojanja životinje, a životinjsko od kamena. Ali ako je Bog »Ništa«, on je i »Sve«: jer ovo »nad-postojanje« znači da samo Bog sam ima istinsko bivstvo; on je bit svega što sudjeluje u tome. Svako od njegovih stvorenja je stoga teofanija, znak Božje prisutnosti. Eriugenova keltska pobožnost - sadržana u čuvenoj molitvi svetog Patrika: »Neka Bog bude u mojoj glavi i u mom razumu« - navela ga je da naglasi Božju imanentnost. Čovjek, koji u neoplatonističkoj shemi rezimira u sebi čitavo stvaranje, najpotpunija je od ovih teofanija i, kao Augustin, Eriugena je učio da možemo otkriti trojstvo u sebi, makar i nedovoljno jasno.

U Eriugeninoj paradoksalnoj teologiji Bog je i Sve i Ništa; ova dva termina su jedan drugom ravnoteža, a održavaju se u kreativnoj napetosti da bi nagovijestili misteriju, koju naša riječ »Bog« može samo simbolizirati. Kada ga student pita što je Dionizije

mislio kada je Boga nazvao Ništa, Eriugena odgovara da je božanska Dobrota neshvatljiva jer je »nadsuštinska« - to jest, više od same Dobrote - i »natprirodna«. Tako,

dok je udubljena u sebe (ona) niti jest, niti je bila, niti će biti, jer se smatra da nije ni jedna od stvari koje postoje, jer ih sve nadilazi, ali kada se nečim neizrecivim spušta u stvari koje jesu, gleda okom uma, samo se ona otkriva u svim stvarima, ona jest i bila je i bit će.

Kada, dakle, razmatramo božansku realnost u sebi samoj, »ne naziva se ona neopravdano Ništa«, ali kada ova božanska Praznina odluči prijeći »iz Ništa u Nešto«, onda se svako biće koje ona nadahne »može zvati teofanijom, to jest božanskom pojavom«. Mi ne možemo vidjeti Boga kakav je u samom sebi, jer taj Bog zapravo i ne postoji. Mi samo vidimo Boga koji udahnuje život stvorenom svijetu i koji nam se otkriva u cvijeću, pticama, drveću i drugim ljudskim bićima. Ovaj pristup u sebi nosi probleme. A što je sa zlom? Je li i ono, kao što smatraju Hindu-si, manifestacija Boga u svijetu? Eriugena se ne pokušava baviti problemom zla dovoljno duboko, ali židovski kabalisti će kasnije pokušati odrediti mjesto zla unutar Boga: oni su razvili i teologiju koja opisuje Boga kako kreće od Ništavila da bi postao Nešto na način koji je upadljivo sličan Eriugeninom prikazu, iako je malo vjerojatno da ga je netko od kabalista čitao.

Eriugena je pokazao da Latini imaju mnogo naučiti od Grka, ali 1054. Istočna i Zapadna Crkva prekinule su odnose u raskolu koji je - iako u to vrijeme to nitko nije namjeravao - ispao trajan. O političkoj dimenziji ovog sukoba neću govoriti, ali je on bio usredotočen i na raspravu o Trojstvu. Godine 796. sinod zapadnih biskupa sastao se u Frejusu u južnoj Francuskoj i u nikensko »vjerovanje« unio posebnu rečenicu. Ona glasi da Duh Sveti ne potječe samo od Oca, već i od Sina (*filioque*). Latinski biskupi željeli su naglasiti jednakost Oca i Sina pošto su neki iz njihova stada gajili arijanske stavove. Ako Duh potječe od Oca i Sina, mislili su, to će naglasiti njihov jednaki status. Iako Karlo Veliki, koji će uskoro postati car Zapada, nije uopće shvaćao teološka pitanja, on je ipak ovu novu rečenicu odobrio. Grci su je, međutim, osudili. Ali Latini su bili uporni i inzistirali, da su ovu doktrinu

poučavali njihovi *vlastiti* Oci. Tako je sveti Augustin smatrao Duh Sveti principom jedinstva u Trojstvu, tvrdeći da je on ljubav između Oca i Sina. Zbog toga je ispravno reći da Duh ishodi od obojice i ova nova rečenica naglašavala je bitno jedinstvo ove tri osobe.

Ali Grci su prema Augustinovoj trinitarističkoj teologiji uvijek osjećali nepovjerenje jer je bila suviše antropomorfna. Tamo gdje je Zapad počinjao s pojmom božjeg jedinstva i onda razmatrao tri osobe u tom jedinstvu, Grci su uvijek polazili s tri *hypostases* i izjavljivali da je Božje jedinstvo - njegova bit - izvan naših mogućnosti spoznaje. Smatrali su da su Latini Trojstvo učinili suviše razumljivim, a sumnjali su i da latinski jezik može ove trinitarističke ideje izraziti dovoljno precizno. Rečenica *filioque* prenaglašavala je jedinstvo tri osobe i, prema Grcima, umjesto nagovještaja Božje suštinske nerazumljivosti, taj dodatak je Trojstvo učinio previše racionalnim. Po njemu je Bog jedno s tri aspekta ili načina bivstvovanja. U stvari, u tvrđenju Latina nije bilo ničeg heretičkog, iako nije odgovaralo apofatičkoj spiritualnosti Grka. Sukob se mogao izgaditi da je bilo volje za mirom, ali napetost između Istoka i Zapada eskalirala je za vrijeme križarskih ratova, naročito kada su sudionici četvrtog križarskog rata 1204. napali i opljačkali prijestolnicu Carigrad i Grčkom Carstvu zadali fatalni udarac. Raskol koji je izazvao *filioque* otkrio je da Grci i Latini razvijaju potpuno različite koncepcije Boga. U spiritualnosti Zapada Trojstvo nije nikada zauzimalo središnje mjesto kao kod Grka. Grci su smatrali da Zapad, naglašavajući na ovaj način jedinstvo Boga, identificira Boga samoga s »jednostavnom suštinom« koja se može definirati i o kojoj se može raspravljati, kao o Bogu filozofa. U kasnijim poglavljima vidjet ćemo da su se zapadni kršćani, kada se radi o doktrini o Trojstvu, često osjećali nesigurni i da će je mnogi tokom perioda prosvijećenosti u osamnaestom stoljeću potpuno napustiti. Mnogi zapadni kršćani nisu u stvari trinitarci. Oni se žale da je doktrina o tri osobe u jednom Bogu nerazumljiva, ne shvaćajući da je za Grke ona bila suštinska.

Poslije raskola, Grci i Latini su krenuli različitim putevima. U grčkom pravoslavlju *theologia*, proučavanje Boga, ostala je upravo

to. Bila je ograničena na kontemplaciju o Bogu u suštinski mističkim doktrinama o Trojstvu i Utjelovljenju. Grci će ideju o »teologiji milosti« ili »teologiji obitelji« smatrati kontradikcijama što se tiče izraza: oni nisu bili posebno zainteresirani za teoretsku raspravu i definiranje sekundarnih pitanja. Zapad je, međutim, bio sve više zainteresiran za definiciju tih pitanja i za formiranje točnog mišljenja koje bi bilo obavezno za sve. Reformacija je, na primjer, podijelila kršćanstvo u još više zaraćenih tabora, pošto se katolici i protestanti nisu mogli suglasiti *kako* se dogodio spas i *što* je u stvari euharistija. Zapadni kršćani stalno su pozivali Grke da o tim spornim pitanjima kažu svoje mišljenje, ali Grci su oklijevali, a ako bi i odgovorili, njihov odgovor je često bio dosta neodređen. Oni su postali nepovjerljivi prema racionalizmu, nalazeći da je on neodgovarajući instrument za rasprave o Bogu, koji mora biti nedostupan pojmovima i logici. Metafizika je bila prihvatljiva u sekularnim studijama, ali Grci su sve više osjećali da bi ona mogla ugroziti vjeru. Ona je odgovarala onom govornijem, aktivnom dijelu uma, dok njihova *theoria* nije bila intelektualno mišljenje već disciplinirana šutnja pred Bogom, koji se može spoznati samo religioznom i mističnim iskustvom. Godine 1082. filozofu i humanistu Ivanu Italosu suđeno je za herezu zbog prekomjernog korištenja filozofije i neoplatonističke koncepcije stvaranja. Ovo namjerno povlačenje od filozofije dogodilo se nešto prije nego što je al-Gazali u Bagdadu doživio slom i napustio kalam da bi postao sufija.

Zbog toga je gorko i ironično što su se zapadni kršćani počeli baviti falsafom baš u trenutku kada Grci i muslimani počinju gubiti vjeru u nju. Platon i Aristotel nisu bili prevedeni na latinski u ranom srednjem vijeku, tako da je Zapad neizbježno zaostao. Otkriće filozofije bilo je stimulativno i uzbudljivo. Anselmo od Canterburyja, teolog iz jedanaestog stoljeća, o čijim smo pogledima na utjelovljenje raspravljali u 4. poglavlju, izgleda da je mislio da se sve može dokazati. Njegov Bog nije bio Ništa, već najviše biće od svih. Čak i nevjernik je mogao formirati ideju vrhovnog bića koje je bilo »jedna priroda, nešto najviše od svih stvari koje postoje, samo sebi dovoljno u vječnom blaženstvu.«

Ali i on je inzistirao da se Bog može spoznati samo u vjeri. To nije tako paradoksalno kao što se možda čini. U svojoj čuvenoj molitvi, Anselmo razmišlja o riječima Izaije: »Ako ne vjerujete, nećete razumjeti«.

Žudim da razumijem nešto od tvoje istine u koju moje srce vjeruje i koju voli. Jer ja ne tražim da razumijem da bih vjerovao već vjerujem da bih razumio (*credo ut intellegam*). Jer ja vjerujem čak i ovo: neću razumjeti ako ne vjerujem.

Često citirani *credo ut intellegam* nije intelektualna abdikacija. Anselmo nije tvrdio da vjeru prihvaća slijepo u nadi da će to jednog dana dobiti smisao. Njegova se tvrdnja treba u stvari prevesti: »Ja se predajem da bih mogao razumjeti.« U to vrijeme riječ *credo* još uvijek nije imala intelektualni smisao današnje riječi »vjerovanje«, nego je označavala stav povjerenja i lojalnosti. Važno je napomenuti da je čak i u ovom prvom naletu zapadnog racionalizma religiozno iskustvo Boga ostalo primarno, dolazilo je prije rasprave ili logičnog razumijevanja.

Ipak, kao i muslimanski i židovski fajlasifi, Anselmo je vjerovao da se postojanje Boga može dokazivati racionalno i on je stvorio vlastiti dokaz koji je često nazivao »ontološkim« argumentom. Anselmo je definirao Boga kao »nekog od koga se ništa veće ne bi moglo zamisliti« (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*). Kako je to podrazumijevalo da Bog može biti predmet mišljenja, implikacija je bila da ga ljudski um može shvatiti i razumjeti. Anselmo je tvrdio da to Nešto mora postojati. Budući da je postojanje »savršenije« ili potpunije od nepostojanja, savršeno biće koje zamišljamo mora imati postojanje ili će biti nesavršeno. Anselmov dokaz bio je ingeniozan i efikasan u svijetu u kojem dominira platonska misao, gdje se za ideje vjerovalo da ukazuju na vječne arhetipove. Današnjeg skeptika vjerojatno neće uvjeriti. Kao što je britanski teolog John Macquarrie rekao: - Vi možete zamisliti da imate 100 dolara, ali nažalost zbog toga novac neće postati realnost u vašem džepu.

Anselmov Bog bio je zato »Bitak«, a ne »Ništa« koje su opisali Dionizije i Eriugena. Anselmo je bio voljan govoriti o Bogu daleko pozitivnije od većine ranijih fajlasifa. On nije predložio disciplinu

Via negativa, već je izgleda mislio da je moguće stići do prilično adekvatne ideje o Bogu pomoću zdravog razuma, što je upravo ono što je uvijek brinulo Grke u zapadnoj teologiji. Kada je, na svoje zadovoljstvo, dokazao postojanje Boga, Anselmo je krenuo demonstrirati doktrine Utjelovljenja i Trojstva, za koje su Grci uvijek inzistirali da negiraju razum i moć poimanja. U svojoj raspravi *Zašto je Bog postao čovjek?* koju smo razmatrali u četvrtom poglavlju, on se više oslanja na logiku i racionalnu misao nego na otkrivenje - njegovi citati iz Biblije i Otaca izgledaju kao nešto popratno uz snagu njegova argumenta, koji, kao što smo vidjeli, pripisuje Bogu motivaciju koja je suštinski ljudska. On nije bio jedini kršćanin na Zapadu koji je pokušao objasniti misteriju Boga racionalno. Njegov suvremenik Pierre Abelard (1079.-1147.), karizmatični filozof iz Pariza, također je razradio objašnjenje Trojstva koje je naglašavalo božansko jedinstvo pomalo na račun distinkcije Tri osobe. On je dao profinjenu i dirljivu argumentaciju za misterij otkupljenja: Krist je bio razapet na križ da bi u nama izazvao suosjećanje i time je postao naš Spasitelj.

Abelard je, međutim, prvenstveno bio filozof i njegova je teologija uglavnom bila dosta konvencionalna. On je postao vodeća ličnost u intelektualnoj obnovi Evrope u dvanaestom stoljeću i imao je mnogo sljedbenika. Zbog toga je došao u sukob s Bernardom, karizmatičnim opatom cistercitske opatije Clairvaux u Burgundiji, koji je vjerojatno bio najmoćniji čovjek u Evropi. Papa Eugen III i francuski kralj Luj VII bili su potpuno u Bernardovoj vlasti, a njegova elokvencija inspirirala je monašku revoluciju u Evropi: mnogo mladih ljudi napuštalo je dom da bi ga slijedili u cistercitski red, koji je pokušavao reformirati stari clunyjski oblik benediktinskog religioznog života. Kada je Bernard pozivao u drugi križarski rat 1146., narodi Francuske i Njemačke, koji su prethodno u pogledu ekspedicije bili ponešto apatični, skoro su ga rastrgli u svom oduševljenju, hrleći da se pridruže vojsci u tolikom broju da je, kako je Bernard, tužeći se, pisao Papi, zemlja izgledala napuštena. Bernard je bio inteligentan čovjek koji je izvanjskoj pobožnosti zapadne Evrope dao jednu novu unutarnu dimenziju. Cistercitska pobožnost izgleda da je utjecala na

legendu o Svetom gralu, koja opisuje duhovno putovanje do simboličnog grada koji nije od ovoga svijeta već predstavlja viziju Boga. Bernard je, međutim, osjećao veliko nepovjerenje prema intelektualizmu učenjaka kao što je bio Abelard i zarekao se da će ga ušutkati. Optužio je Abelarda da »pokušava vrijednost kršćanske vjere svesti na nulu zato što pretpostavlja da ljudskim razumom može shvatiti sve što je Bog«. Pozivajući se na himnu svetog Pavla o milosrđu, Bernard je tvrdio da filozofu nedostaje kršćanska ljubav: »On ne vidi ništa kao zagonetku, ništa kao u ogledalu, već gleda u sve onako kako je«. Ljubav i korištenje razuma bili su, prema tome, nespojiv. Godine 1141. Bernard je pozvao Abelarda da se pojavi pred Savjetom Sjena čiji su članovi bili njegove pristalice, a neki od njih čekali su Abelarda vani da bi ga, kada stigne, uplašili. To uopće nije bilo teško, jer je u to vrijeme Abelard vjerojatno imao Parkinsonovu bolest. Bernard ga je napao s takvom rječitosti da je on jednostavno kolabirao i sljedeće godine umro.

To je bio simboličan trenutak koji je označavao rascjep između uma i srca. U trinitarizmu Augustina, srce i um bili su nerazdvojni. Muslimanski fajlasifi kao ibn Sina i al-Gazali možda su zaključili da sam intelekt ne može naći Boga, ali su obojica na kraju zamislili filozofiju nadahnutu idealom ljubavi i disciplinama mističizma. Vidjet ćemo da su u toku dvanaestog i trinaestog stoljeća glavni mislioci islamskog svijeta pokušali spojiti um i srce i smatrali da je filozofija neodvojiva od spiritualnosti ljubavi i mašte koje su zagovarali sufiji. Međutim, izgleda da se Bernard plašio intelekta i želio ga držati odvojenog od emocionalnijih, intuitivnijih dijelova uma. To je bilo opasno: moglo je dovesti do nezdravog odvajanja senzibilnosti, što je na svoj način bilo isto tako zabrinjavajuće kao i suhoparni racionalizam. Križarstvo koje je Bernard propovijedao bilo je katastrofa djelomično jer se oslanjalo na idealizam koji je bio neublazhen zdravim razumom i predstavljao flagrantno poricanje kršćanskog *ethosa* suosjećanja. Tako je Bernardovom tretmanu Abelarda očito nedostajalo milosrđe, a križare je pozivao da pokažu ljubav prema Kristu ubijajući nevjernike i istjerujući ih iz Svete zemlje. Bernard je bio u pravu plašeći se racionalizma

koji pokušava objasniti misteriju Boga i prijeti da razvodni religiozni osjećaj straha i čuda. Ali neobuzdana subjektivnost, koja ne uspijeva kritički ispitati svoje predrasude, može u religiji dovesti do najgorih ekscesa. Ono što je bilo potrebno, bila je nadahnuta i inteligentna subjektivnost, a ne emocionalizam »ljubavi«, koji surovo potiskuje intelekt i napušta suosjećanje koje je trebalo biti oznaka religije Boga.

Malo je mislilaca dalo tako trajni doprinos zapadnom kršćanstvu kao Toma Akvinski (1225.-1274.), koji je pokušao spojiti Augustina i grčku filozofiju koja je neposredno prije toga postala dostupna Zapadu. U toku dvanaestog stoljeća evropski učenjaci nagrnuli su u Španjolsku, gdje su naišli na muslimansku učenost. Uz pomoć muslimanskih i židovskih intelektualaca poduzeli su opsežan projekt prevođenja da bi ovo intelektualno bogatstvo postalo dostupno Zapadu. Arapski prijevodi Platona, Aristotela i drugih filozofa antičkog svijeta prevedeni su na latinski i prvi put postali dostupni narodima sjeverne Evrope. Prevodioci su radili i na novijim djelima muslimanske nauke, uključujući i djela ibn Rušda, kao i otkrića arapskih učenjaka i liječnika. U isto vrijeme kada su se neki evropski kršćani spremali na Bliskom istoku uništiti islam, muslimani u Španjolskoj pomagali su Zapadu izgraditi vlastitu civilizaciju. *Summa theologiae* Tome Akvinskog bila je pokušaj da se nova filozofija integrira s kršćanskom tradicijom Zapada. Toma Akvinski bio je posebno impresioniran ibn Rušdovim tumačenjem Aristotela, ali, za razliku od Anselma i Abelarda, nije vjerovao da se takvi misteriji kao što je Trojstvo mogu dokazati razumom i pažljivo je pravio razliku između neizrecive realnosti Boga i ljudskih doktrina o njemu. On se slagao s Dionizijem da je stvarna priroda Boga nepristupačna ljudskom umu: »Otud, kao posljednja mogućnost, sve što čovjek zna o Bogu to je da zna da ga ne zna, jer zna da ono što Bog jest prerasta sve što o njemu možemo razumjeti.« Postoji priča da je Toma Akvinski, kada je izdiktirao posljednju rečenicu svog djela *Summa*, tužno spustio glavu na ruke. Kada ga je pisar upitao što se dogodilo, odgovorio je da je sve što je napisao sitnica u usporedbi s onim što je vidio.

Pokušaj Tome Akvinskog da svoje religiozno iskustvo smjesti u kontekst nove filozofije bio je potreban da bi se vjera povezala s drugom realnošću, a ne da se protjera u neku vlastitu izoliranu sferu. Pretjerani intelektualizam je za vjeru štetan, ali da Bog ne bi postao popustljiva potvrda našeg vlastitog samoljublja, religiozno iskustvo mora biti oživljeno preciznom procjenom svog sadržaja. Toma Akvinski definirao je Boga vraćajući se definiciji koju je Bog o sebi dao Mojsiju: »Ja Sam Koji Jesam«. Aristotel je rekao da je Bog Prvobitno Biće. Toma Akvinski je dakle povezo Boga filozofa s Bogom Biblije nazivajući Boga »Onaj Koji Jeste« (*ui est*). On je, međutim, sasvim jasno rekao da Bog nije samo još jedno biće kao mi. Definicija Boga kao Bića po sebi bila je odgovarajuća zato što »ne označava neki određen oblik (postojanja) već prije samo postojanje (*esse seipsum*). Bilo bi nekorektno optužiti Tomu Akvinskog za racionalistički pogled na Boga koji je kasnije prevladao na Zapadu.

Međutim, Toma Akvinski daje nažalost dojam da se o Bogu može raspravljati na isti način kao o drugim filozofskim idejama ili prirodnim pojavama uvodeći u svoju raspravu o Bogu demonstraciju božjeg postojanja iz prirodne filozofije. Ovo nagovještava da Boga možemo spoznati onako kao što upoznajemo i druge zemaljske realnosti. Toma Akvinski nabroja pet »dokaza« za božje postojanje koji će postati vrlo značajni u katoličkom svijetu, a koje će koristiti i protestanti:

1. Aristotelov argument za Prvog Pokretača.
2. Sličan »dokaz« koji potvrđuje da ne može postojati beskonačni niz uzroka: mora da je postojao i početak.
3. Argument ovisnosti, koji je iznio ibn Sina, koji zahtijeva postojanje »Prvobitnog Bića«.
4. Aristotelov argument iz Filozofije da hijerarhija savršenstva u ovom svijetu podrazumijeva Savršenost koja je bolja od svega.
5. Argument plana, koji tvrdi da red i svrha koje opažamo u univerzumu ne mogu biti rezultat samo pukog slučaja.

Ovi dokazi danas ne mogu opstati. Čak i s religioznog stovišta oni su sumnjivi, jer svaki dokaz prešutno podrazumijeva da je »Bog« jednostavno još jedno biće, još jedna karika u lancu postojanja, izuzevši eventualno argument iz plana. On je Vrhovno

Biće, Prvobitno Biće, Najsvršenije Biće. Točno je da korištenje izraza kao što su »Prvi Uzrok« ili »Prvobitno Biće« podrazumijeva da Bog ne može biti nešto kao bića koja znamo, već prije njihov uzrok ili uvjet za njihovo postojanje. To je svakako i bila namjera Tome Akvinskog. Ipak, čitaoci djela *Summa* nisu uvijek uočavali ovu značajnu razliku i govorili su o Bogu kao da je on jednostavno Najviše Biće od svih. To može od ovog Nad-Bića načiniti idol, stvoren po našoj vlastitoj slici, koji se lako može pretvoriti u nebeski Super Ego. Vjerojatno da nije pogrešno podsjetiti da mnogi ljudi na Zapadu vide Boga kao Biće baš na ovaj način.

Bilo je važno pokušati povezati Boga s novom sklonošću za aristotelizam u Evropi. Fajlasifi su također željeli da ideja o Bogu ide ukorak s vremenom i da ne bude gurnuta u neki arhaični geto. U svakoj generaciji ideja i iskustvo Boga moraju se stvarati iznova. Većina muslimana, međutim, zaključila je da Aristotel ne može mnogo pridonijeti proučavanju Boga, iako je vrlo koristan u drugim oblastima, kao što su prirodne nauke. Vidjeli smo da je Aristotelovu raspravu o prirodi Boga priređivač nazvao *meta ta physica* (»poslije fizike«): ovaj Bog je jednostavno bio nastavak fizičke realnosti umjesto realnosti nekog potpuno različitog reda. Zbog toga je u muslimanskom svijetu većina budućih rasprava o Bogu miješala filozofiju s misticizmom. Sam razum nije mogao postići religiozno razumijevanje realnosti koju zovemo »Bog«, ali religiozno iskustvo trebalo je biti nadahnuto kritičkom inteligencijom i disciplinom filozofije da ne bi postalo neka nejasna, popustljiva, pa čak i opasna, emocija.

Suvremenik Tome Akvinskog, franjevački kaluđer Bonaventura (1221.-1274.), imao je vrlo sličnu viziju. On je također pokušao spojiti filozofiju s religioznim iskustvom uz međusobno obogaćenje obje oblasti. U svom djelu *Trostruki put* slijedio je Augustina videći »trojstva« svuda u stvaranju, tako da je ovaj »prirodni trinitarizam« uzeo za polaznu točku u svom djelu *Putovanje uma k Bogu*. On je iskreno vjerovao da se Trojstvo može dokazati golim prirodnim razumom, ali je izbjegao opasnosti racionalističkog šovinizma naglašavajući značaj spiritualnog iskustva kao bitne komponente ideje o Bogu. Kao veliki primjer kršćanskog života uzeo

je Franju Asiškog, osnivača svog reda. Promatrajući događaje iz njegova života, teolog poput njega mogao je naći dokaze za doktrinu Crkve. Pjesnik iz Toskane Dante Alighieri (1265.-1321.) također će naći da neko bližnje biće - u Danteovu slučaju Florentinka Beatrice Portinari - može biti epifanija božanskog. Ovaj personalistički pristup Bogu oslanjao se na svetog Augustina.

Bonaventura je također primijenio Anselmov ontološki dokaz za postojanje Boga na svoju diskusiju o Franji kao epifaniji. Tvrdio je da je Franjo u ovom životu postigao savršenstvo koje je izgledalo više od ljudskog, tako da nam je moguće, dok još živimo na ovom svijetu, »vidjeti i razumjeti da je 'najbolje'... ono od čega se ništa bolje ne može zamisliti«. Već sama činjenica da možemo formirati pojam kao što je »najbolje« dokazuje da on mora postojati u Vrhovnom savršenstvu Boga. Ako bismo ušli u sebe, kao što su savjetovali i Platon i Augustin, našli bismo odraz Božje slike u »našem vlastitom unutrašnjem svijetu«. Ova introspekcija bila je vrlo značajna. Bilo je, naravno, važno sudjelovati u crkvenoj liturgiji, ali kršćanin mora prvo sići u dubine svoje vlastitosti, odakle će biti »prenijet u ekstazi iznad intelekta« i naći viziju Boga koja prelazi naše ograničene ljudske pojmove.

I Bonaventura i Toma Akvinski smatrali su da je religiozno iskustvo primarno. Oni su bili vjerni tradiciji falsafe, jer u judaizmu kao i u islamu filozofi su često bili mistici veoma svjesni ograničenosti intelekta u teološkim pitanjima. Oni su razvili racionalne dokaze o postojanju Boga da bi svoje religiozno uvjerenje artikulirali svojim naučnim studijama i da bi to povezali s drugim običnijim iskustvima. Oni osobno nisu sumnjali u postojanje Boga i mnogi su bili potpuno svjesni ograničenja svog dostignuća. Ovi dokazi nisu bili predviđeni da uvjere one koji ne vjeruju, jer tada još nije bilo ateista u našem modernom smislu. Ova prirodna teologija, prema tome, nije bila predigra religioznom iskustvu, već pratnja: fajlasifi nisu vjerovali da prvo morate razumom sebe uvjeriti u postojanje Boga da biste mogli doživjeti mističko iskustvo. Ako je to uopće tako, onda je obrnuto. U židovskom, muslimanskom i u grkopravoslavnom svijetu Boga filozofa brzo je pretjecao Bog mistika.

7. BOG MISTIKA

Sve tri religije, judaizam, kršćanstvo i - u manjoj mjeri - islam razvile su ideju o svom Bogu, tako da smo skloni vjerovanju da ovaj ideal predstavlja religiju s njene najbolje strane. Vlastiti Bog je monoteistima pomogao da uvažavaju sveta i neotuđiva prava pojedinca i razvijaju poštovanje ljudske ličnosti. Tako je judeo-kršćanska tradicija pomogla Zapadu da ostvari liberalni humanizam koji on toliko cijeni. Ove vrijednosti su prvobitno bile pohranjene u vlastitom Bogu koji čini sve što čine i ljudska bića: on voli, sudi, kažnjava, vidi, čuje, stvara i razara, baš kao i mi. Jahve je počeo kao visoko personalizirano božanstvo sa snažnim simpatijama i antipatijama. Kasnije on postaje simbol transcendentnosti čije misli nisu naše misli i čiji su se putevi uznijeli iznad naših kao što se nebesa uzdižu nad zemljom. Vlastiti Bog odražava jednu važnu religioznu spoznaju: da ni jedna vrhovna vrijednost ne može biti manja od ljudske. Personalizam je, dakle, bio važna i za mnoge neophodna faza religioznog i moralnog razvoja. Proroci Izraela pripisali su Bogu svoje vlastite emocije i strasti; buddhisti i hinduisti morali su uključiti lično obožavanje *avatara* vrhovne realnosti. Kršćanstvo je učinilo ljudsko biće središtem religioznog života na način jedinstven u historiji religije: ono je personalizam svojstven judaizmu dovelo

do najvišeg stupnja. Možda bez određenog stupnja ovakve identifikacije i empatije religija ni ne može uhvatiti korijen.

Ali vlastiti Bog može postati i ozbiljna odgovornost. On može biti običan idol isklesan po našoj vlastitoj slici, projekcija naših ograničenih potreba, strahovanja i želja. Mi možemo pretpostavljati da on voli ono što volimo i mi, i da mrzi isto ono što mi mrzimo, te da tako potvrđuje naše predrasude umjesto da nas prisiljava da ih prevladamo. Kada nam se čini da ne uspijeva spriječiti katastrofu ili čak izgleda kao da želi tragediju, on je možda bezosjećajan i svirep. Olako prihvaćanje neke velike nesreće kao volje Božje može nas dovesti do prihvaćanja stvari koje su u osnovi neprihvatljive. Sama činjenica da Bog, kao osoba, ima rod, također je ograničavajuća: to znači da je seksualnost polovicu ljudskog roda posvetila na račun žena što može voditi neurotičnoj i neodgovarajućoj neravnoteži u seksualnim običajima ljudi. Prema tome, vlastiti Bog može biti opasan. Umjesto da nas povede preko naših ograničenja, »on« nas može poticati da spokojno ostanemo u njihovim okvirima; »on« nas može učiniti isto tako svirepim, bezobzirnim, samozadovoljnim i pristranim kao što je, izgleda, i »on«. Umjesto da potiče suosjećanje koje bi trebalo biti obilježje svih naprednih religija, »on« nas može hrabriti da sudimo, osuđujemo i marginaliziramo. Zato, kako nam se čini, ideja o vlastitom Bogu može biti samo faza u našem religioznom razvoju. Sve su svjetske religije, izgleda, prepoznale ovu opasnost i pokušale su prevladati osobnu koncepciju vrhunske realnosti.

Židovska Biblija može se čitati kao priča o usavršavanju i, kasnije, napuštanju plemenskog i personaliziranog Jahvea koji postaje JHVH. Kršćanstvo, vjerojatno najviše personalizirana religija među tri monoteističke vjere, pokušalo je ublažiti kult inkarniranog Boga uvođenjem doktrine transpersonalnog Trojstva. Muslimani su vrlo brzo naišli na problem u onim dijelovima Kur'ana iz kojih se moglo naslutiti da Bog »vidi«, »čuje« i »prosuduje« kao ljudska bića. Sve tri monoteističke religije razvile su mističnu tradiciju pomoću koje je njihov Bog nadišao ovu ličnu kategoriju i postao sličniji bezličnim realnostima nirvane i Brahman-Atmana. Malo je ljudi sposobnih za istinski misticizam, ali je u sve tri vjere (s izuzetkom

zapadnog kršćanstva), Bog kojega su iskusili mistici onaj koji je konačno postao normativ među vjernicima, sve do relativno nedavnih vremena.

Historijski monoteizam nije izvorno mistički. Govorili smo o razlici između iskustva kontemplativca, kao što je Buddha, i proroka. Judaizam, kršćanstvo i islam u biti su aktivne vjere, posvećene cilju izvršavanja Božje volje na zemlji kao što se ona izvršava na nebu. Središnji motiv ovih proročkih religija je suočavanje ili osobni susret Boga s čovjekom. Ovaj Bog doživljava se kao naredba za akciju; on nas zove k sebi; daje nam mogućnost izbora da njegovu ljubav i brigu odbijemo ili prihvatimo. Ovaj Bog uspostavlja odnose s ljudskim bićima uz pomoć dijaloga, a ne kroz tihu kontemplaciju. On iskazuje Riječ, koja postaje fokus obožavanja i koja se mora bolno otjeloviti u nesavršenim i tragičnim uvjetima zemaljskog života. U kršćanstvu, najviše personaliziranoj od ove tri religije, odnos s Bogom karakterizira ljubav. Ali poanta ljubavi je da ego, u nekom smislu, mora biti poništen. Bilo u dijalogu ili u ljubavi, egoizam je neograničena mogućnost. Sam jezik može biti ograničavajuća sposobnost jer nas ograničava na pojmove našeg svjetovnog iskustva.

Proroci su objavili rat mitologiji: njihov Bog bio je aktivan u historiji i u tekućim političkim događajima, a ne u praiskonskim, svetim mitskim vremenima. Međutim, kada su se monoteisti okrenuli misticizmu, mitologija se ponovo potvrdila kao glavni instrument religioznog iskustva. Između tri riječi »mit«, »misticizam« i »misterij« postoji lingvistička veza. Sve su potekle od grčkog glagola *musteion*: zatvoriti oči ili usta. Sve tri riječi, prema tome, imaju korijen u iskustvu mraka i šutnje. Na Zapadu one danas nisu popularne. Riječ »mit«, na primjer, često se koristi kao sinonim za laž: u popularnom žargonu mit je ponekad ono što nije istina. Političar ili filmska zvijezda odbacit će indiskretne izvještaje o svojim aktivnostima nazivajući ih »mitom«. A učeni će ljudi o pogrešnim stavovima prošlosti govoriti kao o »mitskim«. Od doba prosvijećenosti »misterij« se smatrao nečim što treba razjasniti. On se često povezuje sa smušenim razmišljanjem. U Sjedinjenim Američkim Državama detektivska priča naziva se »misterijem«

(»krimić«, *prim.prev.*) i za ovaj žanr bitno je da se problem riješi na zadovoljavajući način. Vidjet ćemo da su u periodu prosvijećenosti čak i religiozni ljudi »misterij« počeli smatrati nepodobnom riječi. Na sličan se način »misticizam« često povezuje s čudacima, šarlatanima ili tolerantnim, dobrodušnim, opuštenim hipijima. Kako Zapad nije nikad bio oduševljen misticizmom, čak ni u vrijeme njegova procvata u drugim dijelovima svijeta, ne postoji mnogo razumijevanja za inteligenciju i disciplinu koje su toliko bitne za ovu vrstu spiritualnosti.

Ali ima nekih znakova da se taj trend možda počinje mijenjati. Od 1960-ih na Zapadu su ljudi počeli otkrivati koristi od određenih oblika joge, a religije kao buddhizam, čija je prednost da su neokaljane neodgovarajućim teizmom, doživljavaju veliki procvat u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama. U posljednje vrijeme postalo je popularno djelo o mitologiji preminulog američkog učenjaka Josepha Campbella. Na sadašnje oduševljenje Zapada s psihoanalizom može se gledati kao na želju za nekom vrstom misticizma, jer ćemo između ove dvije discipline naći izrazite sličnosti. Mitologija je često bila pokušaj da se objasni unutrašnji svijet psihe i tako su se Freud, kao i Jung, da bi objasnili svoju novu nauku, instinktivno okrenuli antičkim mitovima kao što je grčka priča o Edipu. Možda ljudi na Zapadu osjećaju potrebu za nekom alternativom čisto naučnog pogleda na svijet.

Mistička religija je direktnija i može u teškim vremenima više pomoći od vjere koja se pretežno oslanja na razum. Discipline misticizma pomažu upućeniku da se vrati Jednom, praiskonskom početku, i da održava stalni osjećaj njegove prisutnosti. Ali rani židovski misticizam koji se razvijao u toku drugog i trećeg stoljeća i koji je za židove bio vrlo težak, kao da je naglašavao ponor koji postoji između Boga i čovjeka. Židovi su se željeli okrenuti od svijeta u kojem su bili progonjeni i marginalizirani nekom moćnijem božanskom kraljevstvu. Zamišljali su Boga kao moćnog kralja kojem se može prići samo poslije mučnog puta koji vodi kroz sedam nebesa. Umjesto da se izražavaju jednostavnim, direktnim stilom rabina, jezik koji su mistici koristili bio je zvučan i pompozan. Rabini su ovu spiritualnost mrzili, a mistici

su izbjegavali da im se suprotstavljaju. Ali ovaj »Misticizam prijestolja«, kako su ga zvali, mora da je ipak zadovoljavao važnu potrebu, jer je nastavio cvjetati uporedo s velikim rabinskim akademijama sve dok se u toku dvanaestog i trinaestog stoljeća nije konačno sjedinio s novim židovskim misticizmom, kabalom. Klasični tekstovi Prijestolnog misticizma koji su se pojavili u Babilonu u petom i šestom stoljeću nagovještavaju da su mistici, koji su bili uzdržljivi u pogledu svojih iskustava, osjećali snažni afinitet prema rabinskoj tradiciji, i tako su veliki *tannaimi* kao što su rabin Akiva, rabin Išmael i rabin Johanan, postali heroji te spiritualnosti. Oni su u židovskom duhu, dok su u ime svog naroda probijali novi put prema Bogu, otkrili novu krajnost.

Kao što smo vidjeli, rabini su imali neka jedinstvena religiozna iskustva. Kada je Duh Sveti sišao na rabina Johanaana i njegove učenike u obliku vatre s neba, oni su očito raspravljali o značenju Ezekielove čudne vizije Božjih kočija. Kočije i tajanstveni lik koji sjedi na prijestolju, a koji je Ezekiel na trenutak opazio, izgleda da su bili tema rane ezoterične spekulacije. Studija kočija (*Ma'aseh Merkava*) povezivala se često sa spekulacijom o značenju priče o stvaranju (*Ma'aseh Berešit*). Najraniji raspoloživi prikaz o mističkom usponu do Božjeg Prijestolja na najvišim nebesima isticao je veliku opasnost ovog duhovnog putovanja:

Naši rabini su učili: Četvorica su ušla u voćnjak i to su: Ben Azai, Ben Zoma, Aher i rabin Akiva. Rabin Akiva im je rekao: »Kad dođete pred ploče od sjajnog mramora, nemojte reći 'Voda! voda!' jer napisano je: 'Onaj tko govori laži, neće ostati u mojoj prisutnosti.'« Ben Azai je pogledao i umro. O njemu, Biblija kaže: »Dragocjena je pred očima Boga smrt njegovih svetaca.« Ben Zoma je pogledao i poludio. O njemu Biblija kaže: »Jesi li našao med? Jedi dok ne budeš sit, da ne bi bio presit i povratio ga.« Aher je sasjekao mladice (to jest, postao je heretik). A rabin Akiva je umro u miru.

Samo je rabin Akiva bio dovoljno zreo da preživi mistički put neozlijeđen. Putovanje u dubinu uma uključuje velik rizik jer mi možda nismo u stanju izdržati ono što nas tamo očekuje. Zato su sve religije ustrajale na tome da se mističko putovanje poduzima samo pod vodstvom stručnjaka koji može to

iskustvo pratiti i kontrolirati, vodeći početnika pored opasnih mjesta i pazeći da on ne nadmaši svoju snagu, kao siroti Ben Azai koji je umro, i Ben Zorna, koji je poludio. Svi mistici naglašavaju potrebu za inteligencijom i mentalnom uravnoteženošću. Majstori zena kažu da je za neurotičnu osobu traženje lijeka u meditaciji beskorisno, jer će se zbog toga još više razboljeti. Čudno i nasutrano ponašanje nekih evropskih katoličkih svetaca koje su poštovali kao mistike mora se smatrati poremećajem. Ova tajanstvena priča o talmudskim mudracima pokazuje da su Židovi bili svjesni opasnosti od samog početka - oni kasnije neće puštati mlade ljude da se upućuju u discipline kabale sve dok ne postanu potpuno zreli. Mistik je morao biti i oženjen, da bi bio i dobrog seksualnog zdravlja.

Mistik je morao putovati do Božjeg Prijestolja kroz mitološko kraljevstvo sedam nebesa. Ali ovaj je let bio samo imaginaran. On se nikada nije tumačio doslovno, već je uvijek smatran simboličnim usponom kroz misteriozne oblasti uma. Čudno upozorenje rabina Akive na »ploče od sjajnog mramora« moglo bi se odnositi na lozinku koju je mistik morao izgovoriti na raznim presudnim točkama svog zamišljenog putovanja. Ove slike predstavljene su kao dio jedne složene discipline. Danas znamo da podsvijest vrvi od mnoštva mentalnih slika koje izbijaju na površinu u snovima, halucinacijama i u poremećenim psihičkim ili neurotičnim stanjima kao što su epilepsija ili shizofrenija. Židovski mistici nisu zamišljali da »stvarno« lete kroz nebo ili ulaze u Božju palaču, već su redali religiozne slike koje su ispunjavale njihov um postepeno i sređeno. Ovo je zahtijevalo veliku vještinu i određenu sklonost i vježbanje. Tražilo je onu istu vrstu koncentracije kao discipline zena ili joge koje isto tako pomažu upućeniku da nađe put kroz labirinte psihe. Babilonski mudrac Hai Gaon (939.-1038.) objasnio je priču o četiri mudraca suvremenom mističkom praksom. »Voćnjak« se odnosi na mistički uspon duše u »nebeske dvorane« (*hekalot*) Božje palače. Čovjek koji želi izvršiti ovo imaginarno, unutrašnje putovanje, mora biti »vrijedan« i »obdaren određenim kvalitetama« ako želi »gledati u nebeske kočije i dvorane anđela u visini.« Do toga neće doći spontano. On mora obaviti

određene vježbe, slične onima koje upražnjavaju jogini i osobe koje se posvećuju kontemplaciji, svugdje po svijetu:

On mora postiti određeni broj dana, mora držati glavu među koljenima i za to vrijeme tiho u sebi slaviti Boga licem prema zemlji. Kao rezultat, vidjet će najdublje zabiti svog srca i izgledat će mu da je vidio sedam dvorana vlastitim očima, krećući se iz dvorane u dvoranu da bi promatrao ono što se u njima nalazi.

Iako se najraniji tekstovi misticizma Prijestolja mogu pratiti unatrag samo do drugog ili trećeg stoljeća, takva vrsta kontemplacije vjerojatno je starija. Tako, na primjer, sveti Pavao spominje prijatelja »koji je pripadao Mesiji« i koji je bio uznijet do trećeg neba prije četrnaest godina. Pavle nije bio potpuno siguran kako da tu viziju protumači, ali je vjerovao da je čovjek »bio odnijet u raj i čuo stvari koje se ne smiju i ne mogu izraziti ljudskim jezikom«. Vizije nisu same sebi cilj, već su sredstva dostizanja neiskazivog religioznog iskustva koje nadmašuje pojmove normalnog. One će biti uvjetovane specifičnom religioznom tradicijom mistika. Židovski vizionar vidjet će vizije sedam nebesa zato što je njegova religiozna mašta ispunjena ovim posebnim simbolima. Buddhisti će vidjeti razne slike Buddha i *bodhisattvi*; kršćani će vidjeti Bogorodicu. Za vizionara je pogrešno da ova mentalna priviđenja vidi kao nešto objektivnije ili više od simbola transcendentnosti. Pošto halucinacija često predstavlja patološko stanje, za upravljanje simbolima koji se javljaju za vrijeme koncentrirane meditacije i unutarnje refleksije i za njihovo tumačenje potrebna je znatna vještina.

Jedna od najčudnijih i najkontroverznijih među tim ranim židovskim vizijama nalazi se u *Šiur Koma* (»Razmjeri tijela«), tekstu iz petog stoljeća, koji opisuje lik koji je Ezekiel vidio na Božjem prijestolju. *Šiur Koma* zove ovo biće *Jocrenu*, »Naš Stvoritelj«. Njegov čudan opis vizije Boga vjerojatno je zasnovan na jednom odlomku iz *Pjesme nad pjesmama*, koja je bila omiljeni biblijski tekst rabina Akive. U njemu mlada opisuje svog ljubavnika:

Moj dragi je bijel i rumen,
poznaje se u deset hiljada,
glava mu je suho zlato,

kosa mu je valovita,
crna kao gavran.
Oči su mu dva goluba, na vodenim obalama,
kao u mlijeku okupana,
u obilju odmjerena.
Obrazi su mu kao lijehe mirisnoga bilja,
kao cvijeće mirisno;
usne su mu ljiljani
s kojih mirta kaplje.
Ruke su mu zlatne grivne
draguljima okićene;
tijelo mu je prava bjelokost
ukrašena safirima.
Noge su mu stupovi od bijelog mramora.

Neki su u ovome vidjeli opis Boga: na zgražanje čitavih generacija židova, *Šiur Koma* nastavlja premjeravati svaki od Božjih udova koji su ovdje nabrojani. U ovom čudnom tekstu, mjere Boga su zapanjujuće. Um ih ne može prihvatiti. »Parasang« - osnovna jedinica - iznosi sto osamdeset trilijuna »prstiju«, a svaki »prst« proteže se od jednog kraja zemlje do drugog. Ove goleme dimenzije zastrašuju um, koji odustaje od pokušaja da ih slijedi ili da zamisli lik takvih proporcija. U tome i jest stvar. *Šiur* nam pokušava saopćiti da je Boga nemoguće mjeriti ili obuhvatiti ljudskim mjerilima. Već i sam pokušaj da se ovo učini pokazuje da je to nemoguće i daje nam jedno novo iskustvo Božje transcendentnosti. Nije čudo što su mnogi židovi ovaj čudni pokušaj da se spiritualni Bog izmjeri smatrali bogohulnim. Zato je ezoterični tekst kao što je *Šiur* bio nepristupačan neupućenima. U kontekstu, *Šiur Koma* će onima koji su upućeni, koji su spremni da mu pod vodstvom duhovnog vođe priđu na pravi način, pružiti novi uvid u transcendentnost Boga, koji nadmašuje sve ljudske kategorije. Svakako da ga ne treba uzeti doslovno; on svakako ne prenosi nikakve tajne informacije. On predstavlja namjerno izazivanje raspoloženja koje stvara osjećaj čuda i strahopoštovanja.

Šiur nas uvodi u dva bitna elementa mističkog portreta Boga koja su zajednička u sve tri vjere. Prvo, on je u suštini imaginativan; drugo, on je neizreciv. Lik opisan u *Šiuru* je slika Boga

kojeg mistici na kraju svog uspona vide na prijestolju. Kod ovog Boga nema ničeg nježnog, nikakve ljubavi i ničeg ličnog; čak i njegova svetost kao da odbija. Međutim, kada ga vide, mistički heroji počinju pjevati pjesme koje daju vrlo malo podataka o Bogu, ali ostavljaju jak dojam:

Svojstvo svetosti, svojstvo moći, strašno svojstvo, svojstvo strave, svojstvo strahopoštovanja, svojstvo zastrašenosti, svojstvo užasa - takva su svojstva odjeće Stvoritelja, Adonaia, Boga Izraela, koji, s krunom, dolazi na prijestolje svoje slave; odjeća mu je ukrašena iznutra kao i izvana i potpuno prekrivena sa JHVH, JHVH. Nema očiju koje su ga u stanju gledati, niti oči čovjeka, niti oči slugu njegovih.

Ako ne možemo zamisliti kako izgleda Jahveov ogrtač, pa kako to mislimo gledati u Boga samoga?

Među ranim židovskim mističkim tekstovima možda je najpoznatiji *Sefer Jecira* (Knjiga stvaranja) iz petog stoljeća. U njemu nema nikakvog pokušaja da se proces stvaranja opiše realistično; prikaz je smjelo simboličan i pokazuje Boga koji stvara svijet pomoću riječi, kao da piše knjigu. Ali jezik je potpuno transformiran i poruka stvaranja više nam nije jasna. Svako slovo židovske abecede dobiva brojčanu vrijednost; kombinirajući slova sa svetim brojevima, uz njihovo ponovno razmještanje u beskonačnim konfiguracijama, mistik je skretao svoj um od uobičajenog značenja riječi. Cilj je bio zaobići intelekt i Židove podsjetiti da nikakve riječi ni koncepcije ne mogu predočiti realnost na koju ih Ime upućuje. Osim toga, iskustvo korištenja jezika do njegovih krajnjih granica i njegovog navođenja da stvori neko nelingvistično značenje dovelo je do osjećaja drugosti Boga. Mistici nisu željeli direktni dijalog s Bogom kojeg nisu doživljavali kao suosjećajnog prijatelja i oca već kao svetost koja sve nadvladava.

Misticizam Prijestolja nije bio jedinstvena pojava. Za proroka Muhammeda kažu da je imao vrlo slično iskustvo na svom noćnom putovanju od Arabije do brijega s Hramom u Jeruzalemu. Njega je u snu Gabrijel prenio na nebeskom konju. Kada je stigao, pozdravili su ga Abraham, Mojsije, Isus i mnoštvo drugih proroka koji su potvrdili Muhammedovu proročku misiju. Gabrijel i Muhammed pošli su na svoj opasni uspon uz ljestvice (miraj)

kroz sedam nebesa, i na čelu svakog od njih bio je jedan prorok. Konačno je Muhammed stigao u božansku sferu. Rani izvori s poštovanjem šute o krajnjoj viziji na koju se, kako se misli, odnose ovi stihovi Kur'ana:

A vidio ga je (Muhammed) i drugi put (u njegovom pravom obliku) kod Sidretul-Munteha (stabla lotosa). Kod nje (Sidre) je džennet (koji je) sklonište (bogobojažnih osoba ili njihovih duša). Kad je Sidru pokrivalo ono što ju je pokrivalo, nije skretao njegov (Muhammedov) pogled (s onog što je vidio), niti je prešao (s onog što mu je naređeno da vidi). Vidio je najveće (najveličanstvenije) znakove svoga Gospodara.

Muhammed nije vidio samog Boga, već samo simbole koji su ukazivali na božansku realnost: u hinduizmu lotosovo drvo predstavlja granicu racionalne misli. Nema mogućnosti da se za viziju Boga koriste neka postojeća iskustva misli ili jezika. Uspon u nebo je simbol najdaljeg dosega ljudskog duha koji označava prag krajnjeg značenja.

Mentalna slika uspona je uobičajena. Sveti Augustin je doživio uspon k Bogu sa svojom majkom, u Ostiji, i opisao ga jezikom Plotina:

Digli smo se s još jačim osjećajima prema Biću samome i prođosmo postepeno sva tjelesna stvorenja i samo nebo, odakle sunce, mjesec i zvijezde svijetle nad zemljom. I još smo se više uspinjali razmišljajući o sebi, razgovarajući i diveći se tvojim djelima i dođosmo na naše duše.

Augustinov duh bio je ispunjen grčkim predodžbama o velikom lancu bivanja umjesto semitskim predodžbama o sedam nebesa. To nije bilo doslovno putovanje kroz vanjski prostor do Boga »tamo vani«, već duhovni uspon do realnosti unutra. Ovaj let u zanosu izgleda kao nešto što je došlo izvana, kada on kaže »digli smo se s još jačim osjećajima« kao da su on i Monika bili pasivni primatelji milosti, ali u tom stalnom penjanju k »*Biću samome*« postoji i promišljenost. Slična slika u mašti o usponu zabilježena je i u iskustvima transa kod šamana, »od Sibira do Ognjene Zemlje«, kao što to kaže Joseph Campbell.

Simbol uspona pokazuje da svjetovne percepcije daleko zaostaju. Iskustvo Boga koje se konačno postiže, ne može se uopće

opisati jer normalni jezik više ne odgovara. Židovski mistici opisuju sve *izuzevši* Boga! Oni nam govore o njegovu plaštu, njegovoj palači, njegovom nebeskom dvoru i velu koji ga skriva od ljudskog pogleda, što sve predstavlja vječne arhetipove. Muslimani koji su razmišljali o Muhammedovom letu u nebo naglašavaju paradoksalnu prirodu njegove konačne vizije Boga: on je božansku prisutnost i vidio i nije. Kada mistik prođe kroz carstvo mentalnih slika u svom duhu, on stiže do točke s koje ga ni pojmovi ni mašta ne mogu odvesti dalje. Augustin i Monika bili su isto tako uzdržljivi u pogledu klimaksa njihova leta, naglašavajući transcendentnost vremena, prostora i običnog znanja. Oni su »govorili i žudjeli za Bogom« i »dodirnuli ga u nekom malom stupnju u trenutku totalne koncentracije srca«. Onda su se morali vratiti normalnom govoru, gdje rečenica ima početak, sredinu i kraj:

Govorasio dakle: Kad bi kome zanijemio svaki nemir tijela, zanijemjele sve slike zemlje, vode i zraka, zanijemjela nebesa, kad bi sama duša zanijemjela sebi i vinula se nad sebe ne misled na sebe, kad bi zanijemjeli snovi i tvorevine mašte, svaki jezik i svaki znak i sve što biva samo time što prolazi, kad bi sve to zanijemjelo kod koga - jer ako tko čuje, njemu sve ove stvari govore: Nismo mi same sebe stvorile, nego nas je stvorio onaj koji ostaje dovijeka (Psalam 79:3,5) ... Tako je to bilo kada smo se u tom trenutku napregnuli i kroz blijesak brzog mišljenja dotakli vječnu mudrost koja ostaje iznad svega.

Ovo nije bila naturalistička vizija vlastitog Boga - oni nisu, da tako kažemo, »čuli njegov glas« kroz neku od normalnih metoda prirodne komunikacije: kroz običan govor, glas anđela, kroz jezik ili simboliku sna. Izgledalo je da su »dotakli« Realnost koja je ležala izvan svega toga.

Iako očito kulturno uvjetovana, ova vrsta »uspona« izgleda da je neosporna životna činjenica. Ma kako da ga tumačimo, ljudi na svim stranama svijeta i u svim povijesnim razdobljima imali su ovu vrstu kontemplativnog iskustva. Monoteisti su ovu vrhunsku spoznaju zvali »vizija Boga«; Plotin je smatrao da je to iskustvo Jednog; buddhisti će ga zvati najavljivanje nirvane. Stvar je u tome da je to nešto što su ljudska bića koja imaju određeni

duhovni talent uvijek željela činiti. Mističko iskustvo Boga ima određena obilježja koja su svim vjerama zajednička. To je subjektivno iskustvo koje uključuje unutrašnje putovanje, a ne percepciju neke objektivne činjenice izvan vlastitosti. Ono se poduzima kroz dio uma koji stvara slike - često nazvan maštom - a ne više kroz cerebralnu, logičnu sposobnost. I konačno, to je nešto što mistik u sebi stvara namjerno: određene fizičke ili mentalne vježbe donose konačnu viziju; ona im ne dolazi svaki put neočekivano.

Augustin je izgleda zamišljao da su privilegirana ljudska bića ponekad sposobna vidjeti Boga u ovom životu: on je kao primjere citirao Mojsija i svetog Pavla. Papa Grgur Veliki (540.-604.), koji je bio priznati učitelj duhovnog života i moćni papa, nije se s tim slagao. On nije bio intelektualac i kao tipični Rimljanin, imao je pragmatičniji pogled na duhovnost. On je koristio metafore oblaka, magle ili mraka da bi nagovijestio nejasnost sveg ljudskog poznavanja Boga. Njegov Bog ostao je skriven ljudskim bićima, u neprozirnoj tami koja je bila teža od oblaka neznanja koje su iskusili grčki kršćani kao Gregorije iz Nise i Dionizije. Bog je za Gregorija bio bolno iskustvo. On je tvrdio da se Bogu teško prilazi. Nije postojao nikakav način da o njemu govorimo s prisnošću, kao da imamo s njim nešto zajedničko. Mi o Bogu ne znamo uopće ništa. Mi ne možemo predvidjeti njegovo ponašanje na osnovu našeg poznavanja ljudi: »U onome što znamo o Bogu ima istine samo onda ako smo svjesni da o njemu ne možemo ništa znati potpuno«. Gregorije često govori o bolu i naporu pri pristupanju Bogu. Radost i mir kontemplacije mogu se postići samo na nekoliko trenutaka, poslije velike borbe. Prije nego što duša okusi slast Boga, ona se mora probiti i izaći iz tame koja je njen prirodni element:

Ona ne može uprijeti oči svog duha na ono što je u jednom trenutku sagledala unutar sebe, jer je prisiljena da svojim navikama tone nadolje. Ona u međuvremenu žudi, i bori se i trudi, da se uznesu iznad sebe, ali tone unazad, svladana umorom, u svoj uobičajeni mrak.

Bog se može dostići samo poslije »velikog napora duha«, koji se mora boriti s njim kao što se Jakov borio s anđelom. Put

do Boga je posut krivnjom, suzama i iscrpljenošću; i, dok mu prilazi, »duša može samo plakati«. »Mučena« svojom željom za Bogom, ona »nalazi odmor samo u suzama, budući da je iscrpljena.« Gregorije je ostao značajni spiritualni vođa sve do dvanaestog stoljeća; očito da je Zapad pokušaj dostizanja Boga smatrao naporom.

Na Istoku kršćansko iskustvo Boga odlikovalo je svjetlo, a ne mrak. Grci su razvili drukčiju formu misticizma, na koju se isto može naići širom svijeta. On nije ovisio o slikama mašte i vizije, već je počivao na apofatičnom ili šutećem iskustvu koje je opisao Dionizije Areopagit. Grci su izbjegavali sve racionalističke koncepcije Boga. Kao što je objasnio Gregorije iz Nise u svom *Komentaru Pjesme nad pjesmama*, »svaki pojam koji duh shvati postaje prepreka traženju onih koji tragaju«. Cilj osobe posvećene kontemplaciji bio je nadmašiti ideje kao i sve slike, jer one mogu samo skrenuti pažnju. Tada će steći »određen osjećaj prisutnosti« koji je nemoguće definirati i koji svakako nadmašuje sva ljudska iskustva odnosa s nekom drugom osobom. Ovaj stav nazvan je *hesychia*, »mir« ili »unutrašnja tišina«. Pošto nas riječi, ideje i slike samo mogu vezati za zemaljski svijet, u sadašnjem vremenu, duh se mora namjerno umiriti tehnikama koncentracije, tako da može razviti tišinu iščekivanja. Tek se onda može nadati da će shvatiti Realnost koja nadmašuje sve što može zamisliti.

Kako je moguće spoznati jednog neshvatljivog Boga? Grci su voljeli ovu vrstu paradoksa i isihasti (*hesychast*) su se okrenuli staroj razlici između Božje suštine (*ousia*) i njegovih »energija« (*energeiai*) ili aktivnosti u svijetu, koji nam omogućuju da iskusimo nešto od Boga. Pošto Boga nikada ne možemo spoznati u njegovoj prirodi, ono što u molitvi doživljavamo su »energije«, a ne »suština«. One se mogu opisati kao »zrake« božanstva koje osvjetljavaju svijet i koje su od Boga potekle, ali se toliko razlikuju od samog Boga kao sunčane zrake od sunca. One manifestiraju Boga koji je potpuno nijem i nepoznatljiv. Kao što je rekao sv. Bazilid: »Mi svog Boga znamo po njegovim aktivnostima; mi ne tvrdimo da se približavamo samoj suštini, jer njegove energije silaze do nas, ali nam njegova suština ostaje nedostupna«. U Starom

zavjetu ovu »božansku« energiju zvali su Božja »slava« (*kavod*) . U Novom zavjetu ona je zasjala u ličnosti Krista na brdu Tabor, kada je njegov čovječji lik bio preobražen božanskim zrakama. I onda su one prodrle kroz cijeli stvoreni svemir i obožile one koji su bili spašeni. Kao što je i podrazumijevala riječ *energeiai*, bila je to aktivna i dinamična koncepcija Boga. Tamo gdje će Zapad vidjeti Boga kako se predstavlja svojim vječnim atributima - dobrotom, pravdom, ljubavlju i svemoći - Grci su vidjeli Boga u stalnoj aktivnosti u kojoj je on na neki način prisutan.

Zato smo, kada smo u molitvi iskusili »energije«, u nekom smislu komunicirali izravno s Bogom, čak i ako nam je sama nepoznatljiva realnost ostala skrivena. Vodeći isihast Evagrius Pontus (umro 399.) insistirao je na tome da naša »spoznaja« Boga u molitvi nema nikakve veze s pojmovima ili slikama, već je direktno iskustvo Božanskog koje ih sve nadilazi. Zato je važno da isihasti svoju dušu potpuno otkriju: »Kada se molite,« govorio je svojim kaluđerima, »nemojte u sebi oblikovati sliku božanstva i ne dozvolite da vam se duh oblikuje nekom formom.« Umjesto toga, oni trebaju »prići Nematerijalnom na nematerijalni način«. Evagrius je predlagao neku vrstu kršćanske joge. To nije bio proces refleksije; u stvari, »molitva znači odbacivanje misli«. Bilo je to prije neko intuitivno shvaćanje Boga. Ono će rezultirati osjećajem jedinstva svih stvari, oslobađanjem od dekoncentracije i mnogostrukosti, i gubitkom vlastitosti - očito srodno iskustvo onome koje doživljavaju kontemplativci u neteističkim religijama kao što je buddhizam. Sistematskim odvikavanjem svog duha od »strasti« - kao što su ponos, pohlepa, tuga ili bijes, koji ih vezuju za vlastitost - isihasti će nadići sebe i postati deifinirani kao Isus na brdu Tabor, preobražen božanskim »energijama«.

Diodoh, biskup od Fotisa, iz petog stoljeća, tvrdio je da se ova deifikacija ne odgađa za drugi svijet, već da se ona može svjesno iskusiti i ovdje na zemlji. On je podučavao metodu koncentracije koja je uključivala i disanje: dok udišu, isihasti trebaju moliti: »Isuse Kriste, Sine Božji!«, a izdišu zrak na riječi: »smiluj nam se.« Kasniji isihasti usavršili su ovaj postupak: kontemplativci trebaju sjediti pognute glave i ramena, gledajući prema svom

srcu ili pupku. Oni trebaju disati sve sporije da bi svoju pažnju usmjerili prema unutra, prema nekim psihološkim središtima kao što je srce. To je bila stroga disciplina koja se morala koristiti pažljivo; mogla se upražnjavati sigurno samo uz pomoć stručnjaka koji su je mogli usmjeriti. Postepeno, kao buddhistički kaluđer, isihast će otkriti da racionalne misli može polako staviti na stranu, slike koje mu preplavljaju um postepeno će nestati i isihast će biti potpuno sjedinjen s molitvom. Grčki kršćani otkrili su za sebe tehnike koje su se stoljećima upražnjavale u orijentalnim religijama. Oni su molitvu smatrali psihosomatskom aktivnošću, dok su Zapadnjaci kao Augustin i Gregorije mislili da molitva treba osloboditi dušu od tijela. Maksim Ispovjednik tvrdio je: »Cio čovjek treba da postane Bog, obožen milošću Boga-postalog-čovjekom, postajući cio čovjek, dušom i tijelom, po prirodi, i postajući cio Bog, dušom i tijelom, po milosti«. Isihast će ovo doživjeti kao povećanje energije i jasnoće tako moćne i snažne da može biti samo božanska. Kao što smo vidjeli, Grci su ovo »oboženje« vidjeli kao prosvjetljenje koje je čovjeku prirodno. Oni su nalazili nadahnuće u preobraženom Kristu na brdu Tabor, baš kao što su buddhisti bili nadahnuti slikom Buddhe, koji je postigao najpotpuniju realizaciju čovjeka. Praznik Preobraženja je veoma važan u istočnim pravoslavnim crkvama; on se naziva »epifanijom«, manifestacijom Boga. Za razliku od svoje zapadne braće, istočni kršćani nisu mislili da su napetost, bezosjećajnost i očajanje neizbježni uvod u iskustvo Boga: to su jednostavno poremećaji koji se moraju liječiti. Istočni kršćani nisu imali kult mračne noći duše. Dominantni motiv je umjesto Getsimanije i Kalvarije bio brijeg Tabor.

Međutim, ova viša stanja nisu mogli postići svi, ali ostali su kršćani mogli barem nakratko, u ikonama, ugledati nešto od mističkog iskustva. Na Zapadu je religiozna umjetnost postajala dominantno figurativna: opisivala je historijske događaje u životu Isusa ili svetaca. U Bizantu, međutim, ikona nije bila predviđena da predoči nešto *ovom* svijetu, već je bila pokušaj da se slikovito opiše neizrecivo mističko iskustvo isihasta u vizualnoj formi, kako bi inspiriralo nemistike. Kao što to objašnjava britanski historičar Peter Brown, »široj istočnog kršćanskog svijeta ikona i vizija su

potvrđivale jedna drugu. Nekakvo duboko sabiranje u fokusu kolektivne mašte ...dovelo je da natprirodno do šestog stoljeća u snovima i u mašti svake osobe poprimi precizne obrise, pomoću kojih je ono obično prikazivano u umjetnosti. Ikona je imala vrijednost ostvarenog sna«. Ikone nisu bile namijenjene podučavanju vjernika ili prenošenju informacija, ideja ili doktrina. One su bile žarište kontemplacija (*theoria*) koje su vjericima osiguravale neku vrstu prozora u božanski svijet.

One su, međutim, postale nezaobilazne za bizantsko iskustvo Boga, da su do osmog stoljeća postale središte žestokog doktrinarnog spora u Grčkoj crkvi. Ljudi su počeli pitati *što* je umjetnik točno slikao kada je slikao Krista. Bilo je nemoguće naslikati njegovu božansku prirodu, ali ako umjetnik tvrdi da samo slika Isusovu ljudsku prirodu, onda je kriv za nestorijanstvo, heretičko vjerovanje da su Isusova ljudska i božanska priroda sasvim različite. Ikonoklasti su željeli da se ikone potpuno zabrane, ali su ikone branila dva vodeća kaluđera: Ivan od Damaska (656.-747.) iz manastira Mar Sabas blizu Betlehema, i Teodor (759.-826.) iz manastira Studita pokraj Carigrada. Oni su tvrdili da ikonoklasti griješe što zabranjuju slikovni prikaz Krista. Od Utjelovljenja, materijalnom svijetu kao i ljudskom tijelu dana je božanska dimenzija i umjetnik *može* slikati ovaj novi tip oboženog čovjeka. On je slikao i sliku Boga, jer je Krist Riječ bio ikona Boga *par excellence*. Bog se ne može izraziti riječima ili sažeto izložiti u ljudskim pojmovima, ali se može »opisati« perom umjetnika ili simboličnim pokretima liturgije.

Pobožnost Grka toliko je ovisila o ikonama da su oko 820. ikonoklasti aklamacijom bili poraženi. Ova potvrda da je Bog na neki način opisiv nije, međutim, značila napuštanje Dionizijeve apofatične teologije. U svom djelu *Veća apologija za svete slike* kaluđer Nikifor je tvrdio da ikone »izražavaju šutnju Boga, time što same po sebi iskazuju neizrecivost misterija koji nadmašuje bitak. Neprekidno i bez riječi, one slave dobrotu Boga u toj poštovanoj i visokopoučnoj melodiji teologije«. Umjesto da vjernike upućuju u crkvene dogme i pomažu im da formiraju jasne ideje o svojoj vjeri, ikone ih drže u nekom osjećaju misterija. Opisujući učinak

ovih religioznih slika, Nikifor ga je mogao uspoređivati samo s djelovanjem muzike, koja se može najteže opisati i koja je vjerojatno najdirektnija među umjetnostima. Emocije i iskustvo prenose se muzikom tako da zaobilaze riječi i pojmove. U devetnaestom stoljeću Walter Pater će tvrditi da sva umjetnost teži stanju muzike; u Bizantu devetog stoljeća grčki kršćani smatrali su da i teologija isto tako nadahnjuje ikonografiju. Oni su smatrali da se Bog može bolje izraziti u umjetničkom djelu nego u naučnoj raspravi. Poslije opširnih kristoloških rasprava u četvrtom i petom stoljeću oni su stvarali portret Boga koji je ovisio o imaginativnom iskustvu kršćana.

Ovo je jasno izrazio Simeon (949.-1022.), opat malog manastira Sv. Mamanta u Carigradu, koji je postao poznat kao »Novi bogoslov.« Ova nova vrsta teologije nije pokušavala definirati Boga. To bi, tvrdio je Simeon, bilo nadmeno; u stvari, govoriti o Bogu na bilo kakav način podrazumijevalo je da je »ono što je nerazumljivo razumljivo«. Umjesto da racionalno raspravlja o Božjoj prirodi, »nova« teologija oslanjala se na neposredno, lično religiozno iskustvo. Nemoguće je pojmovno spoznati Boga, kao da je on samo još jedno biće o kojemu možemo stvarati mišljenje. Bog je misterija. Pravi kršćanin je onaj koji ima svjesno iskustvo Boga, koji se otkrio u preobraženoj ljudskoj prirodi Krista. Sam Simeon bio je kroz iskustvo, koje mu je kroz kontemplaciju izgleda došlo iznenada, preobraćen iz svjetovnog života u kontemplaciju. Najprije nije imao ni pojma što se događa, ali je postepeno postajao svjestan da se preobražava i, takoreći, biva apsorbiran u svjetlo koje je bilo od Boga samoga. To, naravno, nije bilo svjetlo kao što ga mi znamo; bilo je iznad oblika, slike ili predstavljanja i moglo se iskusiti samo intuitivno, kroz molitvu«. Ali to nije bilo iskustvo samo za elitu ili kaluđere; kraljevstvo koje Krist najavljuje u Evanđeljima bilo je savez s Bogom koji svatko može iskusiti u sadašnjosti, a da ne mora čekati do drugog života.

Za Simeona je, dakle, Bog bio znan i neznan, blizu i daleko. Umjesto da pokuša nemogućim zadatkom opisivanja »neiskazivih stvari samim riječima« on je poticao svoje kaluđere da se koncentriraju na ono što se može iskusiti kao preobražujuća realnost

u njihovoj vlastitoj duši. Kao što je Bog rekao Simeonu u toku jedne od vizija: »Da, ja sam Bog, Onaj koji je postao čovjek radi tebe. I gle, stvorio sam tebe, kao što vidiš, i ja ću te učiniti Bogom«. Bog nije bila vanjska, objektivna činjenica, nego bitno subjektivno i osobno prosvjetljenje. Ali Simeonovo odbijanje da govori o Bogu nije ga navelo da prekine s teološkim spoznajama prošlosti. »Nova« teologija bila je čvrsto zasnovana na učenjima Crkvenih Otaca. U svojim *Himnama o božanskoj ljubavi*, Simeon je izrazio staru grčku doktrinu o oboženju čovjeka, kao što su to opisali Atanasije i Maksim:

O Svjetlosti koju nitko ne može imenovati, jer je potpuno bezimena. O Svjetlosti mnogo imena, jer ona je na djelu u svemu... Kako se miješaš sa travom?

Kako, dok ostaješ nepromijenjena, u potpunosti nepristupačna, uspijevaš da priroda trave ostane neuništena?

Bilo je beskorisno definirati Boga koji je utjecao na ovu transformaciju, jer je on iznad govora i opisa. Ali kao iskustvo koje ispunjava i preobražava čovjeka, a ne narušava njegov integritet, »Bog« je bio neosporna realnost. Grci su razvili ideje o Bogu - kao što su Trojstvo i Inkarnacija - koje ih je odvojilo od drugih monoteista, ali stvarno iskustvo njihovih mistika ima mnogo zajedničkog s iskustvima muslimana i židova.

Iako je prorok Muhammed bio prvenstveno zauzet uspostavljanjem pravednog društva, on i neki njegovi najbliži drugovi bili su skloni misticizmu, i muslimani su brzo razvili vlastitu izrazito mističku tradiciju. U toku osmog i devetog stoljeća, uspo- redno s drugim sektama, razvio se jedan asketski oblik islama; asketi su bili, isto kao i mutaziliti i šiiti, zabrinuti zbog bogatstva dvora i očitog napuštanja strogosti rane *ume*. Oni su se pokušali vratiti jednostavnijem životu prvih muslimana u Medini oblačeći se u grubu vunenu odjeću (arapski *SUF*) za koju se pretpostavljalo da ju je prorok volio. I zato su postali poznati kao sufije. Socijalna pravda postala je presudna za njihovu pobožnost, kao što objašnjava Louis Massignon, pokojni francuski učenjak:

Mistički poziv je po pravilu rezultat unutrašnje pobune sa- vjesti protiv socijalnih nepravdi, ne samo onih koje su drugi

počinili, već prvenstveno i posebno protiv vlastitih grešaka sa željom, pojačanom unutrašnjim očišćenjem, da se nađe Bog po svaku cijenu.

U početku su sufije imali mnogo zajedničkog s drugim sektama. Tako je veliki mutazilitski racionalist Vasil ibn Ala (umro 748.) bio učenik Hasana al-Basrija (umro 728.), asketa iz Medine koga su kasnije poštovali kao jednog od tvoraca sufizma.

Uleme su počinjali praviti oštru razliku između islama i svih drugih religija, smatrajući ga onom jedinom, pravom vjerom, ali sufije su uglavnom ostali vjerni kur'anskoj viziji jedinstva svih pravovjernih religija. Isusa su, na primjer, mnoge sufije poštovali kao proroka unutaršnjeg života. Neki su čak izmijenili Šehadu da glasi: »Nema Boga osim Allaha, a Isus je njegov Glasnik,« što je bilo tehnički točno, ali namjerno provokativno. Tamo gdje Kur'an govori o Bogu pravde koji ulijeva strah i strahopoštovanje, jedna od ranih žena-asketa Rabija (umrla 801.) govorila je o ljubavi na način koji bi kršćanima izgledao blizak:

Na dva Te načina volim: sebično,
i zatim onako kako je dostojno Tebe.
Sebična je ljubav što ne činim ništa
osim da o Tebi mislim svakom mišlju svojom.
Najčistija je ljubav kada Ti podigneš
veo s mog pogleda obožavanja.
Nije na meni hvala u onom ili ovom:
Tvoja je hvala u oba, to dobro znam.

Ovo je slično njezinoj slavnoj molitvi: »O Bože!, ako Te obožavam u strahu od Pakla, spali me u Paklu; a ako Ti se klanjam u nadi na Raj, isključi me iz Raja; ali ako Ti se klanjam radi Tebe samoga, ne odreci mi Svoju vječnu ljepotu!« Ljubav prema Bogu postala je oznaka sufizma. Sufije su možda bili pod utjecajem kršćanskih asketa Bliskog istoka, ali je Muhammedov utjecaj ostao presudan. Oni su se nadali da će doživjeti Boga na sličan način kao Muhammed kada je primao svoja otkrivenja. Naravno, bili su inspirirani i njegovim mističkim usponom u nebo, koji je postao paradigma njihova vlastitog iskustva Boga.

Oni su isto tako razvili tehnike i discipline koje su pomogle misticima širom svijeta da postignu alternativno stanje svijesti. Sufije su

osnovnim zahtjevima muslimanskog zakona dodali praksu posta, noćnih bdjenja i pojanja Božjih imena kao mantru. Posljedica takve prakse bilo je ponekad ponašanje koje je izgledalo čudno i neobuzdano, i takvi mistici bili su poznati kao »pijani« sufije. Prvi od njih bio je Abu Jazid Bistami (umro 874.) koji je, kao i Rabija, prilazio Bogu kao ljubavnik. On je vjerovao da treba težiti zadovoljiti Allaha kao što bi zadovoljio ženu u ljubavnom odnosu, žrtvujući vlastite potrebe i želje da bi se sjedinio s Voljenim. Ali introspektivne discipline koje je prihvatio da bi ovo postigao odvele su ga s onu stranu ove personalizirane ideje o Bogu. Kada je prilazio biti svog identiteta osjećao je da između Boga i njega ne stoji ništa; u stvari, sve što je shvaćao kao »vlastitost« izgleda da se rasplinjavalo:

Gledao sam (Allaha) pogledom vjernosti i rekao Mu: »Tko je to?« On je rekao: »Ovo nisam ni ja ni netko drugi. Nema Boga osim Mene«. Onda me je istrkao iz moje osobnosti u svoju Vlastitost... I onda sam općio s Njim jezikom Njegovog Obličja, govoreći: »Kako se osjećaš sa mnom kad sam sa Tobom?« A on je rekao: »Ja sam potpuno Ti; nema boga osim Tebe«.

I opet, to nije bilo vanjsko božanstvo »tamo vani«, strano čovječanstvu: Bog je otkriven misteriozno identificiran sa najdubljom vlastitosti. Sistematsko uništenje vlastitosti dovelo je do osjećaja apsorpcije u veću, neizrecivu realnost. Ovo stanje samoponištenja (*fana*) postalo je središnje za ideal sufija. Bistami je potpuno reinterpretirao Šehadu na način koji bi se mogao tumačiti bogohulnim, da ga nisu priznavali toliki drugi muslimani kao autentično iskustvo onog *islama* koji zagovara Kur'an.

Drugi mistici, poznati kao »trezveni« sufije, davali su prednost manje ekstravagantnoj spiritualnosti. Al-Džunaid iz Bagdada (umro 910.), koji je napravio osnovni plan cijelog budućeg islamskog misticizma, vjerovao je da al-Bistamijev ekstremizam može biti opasan. On je učio da se *fana* (»samoponištenje«) mora zamijeniti s *baka* (»ono što ostaje«), povratkom jednoj pojačanoj vlastitosti. Sjedinjenje s Bogom ne treba uništiti naše prirodne sposobnosti već ih realizirati: sufija koji je odbacio mračni egotizam da bi otkrio božansku prisutnost u srcu svog vlastitog bića iskusit će

veću samospoznaju i samokontrolu. On će postati cjelovitiji čovjek. Kada su, dakle, iskusili *fanu* i *baku*, sufije su postigli stanje koje bi istočni kršćanin nazvao »deifikacija«. Al-Džunaid je cijelo sufijsko traženje vidio kao povratak čovjekovu prvobitnom stanju na dan stvaranja: on se vraćao idealnom čovjeku kakav je bio Božji naum. On se vraćao Izvoru svog bića. Iskustvo odvajanja i otuđenja bilo je za sufijsko iskustvo isto toliko središnje kao i za platonско ili gnostičko; ono se, možda, ne razlikuje od »odvajanja« o kojem danas govore pristalice Freuda i Kleina, iako psihoanalitičari to pripisuju neteističkom izvoru. Uz pomoć distipliniranog, pažljivog rada pod stručnim vodstvom sufijskog učitelja (*pir*) kao što je bio on, al-Džunaid je učio da se musliman može ponovo spojiti sa svojim Stvoriteljem i postići onaj prvobitni osjećaj neposredne Božje prisutnosti koji je iskusio kada je, kao što kaže Kur'an, bio izvučen iz Adamovih bedara. To bi bio kraj odvajanja i tuge, ponovno sjedinjenje s dubljom vlastitošću koja je bila onakva kakva je njemu ili njoj bila predodređena. Bog nije bio posebna, vanjska realnost i sudac, već na neki način jedno s osnovom bivstva svake osobe:

Sada sam spoznao, O Gospode,
što leži u mom srcu;
U tajnosti, iz posebnog svijeta,
moj jezik je govorio sa svojim Obožavanim.

I tako smo mi na neki način
Sjedinjeni u Jedno;
A ipak je razjedinjenost
naše vječno stanje.

Iako je od mog dubokog pogleda
veliko strahopoštovanje skrilo Lice Tvoje,
U čudesnoj i ekstatičnoj Milosti
osjećam Te kako dotičeš moju najdublju nutrinu.

Naglasak ka jedinstvu vraća na kur'anski ideal *tavhid*: približavanjem svoje rasturene vlastitosti mistik će iskusiti Božansku prisutnost u vlastitoj integraciji.

Al-Džunaid je bio potpuno svjestan opasnosti misticizma. Neobučeni ljudi, koji nisu uživali blagodati savjeta *pira* i rigoroznu

sufijsku obuku, mogli bi pogrešno shvatiti ekstazu mistika i steći vrlo pojednostavljenu ideju o tome što je mislio kada je rekao da je sjedinjen s Bogom. Ekstravagantne tvrdnje kao što su al-Bistamijeve, sigurno bi izazvale gnjev vjerskih krugova. U ovoj ranoj fazi sufizam je bio u velikoj mjeri manjinski pokret i *ulema* ga je često smatrala neautentičnom inovacijom. Međutim, Džunaidov glasoviti učenik Husein ibn Mansur (obično poznat kao al-Halai, Grebenar) odbacio je svaki oprez i postao mučenik zbog svoje mističke vjere. Lutajući po Iraku, propovijedao je zbacivanje kalifata i uspostavljanje novog društvenog poretka, zbog čega su ga vlasti bacile u zatvor i razapele na križ kao njegovog heroja, Isusa. U svojoj ekstazi, al-Halai je glasno uzviknuo: »Ja sam Istina!« Prema Evanđeljima, Isus je izrekao to isto kada je rekao da je on Put, Istina i Život. Kur'an je stalno osuđivao kršćansko vjerovanje u Božje utjelovljenje u Kristu kao bogohulno, tako da ne čudi što su muslimani bili užasnuti al-Halajevim ekstatičnim uzvikom. *Al-Hakk* (Istina) je bilo jedno od Božjih imena i bilo je idolopoklonstvo za svakog običnog smrtnika prisvojiti to ime. Al-Halai je izražavao svoj osjećaj sjedinjenja s Bogom koje je bilo toliko blisko da ga je osjećao kao svoj identitet. Kao što je u jednoj od svojih pjesama rekao:

Ja sam Onaj koga volim, a On koga volim je Ja:
Mi smo dva duha koja borave u jednom tijelu.
Ako vidiš mene, ti vidiš Njega,
A ako vidiš Njega, vidiš nas obojicu.

Bilo je to smjelo izražavanje onog samoponištenja vlastitosti i sjedinjenja s Bogom koje je njegov učitelj al-Džunaid zvao *fana*. Kada je bio optužen za bogohuljenje, al-Halai se odbio pokajati i umro je svetačkom smrću.

Kada je poveden da bude razapet i ugledao križ i čavle, okrenuo se narodu i izgovorio molitvu, zavišavajući ovim riječima: »I onim Tvojim slugama koji su se skupili da me ubiju, u zanosu za Tvojom religijom i u želji da steknu Tvoju naklonost, oprosti im, o Gospode, i smiluj im se; jer uistinu, da si otkrio njima ono što si otkrio meni, oni ne bi učinili ono što čine; a da si sakrio od mene ono što si sakrio od njih, ne bih trpio ove muke. Slava Tebi za sve što činiš, i slava Tebi za sve što je volja Tvoja?

Al-Halajjev uzvik *ana al-hakk*: »Ja sam Istina!« pokazuje da Bog mistika nije objektivna realnost već je duboko subjektivan. Kasnije je al-Gazali tvrdio da al-Halai nije bogohulio već samo nije bio mudar objavljujući ezoteričnu istinu koja može neupućene navesti na pogrešno mišljenje. Pošto nema istine osim Allaha - kao što tvrdi Šehada - svi ljudi su u biti božanski. Kur'an uči da je Bog stvorio Adama po vlastitoj slici tako da može promatrati sebe kao u ogledalu. Zato je naredio anđelima da se poklone i klanjaju prvom čovjeku. Pogreška kršćana bila je što su pretpostavljali da je jedan čovjek potpuna inkarnacija božanskog, tvrdili su sufije. Mistik koji je ponovo stekao svoju prvobitnu viziju Boga ponovo je otkrio božansku sliku u sebi, onako kao što se zbilo na dan stvaranja. Sufijama omiljeno Sveto predanje (*hadis kudsi*) pokazuje Boga kako privlači muslimana k sebi tako snažno da izgleda kao da postaje utjelovljen u svakom od svojih slugu: »Kada ga volim, postajem njegovo Uho, kroz koje čuje, njegovo Oko kojim vidi, njegova Ruka kojom hvata, i njegova Noga kojom hoda«. Priča o al-Halajju pokazuje duboki antagonizam koji može postojati između mistika i religijskih vjerskih krugova koji imaju različite pojmove o Bogu i otkrivenju. Za mistika otkrivenje je događaj koji se zbiva u njegovoj vlastitoj duši, dok je za obične ljude, kao neke iz *uleme*, to događaj koji je čvrsto vezan za prošlost. Vidjeli smo, međutim, da su tokom dvanaestog stoljeća muslimanski filozofi kao ibn Sina i al-Gazali lično našli da su objektivni prikazi Boga nezadovoljavajući i okrenuli se misticizmu. Al-Gazali učinio je sufizam prihvatljivim za vjerske krugove i pokazao da je to najautentičniji oblik muslimanske duhovnosti. U toku dvanaestog stoljeća iranski filozof Jahja Suhrevardi i Muid ad-Din ibn al-Arabi, rođen u Španjolskoj, neraskidivo su povezali islamsku falsafu s misticizmom, i Bog koga doživljavaju sufije postao je normativ u mnogim dijelovima islamskog carstva. Međutim, kao i al-Halajja, Suhrevardija su *uleme* pogubile u Alepu 1191. zbog razloga koji su ostali nejasni. Njegovo je životno djelo bilo povezivanje onoga što je zvao osnovnom »orijentalnom« religijom s islamom, dovršavajući na taj način projekt koji je predložio ibn Sina. On je tvrdio da su svi mudraci antičkog svijeta

propovijedali jednu jedinu doktrinu. Ona je prvobitno bila otkrivena Hermesu (koga je Suhrevardi identificirao s prorokom poznatim u Kur'anu kao Idris, a u Bibliji kao Enoh); u grčki svijet ona je bila prenijeta preko Platona i Pitagore, a na Srednji istok preko zaratustrijanskih maga. Od Aristotela, međutim, nju je zasjenila uža intelektualna i umna filozofija, ali tajno je bila prenošena od mudraca do mudraca sve dok nije stigla do samog Suhrevardija preko al-Bistamija i al-Halajja. Ova dugotrajna filozofija bila je mistička i imaginativna, ali nije zanemarivala razum. Suhrevardi je bio intelektualno rigorozan kao al-Farabi, ali je inzistirao i na značaju intuicije u pristupu istini. Kao što je učio Kur'an, sva istina dolazi od Boga i treba je tražiti gdje god se može naći. Ona se može naći u poganstvu i učenju Zarastre, kao i u monoteističkoj tradiciji. Za razliku od dogmatske religije, koja pristaje na sektaške sporove, misticizam često tvrdi da ima toliko puteva k Bogu koliko i ljudi. Sufizam će posebno razviti izrazito poštovanje vjere drugih ljudi.

Suhrevardija često zovu Šeik al-Išrak ili Učitelj filozofije prosvjetljenja. Kao i Grci, on je doživljavao Boga kroz svjetlost. Na arapskom se *išrak*, (sunčev sjaj pri izlasku) odnosi na prvu svjetlost zore koja se javlja na Istoku i na prosvjetljenje: Istok, zato, nije geografski pojam nego izvor svjetlosti i energije. U Suhrevardijevoj orijentalnoj vjeri, dakle, ljudska bića se nejasno sjećaju svog porijekla, osjećajući se nelagodno u ovom svijetu sjenki i žele se vratiti svom prvom prebivalištu. Suhrevardi je tvrdio da će njegova filozofija pomoći muslimanima da nađu svoju istinsku orijentaciju, da će, pomoću mašte, pročistiti u njima vječnu mudrost.

Suhrevardijev neobično složeni sistem bio je pokušaj da se povežu sve religijske spoznaje svijeta u duhovnu religiju. Istina se mora tražiti gdje god se može naći. Prema tome, njegova filozofija je vezivala predislamsku iransku kozmologiju s ptolomejskim planetarnim sistemom i neoplatonskom shemom emanacije. Ali ni jedan drugi fajlasif nije nikada toliko opsežno citirao Kur'an. Kada je raspravljao o kozmologiji, Suhrevardi nije bio prvenstveno zainteresiran za objašnjenje fizičkog porijekla svemira. U svom remek-djelu *Filozofija Orijenta (Hikmat al-Išrak)* Suhrevardi je počeo

razmatrajući probleme fizike i prirodnih nauka, ali je to bio samo uvod u mistički dio njegova djela. Kao i ibn Sina, postao je nezadovoljan potpuno racionalnom i objektivnom orijentacijom falsafe, iako je u stvari vjerovao da racionalna i metafizička spekulacija imaju svoje mjesto u percepciji totalne realnosti. Pravi mudrac, po njegovom mišljenju, ističe se i u filozofiji i u misticizmu. Takav je mudrac uvijek postojao u svijetu. U teoriji koja je bila tako bliska šiitskoj imamologiji, Suhrevardi je vjerovao da je ovaj duhovni vođa istinski »vođa« (*kutb*) bez čije prisutnosti svijet ne bi mogao dalje opstati, čak i ako bi on ostao prikriiven. Suhrevardijev išraki misticizam još uvijek se prakticira u Iranu. To je ezoterički sistem ne zato što je ekskluzivan, nego zato što zahtijeva onakvu duhovnu i imaginativnu obuku kroz koju prolaze ismaeliti i sufije.

Grci bi možda rekli da je Suhrevardijev sistem bio prije dogmatski nego kerigmatski. On je pokušavao otkriti imaginativnu jezgru koja leži u srcu svake religije i filozofije i iako je stalno isticao da razum nije dovoljan, on nikada nije poricao njegovo pravo na istraživanje najdubljih misterija. Istina se mora tražiti u naučnom racionalizmu isto kao i u ezoteričkom misticizmu; senzibilnost mora biti dopunjena i informirana kritičnom inteligencijom.

Kao što njeno ime ukazuje, srž išraki filozofije bio je simbol svjetlosti, koji je smatran savršenim sinonimom za Boga. Ona je bila (barem u dvanaestom stoljeću!) nematerijalna i nemoguća za definiranje, a ipak je bila najočitija životna činjenica u svijetu: potpuno očigledna, nije tražila definiranje već su je svi opažali kao element koji omogućuje život. Bila je sveprožimajuća: kakva god luminoznost pripadala materijalnim tijelima, ona je dolazila direktno od svjetlosti, izvora koji je izvan njih. U Suhrevardijevoj emanacijskoj kozmologiji, Svjetlost nad Svjetlostima odgovarala je Prvobitnom Biću fajlasifa, koje je bilo krajnje jednostavno. Ono je proizvodilo niz manjih svjetlosti u opadajućoj hijerarhiji: svako svjetlo, prihvaćajući svoju ovisnost o Svjetlosti nad Svjetlostima, stvaralo je svoju sjenku koja je opet bila izvor materijalnog kraljevstva, koje je odgovaralo jednoj od ptolomejskih sfera. Ovo je bila metafora ljudskog stanja. U svakom od nas nalazi se slična

kombinacija svjetlosti i tame: svjetlost ili dušu darovao je embriju Duh Sveti (također poznat, kao u ibn Sininoj shemi, kao anđeo Gabrijel, svjetlost našeg svijeta). Duša žudi da se sjedini s višim svijetom Svjetlosti i, ako ju je *kutb*, svetac tog vremena ili jedan od njegovih učenika dobro usmjerio, ona može čak za tren vidjeti i ovo ovdje dolje.

Suhravardi opisuje vlastito prosvjetljenje u *Hikmatu*. On je bio opsjednut epistemološkim problemom znanja, ali nije mogao krenuti dalje. Njegovo knjiško znanje nije mu imalo šta reći. Onda je imao viziju imama, *kuta* iscjelitelja duša:

Iznenada sam bio obavijen nježnošću; javio se zasljepljujući bljesak, zatim prozirno svjetlo nalik na ljudsko biće. Promatrao sam pažljivo i on je bio preda mnom... Prišao mi je pozdravljajući me tako ljubazno da je moje iznenađenje postepeno nestalo, a moja uznemirenost ustupila je mjesto osjećaju prisnosti. I onda sam mu se počeo žaliti na muku koju sam imao s ovim problemom znanja.

»Postani svjestan sebe«, rekao mi je, »i tvoj problem bit će riješen«.

Proces buđenja ili spoznaje bio je očito sasvim drugačiji od grčevitog, snažnog nadahnuća proroštva. Imao je više zajedničkog s mirnim prosvjetljenjem Buddhena: misticizam je uvodio mirniju spiritualnost u religije Boga. Umjesto kolizije s realnošću izvana, spoznaja će dod iznutra, iz samog mistika. Tu nije bilo nekakvog saopćavanja činjenica. Umjesto toga utjecaj ljudske mašte omogućit će ljudima da se vrate Bogu, uvodeći ih u *alam al-mital*, svijet čistih slika.

Suhravardi se oslanjao na staro iransko vjerovanje u arhetipski svijet u kojem svaka osoba ili predmet u *getiku* (zemaljskom, fizičkom svijetu) ima svog dvojnika u *menoku* (nebeskom kraljevstvu). Misticizam će oživjeti staru mitologiju koju su religije Boga namjerno zapustile. *Menok*, koji je u Suhravardijevoj shemi postao *alam al-mital*, bio je sada prelazno carstvo koje je postojalo između našeg i Božjeg svijeta. Nije se moglo opaziti razumom ili osjetilima. Bila je to sposobnost kreativne mašte koja nam je omogućavala da otkrijemo carstvo skrivenih arhetipova, baš kao što simbolička interpretacija Kur'ana otkriva njegovo istinsko duhovno

značenje. *Alam al-mital* bio je blizak ismaelitskoj percepciji duhovne historije islama koja je bila stvarni odraz zemaljskih događaja ili ibn Sinina anđelologija, o kojoj smo raspravljali u prethodnom poglavlju. Za sve buduće mistike islama to će biti presudno za interpretiranje njihovih iskustava i vizija. Suhrevardi je ispitivao vizije koje su upadljivo slične, bilo da su ih vidjeli šamani, mistici ili ekstaterici u mnogim različitim kulturama. Nedavno se pojavilo veliko zanimanje za ovu pojavu. Jungova koncepcija kolektivnog nesvjesnog je više naučni pokušaj ispitivanja tog zajedničkog imaginativnog iskustva čovjeka. Drugi učenjaci, kao i rumunjsko-američki filozof religije Mircea Eliade, pokušali su ukazati kako epovi starih antičkih pjesnika i određene vrste mitova potječu od ekstateričnih putovanja i mističkih uzleta.

Suhrevardi je inzistirao da su vizije mistika i simboli svetih knjiga - kao što su Nebo, Pakao i Sudnji dan - isto tako realni kao pojave koje doživljavamo na ovom svijetu, ali ne na isti način. One se ne mogu empirički dokazati ali se mogu razumjeti samo uvježbanom imaginativnom sposobnošću, koja omogućuje vizionarima da vide duhovne dimenzije zemaljskih pojava. Ovo iskustvo za onoga koji nije imao potrebnu obuku nije imalo smisla, baš kao što se buddhističko prosvjetljenje može iskusiti samo ako su poduzete potrebne moralne i mentalne vježbe. Sve naše misli, ideje, želje, snovi i vizije odgovaraju realnostima u *alam al-mitalu*. Prorok Muhammed, na primjer, našao se u ovom međusvijetu u toku Noćne vizije koja ga je odvela do praga božanskog svijeta. Suhrevardi će tvrditi i da su se vizije židovskih mistika Prijestolja odigrale kada su naučili kako ući u *alam al-mital* za vrijeme svojih duhovnih vježbi koncentracije. Put do Boga, zato, ne ide jedino kroz razum, kao što su mislili fajlasifi, već kroz kreativnu maštu, kraljevstvo mistika.

Danas bi mnogi ljudi na Zapadu bili užasnuti ako bi neki vodeći teolog sugerirao da je Bog u nekom dubokom smislu proizvod mašte. Ali treba biti jasno da je mašta glavna religijska sposobnost. Nju je Jean Paul Sartre definirao kao *sposobnost da se misli o onome čega nema*. Ljudska bića su jedina stvorenja koja imaju sposobnost da zamisle nešto što nije prisutno ili

nešto što još ne postoji, ali što je samo moguće. Mašta je tako bila uzrok naših glavnih dostignuća u nauci i tehnologiji kao i u umjetnosti i religiji. Ideja o Bogu, ma kako da je definirana, možda je praprimjer nepostojeće realnosti koja je, usprkos svojim urođenim problemima, nastavila inspirirati muškarce i žene hiljadama godina. Jedini način na koji možemo stvoriti sliku Boga, koji ostaje nedokučiv našim osjetilima i logičnom dokazu, je pomoću simbola, čije je tumačenje glavna funkcija imaginativnog uma. Suhravardi je pokušavao pomoću mašte objasniti one simbole koji su presudno utjecali na ljudski život, iako realnosti na koje se odnose ostaju neuhvatljive. Simbol se može definirati kao objekt ili pojam koji možemo prihvatiti našim osjetilima ili shvatiti našim umom, ali u kojem vidimo nešto drugo, a ne sam simbol. Sam razum neće nam omogućiti da opazimo osobito, sveopće ili vječno u nekom posebnom, provizornom predmetu. To je zadatak kreativne mašte, kojoj mistici, kao umjetnici, pripisuju svoje spoznaje. Kao i u umjetnosti, najdjelotvorniji religijski simboli su oni koji su nadahnuti dubokim znanjem i razumijevanjem ljudskog stanja. Suhravardi, koji je pisao na izuzetno lijepom arapskom jeziku, i bio vrlo vješt metafizičar, bio je kreativan umjetnik, kao i mistik. Združujući prividno nesrodne stvari - nauku s misticizmom, pagansku filozofiju s monoteističkom religijom - on je mogao pomoći muslimanima da stvore svoje vlastite simbole i nađu novo značenje u životu.

Čak i utjecajni od Suhravardija bio je Muid ad-Din ibn al-Arabi (1165.-1240.), čiji se život može, možda, shvatiti kao simbol razdvajanja puteva između Istoka i Zapada. Njegov otac bio je prijatelj ibn Rušda, koji je jednom prilikom kada su se sreli bio vrlo impresioniran mladićevom pobožnošću. Tokom ozbiljne bolesti ibn al-Arabi je, međutim, preobraćen u sufizam i u tridesetoj godini napušta Evropu i odlazi na Srednji istok. On je otišao na hadžiluk i proveo dvije godine moleći se i meditirajući kod Kabe, ali se konačno nastanio u Malatji na Eufratu. Često nazivan *Šeik al-Akba*, Veliki učitelj, on je izuzetno utjecao na muslimansku koncepciju Boga, ali njegova misao nije utjecala na Zapad, koji je zamišljao da je islamska filozofija završila s ibn Rušdom. Zapadno

kršćanstvo prihvatit će ibn Rušdovog aristotelovskog Boga dok je najveći dio islamskog svijeta bio, sve donedavno, za imaginativnog Boga mistika.

Godine 1201., dok je ritualno obilazio oko Kabe, ibn al-Arabi imao je viziju koja je na njega duboko i trajano utjecala: vidio je mladu djevojku, Nizam, okruženu nebeskom aurom i shvatio da je ona inkarnacija Sofije, božanske Mudrosti. Ova epifanija pomogla mu je da shvati da će biti nemoguće voljeti Boga ako se oslanjamo samo na racionalne argumente filozofije. Falsafa je naglašavala krajnju transcendentnost Allaha i podsjećala nas da mu ništa ne može biti slično. Kako možemo voljeti jedno takvo nama strano Biće? Ali mi možemo voljeti Boga kojeg vidimo u njegovim bićima: »Ako volite neko biće zbog njegove ljepote, vi volite samog Boga, jer on *jest* Lijepo Biće,« objasnio je u svom djelu *Futuh al-Makkija* (Mekkanske objave). »Tako je sam Bog u svim svojim aspektima objekt ljubavi«. Šehada nas je podsjećala da nema drugog boga, nema apsolutne stvarnosti osim Allaha. Prema tome, nema ni ljepote izvan njega. Mi ne možemo vidjeti Boga samoga, ali ga možemo vidjeti onako kako je on odabrao da se prikaže u stvorenjima kao što je Nizam, koja nadahnjuje naša srca ljubavlju. U stvari, dužnost je mistika da za sebe stvara vlastite epifanije, da bi vidio djevojku kao Nizam onakvu kakva je u stvari. Ljubav je u biti žudnja za nečim što ostaje nedostupno; zato toliko naše ljubavi ostaje neostvoreno. Nizam je postala »predmet mog traženja i moje nade, Djevica Najčistija.« Kao što je objasnio u uvodu *Divana*, zbirke ljubavnih pjesama:

U stihovima koje sam komponirao za ovu knjigu, ja nikad ne prestajem aludirati na božanske inspiracije, duhovna polazišta, komuniciranja našeg svijeta sa svijetom Andeoskih Bića. Koristio sam ovdje svoj uobičajeni način mišljenja u simbolima; a to zato što me stvari nevidljivog svijeta više privlače od onih iz stvarnog života i zato što je ova mlada djevojka točno znala o čemu govorim.

Kreativna mašta preobrazila je Nizam u *avatar* Boga.

A nekih osamdeset godina kasnije mladi Dante Alighieri imao je slično iskustvo u Firenci kada je vidio Beatrice Portinari. Čim ju je ugledao, osjetio je kako njegov duh žestoko podrhtava i

izgledalo je da čuje njegov uzvik: »Pogledaj boga moćnijeg nego što sam ja koji dolazi da vlada nada mnogom.« Od tog trenutka Danteom je vladala njegova ljubav prema Beatrice, koja je dostigla vrhunac »zahvaljujući moći koju joj je dala moja mašta«. Beatrice je ostala slika božanske ljubavi za Dantea i u *Božanskoj komediji* on pokazuje kako ga je to odvelo na jedno imaginarno putovanje kroz Pakao, Čistilište i Raj do vizije Boga. Danteova poema bila je inspirirana muslimanskim prikazima Muhammedova uspona na nebo; nema sumnje da je njegov pogled na kreativnu maštu bio sličan pogledu ibn al-Arabija. Dante je tvrdio da nije istina da *imaginativa* jednostavno kombinira slike koje su potekle od percepcije zemaljskog svijeta, kao što je tvrdio Aristotel; to je dijelom inspiracija od Boga:

Tako nas pokadšto zaneseš, mašto,
Da truba stotinu zvuke li baci,
Ne bismo čuli ih. Koje li zašto
Rađa te, kad čulom rođena ne bi?
Il' nebom zari se umije nam tašto,
Il' neposredno je bog uzrok tebi.

Kroz cijeli ep Dante postepeno oslobađa priču čulnih i duhovnih slika. Slikoviti fizički opisi Pakla ustupaju mjesto teškom emocionalnom penjanju uz brijeg Čistilišta do zemaljskog Raja gdje ga Beatrice kori što gleda njeno fizičko biće kao da je ono samo sebi cilj: umjesto toga on je treba vidjeti kao simbol ili *avatar* koji mu ukazuje na put koji ga odvraća od svijeta i vodi k Bogu. Fizičkih opisa Raja ima vrlo malo; čak su i blažene duše neuhvatljive i podsjećaju nas da nikakva osoba ne može postati krajnji objekt ljudske čežnje. Najzad, hladna intelektualna vizija izražava krajnju transcendentnost Boga, koja je iznad svake mašte. Dante je bio optužen da je u Raju oslikao hladni portret Boga, ali apstrakcija nas podsjeća da mi konačno o njemu ne znamo baš ništa.

Ibn al-Arabi je također bio uvjeren da je mašta bogomdana sposobnost. Kada mistik za sebe stvara epifaniju, on ovdje dolje oživljava realnost koja kao savršenija postoji u kraljevstvu arhetipova. Kada u drugim ljudima vidimo božansko, mi činimo imaginativni napor

da otkrijemo istinsku realnost: »Bog je napravio stvorenja kao koprene,« objasnio je. »Onoga koji ih zna kao takve put vodi natrag do Njega, ali onaj koji ih prima kao stvarne, isključen je iz Njegove prisutnosti«. Tako je - kao što je izgleda bilo i po sufizmu - ono što je počelo kao visokopersonalizirana spiritualnost, koncentrirana na ljudsko biće, odvelo ibn al-Arabija do transpersonalne koncepcije Boga. Slika žene ostala mu je značajna: on je vjerovao da su žene najmoćnija inkarnacija Sofije, božanske Mudrosti, zato što u muškarcima inspiriraju ljubav koja je konačno usmjerena k Bogu. Ovo je, doduše, bio veoma muški stav, ali je bio i pokušaj da se religiji Boga, koji je često zamišljan potpuno kao muškarac, da i neka ženska dimenzija.

Ibn al-Arabi nije vjerovao da Bog koga poznaje objektivno postoji. Iako je bio upućeni metafizičar, on nije vjerovao da se Božja prisutnost može dokazati logikom. On je volio sebe nazivati učnikom *Kidra*, što je ime misteriozne ličnosti koja se pojavljuje u Kur'anu kao duhovni vodič Mojsija, koji je Izraelcima donio vanjski Zakon. Bog je Kidru dao posebnu spoznaju o sebi i tako Mojsije od njega traži upute, ali Kidr mu kaže da on to neće moći podnijeti, jer je to izvan njegovog vlastitog religioznog iskustva. Ne vrijedi pokušati da se razumije religiozna »informacija« koju nismo lično iskusili. Ime Kidr izgleda da znači »zeleni«, ukazujući na to da je njegova mudrost uvijek svježja i vječno obnovljiva. Čak i tako veliki prorok kao Mojsije ne može bezuvjetno razumjeti ezoterične forme religije, jer, u Kur'anu, on otkriva da zaista ne može izdržati Kidrovu metodu poučavanja. Značenje ove čudne epizode izgleda da sugerira da vanjski ukrasi religije ne odgovaraju uvijek njenom spiritualnom ili mističkom elementu. Ljudi, poput *ulema*, možda i ne mogu razumjeti islam jednog sufije kao što je ibn al-Arabi. Muslimanska tradicija smatra Kidra najstarijim od svih tragača mističke istine koja je inherentno superiorna i sasvim različita od doslovnih vanjskih oblika. On ne vodi svog učenika do percepcije Boga koji je isti kao Bog svih drugih, već do Boga koji je u najdubljem smislu riječi subjektivan.

Kidr je bio značajan i za ismaelite. Usprkos činjenici što je ibn al-Arabi bio sunit, njegova učenja bila su veoma bliska ismaelizmu

i bila su naknadno unijeta u njihovu teologiju - još jedan primjer mističke religije koja može prevladati sektaške podjele. Kao i ismaeliti, ibn al-Arabi je naglasio patos Boga, koji je bio u oštrom kontrastu *apathei* Boga filozofa. Bog mistika žudio je da ga njegova bića spoznaju. Ismaeliti su vjerovali da je imenica *illah*, bog, potekla od arapskog korijena *ULH*: biti tužan, uzdisati za. Kao što po Svetom hadisu Bog kaže: »Ja sam bio skriveno blago i žudio sam da me spoznaju. Onda sam stvorio stvorenja da bi me ona spoznala.« Ne postoji racionalni dokaz Božje tuge; mi je znamo samo kroz našu vlastitu žudnju za nečim što bi ispunilo naše najdublje želje i objasnilo tragediju i bol života. Pošto smo stvoreni po Božjoj slici, moramo biti odraz Boga, vrhovnog arhetipa. Naša želja za realnošću koju zovemo »Bog« mora, zato, suosjećati s patosom Boga. Ibn al-Arabi je zamišljao usamljenog Boga kako uzdiše zbog čežnje, ali ovaj uzdah (*nafas rahmani*) nije bio izraz sentimentalnog samosažaljenja. On je imao, aktivnu, kreativnu snagu koja je stvorila cio naš svemir; on je isto tako dahom izdisao ljudska bića, koja su postala *logoi*, riječi koje Boga izražavaju same sobom. Slijedi da je svako ljudsko biće jedinstvena epifanija Skrivenog Boga, koja ga manifestira na poseban i nepovnljiv način.

Svaki od ovih božanskih *logoi* su imena kojima je Bog sebe nazvao, učinivši se potpuno prisutnim u svakoj od svojih epifanija. Bog se ne može svesti u jedan ljudski izraz, pošto je božanska stvarnost neiscrpna. Isto tako slijedi da je otkrivenje koje je Bog svakom od nas podario jedinstveno, različito od onog Boga kojeg znaju mnogi drugi muškarci i žene, koji su isto tako njegovi *logoi*. Mi ćemo znati samo svog vlastitog »Boga« jer ga ne možemo iskusiti objektivno; nemoguće ga je znati onako kako ga znaju drugi ljudi. Kao što je rekao ibn al-Arabi: »Svako biće ima za svog Boga samo svog posebnog Gospoda; on ga nikako ne može imati cijelog«. On je volio citirati *hadis*: »Meditirajte o božjim blagoslovima, ali ne o njegovoj biti (*al-Dhat*)«. Prava realnost Boga je nespoznatljiva; mi se moramo koncentrirati na posebnu Riječ izgovorenu u našem vlastitom biću. Ibn al-Arabi je isto tako volio Boga zvati *al-Ama*, »Oblak« ili »Sljepilo« da bi naglasio

njegovu nepristupačnost. Ali ovi ljudski *logoi* također otkrivaju skrivenog Boga *njemu samome*. To je dvosmjerni proces: Bog uzdiše da bi ga spoznali, a njega oslobađaju od njegove usamljenosti ljudi u kojima se on otkriva. Tugu nepoznatog Boga ublažava Otkriveni Bog u svakom ljudskom biću, što ga čini znanim samom sebi; također je točno i da se Otkriveni Bog u svakom pojedincu, u svojoj božanskoj nostalgiji koja nadahnjuje našu vlastitu žudnju, žudi vratiti svom izvoru.

Božansko i čovječansko su onda dva aspekta božanskog života koji udahnuje dušu cijelom svemiru. Ova spoznaja nije se razlikovala od grčkog shvaćanja Inkarnacije Boga u Isusu, ali ibn al-Arabi nije mogao prihvatiti ideju da jedno jedino ljudsko biće, ma koliko da je sveto, može izraziti beskonačnu realnost Boga. Umjesto toga on je vjerovao da je svaki čovjek jedinstveni *avatar* božanskog. Ali on nije razvio simbol Savršenog Čovjeka (*in-san i-kamil*) koji bi utjelovljavao misteriju Otkrivenog Boga u svakoj generaciji na dobrobit svojih suvremenika, iako on, naravno, nije inkarnirao cijelu realnost Boga ili njegovu skrivenu bit. Prorok Muhammed bio je Savršeni Čovjek svoje generacije i posebno djelotvoran simbol božanskog.

Ovaj introspektivni, imaginativni misticizam bio je traženje osnove bivanja u dubinama vlastitosti. Ono je mistika ostavljalo bez sigurnosti koje karakteriziraju viši dogmatski oblici religije. Kako su svaki muškarac i žena imali jedinstveno iskustvo Boga, slijedi da ni jedna religija ne može izraziti sveukupnost božanske misterije. Ne postoji objektivna istina o Bogu s kojom se svi moramo suglasiti. Pošto ovaj Bog nadilazi kategoriju osobnosti, predviđanja o njegovom ponašanju i naklonostima su nemoguća. Svaka isključivost, kad je u pitanju vlastita vjera koja je nastala na račun vjere nekog drugoga očito je neprihvatljiva, jer nijedna religija nema cijelu istinu o Bogu. Ibn al-Arabi je razvio pozitivan stav prema drugim religijama koje se mogu naći u Kur'anu i doveo to do nove ekstremne tolerancije:

Moje srce može poprimiti svaki oblik.
Manastir kaluđera, hram idola,
Pašnjak gazela, poklonikovu Kabu,

Ploče Tore, Kur'an.

Ljubav je moja vjera koju držim: kuda god
njegove kamile

Krenule, uvijek je ona moja vjera prava.

Božji čovjek je kod kuće i u sinagogi, i hramu, i crkvi i u džamiji, jer sve one pružaju valjano poimanje Boga. Ibn al-Arabi često je koristio frazu »Bog stvoren vjerama« (*Kalk al-hakk fi'l-iti-kad*); to bi moglo biti pogrdno ako bi se odnosilo na »boga« koga su muškarci i žene stvorili u nekoj određenoj religiji i kojeg bi smatrali identičnim sa samim Bogom. To samo proizvodi netoleranciju i fanatizam. Umjesto ovakvog idolopoklonstva, ibn al-Arabi daje ovaj savjet:

Nemojte se vezivati ni za kakvu određenu vjeru toliko isključivo da sumnjate u sve ostale; na taj ćete način izgubiti mnogo dobrog, ne, propustit ćete da prepoznate stvarnu bit stvari; Bog, sveprisutan i svemoćan, nije ograničen nekom određenom vjerom, jer, kaže on: »Kuda god se okrenete, vidite lice Allaha« (Kur'an 2:109). Svako hvali ono u što vjeruje; njegov Bog je njegova vlastita tvorevina i slaveći nju, slavi sebe. A onda kudi vjervanja drugih, što ne bi činio da je pravedan, ali njegova se nesklonost zasniva na neznanju.

Mi *nikada* ne vidimo nikakvog boga osim vlastitog Imena koje je bilo otkriveno i koje stvarno postoji u svakome od nas; naše shvaćanje našeg ličnog Gospoda neizbježno je obojeno religioznom tradicijom u kojoj smo rođeni. Ali mistik (*arif*) zna da je ovaj naš »Bog« samo »anđeo« ili posebni simbol božanskog, koji se nikada ne smije zamijeniti sa samom Skrivenom Realnošću. Prema tome, on sve različite religije vidi kao valjane teofanije. Bog dogmatskih religija dijeli ljude u zaraćene tabore, dok je Bog mistika sila koja ujedinjuje.

Istina je da je ibn al-Arabijevo učenje teško razumljela većina muslimana, ali je ono ipak doprlo dolje do običnijih ljudi. U toku dvanaestog i trinaestog stoljeća sufizam je prestao biti pokret manjine i postao dominantno islamsko opredjeljenje u mnogim dijelovima muslimanskog carstva. To je bio period kada su osnivani različiti sufijски redovi ili *tarike*, svaki sa svojom posebnom interpretacijom mističke vjere. Sufijски šaik je imao veliki utjecaj

na stanovništvo i često su ga poštovali kao sveca, slično kao šiitske imame. To je bio period političkih nemira: Bagdadski kalifat se raspadao, a mongolske horde pustošile su jedan muslimanski grad za drugim. Ljudi su željeli Boga koji bi bio neposredniji i suosjećajniji od dalekog Boga fajlasifa i legalističkog Boga *uleme*. Sufijska praksa *dikra*, recitiranje božanskih Imena kao mantrе da bi se izazvala ekstaza, širila se preko *tarikа*. Sufijske discipline koncentracije sa svojim pažljivo propisanim tehnikama disanja i stava pomagale su ljudima da dožive osjećaj transcendentne prisutnosti unutar sebe: Nisu svi bili sposobni za viša mistička stanja, ali te duhovne vježbe zaista su pomagale ljudima da napuste pojednostavljene i antropomorfne pojmove Boga i da ga iskuse kao prisutnost unutar vlastitosti. Neki redovi koristili su muziku i ples da bi pojačali koncentraciju i njihovi *pirovi* postali su heroji za narod.

Najpoznatiji među sufijskim redovima bio je red *mevlevija* čiji su članovi na Zapadu poznati kao »derviši koji se vrte«. Njihov uzvišeni i dostojanstveni ples bio je metoda koncentracije. Dok se vrtio i vrtio, dok se utapao u svoj ples, sufija je osjećao kako se granice vlastitosti rasplinjavaju, dajući mu predosjećaj samoponištenja (*fana*). Osnivač reda bio je Džalal al-din Rumi (oko 1207.-1273.), poznat među svojim učenicima kao *Mevlana*, naš Učitelj. Rođen je u Horasanu u središnjoj Aziji, ali je pred napredovanjem mongolske vojske pobjegao u Konju, u današnjoj Turskoj. Njegov misticizam može se smatrati muslimanskim odgovorom na ovo iskušenje, koje je moglo kod mnogih dovesti do gubljenja vjere u Allaha. Rumijeve ideje slične su idejama njegova suvremenika ibn al-Arabija, ali njegova poema *Masnavi*, poznata kao sufijska Biblija, naišla je na više dopadanja u narodu i pomogla da se Bog mistika proširi među obične muslimane koji nisu bili sufije. Godine 1244. Rumi je potpao pod utjecaj lutajućeg derviša Šams ad-Dina u kome je vidio Savršenog Čovjeka svoje generacije. I zaista, Šams ad-Din je vjerovao da je reinkarnacija Proroka i inzistirao da ga oslovljavaju s »Muhammed«. On je imao sumnjivu reputaciju i bio poznat po tome što se nije pridržavao šerijata, Svetog zakona islama, smatrajući da je iznad takvih trivijalnosti.

Rumijevi učenici bili su sasvim prirodno zabrinuti slijepom zanesenošću svog Učitelja. Kada je Šams u nekim neredima ubijen, Rumi je bio neutješan i posvetio je još više vremena mističkoj muzici i plesu. On je mogao imaginativno preobraziti svoj bol u simbol Božje ljubavi, Božje žudnje za čovječanstvom i čežnje čovječanstva za Allahom. Svjesno ili nesvjesno, svi su tražili odsutnog Boga, nejasno svjesni da su on ili ona odvojeni od Izvora bivstva.

Poslušaj trsku, tužaljka njena
o rastancima nam govori.
Otkad me od trske odsjekoše,
moj uzdah jecaj u ljudima izaziva.
Želim srce koje zbog progonstva je razdirano
da bih mu o patnji želje pripovijedao.
Svi koji su iskonske veze raskinuli
u traganju su za časom sjedinjenja.

Za Savršenog Čovjeka se vjerovalo da nadahnjuje obične smrtnike da traže Boga: Šams ad-Din je u Rumiju otkrio poeziju *Masnavi*, koja priča o agonijama ove odvojenosti.

Kao i drugi sufije, Rumi je svemir vidio kao teofaniju bezbroj Božjih imena. Neka od njih otkrivala su Božji gnjev ili strogost, dok su druga odražavala one kvalitete milosrđa koje su bile dio Božanske prirode. Mistik je bio angažiran u neprekidnoj borbi (*džihad*) da raspozna suosjećanje, ljepotu i ljubav Boga u svim stvarima, a sve drugo da odbaci. *Masnavi* je pozivao muslimane da pronađu transcendentnu dimenziju u ljudskom životu i da kroz pojave dopru unutra do skrivene stvarnosti. Ego je ono što nam zatamnjuje unutrašnju misteriju svih stvari, ali kada to prevladamo mi nismo izdvojena, zasebna bića, već jedno s Osnovom sveg postojanja. Isto tako, Rumi je naglašavao da Bog može biti samo subjektivno iskustvo. On priča šaljivu priču o Mojsiju i pastiru da bi ilustrirao poštovanje koje moramo imati prema predodžbama drugih ljudi o božanskom. Jednog dana Mojsije je čuo nekog pastira kako s Bogom prisno razgovara - želio je pomoći Bogu ma gdje on bio, prati njegovu odjeću, trijebiti uši, ljubiti njegove ruke i noge u vrijeme odlaska na spavanje. »Sve što mogu reći, misleći na Tebe«, završavala se molitva, »je *ajjjjjj* i *ahhhhhh*.«

Mojsije je bio užasnut. S kim je, za ime svijeta, pastir zamišljao da govori? Stvoriteljem neba i zemlje? Zvučilo je kao da govori sa svojim ujakom! Pastir se pokajao i nesretan odlutao u pustinju, ali Bog je prekorio Mojsija. On nije želio pravovjerne riječi, već žarku ljubav i poniznost. *Ne postoji* neki propisani način ponašanja pred Bogom:

Ono što izgleda pogrešno za tebe dobro je za njega,
Otrov za jednog med je za drugog.

Čistoća i nečistoća, lijenost i marljivost u klanjanju,
Meni ne znači ništa.

Ja sam daleko od svega toga.

Načini klanjanja ne smiju se razvrstati kao bolji ili
gori jedan od drugoga.

Hindusi rade po indijski.

Dravidski muslimani u Indiji čine ono što čine.

Sve to je slava i sve je pravo.

Nisam to ja koga se slavi pri klanjanju;

već su to oni koji se klanjaju!

Ja ne čujem riječi koje izgovaraju,

već gledam na poniznost u njima.

Otvorena poniznost je Stvarnost,

a ne jezik! Zaboravi lijepe riječi.

Ja želim žarku želju, plamen.

Budi Prijatelj sa svojim plamenom.

Rasplamsaj svoje misli i govor svoj!

Svaki govor o Bogu isto je tako apsurdan kao i pastirov, ali kada vjernik gleda kroz koprene na stvari onakve kakve zaista jesu, otkrit će da to sve njegove ljudske unaprijed stvorene zaključke poništava.

U to vrijeme tragedija je pomogla i židovima iz Evrope da formiraju novu koncepciju Boga. Križarski antisemitizam Zapada za život židovske zajednice postao je nepodnošljiv i mnogi su željeli mnogo neposrednijeg, vlastitog Boga, umjesto dalekog božanstva koje su doživljavali mistici Prijestolja. U toku devetog stoljeća porodica Kalonima emigrirala je iz južne Italije u Njemačku i sa sobom ponijela neku mističku literaturu. Ali u dvanaestom stoljeću proganjanje je unijelo novi pesimizam u pobožnost Aškenazija i to se odrazilo u pisanju tri člana klana Kalonima: rabina Samuela Starijeg, koji je napisao kratku raspravu *Sefer ha-Jirah*

(Knjiga o strahu od Boga) negdje oko 1150. godine, rabina Jude Pijetiste, autora *Sefer Hasidim* (Knjiga hasidima) i njegova rođaka rabina Eliezara ben Jude iz Wormsa (umro 1230.), koji je priredio niz rasprava i mističkih tekstova. Oni nisu bili filozofi ili sistematski mislioci i njihovo djelo pokazuje da su svoje ideje posudili iz niza izvora koji bi mogli izgledati nekompatibilni. Oni su bili veoma impresionirani radonalističkim fajlasifom Saadijem ibn Jozefom, čije su knjige bile prevedene na hebrejski, i takvim kršćanskim misticima kao što je sveti Franjo Asiški. Iz te čudne mješavine izvora uspjeli su stvoriti duhovnost koja je ostala važna za Židove iz Francuske i Njemačke sve do sedamnaestog stoljeća.

Rabini su, sjetimo se, proglasili grijehom ako se čovjek odriče zadovoljstava koja je Bog stvorio. Ali njemački pijetisti propovijedali su odricanje koje je podsjećalo na kršćanski asketizam. Židov će vidjeti Šekinu na drugom svijetu samo ako okrene leđa zadovoljstvima i odrekne se takvih razonoda kao što su držanje ljubimaca ili igranje s djecom. Židovi trebaju razvijati *apatheia* kao što je ona Božja i popuštati pred porugom i uvredama. Ali Bog se može osloviti kao Prijatelj. Ni jedan mistik Prijestolja ne bi ni u snu pomislio da Boga oslovi sa »Ti«, kao što je to činio Eliezar. Ova prisnost prodrla je u liturgiju, opisujući Boga koji je imanentan i neposredno prisutan, a u isto je vrijeme i transcendentan:

Sve je u Tebi i Ti si u svemu; Ti ispunjavaš sve i okružuješ ga; kada je sve stvoreno, Ti si bio u svemu; prije nego što je sve stvoreno, Ti si bio sve.

Oni su ovu imanentnost uvjetovali pokazujući da nitko ne može prići Bogu samome već samo Bogu kakav se pokazao čovječanstvu u svojoj »slavi« (*kavod*) ili u »velikom sjaju zvanom Šekira«. Pijetiste nije brinula očigledna nedosljednost. Oni su se usredotočili na praktične stvari umjesto na teološke tananosti, podučavajući svoje sunarodnjake Židove metodama koncentracije (*kavvanah*) i gestama koje će pojačati njihov osjećaj Božje prisutnosti. Šutnja je bila bitna; pijetist treba čvrsto zatvoriti oči, prekriti glavu molitvenim šalom da bi izbjegao nepažnju, uvući trbuh i škrgutati zubima. Oni su smislili specijalne načine »izvlačenja molitve«, za koje se

smatralo da potiču ovaj osjećaj Prisutnosti. Umjesto da jednostavno ponavlja riječi liturgije, pijetist treba brojiti slova svake riječi, izračunavajući njihovu numeričku vrijednost i zanemarujući doslovno značenje jezika. On mora usmjeriti svoju pažnju prema gore, da bi potakao svoj osjećaj više realnosti.

Položaj židova u islamskom carstvu, gdje nije bilo antisemitskih progona, bio je daleko sretniji i oni nisu imali potrebe za ovim Aškenazijevim pijetizmom. Oni su, međutim, razvijali novi tip judaizma kao odgovor na kretanja u muslimanskom svijetu. Baš kao što su židovski fajlasifi pokušali objasniti Boga Biblije filozofski, drugi Židovi pokušali su svom Bogu dati mističko, simbolično tumačenje. U početku su ovi mistici činili samo neznatnu manjinu. Njihova disciplina bila je ezoterična, prenošena od učitelja na učenika: oni su je zvali kabala ili »naslijeđena tradicija.« Konačno, međutim, Boga kabale prihvatit će većina i on će zaukupiti maštu Židova tako kako to Bog filozofa nije nikada postigao. Filozofija je prijetila da Boga pretvori u neku daleku apstrakciju, ali Bog mistika bio je sposoban da dotakne i ona strahovanja i brige koji leže dublje od racionalnog. Tamo gdje su mistici Prijestolja bili zadovoljni gledajući slavu Boga sa vanjske strane, kabalisti su pokušali prodrijeti u unutrašnji život Boga i u ljudsku svijest. Umjesto da racionalno razmišljaju o prirodi Boga i metafizičkim problemima njegovih odnosa sa svijetom, kabalisti su se okrenuli mašti.

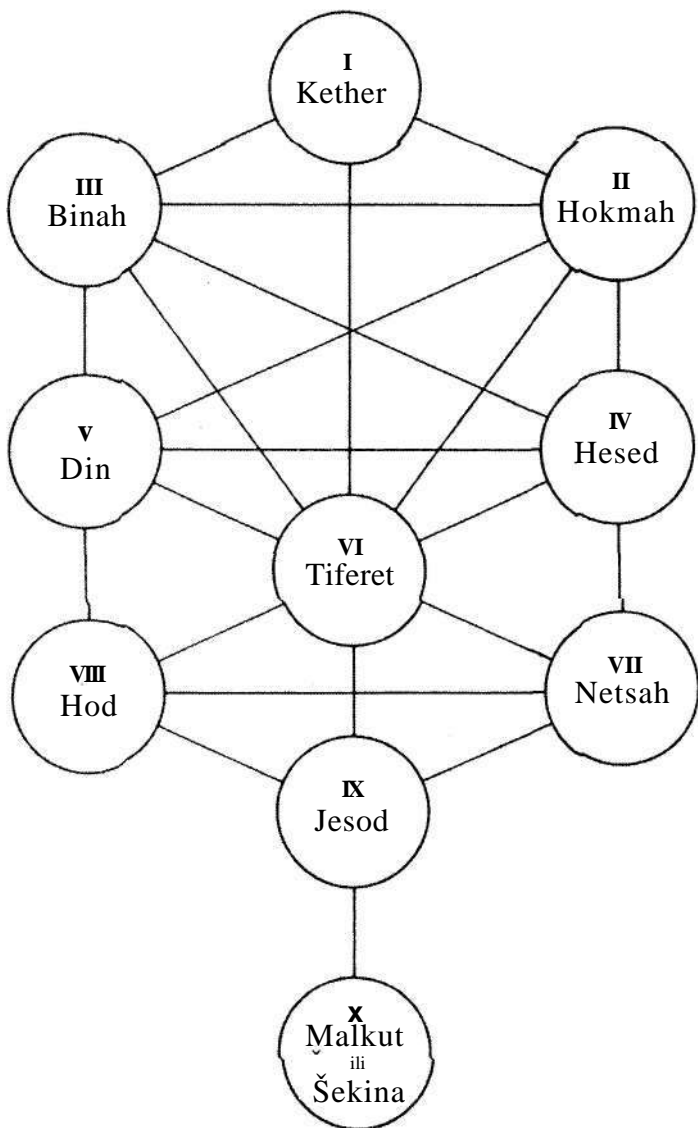
Kao i sufije, kabalisti su koristili gnostičku i neoplatonsku razliku između suštine Boga i Boga kojeg u jednom trenu ugledamo u otkrivenju i stvaranju. Sam Bog je u suštini nespoznatljiv, nerazumljiv i bezličan. Skrivenog Boga nazvali su En Sof (doslovno »beskonačni«). Mi o En Sofu ne znamo uopće ništa: on čak nije spomenut ni u Bibliji ni u Talmudu. Jedan anonimni pisac iz trinaestog stoljeća napisao je da En Sof ne može postati predmet otkrivenja čovječanstvu. Za razliku od JHVH, En Sof nema nikakvo ime; »on« nije osoba. Preciznije je u stvari govoriti o Božanstvu kao o »onom.« Ovo je bilo radikalno odvajanje od visokopersonalnog Boga Biblije i Talmuda. Kabalisti su razvili vlastitu mitologiju da bi im pomogla u istraživanju novog carstva religiozne

svijesti. Da bi objasnili odnos između En Sofā i JHVH-a ne povodeći se za gnostičkom herezom da su oni dva različita bića, kabalisti su razvili simboličku metodu čitanja svetih spisa. Kao i sufije, oni su zamislili proces kojim skriveni Bog sebe objavljuje čovječanstvu. En Sof se manifestirao židovskim misticima u deset različitih aspekata ili *sefira* («numeracija») božanske stvarnosti koji su emanirali iz nedostupnih dubina nespoznatljivog Božanstva. Svaka *sefira* predstavljala je fazu u En Sofovom prikazivanju i imala je osobno simbolično ime, ali svaka od ovih božanskih sfera sadržala je cijeli misterij Boga pod određenim nazivom. Kabalističke egzegeze učinile su da se svaka pojedina riječ Biblije odnosi na jednu od deset *sefira*: svaki stih opisivao je događaj ili pojavu koja ima svog dvojnika u unutrašnjem životu samog Boga.

Ibn al-Arabi vidio je božji uzdah suosjećanja, koji ga je otkrio čovječanstvu, kao Riječ koja je stvorila svijet. Dosta slično tome, *sefire* su bile i imena koja je Bog sebi dao, a i sredstva kojima je stvorio svijet. Zajedno je ovih deset imena oblikovalo jedno njegovo veliko Ime, koje nije bilo poznato ljudima. Ona su predstavljala faze kroz koje se En Sof spustio sa svoje usamljene nepriступačnosti u zemaljski svijet. Ona se obično nabrajaju ovako:

1. Kether Elion, Vrhovna kruna.
2. Hokmah, Mudrost.
3. Binah, Razum.
4. Hesed, Ljubav ili Milosrđe.
5. Din, Moć (obično manifestirana u strogom suđenju).
6. Rakamin, Suosjećanje; ponekad zvana Tiferet, Ljepota.
7. Netsak, Izdržljivost.
8. Hod: Sjaj.
9. Jesod: Osnova.
10. Malkut: Kraljevstvo; zvano i Šekina.

Ponekad se *sefire* opisuje kao drvo, koje raste naopako, s koricom u neshvatljivim dubinama En Sofā (vidi dijagram) i svojim vrhom u Šekini, u svijetu. Organska slika izražava jedinstvo tog kabalističkog simbola. En Sof je sok koji teče kroz grane drveta i daje im život, sjedinjujući ih u tajanstvenoj i složenoj stvarnosti. Iako postoji razlika između En Sofā i svijeta njegovih imena, ovo dvoje su jedno na otprilike isti način kao



Stablo sefira

što su ugljen i plamen. *Sefire* predstavljaju svjetove svjetlosti koji manifestiraju tamu En Sofâ, koji ostaje u neprodornoj skrivenosti. To je još jedan način pokazivanja da naši pojmovi o »Bogu« ne mogu potpuno izraziti stvarnost na koju ukazuju.

Svijet *sefira*, međutim, nije alternativna realnost »tamo vani«, između Božanstva i svijeta. One nisu prečke ljestvica između neba i zemlje, već pripadaju svijetu koji se doživljava osjetilima. Pošto je Bog sve u svemu, *sefire* su prisutne i djelujuće u svemu što postoji. One predstavljaju i faze ljudske svijesti kroz koje se mistik uspinje do Boga ponirući u vlastiti duh. I opet, Bog i čovjek opisani su kao nerazdvojivi. Neki kabalisti vidjeli su *sefire* kao udove prvog čovjeka kakvog ga je Bog u početku zamislio. Biblija je baš htjela reći da je čovjek bio stvoren po Božjoj slici: zemaljska stvarnost ovdje dolje odgovara arhetipskoj stvarnosti u nebeskom svijetu. Slike Boga kao drveta ili kao čovjeka bile su imaginativni opisi realnosti koji su izbjegavali racionalnu formulaciju. Kabalisti nisu bili protivnici falsafe - mnogi od njih poštovali su ličnosti kao što su Saadia Gaon i Maimonides - ali su smatrali da su simbolizam i mitologija uspješniji od metafizike za dopiranje do misterija Boga.

Najutjecajni kabalistički tekst bio je *Zohar*, koji je vjerojatno oko 1275. napisao španjolski mistik Mozes de Leon. Kao mlad čovjek, proučavao je Maimonidesa, ali je postepeno osjetio privlačnost misticizma i ezoterične tradicije kabale. *Zohar* (Knjiga Sjaja) je neka vrsta mističkog romana koji opisuje talmudista Simeona ben Johaija iz trećeg stoljeća kako luta po Palestini sa svojim sinom Eliezarom govoreći svojim učenicima o Bogu, prirodi i ljudskom životu. Jasna struktura kao ni sistematski razvoj teme ili ideja ne postoji. Takav pristup bit će stran duhu *Zohara* čiji se Bog opire bilo kakvom sređenom sistemu misli. Kao ibn al-Arabi, Mozes de Leon je vjerovao da Bog daje svakom mistiku jedinstveno i lično otkrivenje, tako da nema granice interpretaciji Tore: kako kabalist napreduje, smisao se otkriva sloj po sloj. *Zohar* pokazuje misterioznu emanaciju deset *sefira* kao proces kojim bezlični En Sof postaje ličnost. U tri prve i najviše *sefire* - *Kether*, *Hokmah* i *Binah* - kroz koje je, na neki način, En Sof upravo »odlučio« da se izrazi,

božanska realnost se naziva »on«. Kada »on« silazi kroz srednje *sefire* - *Hesed, Din, Tiferet, Netsak, Hod* i *Jesod* - »on« postaje »ti«. Konačno, kada Bog postane prisutan u svijetu u Šekini, »on« sebe zove »ja«. Na toj točki, kada je Bog, u stvari, postao ličnost, a njegovo samoizražavanje dovršeno, čovjek može početi svoje mističko putovanje. Kada jednom mistik stekne shvaćanje svoje najdublje vlastitosti, on postaje svjestan prisutnosti Boga u sebi i onda se može uspeti do bezličnijih viših sfera, nadilazeći granice ličnosti i samoljublja. To je povratak nezamislivom Izvoru našeg bića, i skrivenom svijetu nestvorene realnosti. U toj mističkoj perspektivi, naš svijet osjetilnih dojmova je jednostavno posljednja i krajnja ljuštura božanske realnosti.

U kabali, kao i u sufizmu, doktrina o stvaranju ne bavi se fizičkim porijeklom svemira. *Zohar* vidi prikaz Postanka kao simboličnu verziju krize unutar En Sofā, koja dovodi do toga da Božanstvo, da bi se otkrilo, izbija iz svoje bezdane introspekcije. Kao što *Zohar* kaže:

U početku kada se Kraljeva volja počela provoditi, on je utisnuo znake u božansku auru. Tamni plamen izbio je iz najdubljih dubina En Sofā, kao magla koja se formira iz bezličnog, upletena u prsten ove aure, ni bijela ni crna, ni crvena ni zelena, i uopće bez ikakve boje.

U knjizi Postanka prva stvaralačka riječ Božja bila je: »Neka bude svjetlost!« U *Zoharovu* komentaru Postanka (na hebrejskom *Berešit* po svojoj uvodnoj riječi: »u početku«) ovaj »tamni plamen« je prva *sefira*: *Kether Elion*, Vrhovna kruna Božanstva. Ona nema ni boje ni oblika: drugi kabalisti je više vole zvati Ništa (*ajin*). Najviša forma božanstva koju ljudski um može shvatiti izjednačuje se s ništavilom, zato što ne podnosi usporedbu s bilo kojom stvari koja postoji. Zato se sve druge *sefire* pojavljuju iz utrobe Ništavila. Ovo je mistična interpretacija tradicionalne doktrine o stvaranju *ex nihilo*. Proces samoizražavanja Božanstva nastavlja se kao pojavljivanje svjetla koje se širi u sve širim sferama. *Zohar* nastavlja:

Ali kada je ovaj plamen počeo poprimati veličinu i širinu, dao je blistave boje. Jer se u samom središtu pojavio izvor iz kojeg su

se plamenovi razlili na sve ono dolje, skriveno u misterioznim tajnama En Sofā. Vrelo je probilo, a ipak ne potpuno, vječnu auru koja ga je okruživala. I bilo je potpuno prepoznatljivo sve dok pod utjecajem njegovog proboja nije zasjalo skriveno nebesko žarište. Preko te točke ništa se ne može znati niti razumjeti i ona se naziva Berešit, Početak; prva riječ stvaranja.

Ova točka je *Hokmah* (Mudrost), druga *sefira*, koja ima savršenu formu svih stvorenih bića. Točka se razvija u palaču ili zgradu, koja postaje *Binah* (Razum), treća *sefira*. Te tri najviše *sefire* predstavljaju granicu ljudskog razumijevanja. Kabalisti kažu da Bog postoji u *Binahu* kao veliko »Tko?« (*Mi*), koje stoji na početku svakog pitanja. Ali odgovor nije moguće dobiti. Čak i ako se En Sof postepeno prilagođava ljudskim ograničenim moćima, mi nemamo načina da znamo »Tko« je on: što se više uspinjemo, to više »on« ostaje obavijen tamom i misterijem.

Za sedam sljedećih *sefira* se kaže da su sedam dana stvaranja u Knjizi Postanka. U toku biblijskog razdoblja JHVH je konačno trijumfirao nad starim boginjama Kanaana i njihovim erotskim kultovima. Ali dok su se kabalisti borili da izraze misterij Boga, stare mitologije su se ponovo javljale, iako u prikriivenom obliku. *Zohar* opisuje *Binah* kao Nebesku Majku u čiju utrobu prodire »tamni plamen«, da bi stvorio sedam nižih *sefira*. *Jesod*, deveta *sefira*, nagovještava faličko razmišljanje: ona se opisuje kao kanal kroz koji se božanski život izliva u svemir kao čin mističkog rađanja. Međutim, to je Šekina, deseta *sefira*, u kome se stari seksualni simbolizam stvaranja i teogonije najjasnije javlja. U Talmudu, Šekina je bio neutralni lik: nije imao ni spol ni rod. U kabali, međutim, Šekina postaje ženski aspekt Boga. *Bahir*, (oko 1200.) jedan od najranijih kabalističkih tekstova poistovećuje Šekinu s gnostičkim likom Sofije, posljednje od božanskih emanacija koje su ispale iz Pleroma i sada lutaju, izgubljene i otuđene od Božanstva kroz svijet. *Zohar* povezuje ovo »progonstvo Šekine« s padom Adama kako je prikazan u Knjizi Postanka. On kaže da su Adamu pokazane »srednje *sefire*«, na Drvu Života i Šekina na Drvu Znanja. Umjesto da se klanja pred svih sedam *sefira* zajedno, on je za obožavanje odabrao samo Šekinu, izdvajajući život od znanja i prekidajući jedinstvo *sefira*. Božanski život nije više

mogao neprekidno otići u svijet, koji je bio izoliran od svog božanskog Izvora. Ali ako se drži Tore, zajednica Izraela može dokrajčiti progonstvo Šekine i ponovo ujediniti svijet s Božanstvom. Ne treba se čuditi što su mnogi strogi talmudisti smatrali ovu ideju odbojnom, ali progonstvo Šekine, koja je bila jeka starih mitova o boginji koja luta daleko od božanskog svijeta, postalo je jedan od najpopularnijih elemenata kabale. Ženska Šekina unijela je nešto seksualne ravnoteže u pojam Boga, koji je težio suvišnom favoriziranju muškog roda i očito je popunila jednu važnu religioznu potrebu.

Pojam božanskog progonstva imao je isto tako veze i s osjećajem odvojenosti koji je uzrok tolikog ljudskog nespokoјstva. *Zohar* stalno definira zlo kao nešto što se izdvojilo ili je bilo u odnosu za koji je bilo neprikladno. Jedan od problema etičkog monoteizma je da izolira zlo. Pošto ne možemo prihvatiti ideju da u našem Bogu ima zla, postoji opasnost da ga nećemo moći trpjeti unutar sebe. Zlo se tada može otrgnuti i postati nešto čudovišno i neljudsko. Zastrašujuća slika Sotone u zapadnom kršćanstvu bila je takva izobličena projekcija. *Zohar* nalazi korijen zla u samom Bogu: u *Dinu* ili Strogom suđenju, petoj *sefiri*, *Din* se opisuje kao Božja lijeva ruka, *Hesed* (Milosrđe) kao desna. Sve dok je *Din* u skladu s božanskim Milosrđem, on je pozitivan i koristan. Ali ako se otrgne i odvoji od drugih *sefira*, on postaje zao i destruktivan. *Zohar* nam ne govori kako je došlo do ovog odvajanja. U sljedećem poglavlju vidjet ćemo da su kasniji kabalisti razmišljali o problemu zla koje su vidjeli kao rezultat neke vrste praiskonskog »udes«, koji se dogodio u vrlo ranim fazama Božjeg samootkrivenja. Kabala nema mnogo smisla ako se tumači doslovno, ali njena mitologija se dokazala kao psihološki zadovoljavajuća. Kada su katastrofa i tragedija zadesile španjolsku židovsku zajednicu u petnaestom stoljeću, Bog kabalista pomogao im je da svoju patnju shvate kao nešto što ima smisla.

Psihološku oštrinu kabale možemo vidjeti u djelu španjolskog mistika Abrahama Abulafije (1240. - poslije 1291.). Najveći dio njegovih radova stvoren je otprilike kad i *Zohar*, ali Abulafija se koncentrirao na praktičnu metodu dostizanja osjećaja Boga, umjesto

s prirodom samog Boga. Ove metode slične su onima koje danas koriste psihoanalitičari u svom svjetovnom traženju prosvjetljenja. Dok su sufije željele doživjeti Boga kao Muhammed, Abulafija je tvrdio da je našao način stjecanja proročkog nadahnuća. On je razvio židovsku formu joge, koristeći uobičajene discipline koncentracije kao što su disanje, recitiranje mantr i usvajanje posebnog položaja da bi se postiglo alternativno stanje svijesti. Abulafija je bio neobičan kabalist. On je bio visokoobrazovan, proučavao je Toru, Talmud i Falsafu prije nego što je doživio preobraćenje u misticizam kroz jedno snažno religiozno iskustvo u svojoj trideset prvoj godini. Izgleda da je vjerovao da je Mesija, ne samo za židove već i za kršćane. Prema tome, on je mnogo putovao po Španjolskoj, pridobivajući učenike, a čak je riskirao da ode sve do Bliskog istoka. Godine 1280. posjetio je Papu, kao židovski ambasador. Iako je Abulafija često bio vrlo otvoren u svojoj kritici kršćanstva, izgleda da je cijenio sličnost između Boga kabale i teologije Trojstva. Tri najviše *sefire* podsjećaju na Logos i Duh, Intelpekt i Mudrost Boga, koji proistječu od Oca, Ništavila izgubljenog u nepristupačnom svjetlu. Sam Abulafija volio je govoriti o Bogu na način trinitaraca.

Da bi se taj Bog našao, Abulafija je učio da je potrebno »otvoriti dušu, da bi se odvezali čvorovi koji je vezuju«. Fraza »odvezivanje čvorova« može se naći i u tibetanskom buddhizmu, što je još jedan znak osnovnog suglasja mistika širom svijeta. Opisani proces može se možda usporediti s psihoanalitičkim pokušajem da se razotkriju oni kompleksi koji ometaju mentalno zdravlje pacijenta. Kao kabalist, Abulafija se više bavio božanskom energijom koja udahnuje život sveukupnom stvaranju, ali koju duša ne može shvatiti. Sve dok čovjek opterećuje svoj um s idejama koje se temelje na osjetilnoj percepciji, teško je razabrati transcendentni element života. Uz pomoć svojih disciplina joge Abulafija je učio svoje učenike da nadmaše normalnu svjesnost da bi otkrili jedan potpuno novi svijet. Jedna od njegovih metoda bila je *Hokmah ha-Ceruf* (Nauka o kombinaciji slova), koja je poprimila oblik meditacije o Imenu Boga. Kabalist je trebalo da od slova božanskog imena kombinira različite kombinacije s ciljem da razdvoji svoj

um od konkretnog i prijeđe na apstraktni način percepcije. Učinci ove discipline - koja za promatrača izvana ne izgleda obećavajuća - mora da su bili značajni. Sam Abulafija uspoređivao ju je s osjećanjem slušanja muzičkih harmonija s tim što su note u ljestvici zamijenjene slovima abecede. Koristio je i metodu povezivanja ideja što je zvao *dillug* (skakanje) i *ketifsah* (preskakivanje) što je očito slično modernoj analitičkoj praksi slobodne asocijacije. I za to se govorilo da je davalo iznenađujuće rezultate. Kao što je objasnio Abulafija, to izvlači na svjetlo skrivene mentalne procese i oslobađa kabalista »zatvora prirodnih sfera, i vodi (ga) do granica božanske sfere«. Na taj način »pečati« duše su otvoreni i upućenik je otkrivao rezerve psihičke snage koja prosvjetljava njegov duh i ublažava bol njegova srca.

Kao što pacijenta treba voditi njegov psihoterapeut, tako je i Abulafija inzistirao da se mističko putovanje u duh može poduzeti samo pod nadzorom nekog učitelja kabale. On je bio sasvim svjestan opasnosti jer je on sam propatio zbog jednog pogubnog religioznog iskustva u svojoj mladosti, koje ga je gotovo dovelo do očaja. Danas će pacijenti često internalizirati ličnost analitičara da bi prisvojili snagu i zdravlje koje on ili ona predstavljaju. Slično tome, Abulafija je pisao da će kabalist često »vidjeti« i »čuti« svog duhovnog učitelja, koji je postao »unutrašnji pokretač, koji otvara zatvorena vrata u njemu«. On je osjetio novo jačanje moći i unutrašnji preobražaj koji je bio tako snažan da je izgledalo kao da potječe iz božanskog izvora. Jedan Abulafijev učenik dao je drugo tumačenje ekstaze: mistik je, rekao je, postao svoj vlastiti mesija. U ekstazi se suočio s vizijom svoje oslobođene vlastitosti:

Treba da znaš da se za proroka duh proroštva sastoji u tome što iznenađa vidi oblik svoje vlastitosti kako stoji pred njim i tada on zaboravlja svoju vlastitost i ona se rastavlja od njega... i o ovoj tajni naši su učitelji rekli (u Talmudu): »Velika je snaga proroka, koji su vrijedni oblika Onoga koji je taj oblik stvorio« (to jest, »koji uspoređuju čovjeka s Bogom«).

Židovski mistici uvijek su nerado govorili o sjedinjenju s Bogom. Abulafija i njegovi učenici samo će reći da je kroz sjedinjenje s duhovnim usmjerivačem ili kroz postizanje vlastitog oslobađanja

Bog kabalista indirektno dotakao. Između srednjovjekovnog misticizma i moderne psihoterapije postoje očite razlike, ali obje discipline razvile su slične tehnike da bi postigle izlječenje i ličnu integraciju.

Kršćani na Zapadu bili su sporiji u razvijanju mističke tradicije. Oni su zaostali za monoteistima u Bizantu i islamskom carstvu i možda nisu bili spremni za ta nova kretanja. Međutim, tokom četrnaestog stoljeća došlo je do prave eksplozije mističke religije, osobito u sjevernoj Evropi. Posebno je u Njemačkoj postojao čitav niz mistika, kao što su Meister Eckhart (1260.-1327.), John Tauler (1300.-1361), Gertruda Velika (1256.-1302.) i Henry Suso (oko 1295.-1366.). Značajan doprinos ovim događajima na Zapadu dala je i Engleska sa četiri velika mistika koji su brzo privukli sljedbenike na evropskom kontinentu kao i u svojoj zemlji. To su bili: Richard Rolle iz Hampola (1290.-1349.), nepoznati autor *Oblaka neznanja*, Walter Hilton (umro 1346.) i Julijana iz Norwicha (oko 1342.-1416.). Neki od tih mistika bili su ekstremniji od drugih. Richard Rolle, na primjer, izgleda da je bio uhvaćen u stupicu egzotičnih osjećaja i njegovu duhovnost ponekad je karakterizirao određeni egoizam. Ali najveći među njima otkrili su sami od sebe mnoge spoznaje do kojih su već došli Grci, sufije i kabalisti.

Sam Meister Eckhart, na primjer, koji je jako utjecao na Taulera i Susoa, bio je pod utjecajem Dionizija Areopagita i Majmonidesa. On je bio dominikanski fratar, briljantni intelektualac, koji je predavao aristotelovsku filozofiju na Pariškom univerzitetu. Godine 1325., međutim, zbog svog mističkog učenja došao je u sukob s Kolnskim nadbiskupom, koji ga je optužio zbog hereze: optužba ga je teretila da poriče dobrotu Boga zato što je tvrdio da je sam Bog rođen u duši i zato što je propovijedao vječnost svijeta. Ali čak i neki Eckhartovi najstroži kritičari vjerovali su da je on pravovjeran: greška je bila u doslovnom tumačenju nekih njegovih primjedaba, a ne simboličnom, kao što mu je bila namjera. Eckhart je bio pjesnik koji je duboko uživao u paradoksu i metafori. Dok je smatrao da je vjerovati u Boga racionalno, odricao je da samo razum može oblikovati neku odgovarajuću koncepciju božanske prirode: »Neka spoznatljiva stvar dokazuje se ili

osjetilima ili intelektom,« tvrdio je, »ali što se tiče znanja o Bogu, ne može se ono dokazati ni osjetilnom percepcijom, jer je On bestjelesan, ni intelektom, jer On nema nikakva nama poznatog oblika«. Bog nije još jedno biće, čije se postojanje može dokazati kao da je nekakav normalni predmet razmišljanja.

Bog je Ništa, izjavio je Eckhart. To ne znači da je on iluzija već da Bog uživa bogatiju, puniju vrstu postojanja od onog koje je nama poznato. On je Boga zvao i »tama«, ne da bi označio nepostojanje svjetlosti, već da ukaže na prisutnost nečeg blistavijeg. Eckhart je pravio i razliku između Božanstva, koje se najbolje opisuje negativnim izrazima, kao što je »pustinja«, »divljina«, »tama«, »ništa«, i Boga koji je nama poznat kao Otac, Sin i Duh. Kao zapadnjak, Eckhart je volio koristiti Augustinovu analogiju Trojstva u ljudskom duhu i nagovještavao da, iako se doktrina Trojstva ne može shvatiti razumom, samo je intelekt taj koji shvaća Boga kao Tri osobe: kada mistik jednom doživi sjedinjenje s Bogom, on ili ona vide ga kao Jednog. Grcima se ova ideja ne bi dopala, ali Eckhart bi se suglasio s njima da je Trojstvo u biti mistička doktrina. On je volio govoriti o Ocu kako rađa Sina u duši, gotovo kao što je Marija začela Krista u svojoj utrobi. I Rumi je vidio bezgrešno rođenje proroka Isusa kao simbol rođenja duše u srcu mistika. Bila je to, inzistirao je Eckhart, alegorija suradnje duše s Bogom.

Bog se može spoznati samo mističkim iskustvom. Bolje je govoriti o njemu negativnom terminologijom, kao što je predlagao Majmonides. U stvari, mi moramo očistiti svoju koncepciju Boga, oslobađajući se svojih smiješnih unaprijed stvorenih zaključaka i antropomorfnih predodžbi. Mi čak trebamo izbjegavati korištenje samog izraza »Bog«. To je ono što je Eckhart mislio kada je rekao: »Čovjekovo posljednje i najviše napuštanje je kada radi Boga napušta Boga«. To će biti bolan proces. Budući da je Bog Ništa, moramo biti spremni da i mi budemo ništa da bismo s njim postali jedno. U procesu sličnom *fani* koji su opisali sufije, Eckhart je govorio o »neprijanjanju« ili, bolje, »odvojenosti« (*Abgeschiedenheit*). Na veoma sličan način kao što muslimani smatraju obožavanje bilo čega drugog osim Boga idolopoklonstvom (*širk*),

Eckhart je podučavao da mistik mora odbiti sputanost bilo kojim konačnim idejama o božanskom. Samo će tako postići istovjetnost s Bogom, čime »Božje postojanje mora biti moje postojanje i Božje Jestvo (*Istigkeit*) je moja jestvo«. Pošto je Bog osnova postojanja, nema potrebe da se on traži »tamo vani« ili predviđa uspon do nečega iznad svijeta koji znamo.

Al-Halal je izazvao antagonizam *ulema* uzviknuvši: »Ja sam Istina!« a Eckhartova mistička doktrina šokirala je njemačke biskupe: što znači reći da jedan običan muškarac ili žena može postati jedno s Bogom? U toku četrnaestog stoljeća grčki teolozi vodili su o ovom pitanju žestoku raspravu. Budući da je Bog u biti nedostupan, kako se može objaviti čovječanstvu? Ako ima razlike između Božje biti i njegovih »aktivnosti« i »energija«, kao što su podučavali Oci, svakako je bogohulno uspoređivati Boga samoga s »Bogom« s kojim se kršćanin sreće u molitvi? Gregorije Palama, solunski arhiepiskop, podučavao je da, ma kako to izgledalo paradoksalno, svaki kršćanin može dobiti takvu direktnu spoznaju samog Boga. Istina je, Božja bit bila je uvijek iznad našeg poimanja, ali njegove »energije« se ne razlikuju od Boga i ne treba ih smatrati nekim običnim-božanskim odsjajem. Židovski mistik bi se suglasio: Bog En Sof uvijek će ostati prikriven neprozirnim mrakom, ali njegove *sefire* (koje odgovaraju »energijama« Grka) i same su božanske i izlijevaju se vječno iz srca Božanstva. Ponekad muškard i žene mogu vidjeti ili doživjeti te »energije« direktno, kao kad Biblija kaže da se pojavila Božja »slava«. Nitko nije nikad vidio Božju bit, ali to ne znači da je nemoguće direktno doživljavanje samog Boga. Činjenica da je ova tvrdnja paradoksalna nije ni najmanje brinula Palamu. Grd su se već davno složili da svaka tvrdnja o Bogu *mora* biti paradoks. Samo tako ljudi mogu zadržati osjećaj njegove misterije i neizrecivosti. Palama je to izrekao ovako:

Mi možemo sudjelovati u božanskoj prirodi, ali ona ipak ostaje potpuno nedostupna. Mi trebamo potvrditi istovremeno i jedno i drugo i očuvati kontradikciju kao kriterij za pravu doktrinu.

U Palaminoj doktrini nije bilo ničeg novog: nju je u toku jedanaestog stoljeća formulirao Simeon Novi Teolog. Ali Palamu je izazvao Barlaam iz Kalabrije koji je studirao u Italiji i bio pod

jakim utjecajem racionalističke aristotelovske filozofije Tome Akvinskog. On se suprotstavljao tradicionalnoj grčkoj distinkciji između Božje »suštine« i njegovih »energija« optužujući Palamu da razdvaja Boga u dva odvojena dijela. Barlaam je predložio definiciju Boga koja se vraćala do starih grčkih racionalista i naglašavala njegovu apsolutnu jednostavnost. Grčki filozofi, kao Aristotel, kojeg je, tvrdio je Barlaam, Bog posebno prosvijetlio, podučavali su da je Bog nepoznatljiv i daleko od svijeta. Zato nije bilo moguće da muškarci i žene Boga »vide«: ljudska bića mogla su samo osjetiti njegov utjecaj indirektno u Bibliji ili čudesima stvaranja. Koncil Pravoslavne crkve osudio je Barkama 1341., ali su ga podržali drugi kaluđeri koji su isto tako bili pod utjecajem Tome Akvinskog. U osnovi, ovo je postao sukob između Boga mistika i Boga filozofa. Barlaam i svi njegovi sljedbenici, Gregorija Akindinos (koji je volio citirati grčku verziju *Summa Theologiae*), Nikifor Gregoras i tomist Prohoros Sidones otuđili su se od apofatičke teologije Bizanta s njenim naglaskom na šutnji, paradoksu i misteriju. Oni su davali prednost pozitivnijoj teologiji zapadne Evrope koja je definirala Boga kao Biće, a ne kao Ništa. Nasuprot misterioznom božanstvu Dionizija, Simeona i Palame, oni su uzdigli Boga o kome je bilo moguće nešto tvrditi. Grci su uvijek osjećali nepovjerenje prema ovoj tendenciji u misli Zapada i Palama, koji je suočen s ovom infiltracijom racionalističkih zapadnjačkih ideja, ponovo potvrdio paradoksalnu teologiju istočnog pravoslavlja. Bog se ne smije svesti na pojam koji se može izraziti ljudskom riječju. On se složio s Barlaamom da je Bog nepoznatljiv, ali je ustrajao na tome da su ga ipak iskusili i muškarci i žene. Svjetlost koja je preobrazila ljudskost Isusa na brdu Tabor nije bila Božja suština, koju nije vidio ni jedan čovjek, već je bila na neki tajanstveni način sam Bog. A liturgija koja je, prema grčkoj teologiji, prihvatila ortodoksno mišljenje, proglasila je to događajem na Taboru: »Mi smo vidjeli Oca kao svjetlost i Duha kao svjetlost«. Bilo je to prikazanje »onoga što smo nekad bili i što ćemo biti« kada, kao Krist, postanemo oboženi. Ono što smo »vidjeli« prilikom kontemplacije o Bogu u ovom životu nije bila zamjena za Boga, već je to nekako bio sam Bog. Naravno da je ovo bila

kontradikcija, ali kršćanski Bog bio je paradoks: kontradikcija i šutnja predstavljali su jedini pravilan stav pred misterijem koji zovemo »Bog« - ne filozofski *hubris* (*arogancija*) koji pokušava izgladiti teškoće.

Barlaam je pokušao pojam Boga učiniti i previše postojanim: po njegovom gledištu, Boga je trebalo poistovetiti s njegovom suštinom. On je, u stvari, pokušao ograničiti Boga na njegovu bit i kaže da je bilo nemoguće da on bude prisutan izvan nje u svojim »energijama«. Ali to je značilo misliti o Bogu kao i o svakoj drugoj pojavi, i zasnivalo se na čisto ljudskim pojmovima o onome što je moguće ili ne. Palama je inzistirao da je vizija Boga uzajamna ekstaza: muškarci i žene prerastaju sebe *ali* i Bog, isto tako, prolazi kroz ekstazu transcendentnosti, nadilazeći »sebe« da bi se objavio svojim stvorenjima: »Bog također izlazi iz sebe i sjedinjuje se s našim duhom po svojoj volji«. Palamina pobjeda, čija je teologija ostala normativ u pravoslavnom kršćanstvu, grčkih racionalista četrnaestog stoljeća predstavljala je specifičan trijumf za misticizam u sve tri monoteističke religije. Od jedanaestog stoljeća muslimanski filozofi došli su do zaključka da je razum - neophodan za takve studije kao što su medicina ili nauka - sasvim neadekvatan kada dođe do studija o Bogu. Oslanjati se jedino na razum bilo je slično pokušaju da se juha jede viljuškom.

Bog sufija postigao je prevlast nad Bogom filozofa u najvećem dijelu islamskog carstva. U sljedećem poglavlju vidjet ćemo da je Bog kabalista postao dominantan u židovskoj spiritualnosti u toku šesnaestog stoljeća. Misticizam je uspio prodrijeti u duh dublje od više umnih ili legalističkih tipova religije. Bog misticizma mogao se baviti običnim nadama, strahovima i brigama pred kojima je daleki Bog filozofa bio nemoćan. U toku Četrnaestog stoljeća Zapad je uveo svoj vlastiti misticizam koji je u početku bio vrlo uspješan. Ali misticizam na Zapadu neće nikada postati toliko rasprostranjen kao u drugim tradicijama. U Engleskoj, Njemačkoj i Nizozemskoj, koje su dale tako istaknute mistike, protestantski reformatori šesnaestog stoljeća iznijeli su ovu nebližku spiritualnost na zao glas. U Rimokatoličkoj crkvi, vodećim

misticima, kao što je bila sveta Terezija Avilska, često je prijetila inkvizicija protureformacije. Rezultat reformacije je bio da je Evropa počela gledati Boga još racionalnije.

8. BOG ZA REFORMATORE

Petnaesto i šesnaesto stoljeće bili su odlučujući za sve narode Boga. Ovo razdoblje bilo je posebno presudno za kršćanski Zapad, koji ne samo da je uspio dostići ostale kulture ekumene, već ih je bio spreman preteći. Ova su stoljeća bila doba talijanske renesanse, koja se brzo proširila na sjevernu Evropu, vrijeme otkrića Novog svijeta i početka naučne revolucije koja će sudbonosno utjecati i na ostali dio svijeta. Potkraj 16. stoljeća Zapad će početi stvarati jednu potpuno novu vrstu kulture. To je, dakle, bilo prijelazno vrijeme čija su obilježja bila nespokoјstvo, ali i dostignuća. Ovaj se prijelaz jasno odražavao i u zapadnoj koncepciji Boga. Unatoč svjetovnim uspjesima, ljudi u Evropi bili su zainteresirani za svoju vjeru više nego ikada ranije. Laici su bili posebno nezadovoljni srednjovjekovnim oblicima religije koji više nisu odgovarali njihovim potrebama u hrabrom novom svijetu. Veliki reformatori dali su svoj izraz ovoj uznemirenosti i otkrili nove puteve za razmišljanje o Bogu i spasu. Evropa se rascijepila na dva zaraćena tabora - katolički i protestantski - međusobna mržnja i sumnjičavost nikada nisu sasvim nestali. Za vrijeme reformacije katolički i protestantski reformatori pozivali su vjernike da se oslobode vanjskog obožavanja svetaca i anđela i da se usredotoče na Boga samoga. Evropa kao da je bila

opsjednuta Bogom. Ali, početkom 17. stoljeća, bilo je nekih koji su sanjali o »ateizmu«. Da li je to značilo da su bili spremni odbaciti Boga?

To je bio i period krize za Grke, Židove i muslimane. Godine 1453. otomanski Turci osvojili su kršćansku prijestolnicu Carigrad i uništili Bizantsko Carstvo. Od tada će tradicije i duhovnost koju su razvili Grci nastaviti kršćani Rusije. U januaru 1492., iste godine kada je Kristof Kolumbo otkrio Novi svijet, u Španjolskoj su Ferdinand i Izabela osvojili Granadu, posljednje muslimansko uporište u Evropi. Kasnije će muslimane istjerati s Iberijskog poluotoka koji je osam stotina godina bio njihov dom. Uništenje muslimanske Španjolske bilo je sudbonosno i za Židove. U martu 1492. nekoliko tjedana poslije osvajanja Granade, kršćanski monarsi dali su španjolskim židovima izbor ili da se pokrste ili da budu prognani. Mnogi španjolski Židovi bili su toliko privrženi svojoj domovini da su prešli u kršćanstvo, iako su neki bili i dalje privrženi svojoj vjeri: kao i Marani, preobraćenici iz islama, i ovi Židovi bili su zatim izloženi progonima inkvizicije, jer su ih sumnjicali za herezu. Ali oko sto pedeset hiljada španjolskih Židova odbilo se pokrstiti i oni su svi prisilno deportirani: izbjegli su u Tursku, na Balkan i u sjevernu Afriku. Španjolski muslimani dali su Židovima najbolju zemlju koju su ikada imali u dijaspori, tako da su uništenje španjolske židovske zajednice žalili židovi širom svijeta kao najveću katastrofu koja je zadesila njihov narod od razaranja Hrama 70. godine k.e. Iskustvo progonstva ušlo je u židovsku religioznu svijest dublje nego ikada ranije: dovelo je do novog oblika kabale i razvoja nove koncepcije Boga.

To su bile teške godine i za muslimane u drugim dijelovima svijeta. Stoljeća koja su uslijedila poslije mongolske invazije dovela su - možda neizbježno - do novog konzervativizma, jer su ljudi pokušavali povratiti izgubljeno. U petnaestom stoljeću, sunitske *uleme* iz medresa, škola za proučavanje islama, zaključili su da su »vrata *idtihada* (slobodno prosuđivanje) zatvorena«. Od tada muslimani trebaju praktimirati »ugledanje« (*taklid*) na velike lučonoše iz prošlosti, osobito u proučavanju šerijata, Svetog zakona. Nije postojala veća vjerojatnost da će u tom konzervativnom okruženju

biti novih ideja o Bogu ili o bilo čemu drugome. Ali uzimati ovo razdoblje kao početak dekadencije islama, kao što su često govorili Zapadnoevropljani, bilo bi pogrešno. Kao što Marshall G.S. Hodgson ističe u svom djelu *Pothvat islama, savjest i historija u svjetskoj civilizaciji*, mi o ovom periodu jednostavno ne znamo dovoljno da bismo davali ovakve generalizacije. Bilo bi pogrešno, na primjer, pretpostavljati da je u to vrijeme došlo do slabljenja muslimanske nauke jer, ovako ili onako, postoji dovoljno dokaza.

Konzervativna tendencija izbila je na površinu u toku četrnaestog stoljeća kod pobornika šerijata kao što su Ahmad ibn Tajmija iz Damaska (umro 1328.) i njegov učenik Ibn al-Kain al-Đauzija. Ibn Tajmija, kojeg je narod jako volio, želio je proširiti šerijat kako bi se mogao primjenjivati u svim situacijama u kojima bi se muslimani mogli naći. To nije trebala biti represivna disciplina: on je želio odbaciti zastarjela pravila kako bi šerijat postao relevantniji i mogao smanjiti uznemirenost muslimana u ovim teškim vremenima. Šerijat im treba pružiti jasan, logičan odgovor na njihove praktične religiozne probleme. Ali u svom entuzijazmu za šerijat, ibn Tajmija je napao kelam, falsafu, pa čak i ašarizam. Kao i svi reformatori, on se želio vratiti izvorima - Kur'anu i *hadisu* (na kojima se zasnivao šerijat) - i odbaciti sve kasnije dodatke: »Ispitao sam sve teološke i filozofske metode i našao da su nesposobne da izliječe bilo kakvu boljku ili utole bilo kakvu žeđ. Za mene je najbolja metoda Kur'ana«. Njegov učenik al-Đauzija dodao je ovom spisku inovacija sufizam, zagovarajući doslovnu interpretaciju svete knjige i osuđujući kult sufijskih svetaca u duhu koji se nije mnogo razlikovao od duha kasnijih protestantskih reformatora u Evropi. Kao i Luthera i Calvina, ni suvremenici ibn Tajmije i al-Đauzije nisu smatrali da se oni osvrću unazad: smatrali su da su oni naprednjaci koji žele da svom narodu olakšaju teret. Hodgson nas upozorava da ne odbacujemo takozvani konzervativizam ovog razdoblja kao »stagnaciju«. On ističe da ni jedno društvo prije našeg vlastitog nije moglo sebi priuštiti ili predvidjeti napredak na nivou koji imamo danas. Zapadni učenjaci često su zamjerali muslimanima 15. i 16. stoljeća što nisu prihvatili talijansku renesansu. Točno je da je to bio jedan od velikih

procvata kulture u historiji, ali on nije premašivao niti se mnogo razlikovao od procvata dinastije Sung u Kini, na primjer, koji je bio inspiracija muslimanima u toku 12. stoljeća. Renesansa je za Zapad bila presudna, ali nitko ne bi mogao predvidjeti rađanje modernog tehničkog doba, koje je, ako pogledamo unatrag, očito nagovještavala. Ako zapadna renesansa na muslimane nije ostavila neki pozitivni dojam, to ne mora značiti i neku nenadoknadivu kulturnu neadekvatnost. Muslimani su, što nije ni čudo, bili više angažirani svojim vlastitim ne baš beznačajnim dostignućima u toku 15. stoljeća.

U stvari, islam je u tom razdoblju još uvijek bio najveća svjetska sila, i Zapad je u strahu bio svjestan da se on sada nalazi na samom pragu Evrope. U toku 15. i 16. stoljeća osnovana su tri nova muslimanska carstva: Otomansko Carstvo Turaka u Maloj Aziji i istočnoj Evropi, Sefevida u Iranu i Mogula u Indiji. Ovi novi pothvati pokazuju da islamski duh nije ni u kojem slučaju bio pri kraju snaga, već je još uvijek mogao poslije katastrofe i dezintegracije muslimanima pružiti nadahnuće za uzlete do novih uspjeha. Svako od ovih carstava postiglo je vlastiti kulturni procvat: sefevidska renesansa u Iranu i srednjoj Aziji bila je čudno slična talijanskoj renesansi: obje su se izražavale prvenstveno slikarstvom i smatrale da se kreativno vraćaju paganskim korijenima svoje kulture. Međutim, usprkos snazi i veličanstvenosti ova tri carstva, još uvijek je prevladavalo ono što se naziva konzervativni duh. Tamo gdje su raniji mistici i filozofi kao al-Farabi i ibn al-Arabi bili svjesni da otvaraju nove horizonte, ovaj period doživio je suptilno i delikatno ponovno potvrđivanje starih tema. To je Zapadnjacima teško procijeniti, jer su naši učenjaci te modernije islamske pothvate ignorirali suviše dugo, a i zato što filozofi i pjesnici očekuju da duh njihovih čitalaca bude zaokupljen slikama i idejama iz prošlosti.

Bilo je, međutim, paralela s istovremenim događajima na Zapadu. Novi tip šiitizma »dvanaestaša« postao je u Iranu pod Sefevidima državna religija, što označava početak neprijateljstva bez presedana između šiita i sunita. Do tada su šiiti imali mnogo zajedničkog sa sunitima, koji su bili intelektualniji i

naklonjeniji misticizmu. Ali u toku 16. stoljeća šiiti i suniti formirali su suparničke tabore koji su bili vrlo slični sektaškim ratovima u Evropi tog vremena. Šah Ismail, osnivač dinastije Sefevida, došao je na vlast u Azerbejdžanu 1503., da bi je zatim proširio na zapadni Iran i Irak. On je bio odlučan da uništi sljedbenike sune i da silom svojim podanicima nametne šiitizam, s bezobzirnošću na kakvu se rijetko nailazilo prije toga. Šah je sebe smatrao imamom svoje generacije. Ovaj je pokret imao sličnosti s protestantskom reformacijom u Evropi: i jedan i drugi imali su korijen u tradicijama protesta. Oba su bila protiv aristokracije, a za uspostavljanje kraljevske vlasti. Reformirani šiiti ukinuli su sufijske *tarike* na svojim područjima kao što su učinili protestanti raspuštanjem manastira. Ne treba se čuditi da su inspirirali sličnu beskompromisnost među sunitima u Otomanskom Carstvu, koji su potisnuli šiite sa svojih teritorija. Videći sebe u prvim redovima najnovijeg svetog rata protiv križarskog Zapada, otomanski Turci gajili su novu beskompromisnost prema svojim kršćanskim podanicima. Bilo bi, međutim, pogrešno smatrati da su svi u iranskom religioznom vrhu bili fanatici. Šiitske *uleme* Irana gledali su poprijeko na ovaj reformirani šiitizam: za razliku od sunita, odbili su da »zatvore vrata *idtihada*« i inzistirali na svom pravu da islam interpretiraju neovisno o šahu. Oni su odbili da prihvate dinastiju Sefevi - i kasnije Kajar - kao nasljednike imama. Umjesto toga udružili su se s narodom protiv vladara i postali zagovornici *umme* protiv kraljevskog ugnjetavanja u Isfahanu i, kasnije, u Teheranu. Oni su stvorili tradiciju pružanja podrške pravima trgovaca i sirotinje protiv nasilja šaha, i to im je baš i omogućilo da mobiliziraju narod protiv korumpiranog režima šaha Muhammada Reze Pahlavija 1979.

Šiiti Irana razvili su i svoju vlastitu falsafu, koja je nastavila mističku tradiciju Suhrevardija. Mir Damad (umro 1631.), osnivač šiitske falsafe, bio je i učenjak i teolog. On je poistovetio božansku Svjetlost s prosvjetljenjem takvih simboličnih likova kao što su Muhammed i imami. Kao Suhrevardi, on je naglašavao nesvjesni, psihološki element religioznog iskustva. Vrhunski eksponent ove iranske škole, međutim, bio je Mir Damadov učenik Sadr al-Din

Širazi koji je poznat kao Mula Sadra (oko 1571.-1640.). Danas ga mnogi muslimani smatraju najdubljim od svih islamskih mislilaca i tvrde da njegovo djelo sažima metafiziku i spiritualnost koji su postali obilježja muslimanske filozofije. Zapad ga, međutim, tek sada upoznaje i u vrijeme kada je ovo pisano, samo jedna od njegovih mnogobrojnih rasprava prevedena je na engleski.

Kao Suhrevardi, Mula Sadra je vjerovao da znanje nije samo stjecanje informacija, već i proces transformacije. *Alam al-mithal*, koji je opisao Suhrevardi, bio je presudan za njegovu misao: on je smatrao snove i vizije najvišim oblikom istine. Iranski šiitizam je, znači, i dalje najprikladnijim instrumentom za otkrivanje Boga smatrao misticizam, a ne čistu nauku i metafiziku. Mula Sadra je učio da je *imitatio dei*, približavanje Bogu, cilj filozofije i da se to ne može ograničiti ni na koje pojedinačno »vjerovanje« ili vjeru. Kao što je dokazivao ibn Sina, Bog, vrhovna realnost, jedini je koji istinski postoji (*vudūd*) i ova jedna jedina realnost nadahnjuje čitav lanac bivstvovanja od božanskog kraljevstva do trošnog čovjekovog tijela. Mula Sadra nije bio panteist. On je jednostavno vidio Boga kao izvor svega što postoji: bića koja vidimo i doživljavamo samo su posude koje u ograničenom obliku sadrže božansku Svjetlost. Ali Bog nadilazi zemaljsku realnost. Jedinstvo sveg bivstva ne znači da Bog postoji sam, već je to slično jedinstvu sunca sa zrakama svjetla koje zrače iz njega. Kao i ibn al-Arabi, Mula Sadra je pravio razliku između Božje biti ili »Sljepila« i njenih raznih manifestacija. Njegova vizija se ne razlikuje od vizije grčkih isihasta i kabalista. On cio kozmos vidi kako zrači iz Sljepila da bi formirao »jedan jedini dragulj« s mnogo slojeva, za koje se može isto tako reći da odgovaraju gradacijama Božjeg razotkrivajućeg samoprikazanja u njegovim atributima ili »znacima« (*ajet*). Oni također predstavljaju faze čovjekova povratka Izvoru bivstva.

Jedinstvo s Bogom nije rezervirano za drugi svijet. Kao i neki od isihasta, Mula Sadra je vjerovao da se ono može ostvariti u ovom životu pomoću znanja. Ne treba ni spomenuti da nije mislio samo na umno, racionalno znanje: u svom usponu k Bogu mistik mora putovati kroz *alam al-mithal*, carstvo vizije i mašte.

Bog nije realnost koja se može objektivno spoznati, već će se naći u sposobnosti svakog pojedinog muslimana da sebi stvara vizije. Kada Kur'an ili hadis govore o Raju, Paklu ili Božjem prijestolju, oni ne govore o realnosti koja je na nekom posebnom mjestu, već misle na jedan unutrašnji svijet, skriven ispod koprena osjetilnih pojava:

Sve čemu čovjek teži, sve što želi, istog mu je trenutka prisutno, ili bolje reći: zamisliti svoju želju jest iskusiti stvarnu prisutnost predmeta te želje. Ali slast i uživanje su izraz Raja i Pakla, dobra i zla, sve što može stići čovjeka od onoga što će činiti njegovu kaznu na drugom svijetu, i potječu samo od izvora u čovjekovu suštinskom »ja«, formiranom njegovim namjerama i zamislama, njegovim najintimnijim vjerovanjima, njegovim ponašanjem.

Kao ibn al-Arabi, koga je veoma poštovao, Mula Sadra nije vidio Boga da sjedi u nekom drugom svijetu, u nekom vanjskom, objektivnom nebu u koje će svi vjernici otići poslije smrti. Nebo i božansku sferu treba otkriti unutar vlastitosti, u ličnom *alam al-mithalu* koji je neotuđivi posjed svakog pojedinog ljudskog bića. Ne postoje dva čovjeka koji će imati sasvim isto nebo ili istog Boga.

Mula Sadra, koji je duboko poštovao sunitske, sufijske i grčke filozofe, kao i šiitske imame, podsjeća nas da iranski šiiti nisu uvijek bili ekskluzivni i fanatici. U Indiji su mnogi muslimani gajili sličnu toleranciju prema drugim tradicijama. Iako je islam kulturno dominirao u Indiji Mogula, hinduizam je ostao vitalan i kreativan, i neki muslimani i Hindusi surađivali su u umjetnosti i u intelektualnim projektima. Potkontinent je dugo bio izvan religiozne netolerancije, a u toku 14. i 15. stoljeća najkreativnije oblike hinduizma naglašavale su jedinstvo religiozne težnje: svi putevi su dobri, pod uvjetom da ističu unutrašnju ljubav prema jednom Bogu. Ovo je jasno našlo odjeka u sufizmu kao i falsafi, koji su bili najdominantnija islamska opredjeljenja u Indiji. Neki muslimani i Hindusi formirali su međuvjerska društva, od kojih je najvažniji postao sikhizam, koji je osnovao Guru Namak u 15. stoljeću. Ovaj novi oblik monoteizma vjerovao je da je Allah identičan s Bogom hinduizma. S muslimanske strane, iranski učenjak Mir Abu

al-Kasim Findiriski (umro 1641.) suvremenik Mir Damada i Mula Sadre, podučavao je djela ibn Sine u Isfahanu, ali je proveo i mnogo vremena u Indiji, proučavajući hinduizam i jogu. Bilo bi teško u to vrijeme zamisliti rimokatoličkog stručnjaka za Tomu Akvinskog kako pokazuje slični entuzijizam za religiju koja čak nije ni u abrahamskoj tradiciji.

Ovaj duh tolerancije i suradnje upadljivo je demonstriran u politici Akbara, trećeg mogulskog cara, koji je vladao od 1560. do 1605. i koji je poštovao sve vjere. Zbog naklonosti prema hinduistima postao je vegetarijanac, odrekao se lova - sporta koji mu je pričinjavao veliko zadovoljstvo - i zabranio žrtvovanje životinja na dan svog rođenja ili u svetim mjestima hinduizma. Godine 1575. osnovao je »Dvoranu za obožavanje«, gdje su se učeni ljudi svih religija mogli sresti da bi raspravljali o Bogu. Izgleda da su ovdje najagresivniji bili jezuitski misionari iz Evrope. Akbar je osnovao vlastiti sufijski red, posvećen »božanskom monoteizmu« (*tavhid-e-ilahi*), koji je proglasio osnovnim vjerovanjem u jednog Boga koji može sebe otkriti u svakoj pravovjernoj religiji. Akbarov život veličan je u djelu Abulfazl Alamija (1551.-1602.) *Akbar-Namah* (Knjiga o Akbaru), u kojem je pokušao primijeniti principe sufizma na historiju civilizacije. Alami je Akbara vidio kao idealnog vladara falsafe i Savršenog Čovjeka svog vremena. Civilizacija bi mogla dovesti do univerzalnog mira kada bi vladar kao Akbar, koji je onemogućio vjersku netrpeljivost, stvorio jedno plemenito, liberalno društvo. Islam se u svom prvobitnom smislu »predavanja« Bogu može postići u vjeri svakog: ono što je zvao »Muhammedova religija« nije imalo monopol na Boga. Nisu, međutim, svi muslimani dijelili Akbarovu viziju i mnogi su u njemu vidjeli opasnost po vjeru. Njegova politika tolerancije mogla je opstati samo dok su Moguli bili moćni vladari. Kada je njihova moć počela opadati i kada su se protiv njih počele dizati razne grupe, došlo je do širenja religioznih konflikata između muslimana, Hindusa i Sikha. Car Aurangzeb (1618.-1707.) možda je vjerovao da se jedinstvo može ponovo uspostaviti većom disciplinom unutar muslimanskog tabora: on je donio zakone da bi spriječio razne poroke kao što je pijenje vina, onemogućio je suradnju

s Hindusima, smanjio broj hinduističkih festivala i udvostručio indijskim trgovcima poreze. Najspektakularniji izraz njegove etnocentrične politike bilo je masovno uništavanje hinduističkih hramova. Ova politika, potpuno obrnuta tolerantnom pristupu Akbara, napuštena je poslije Aurangzebove smrti, ali Mogulsko Carstvo nije se više nikada oporavilo od destruktivne vjerske netrpeljivosti kojoj je on dozvolio da uzme maha i koju je sankcionirao u ime Boga.

Jedan od Akbarovih najžešćih protivnika za njegova života bio je istaknuti učenjak šaik Ahmad Sirhindi (1563.-1625.), koji je također bio sufija i koga su kao i Akbara njegovi učenici poštovali kao Savršena Čovjeka. Sirhindi je ustao protiv mističke tradicije ibn al-Arabija, čiji su učenici vidjeli Boga kao *jedinu* realnost. Kao što smo vidjeli, Mula Sadra je potvrdio ovu percepciju Jednosti Postojanja (*vahdat al-vuđud*). Bila je to mistička ponovna potvrda Sehade: nema realnosti osim Allaha. Kao mistici u drugim religijama, sufije su iskusile jedinstvo i osjećali se sjedinjenim sa cjelinom postojanja. Sirhindi je, međutim, odbacio ovu percepciju kao čisto subjektivnu. Dok se mistik koncentrirao na Boga samoga, sve je ostalo težilo da nestane iz njegove svijesti, ali to nije odgovaralo objektivnoj realnosti. Zaista, govoriti o nekom jedinstvu ili identičnosti između Boga i svijeta bilo je sasvim pogrešno shvaćanje. U stvari, nije bilo mogućnosti za direktno iskustvo Boga, koji je potpuno izvan dosega ljudi: »On je Bog, s one strane Onostranog, opet s one strane Onostranog«. Veza između Boga i svijeta, ne može postojati, izuzev indirektno, kroz razmišljanja o »znakovima« prirode. Sirhindi je tvrdio da je on sam prešao iznad ekstatičnog stanja mistika, kao što je ibn al-Arabi, stigao do jednog višeg i staloženijeg stanja svijesti. On je koristio misticismizam i religiozno iskustvo da bi ponovo potvrdio vjeru u dalekog Boga filozofa, koji je bio objektivna, ali nepristupačna realnost. Njegove poglede sa žarom su prihvatili njegovi učenici, ali ne i većina muslimana koji su ostali vjerni imanentnom, subjektivnom Bogu mistika.

Dok su muslimani kao Findiriski i Akbar težili razumijevanju s ljudima drugih vjera, kršćanski Zapad je 1492. vidno ispoljio da

ne može tolerirati čak ni blizinu druge dvije Abrahamove religije. U toku 15. stoljeća, antisemitizam je pojačan širom Evrope i židovi su protjerivani iz jednog grada za drugim: iz Linza i Beča 1421., Kolna 1424., Augsburga 1439., Bavarije 1442., (i ponovo 1450.) i Moravije 1454. Oni su protjerani iz Peruggie 1485. Vicenze 1486., Parme 1488., Luce i Milana 1489. i Toskane 1494. Protjerivanje sefardskih Židova iz Španjolske mora se sagledati u kontekstu ove šire evropske tendencije. Španjolski židovi koji su naseljavali Otomansko Carstvo počeli su patiti zbog osjećaja dislokacije spojene s iracionalnim, ali neizbrisivim osjećajem krivnje preživjelih. To se možda ne razlikuje mnogo od osjećaja krivnje koji imaju oni koji su uspjeli preživjeti nacistički holokaust i zato je značajno što danas neke židove privlači spiritualnost koju su sefardski židovi razvili u 16. stoljeću kako bi se pomirili sa svojim progonstvom.

Ovaj novi oblik kabale vjerojatno je potekao iz balkanskih krajeva Otomanskog Carstva, gdje su mnogi Sefardi osnovali svoje zajednice. Tragedija iz 1492. izgleda da je izazvala široko rasprostranjenu žudnju za iskupljenjem Izraela koje su proroci prorekli. Neki židovi, predvođeni Josephom Karom i Solomonom Alkabazom, preselili su se iz Grčke u Palestinu, domovinu Izraela. Njihova spiritualnost pokušala je ublažiti poniženje koje je židovima i njihovom Bogu nanijeto progonom. Oni su, kako su govorili, željeli »dignuti Šekinu iz prašine.« Ali oni nisu tražili političko rješenje niti su predviđali neki širi povratak Židova u Obećanu zemlju. Naselili su se u Safedu u Galileji i pokrenuli jedinstveno oživljavanje misticizma, koje je u njihovom iskustvu beskućništva otkrilo duboko značenje. Do tada je kabala pripadala samo eliti, ali poslije katastrofe Židovi širom svijeta sa žudnjom su se okrenuli jednoj više mističkoj spiritualnosti. Utjehe filozofije sada su izgledale nedovoljne: Aristotel je zvučio suhoparno, a njegov Bog bio je dalek i nepristupačan. U stvari, mnogi su za katastrofu krivili falsafu, tvrdeći da je oslabila judaizam i razvodnila osjećaj posebne uloge Izraela. Njena univerzalnost i prilagođavanje filozofiji nežidova uvjerilo je mnoge židove da prihvate pokršćavanje. Nikada više falsafa u okvirima judaizma neće biti neka značajna spiritualnost.

Ljudi su žudjeli za direktnijim iskustvom Boga. U Safedu je ova žudnja poprimila gotovo erotični intenzitet. Kabalisti su imali običaj lutati po brdima Palestine i ležati na grobovima velikih talmudista, pokušavajući njihovu viziju na neki način apsorbirati u svoje vlastite brižne živote. Oni su običavali ostati budni cijelu noć, kao frustrirani ljubavnici, pjevajući ljubavne pjesme Bogu i nazivajući ga imenima odmila. Smatrali su da su mitologija i discipline kabale slomile njihove ograde i dotakle bol u njihovoj duši onako kako to više nisu mogli ni metafizika ni proučavanje Talmuda. Ali budući da je njihovo stanje bilo toliko drukčije od stanja Mozeša de Leona, autora *Zohara*, španjolski prognanici imali su potrebu da adaptiraju njegovu viziju tako, da odgovara njihovim posebnim okolnostima. I tako su se pojavili s jednim izvanredno maštovitim rješenjem koje je izjednačavalo apsolutno beskućništvo s apsolutnom pobožnošću. Progon židova simbolizirao je radikalnu dislokaciju u srcu svega postojanja. Ne samo da cijelo stvaranje nije više na svom pravom mjestu, već je Bog izgnan iz samog sebe. Nova kabala Safeda postigla je gotovo preko noći popularnost i postala masovni pokret koji ne samo da je nadahnjivao Sefarde, već je dao i novu nadu evropskim Aškenezima, koji su otkrili da za njih u kršćanskom svijetu nema grada stalnog boravka. Ovaj iznimni uspjeh pokazuje da su čudni i - za promatrača izvana - zbunjujući mitovi Safeda imali moć koja je pogodovala stanju u kojem su se tada židovi nalazili. Bio je to posljednji židovski pokret koji će biti prihvaćen od gotovo svih i koji će unijeti duboke promjene u religioznu svijest svjetskog židovstva. Posebne discipline kabale bile su samo za upućenu elitu, ali su njene ideje - i njena koncepcija Boga - postale standardni izraz židovske pobožnosti.

Da bismo ovu novu viziju Boga pravilno razumjeli, moramo imati na umu da ove mitove nije trebalo prihvatiti doslovno. Safedski kabalisti bili su svjesni da su slike mašte korištene s njihove strane veoma smjele i stalno su se od njih ograđivali izrazima kao što su »na neki način« ili »moglo bi se pretpostaviti«. Ali svaki razgovor o Bogu je problematičan, a da se ne govori o biblijskoj doktrini stvaranja svemira. Kabalisti su ovo na svoj način

smatrali jednako teškim kao i fajlasifi. I jedni i drugi prihvatili su platonovsku metaforu emanacije s Bogom iz kojeg svijet vječito istječe. Proroci su bili naglasili Božju svetost i njegovu odvojenost od svijeta, ali *Zohar* je sugerirao da svijet Božjih *sefira* obuhvaća svu realnost. Kako onda Bog može biti odvojen od svijeta ako je on sve u svemu? Mozes Ben Jakob Kordovero iz Safeda (1522.-1570.) uočio je paradoks sasvim jasno i pokušao ga riješiti. U njegovoj teologiji, Bog En Sof nije više nepoznatljivo Božanstvo, već misao svijeta: on je jedno sa svim stvorenim stvarima u njihovoj idealnoj platonskoj državi, ali odvojen od njihova nesavršenog utjelovljenja ovdje dolje: »Utoliko ukoliko je sve što postoji sadržano u njegovom postojanju, (Bog) obuhvaća sve postojanje«, objasnio je, »njegova supstancija je prisutna u njegovoj *sefiri* i on sam je sve i ništa ne postoji izvan njega.« Bio je veoma blizu monizmu ibn al-Arabija i Mulla Sadre.

Ali Isak Lurija (1534.-1572.), heroj i svetac kabalizma Safeda, pokušao je potpunije objasniti paradoks Božanske transcendentnosti i imanentnosti jednom od najiznenađujućih ideja koje su ikada formulirane o Bogu. Jedna od kontradikcija ovog tipa spiritualnosti je da mistici tvrde da su njihova iskustva neizreciva, ali su ipak spremni sve zapisati. Kabalisti su, međutim, toga bili svjesni. Lurija je bio jedan od prvih *cadika*, ili svetih ljudi, koji su svojom vlastitom karizmom privlačili učenike svom misticizmu. On nije bio pisac i naše znanje o njegovom kabalističkom sistemu zasniva se na razgovorima koje su pribilježili njegovi učenici Hajim Vital (1542.-1620.) u svojoj raspravi *Ec Hajim* (Drvo života) i Josef ibn Tabui, čiji rukopis nije objavljen sve do 1921.

Lurija se suočio s pitanjem koje je monoteiste mučilo stoljećima: kako je savršeni i beskonačni Bog mogao stvoriti konačni svijet ispunjen zlom? Odakle je zlo došlo? Lurija je odgovor našao zamisljajući šta se dogodilo *prije* emanacija *sefira*, kada je En Sof bio okrenut prema unutra, prema samom sebi, u uzvišenoj introspekciji. Da bi stvorio prostor za svijet, podučavao je Lurija, En Sof je, na neki način, ispraznio jedan prostor unutar sebe. U tom činu »skupljanja« ili »povlačenja«, *cimcum*, Bog je stvorio mjesto na kojem on nije, prazan prostor koji je mogao ispuniti istovremenim

procesom samootkrivenja i stvaranja. To je bio smjeli pokušaj da se ilustrira teška doktrina stvaranja ni iz čega: već prvi En Sofov čin bilo je samonametnuto progonstvo iz jednog dijela sebe. On je, na neki način, sišao dublje u svoje vlastito biće i postavio sebi granicu. Ovo je ideja slična prvobitnoj *kenosis* koju su kršćani zamislili u Trojstvu, po kojoj se Bog izlio u svog Sina u činu samoizražaja. Za kabaliste 16. stoljeća *cimcum* je prvenstveno bio simbol progonstva, koje je ležalo u osnovi svega stvorenog postojanja i koje je doživio En Sof.

»Prazan prostor« stvoren Božjim povlačenjem zamišljen je kao krug, koji je sa svih strana okružen En Sofom. To je bila *tohu bo-ku*, bezoblična pustoš spomenuta u Knjizi Postanka. Prije povlačenja *cimcuma*, sve različite Božje »moći« (koje će kasnije postati *sefire*) skladno su se međusobno sjedinjavale. One se nisu razlikovale jedna od druge. Posebno, Božja *Hesed* (Milosrđe) i *Din* (Suđenje) opstajali su unutar Boga u savršenom skladu. Ali u toku procesa *cimcuma*, En Sof je odvojio *Din* od ostalih svojih atributa i gurnuo ga u prazan prostor koji je napustio. Ovaj *cimcum* nije bio samo čin samouskraćujuće ljubavi, već se mogao smatrati nekom vrstom božanskog čišćenja: Bog je izbacio svoj Gnjev ili Suđenje (koje je *Zohar* smatrao korijenom zla) iz svog najdubljeg bića. Njegov prvi čin pokazao je, dakle, oštrinu i bezobzirnost prema samom sebi. Sada kada je *Din* bio odvojen od *Heseda* i ostalih Božjih atributa, bio je potencijalno destruktivan. Al En Sof nije potpuno napustio prazan prostor. »Tanka linija« božanskog svjetla prodrla je u taj krug, koji je poprimio formu koju je *Zohar* zvao Adam Kadmon, Prvobitni Čovjek.

Onda je došla emanacija *sefiri*, iako ne kao ono što se desilo u *Zoharu*: Lurija je podučavao da su se *sefire* formirale u Adam Kadmonu: tri najviše *sefire* - *Kether* (Kruna), *Hokmah* (Mudrost) i *Binah* (Inteligencija) - zračili su iz njega »nosa«, »ušiju«, odnosno »usta«. Ali onda se dogodila katastrofa koju je Lurija nazvao »Razbijanje vaza« (*Ševirat Ha-Kelim*). *Sefire* su se morale nalaziti u specijalnim posudama ili »vazama« da bi se razlikovale i bile odvojene jedna od druge i da bi se spriječilo njihovo ponovno miješanje u njihovu raniju jedinstvenost. Ove »vaze« ili »cijevi« nisu,

naravno, bile materijalne prirode, već su bile sastavljene od neke vrste gušće svjetlosti koja je služila kao »ljuska« (*kelipot*) za čistije svjetlo *sefira*. Kada su tri najviše *sefire* zračile iz Adam Kadmona, njihove su vaze funkcionirale savršeno. Ali kada je sljedeća, šesta *sefira* izašla iz njegovih »očiju«, njihove vaze nisu bile dovoljno snažne da zadrže božansko svjetlo i one su se zdrobile. Onda se svjetlo rasulo. Nešto od njega diglo se uvis i vratilo Božanstvu, ali neke božanske »iskre« pale su u praznu pustoš i ostale zarobljene u kaosu. Od tada ništa nije bilo na svom pravom mjestu, čak su i tri najviše *sefire* pale u nižu sferu kao rezultat katastrofe. Prvobitni sklad bio je uništen i božanske iskre izgubljene u bezobličnoj pustoši *tohu bohu* u izgonu iz Božanstva.

Ovaj čudni mit podsjeća na ranije gnostičke mitove prvobitne dislokacije. On je izražavao napetost koja je uključena u cio kreativni proces, što je daleko bliže velikom prasku kako ga današnji učenjaci zamišljaju, nego mnogo mirnijem, sređenom redoslijedu opisanom u Knjizi Postanka. En Sof se nije lako pojavio iz svog skrivenog stanja: on je to mogao učiniti samo kao neki pokušaj uz mogućnost greške. U Talmudu, rabini su imali sličnu ideju. Oni su rekli da je Bog stvorio druge svjetove i uništio ih prije nego što je stvorio ovaj. Ali nije sve izgubljeno. Neki kabalisti usporedili su ovo »razbijanje« (*Sevirat*) s rađanjem ili prskanjem ljuske sjemena. Destrukcija je jednostavno bila uvod u novo stvaranje. Mada je sve bilo u kaosu, En Sof će iz ovog očiglednog kaosa donijeti novi život procesom *tikuna* ili reintegracije.

Poslije katastrofe, nova zraka svjetla izašla je iz En Sofa i probila se kroz »čelo« Adam Kadmona. Ovaj put *sefire* su se reorganizirale u nove oblike: one neće više biti generalni aspekti Boga. Svaka je postala »Lice« (*parzuf*) u kojem se otkrivala cijela ličnost Boga s - takorekuć - distinktivnim crtama, gotovo isto onako kao u tri *personae* Trojstva. Lurija je pokušavao naći novi način izražavanja stare kabalističke ideje o nedokučivom Bogu koji rađa sebe samoga kao osobu. U procesu *tikuna* Lurija je koristio simbolizam začeca, rađanja i razvoja ljudske ličnosti da bi nagovijestio sličnu evoluciju u Bogu. To je komplicirano i možda je najbolje objašnjeno u formi dijagrama. U reintegraciji *tikuna* Bog je ponovo

uspostavio red pregrupiranjem deset *sefira* u pet »Lica« (*parzufa*) u sljedećim fazama:

1. Kether (Kruna), najviša sefira, koju je Zohar zvao »Ništa« postaje prvi parzuf, nazvan »Anik« Anpin: Praroditelj.

2. Hokmah (Mudrost) postaje drugi parzuf, nazvan Aba: Otac.

3. Binah (Razum) postaje treći parzuf, nazvan Ima: Majka.

4. Din (Sudjenje), Hesed (Milosrđe), Rakhamin (Suosjećanje), Necak (Strpljenje), Hod (Sjaj), Jesod (Osnova) postali su zajedno četvrti parzuf, nazvan Zeir Anpin: Nestrpljivi. Njegova supruga je:

5. Posljednja sefira, zvana Malkut (Kraljevstvo) ili Šekina: ona postaje peti parzuf, koji se naziva Nukrah de Zeir: Zeirova žena.

Seksualni simbolizam je hrabar pokušaj da se opiše ponovno sjedinjavanje *sefiri*, čime će se prevladati rascjep do kojeg je došlo pri razbijanju vaza i ponovo uspostaviti prvobitni sklad. Dva »para« - *Aba i Ima, Zeir i Nukrah* - stupaju u *zivug* (kopulacija) i ovo spajanje muških i ženskih elemenata u okviru Boga simbolizira ponovno uspostavljanje reda. Kabalisti stalno opominju svoje čitatelje da sve to ne prihvaćaju doslovno. To je fikcija koja treba naznačiti proces integracije koji se ne može opisati jasnim, racionalnim izrazima, i neutralizirati pretežno mušku predodžbu o Bogu. Spas koji su predvidjeli mistici ne ovisi o historijskim događajima kao što je dolazak Mesije, već je to proces kroz koji mora proći i sam Bog. Prvi Božji plan bio je da ljudski rod postane njegov pomoćnik u procesu spašavanja onih božanskih iskri koje su bile razasute i ulovljene u kaosu pri razbijanju vaza. Ali Adam je u Rajskom vrtu zgriješio. Da to nije učinio, prvobitna harmonija bila bi ponovo uspostavljena i božansko progonstvo okončano na prvi Sabat. Ali Adamov pad ponovio je prvobitnu katastrofu razbijanja vaza. Stvoreni red je uništen i božanska svjetlost njegove duše bila je razasuta i zarobljena u razbijenoj materiji. Prema tome, Bog je razradio još jedan plan. Odabrao je Izrael da mu bude pomoćnik u borbi za suverenost i kontrolu. Iako je Izrael, kao i same božanske iskre, rasut po surovom i bezbožnom kraljevstvu dijaspore, židovi imaju posebnu misiju. Dokle god su božanske iskre odvojene i izgubljene u materiji, Bog je

nepotpun. Pažljivim pridržavanjem Tore i disciplinom molitve svaki Židov može pomoći da se iskre vrate u svoj Božanski Izvor i tako spasi svijet. U ovoj viziji spasa, Bog ne gleda dolje na čovjeka udvorno, nego, kao što su židovi uvijek tvrdili, on ovisi o ljudskom rodu. Židovi imaju jedinstvenu privilegiju da pomognu da se Bog ponovo formira i ponovo stvori.

Lurija je prvobitnoj slici progona Šekine dao novo značenje. Sjetit ćemo se da su u Talmudu rabini vidjeli Šekinu kako posljednje razaranja Hrama sa židovima dobrovoljno odlazi u progonstvo. *Zohar* je izjednačio Šekinu s posljednjom *sefirom* i načinio je ženskim aspektom božanstva. U Lurijinom mitu Šekina je pala sa ostalim *sefirama* kada su vaze razbijene. U prvoj fazi *tikuna*, ona je postala *Nukrah* i kopulacijom sa *Zeirom* (šest »srednjih« *sefira*), bila je gotovo reintegrirana u božanski svijet. Ali kada je Adam zgriješio, Šekina je još jednom pala i otišla u progonstvo s ostatkom Božanstva. Malo je vjerojatno da je Lurija poznao djela onih kršćanskih gnostika koji su razvili vrlo sličnu mitologiju. On je spontano reproducirao stare mitove o progonstvu i padu da bi udovoljio tragičnim okolnostima 16. stoljeća. Priče o božanskoj kopulaciji i prognanoj boginji Židovi su u biblijskom razdoblju, kada su razvijali svoju doktrinu o Jednom Bogu, odbacili. Njihova veza s paganstvom i idolopoklonstvom logično je kod Sefarda trebala izazvati osjećaj revolta. Umjesto toga, Lurijinu mitologiju su sa žudnjom prihvatili Židovi od Perzije do Engleske, od Njemačke do Poljske, od Italije do sjeverne Afrike, od Holandije do Jemena; prerađena u židovskom duhu, uspjela je taknuti skrivenu žicu i pružiti novu nadu njihovu očaju. Ona je omogućila Židovima da unatoč teškim okolnostima u kojima su mnogi od njih živjeli, vjeruju da ipak postoji neki krajnji smisao i značenje.

Židovi su mogli okončati progonstvo Šekine. Pridržavanjem *micvota* mogli su ponovo izgraditi svog Boga. Interesantno je usporediti ovaj mit s protestantskom teologijom koju su Luther i Calvin stvarali u Evropi otprilike u isto vrijeme. Oba protestantska reformatora propovijedala su apsolutnu suverenost Boga: u njihovoj teologiji, kao što ćemo vidjeti, nema apsolutno ničega čime bi muškarci i žene mogli pridonijeti svom

spasu. Lurija je, međutim, propovijedao doktrinu djelovanja: Bogu su bila potrebna ljudska bića i on će bez njihove molitve i dobrih djela ostati nepotpun. Usprkos tragediji koja je snašla židove u Evropi, oni su mogli biti veći optimisti u pogledu ljudskog roda od protestanata. Lurija je misiju *tikuna* vidio kontemplativno. Dok su kršćani Evrope - katolici i protestanti - formulirali sve veći broj dogmi, Lurija je oživio mističke tehnike Abrahama Abulafije da bi židovima pomogao da prevladaju ovu vrstu intelektualne aktivnosti i razviju više intuitivnu svjesnost. Premještanje slova Božanskog Imena, u Abulafijinoj spiritualnosti, podsjećalo je kabaliste da se značenje »Boga« ne može adekvatno prenijeti ljudskim jezikom. U Lurijinoj mitologiji ono je simboliziralo i restrukturiranje i ponovno formiranje božanskog. Hajim Vital je opisao snažni emocionalni efekt Lurijinih disciplina: odvajajući se od svog normalnog, svakodnevnog iskustva - ostajući budan dok svi ostali spavaju, posted kada drugi jedu, povlačeći se određeno vrijeme u osamu - kabalist se mogao koncentrirati na čudne »riječi« koje nisu imale nikakvu vezu s običnim govorom. On se osjećao kao da je u nekom drugom svijetu i tresao bi se i drhtao kao da je opsjednut nekom vanjskom silom.

Ali nije bilo nespokoјstva. Lurija je inzistirao da kabalist, prije nego što počne svoje duhovne vježbe, mora postići duhovni mir. Sreća i radost bili su bitni: nije bilo mjesta za busanje u grudima ili jadikovanje, osjećaj krivnje ili zabrinutost zbog onoga što radite. Vital je tvrdio da Šekina ne može živjeti tamo gdje vlada tuga i bol - tu smo ideju sreli u Talmudu. Tuga u svijetu izvire iz sila zla, dok sreća omogućuje kabalistu da voli Boga i da ga se čvrsto drži. U srcu kabalista ne treba biti ni gnjeva ni agresije ni prema kome - čak ni prema *gojima*. Lurija je poistovetio gnjev s idolopoklonstvom, jer ljutitu ličnost opsjeda neki »čudni Bog«. Lurijanski misticizam je lako kritizirati. Kao što ističe Geršom Šolem, misterij Boga En Sofa, koji je bio tako snažan u *Zoharu*, teži da se izgubi u drami *cimcuma*, razbijanju vaza i *Tikunu*. U sljedećem poglavlju vidjet ćemo da je to pridonijelo jednoj katastrofalnoj i nevjerovatnoj epizodi u židovskoj povijesti. Ali Lurijina koncepcija Boga uspjela je židovima pomod da razviju duh

radosti i dobrodušnosti, zajedno s pozitivnim pogledom na čovjeka u vrijeme kada su krivnja i gnjev židova kod mnogih mogli izazvati očaj i potpuni gubitak vjere u život.

Kršćani Evrope nisu bili u stanju stvoriti tako pozitivnu spiritualnost. I oni su u povijesti prolazili kroz katastrofe koje se nisu mogle ublažiti filozofskom religijom skolastika. Crna smrt 1348., pad Carigrada 1453. crkveni skandali Avignonskog progonstva (1334.-1342.) i velika šizma (1378.-1417.) jasno su pokazali ljudsku nemoć i crkvi donijeli loš glas. Čovječanstvo je izgleda bilo nesposobno da se izvuče iz tog očajnog stanja bez Božje pomoći. U toku 14. i 15. stoljeća, prema tome, teolozi kao Duns Scotus iz Oxforda (1265.-1308.) - ne treba ga miješati s Duns Scotusom Eriugenom - i francuski teolog Jean de Gerson (1363.-1429.) naglašavali su suverenost Boga koji kontrolira ljudske poslove strogo kao neki apsolutist. Muškarci i žene ne mogu ništa pridonijeti svom spasu; dobra djela nisu zaslužna sama po sebi, već samo zato što ih je Bog milostivo proglasio dobrim. Ali u tim stoljećima došlo je i do pomaka u shvaćanju. Sam Gerson bio je mistik koji je vjerovao da je bolje »držati se prvenstveno ljubavi Božje bez velikih traženja«, umjesto da se »kroz traženje koje je bazirano na istinskoj vjeri pokuša razumjeti priroda Boga«. U toku 14. stoljeća, kao što smo vidjeli, u Evropi se naglo širi misticizam i ljudi su počeli smatrati razum neodgovarajućim da objasni misterij koji su zvali »Bog«. Kao što je rekao Thomas Kempster u *Ugledanju na Krista*:

Od kakve je koristi učeno raspravljati o Trojstvu, ako nemate poniznosti i zato se Trojstvu ne milite...

Mnogo bih se radije kajao nego ga definirao. Kada biste znali i cijelu Bibliju napamet i sva učenja filozofa, kako bi vam to pomoglo bez milosti i ljubavi Božje?

Ugledanje na Krista sa svojom prilično strogom, sumornom religioznošću, postalo je jedno od najpopularnijih klasičnih djela zapadne spiritualnosti. U toku tih vjekova, pobožnost se sve više koncentrirala na Isusa čovjeka. Praksa postavljanja stanica na Putu stradanja posebno se zadržavala na Isusovoj fizičkoj boli i tuzi. Neke meditacije iz 14. stoljeća koje je napisao anonimni autor

govore čitaocu da kada se ujutro probudi, budući da je najveći dio noći proveo meditirajući o Posljednjoj večeri i molitvi u Vr-tu, njegove oči trebaju još uvijek biti crvene od plača. On treba odmah početi kontemplirati o Isusovu suđenju i slijediti njegov hod prema Kalvariji, sat za satom. Čitatelj se potiče da zamišlja sebe kako moli vlasti da poštede Kristov život, da sjedi pored njega u zatvoru i ljubi njegove okovane ruke i noge. Taj užasni program jedva da se bavi Uskrsnućem. Umjesto toga naglasak se stavlja na Isusovu ranjivu ljudsku prirodu. U mnogim od tih opi-sa čitatelja pogađaju snaga emocija i morbidna radoznalost. Čak i veliki mistici Brigita Švedska ili Julijana od Norwicha govore o Isusovom fizičkom stanju u jezivim detaljima:

Vidjela sam njegovo drago lice, suho, beskrvno i samrtnički blijedo. Postalo je još bljeđe, samrtničkije i beživotnije. Onda, mrtvo, poplavilo je, postepeno se mijenjalo u smeđe-plavo dok je meso nastavljalo umirati. Meni su se njegove muke prven-stveno ukazivale na njegovu blagoslovljenom licu, a posebno na njegovim usnama. I tamo sam vidjela te iste četiri boje, iako su one ranije bile, kako sam vidjela, svježje, crvene i divne. Tužno je bilo vidjeti ga kako se mijenja dok je polako umirao. Njego-ve nozdrve su se takoreći pred mojim očima skupile i osušile a njegovo drago tijelo postalo je crno i smeđe dok se sušilo u smrti.

To nas podsjeća na njemačka raspeća iz 14. stoljeća sa svojim groteskno izvijenim likovima i krvlju koja šiklja, a koja su, svaka-ko, dostigla svoj vrhunac u djelu Matthiasa Grunewalda (1480.-1528.). Julijana je bila sposobna za veliku spoznaju prirode Boga: ona opisuje Trojstvo koje živi unutar duše, a ne kao vanjsku real-nost »tamo vani«, baš kao pravi mistik. Ali jačina zapadne kon-centracije na Krista čovjeka izgledala je suviše snažna da bi joj se oduprli. U toku 14. i 15. stoljeća, muškarcima i ženama iz Evro-pe druga ljudska bića postajala su središtem duhovnog života umjesto Boga. Srednjovjekovni kult Marije i svetaca jačao je uspo-redno s rastućim obožavanjem Isusa čovjeka. Oduševljenje za re-likvije i sveta mjesta isto su tako odvrćali zapadne kršćane od onog jedinog što je bilo potrebno. Ljudi kao da su se kon-centrirali na sve drugo *osim* na Boga.

Mračna strana zapadnog duha pokazala se čak i za vrijeme renesanse. Filozofi i humanisti renesanse vrlo su kritični zbog velike srednjovjekovne pobožnosti. Oni nikako nisu voljeli skolaštice, osjećajući da njihove teško shvatljive spekulacije čine Boga stranim i dosadnim. Umjesto toga, oni su se željeli vratiti izvorima vjere, posebno svetom Augustinu. Ljudi srednjeg vijeka poštovali su Augustina kao teologa, ali su humanisti ponovo otkrili njegove *Ispovijesti* i prihvatili ga kao sebi bližnjeg u vlastitom traženju. Kršćanstvo, tvrdili su, nije niz doktrina već iskustvo. Lorenzo Valla (1405.-1459.) naglašava da je ispraznost miješanje svete dogme s »trikovima dijalektike« i »metaforčkim nadmudrivanjem«: Ove »ispraznosti« osuđivao je i sam sveti Pavao. Francesco Petrarca (1304.-1374.) nagovještavao je da je »teologija u stvari poezija, poezija o Bogu«, efikasna ne zato što »dokazuje nešto« već zato što prodire u srce. Humanisti su ponovo otkrili dostojanstvo ljudskog roda, ali to ih nije navelo da odbace Boga: umjesto toga, kao pravi ljudi svoga doba, oni su naglašavali ljudsku prirodu Boga koji je postao čovjek. Ali stare nesigurnosti nisu nestale. Ljudi renesanse bili su duboko svjesni krhkosti svog znanja i mogli su suosjećati i s Augustinovim izrazitim osjećajem grijeha. Kao što je rekao Petrarca:

Koliko sam puta duboko razmišljao o svojoj bijedi i o smrti; sa kakvim sam potodma suza pokušavao sprati svoju ljagu tako da jedva o tome mogu govoriti a da ne plačem, ali ipak je to sve uzalud. Bog je uistinu najbolji: a ja sam najgori.

Od tada između Boga i čovjeka postoji ogromna razdaljina: Coluccio Salutati (1331.-1406.) i Leonardo Bruni (1369.-1444.) vidjeli su Boga kao krajnje transcendentnog i nedostupnog ljudskom umu.

Ali njemački filozof i svećenik Nicholas Cusanski (1401.-1464.) bio je sigurniji u pogledu naše sposobnosti da razumijemo Boga. On je bio veoma zainteresiran za novu nauku za koju je mislio da nam može pomoći da shvatimo misteriju Trojstva. Matematika, na primjer, koja se bavi samo čistim apstrakcijama, može pružiti pouzdanost koja je nemoguća u drugim disciplinama. Tako su u matematičkoj ideji o »maksimumu« i »minimumu« oni očite

suprotnosti, ali se u stvari logično mogu shvatiti kao identični. Ovo »podudaranje suprotnosti« sadržavalo je i ideju o Bogu: ideja o »maksimumu« uključuje sve; ona podrazumijeva pojmove jedinstva i potrebe koji ukazuju direktno na Boga. Linija *maksimuma* nije trokut, krug ili površina kugle nego sve troje zajedno: jedinstvo suprotnosti je i Trojstvo. Ali Nicholasova mudra demonstracija imala je malo religioznog smisla. Izgledalo je da svodi ideju Boga na neki logički problem. Ali njegovo uvjerenje da »Bog obuhvaća sve, čak i kontradikcije« bilo je blisko grčko-pravoslavnoj percepciji da svaka prava teologija mora biti paradoksalna. Pišući kao duhovni učitelj, a ne filozof i matematičar, Nicholas je bio svjestan da kršćanin mora »ostaviti sve za sobom« kada pokušava pričati Bogu, i »čak nadići svoj intelekt« odlazeći s one strane svakog smisla i razuma. Lice Boga ostat će skriveno u »tajnovitoj i mističnoj šutnji«.

Nove spoznaje renesanse nisu mogle odgovoriti na dublja strahovanja koja su, kao i problem Boga, bila izvan dosega razuma. Brzo poslije Nicholasove smrti u njegovoj rodnoj Njemačkoj pojavila se vrlo pogubna fobija i proširila se sjevernom Evropom. Godine 1484. papa Inocent VIII objavio je bulu *Summa Desiderantes*, koja je označavala početak velikog lova na vještice, koji je sporadično bijesnio po Evropi u toku 16. i 17. stoljeća, pogađajući jednako i katoličke i protestantske zajednice. On je otkrivao onu drugu, mračnu stranu zapadnog duha. Za vrijeme tog užasnog progona hiljade muškaraca i žena bilo je svirepo mučeno dok ne bi priznali svoje zapanjujuće zločine. Govorili su da su imali seksualne odnose s demonima, letjeli stotinama kilometara po zraku da bi sudjelovali u orgijama u kojima se u opscenoj misi klanjalo Sotoni umjesto Bogu. Mi sada znamo da nije bilo vještica već da je to bilo široko rasprostranjeno kolektivno ludilo u kojem su sudjelovali i učeni inkvizitori i mnoge njihove žrtve, koje su ove stvari sanjale i dopustile da ih lako uvjere da su se ove fantazije stvarno dogodile. Fantazija je bila vezana uz antisemitizam i duboki seksualni strah. Sotona se pojavljivao u sjeni jednog nestvarno dobrog i moćnog Boga. Ovo se nije događalo u drugim religijama Boga. Kur'an, na primjer, jasno kaže da će

se Sotoni oprostiti Sudnjega dana. Neki sufije tvrdili su da je Sotona izgubio milost zato što je volio Boga više od anđela. Bog mu je naredio da se na dan stvaranja pokloni pred Adamom, ali je Sotona to odbio zato što je vjerovao da takvo poštovanje treba odati samo Bogu samome. Na Zapadu, međutim, Sotona je postao lik nesavladivog zla. Sve je češće predstavljao kao ogromna životinja sa nezasićenim seksualnim apetitom i ogromnim genitalijama. Kao što je ukazao Norman Cohn u svojoj knjizi *Unutrašnji demoni Evrope*, ovaj portret Sotone nije bio samo projekcija skrivenog straha i zabrinutosti. Lov na vještice predstavljao je i nesvjesnu, ali prisilnu pobunu protiv represivne religije i jednog očito nemilostivog Boga. U odajama za mučenje inkvizitori i »vještice« zajedno su stvarali fantazije koje su bile inverzija kršćanstva. Crna misa bila je užasavajuća i perverzno zadovoljavajuća ceremonija u kojoj se klanjalo đavlu umjesto Bogu, koji je izgledao strog i suviše zastrašujući da bi se s njim imalo nekakva posla.

Martin Luther (1483.-1546.) čvrsto je vjerovao u čarolije i vidio kršćanski život kao borbu protiv Sotone. Na reformaciju se može gledati kao na pokušaj da se s tim strahovanjem nešto učini, iako većina reformatora nije promovirala neku novu koncepciju Boga. Naravno, previše je pojednostavljeno da ogromni ciklus religioznih promjena do kojih je došlo u Evropi u toku 16. stoljeća nazovemo »reformacijom«. Ovaj termin sugerira jedan promišljeniji i ujedinjeniji pokret od onoga što se stvarno dogodilo. Razni reformatori - katolički kao i protestantski - pokušavali su uobličiti novu religioznu svijest koja se snažno osjećala, ali nije bila uobličena ni svjesno promišljena. Mi ne znamo tačno zašto je došlo do reformacije: danas nas učenjaci upozoravaju na stare prikaze u udžbenicima. Uzroci promjena nisu bili isključivo korupcije u crkvi, kako se često pretpostavlja, niti opadanje religioznog žara. U stvari, izgleda da je u Evropi bilo religioznog entuzijazma koji je ljude navodio da kritiziraju ranije prihvaćane zloupotrebe kao svršene činjenice. Stvarne ideje reformatora proistekle su sve iz srednjovjekovnih, katoličkih teologija. Porast nacionalizma i gradova u Njemačkoj i Švicarskoj također su odigrali određenu ulogu, baš kao i nova pobožnost i teološka svijest laika u toku 16.

stoljeća. U Evropi se pojavio i naglašeniji osjećaj individualizma, što je uvijek za sobom povlačilo radikalnu reviziju postojećih religioznih stavova. Umjesto da izražavaju svoju vjeru na vanjski, kolektivni način, Evropljani su počeli istraživati unutrašnje posljedice religije. Svi ovi faktori pridonosili su bolnim i često žestokim promjenama koje su pokretale Zapad naprijed ka suvremenom dobu.

Prije svog preobraćenja, Luther je gotovo očajavao zbog mogućnosti da zadovolji Boga koga je omrznuo:

Iako sam živio besprijeornim životom kaluđera, osjećao sam da sam grešnik s nemirnom savješću pred Bogom. Ja isto tako nisam mogao vjerovati da sam ga svojim djelima zadovoljio. Daleko od toga da volim pravednog Boga koji kažnjava grešnike, ja sam ga se u stvari gnušao. Bio sam dobar kaluđer i držao sam se pravila svog reda tako striktno da ako bi ikada neki kaluđer mogao stići na nebo zbog monaške discipline, taj kaluđer bio bih ja. Svi moji drugovi u manastiru to bi potvrdili... Ali ipak, moja savjest nije mi davala osjećaj sigurnosti, već sam uvijek sumnjao i govorio »Ti nisi ovo učinio pravilno. Nisi bio dovoljno skrušen. Ovo si izostavio iz svoje ispovijesti«.

Mnogi kršćani danas - protestanti kao i katolici - prepoznat će ovaj sindrom koji reformacija nije mogla potpuno isključiti. Lutherovog Boga karakterizirao je gnjev. Ni jedan svetac, prorok ili psalmist nije mogao izdržati taj božanski gnjev. Nije bilo dosta pokušavati »učiniti najbolje što se može«. Kako je Bog vječan i svemoćan, njegov gnjev ili jarost prema samozadovoljnim grešnicima također je nemjerljiv i beskonačan«. Njegova volja bila je iznad shvaćanja. Pridržavanje Božjeg Zakona ili pravila religioznog reda nisu nas mogli spasiti. U stvari, Zakon je mogao donijeti samo optuživanje i strah jer nam je pokazivao veličinu naše nemoci. Umjesto da donosi poruku nade, Zakon je otkrivao »gnjev Boga, grijeh, smrt i prokletstvo pred Bogom«.

Lutherov unutrašnji preokret dogodio se kada je formulirao svoju doktrinu otkupljenja. Čovjek ne može spasiti samog sebe. Bog pruža sve što je potrebno za »otkupljenje«, ponovno uspostavljanje veze između grešnika i Boga. Bog je aktivan, a ljudi samo pasivni. Naša »dobra djela« ili pridržavanje Zakona samo su rezultat, a ne *razlog* našeg otkupljenja. Mi se možemo pridržavati

pravila religije samo zato što nas je Bog spasio. To je ono što je sveti Pavao mislio pod »otkupljenjem vjerom«. U Lutherovoj teoriji nije bilo ničeg novog: ona je bila aktualna u Evropi od ranog 14. stoljeća. Ali kada ju je Luther jednom shvatio i prihvatio kao svoju, osjetio je kako se njegova strahovanja gube. Otkrivenje koje je uslijedilo značilo je: »osjetio sam da sam se ponovo rodio i kao da sam ušao u Raj kroz njegove raskriljene dveri«.

Ipak je ostao krajnje pesimističan u pogledu ljudske prirode. Do 1520. godine on je razvio ono što je nazvao svojom teologijom križa. Frazu je uzeo od svetog Pavla koji je rekao svojim korinćanskim preobraćenicima da je Kristov križ pokazao da je »Božja glupost mudrija od ljudske mudrosti, a Božja slabost jača od ljudske snage«. Bog je otkupljivao grešnike koji su se prema čisto ljudskim standardima mogli smatrati vrijednima kazne. Božja snaga otkrila se u onome što je u očima ljudi bila slabost. Tamo gdje je Lurija podučavao svoje kabaliste da se Bog može naći samo u radosti i miru, Luther je tvrdio da se »Bog može naći samo u patnji i križu«. S ove pozicije on je razvio polemiku protiv skolastike, praveći razliku između lažnog teologa koji se razmeće ljudskom pameću i »gleda na nevidljive Božje stvari kao da su jasno vidljive«, i pravog teologa »koji razumije vidljive i očigledne Božje stvari kroz patnju i križ«. Doktrine Trojstva i Inkarnacije izgledaju sumnjive onako kako su ih formulirali Crkveni Oci; njihova složenost nagovještava pogrešnu »teologiju slave«. Ali Luther je ostao vjeran pravovjerju Nikeje, Efesa i Kalcedona. U stvari, njegova teorija otkupljenja ovisila je od božanstvenosti Krista i njegova trinitarskog statusa. Ove tradicionalne doktrine o Bogu bile su suviše duboko usađene u kršćansko iskustvo da bi ih Luther ili Calvin mogli dovesti u pitanje, ali Luther nije prihvatio teško razumljive formulacije lažnih teologa. »Što me se to tiče?« pitao je kada se suočio s kompleksnim kristološkim doktrinama: sve što mu je bilo potrebno da zna bilo je da je Krist njegov spasitelj.

Luther je čak sumnjao u mogućnost dokazivanja Božjeg postojanja. Jedini »Bog« koji se može prihvatiti argumentima logike, kao oni koje je iskoristio Toma Akvinski, bio je Bog paganskih

filozofa. Kada je Luther tvrdio da smo otkupljeni »vjerom« on nije mislio na usvajanje pravih ideja o Bogu. »Vjera ne zahtijeva informaciju, znanje i sigurnost«, propovijedao je u jednoj svojoj propovijedi, »već slobodno predavanje i radosno očekivanje njegove neiskušane, neznane i nedoživljene dobrote«. On je anticipirao Pascalova i Kierkegaardova rješenja problema vjere: vjera ne znači prihvaćanje propozicija nekog »vjerovanja« i to nije »vjerovanje« u ortodoksno mišljenje. Umjesto toga, vjera je skok u tamu prema realnosti koja se mora primiti s povjerenjem. Ona je »neka vrsta znanja i tame koje ništa ne vide«. Bog, inzistirao je, strogo zabranjuje spekulativnu raspravu o svojoj prirodi. Pokušaj da se dosegne samo pomoću razuma može biti opasan i dovesti do očajanja, jer sve što ćemo otkriti to su sila, mudrost i pravda Boga koji mogu samo uplašiti osuđene grešnike. Umjesto da se upusti u racionalističku raspravu o Bogu, kršćanin treba prihvatiti otkrivene istine Biblije kao svoje. Luther je kroz »vjerovanje« koje je sastavio u svom *Malom katekizmu* pokazao kako to treba učiniti:

Vjerujem da je Isus Krist, začet od Oca u vječnosti, a isto tako i čovjek, rođen od Marije Djevice, moj Gospod, koji je otkupio mene, izgubljeno i osuđeno biće i oslobodio me od svih grijeha, od smrti i od moći đavolje, ne srebrom i zlatom već svojom svetom i dragocjenom krvlju i patnjama svojim i smrću nevinoga, da bih bio njegov, živio pod njim i u njegovom Kraljevstvu i služio ga u vječnoj pravednosti i blaženstvu, baš kao što je on ustao iz mrtvih i vlada u vijeke vjekova.

Luther je bio čovjek obrazovan u skolastičkoj teologiji ali se vratio jednostavnijim oblicima vjere i reagirao protiv suhoparne teologije 14. stoljeća, koja nije ništa mogla učiniti da smiri njegove bojazni. Ali i on sam mogao je biti teško razumljiv kada je, na primjer, pokušavao točno objasniti *kako* smo se otkupili. Augustin, Lutherov junak, učio je da pravednost podarena grešniku nije njegova vlastita, nego Božja. Luther je ovdje učinio suptilni zaokret. Augustin je rekao da je ova božanska pravednost postala dio nas; Luther je tvrdio da ona ostaje izvan grešnika, ali da je Bog smatra *kao da* je naša vlastita. Ironijom, reformacija će dovesti do veće doktrinarne konfuzije i do širenja novih doktrina kao

simbola niza različitih sekti isto tako ezoteričnih i neodređenih kao što su bile neke od onih koje su ove nove doktrine nastojale zamijeniti.

Luther je tvrdio da se bio ponovo rodio kada je formulirao svoju doktrinu otkupljenja, ali u stvari ne izgleda da su sva njegova strahovanja bila smirena. On je ostao uznemiren, ljutit i žestok čovjek. Sve velike religiozne tradicije tvrde da je teško iskušanje svake spiritualnosti do kojeg je stupnja ona integrirana u svakodnevni život. Kao što je Buddha rekao, poslije prosvjetljenja čovjek se treba »vratiti na tržnicu« i suosjećati sa svim živim bićima. Osjećaj mira, spokojsva i čistoće srca oznake su svih istinskih religioznih spoznaja. Luther je, međutim, bio fanatičan antisemit, ženomrzac, koji se grčio od odbojnosti i užasa od seksualnosti i vjerovao da sve buntovne seljake treba pobiti. Njegova vizija gnjevnog Boga ispunila ga je bijesom i smatralo se da je njegov ratoborni karakter nanio reformaciji veliku štetu. U početku njegove karijere kao reformatora, mnoge njegove ideje podržavali su pravovjerni katolici i oni su Crkvi mogli dati novu vitalnost, ali Lutherova agresivna taktika dovela je do toga da su ih gledali s nepotrebnom sumnjičavošću.

Dugoročno gledano, Luther je bio nevažniji od Johna Calvina (1509.-1564.) čija je švicarska reformacija, zasnovana više od Lutherove na idealima renesanse, imala velik utjecaj na zapadni *ethos* u razvoju. Potkraj 16. stoljeća »kalvinizam« je postao međunarodna religija koja je, za dobro ili zlo, bila u stanju transformirati društvo i pružiti ljudima nadahnuće da vjeruju da mogu postići što god požele. Calvinističke ideje inspirirale su puritansku revoluciju u Engleskoj pod Oliverom Cromwellom 1645. i kolonizaciju Nove Engleske 1620-ih. Lutherove ideje bile su poslije njegove smrti uglavnom ograničene na Njemačku, ali je Calvin izgledao progresivniji. Calvinovi učenici razvili su njegovo učenje i pokrenuli drugi val reformacije. Kao što je rekao povjesničar Hugh Trevor Roper, kalvinizam njegovi sljedbenici lakše odbacuju nego rimokatolicizam, te otud i izreka »jedanput katolik, uvijek katolik«. Ali kalvinizam ostavlja određeni dojam: jedanput odbačen, može se izraziti i na svjetovni način. Ovo posebno vrijedi za Sjedinjene

Američke Države. Mnogi Amerikanci koji više ne vjeruju u Boga odobravaju puritansku radnu etiku i kalvinistički pojam odabranosti, videći sebe kao »izabrani narod« čija zastava i ideali imaju polubožanski cilj. Vidjeli smo da su glavne religije bile sve u nekom smislu proizvodi civilizacije i, određenije, grada. One su se razvile u vrijeme kada su bogate klase trgovaca stjecale prevlast nad starim paganskim vladajućim krugovima i željeli svoju sudbinu uzeti u vlastite ruke. Calvinova verzija kršćanstva bila je posebno privlačna buržoaziji u novorazvijenim gradovima Evrope čiji su stanovnici željeli skinuti okove represivne hijerarhije.

Kao i raniji švicarski teolog Ulrich Zwingli, (1484.-1531.), Calvin nije bio posebno zainteresiran za dogmu. Njegov interes bio je usmjeren na socijalne, političke i ekonomske aspekte religije. On se želio vratiti jednostavnijoj biblijskoj pobožnosti, ali se držao doktrine o Trojstvu usprkos nebiblijskom porijeklu njene terminologije. Kao što je pisao u djelu *Imtitucije kršćanske religije*, Bog je izjavio da je Jedan, ali »jasno stavlja pred nas da postoji u tri ličnosti«. Godine 1553. Calvin je naredio da se pogubi španjolski teolog Michael Servetus zbog odricanja Trojstva. Servetus je pobjegao iz katoličke Španjolske i sklonio se u Calvinovu Ženevu, tvrdeći da se vraća vjeri apostola i najranijih Crkvenih Otaca, koji nikada nisu ni čuli za tu neobičnu doktrinu. S izvjesnim pravom, Servetus je tvrdio da u Novom zavjetu nema ničega što bi bilo u kontradikciji sa strogim monoteizmom židovskih svetih knjiga. Doktrina o Trojstvu bila je ljudski proizvod koji je »otuđio duh ljudi od poznavanja istinskog Krista i poklonio nam tripartitnog Boga«. Njegova vjerovanja dijelila su dva talijanska reformatora - Giorgio Blandrata (oko 1515.-1590.) i Faustus Socinus (1539.-1604.) - koji su pobjegli u Ženevu, ali su otkrili da je njihova teologija suviše radikalna za švicarsku reformatiju - oni se čak nisu pridržavali ni tradicionalnog zapadnog pogleda na iskupljenje. Oni nisu vjerovali da su muškarci i žene iskupljeni Kristovom smrću, već samo svojom »vjerom« ili pouzdanjem u Boga. U svojoj knjizi *Krist spasitelj* Socinus je odbacio takozvanu ortodoksnost Nikeje: izraz »Sin Božji« nije bio iskaz o Kristovoj božanskoj prirodi već je jednostavno značio da ga Bog posebno voli.

On nije umro da bi iskupio naše grijehе, nego je bio jednostavno učitelj, koji je »pokazivao i podučavao o putu spasa.« Što se tiče doktrine o Trojstvu, ona je jednostavno bila »monstruoznost«, izmišljotina »odbojna razumu«, koja u stvari ohrabruje vjernike da vjeruju u tri posebna Boga. Poslije pogubljenja Servetusa, Blandrata i Sodnus pobjegli su u Poljsku i Transilvaniju, noseći sa sobom svoju »unitarnu« religiju.

Zwingli i Calvin su se oslanjali na konvencionalnije ideje o Bogu i, kao Luther, naglašavali su njegovu apsolutnu suverenost. Ovo nije bilo samo intelektualno uvjerenje nego rezultat jednog intenzivnog ličnog iskustva. U augustu 1519., kratko vrijeme pošto je počeo kao svećenik u Zurichu, Zwingli je obolio od kuge koja je na kraju odnijela dvadeset pet posto gradskog stanovništva. Osjećao se potpuno bespomoćan, shvaćajući da nema apsolutno ničег što bi mogao učiniti da se spasi. Nije mu palo na pamet da se moli svecima za pomoć ili traži od crkve da posreduje za njega. Umjesto toga predao se milosti Božjoj. Sastavio je ovu kratku molitvu:

Učini ono što hoćeš
jer meni ne nedostaje ništa.
Ja sam tvoja posuda
koja se može obnoviti ili uništiti.

Njegovo predavanje bilo je slično idealu islama: kao i židovi i muslimani u usporedivoj fazi svog razvoja, zapadni kršćani nisu više bili voljni prihvatiti posrednike, već su razvijali osjećaj svoje neotuđive odgovornosti pred Bogom. Calvin je također zasnivao svoju reformiranu religiju na apsolutnoj Božjoj vlasti. On nam nije ostavio puni prikaz svog doživljaja preobraženja. U svojim *Komentarima psalma* on nam jednostavno kaže da je to bilo potpuno Božje djelo. On je bio potpuno pod vlašću institucionalne crkve i »praznovjerja papinstva.« Bio je i nemoćan i nevoljan da se oslobodi i bilo je potrebno Božje djelo da ga pokrene: »Na kraju je Bog moj put usmjerio drugim pravcem skrivenom uzdom njegove promišljenosti... Iznenadnim preobražajem u poslušnost, ukrotio je duh, suviše nepopustljiv za svoje godine«. Bog sam imao je kontrolu, a Calvin je bio apsolutno nemoćan, ali se

osjećao izabran za posebnu misiju upravo svojim jakim osjećanjem vlastitog neuspjeha i nemoći.

Radikalni preobražaj bio je karakterističan za zapadno kršćanstvo još od vremena Augustina. Protestantizam će nastaviti s tradicijom iznenadnog i silovitog prekida s prošlošću u onome što američki filozof William James zove »dvaput rođena« religija za »bolesne duše«. Kršćani su bili »ponovo rođeni« u novoj vjeri u Boga koja je odbacivala gomile posrednika koji su stajali između njih i božanskog u srednjovjekovnoj Crkvi. Calvin je govorio da su se ljudi klanjali svecima zbog nespokojstva; željeli su umilostiviti ljutitog Boga pridobijajući one koji su mu bili najbliži. Ali u svom odbijanju kulta svetaca protestanti su često otkrivali isto takvo nespokojstvo. Kada su saznali da su sveci neefikasni, dobar dio njihovog straha i neprijateljstva koje su osjećali prema tom nepopustljivom Bogu kao da je eksplodirao u snažnu reakciju. Engleski humanist Thomas More otkrio je vlastitu mržnju u mnogim žučnim kritikama »idolopoklonstva« kroz obožavanje svetaca. To se ispoljilo u silovitosti uništavanja kipova. Mnogi protestanti i puritanci primili su osudu idola u Starom zavjetu veoma ozbiljno i nemilosrdno razbijali kipove svetaca i Djevice Marije i bacali kreč na freske u crkvama i katedralama. Njihov bijes pokazao je da strahuju da će uvrijediti tog plahog i ljubomornog Boga isto kao što su strahovali kada su se molili svecima da posreduju za njih. To je pokazalo i da njihova revnost da se klanjaju samo Bogu samome ne potječe od smirenog uvjerenja već od zastrašenog poticanja koje je navelo stare Izraelce da obaraju stupove Ašera i izlijevaju bujice pogrda na bogove svojih susjeda.

Calvin se obično pamti zbog njegovog vjerovanja u predestinaciju, ali to u stvari nije bilo središnje za njegovu misao: predestinacija je postala presudna za »kalvinizam« tek poslije njegove smrti. Problem pomirenja Božje svemoći i sveznanja s ljudskom slobodnom voljom proizlazi iz antropomorfne koncepcije Boga. Vidjeli smo da su muslimani naišli na tu poteškoću u 9. stoljeću i nisu našli nikakav logičan ili racionalan izlaz; umjesto toga isticali su misteriju i nedokučivost Boga. Taj problem nije nikada mučio grkopравoslavne kršćane koji su uživali u paradoksu i smatrali ga

izvorom svjetlosti i nadahnuća, ali to je bio kamen smutnje na Zapadu, gdje je prevladavao osobniji pogled na Boga. Ljudi su pokušali govoriti o »Božjoj volji« kao da je on ljudsko biće, podložno istim ograničenjima kao i mi, i koje doslovno vlada svijetom, kao neki zemaljski vladar. Ali Katolička crkva osudila je ideju da je Bog predodredio proklete na vječni pakao. Augustin je, na primjer, primijenio izraz »predestinacija« za Božju odluku da spasi odabrane, ali je poricao da su neke izgubljene duše osuđene na propadanje iako je to bio logičan zaključak njegove misli. Calvin je u svojim *Institucijama* dao vrlo malo mjesta temi predestinacija. Kada pogledamo oko sebe, priznaje on, izgleda da Bog zaista daje više prednosti nekim ljudima nego drugima. Zašto neki reagiraju na Bibliju dok su drugi ravnodušni? Da li Bog postupuje na neki način proizvoljno ili nepošteno? Calvin je sve to poricao: očiti izbor jednih, a odbacivanje drugih znak je misterija Boga. Za taj problem koji kao da je podrazumijevao da su Božja ljubav i njegova pravednost nepomirljivi nije bilo racionalnog rješenja. Calvina to nije previše zabrinjavalo, jer nije bio zainteresiran za dogmu.

Poslije njegove smrti, međutim, kada su »kalvinisti« trebali napraviti, razliku između sebe i luteranaca s jedne strane i rimokatolika s druge, Theodore Beza (1519.-1605.) koji je bio desna ruka Calvina u Ženevi i koji je preuzeo vodstvo poslije Calvinove smrti, učinio je predestinaciju kalvinističkim znakom raspoznavanja. On je izgadio paradoks nemilosrdnom logikom. Pošto je Bog svemoćan, znači da čovjek ne može uopće pridonijeti svom spasu. Bog je nepromjenjiv i njegove odluke su pravedne i vječne: tako je on oduvijek odlučio da neke spasi, a ostale je unaprijed osudio na vječno prokletstvo. Neki kalvinisti su se užasavajući ogradili od te odbojne doktrine. U Holandiji je Jakob Arminius tvrdio da je to primjer loše teologije jer govori o Bogu kao da je obično ljudsko biće. Ali kalvinisti su vjerovali da se o Bogu može razgovarati objektivno kao o bilo kojoj drugoj pojavi. Kao i drugi protestanti i katolici, kalvinisti su razvijali novi aristotelizam, koji je naglašavao značenje logike i metafizike. Ovo je bilo različito od aristotelizma Svetog Tome Akvinskog, jer novi teolozi

nisu bili toliko zainteresirani za sadržaj Aristotelove misli koliko za njegovu racionalnu metodu. Oni su željeli predstaviti kršćanstvo kao koherentni i racionalni sistem koji se može izvesti iz silogističkih dedukcija baziranih na poznatim aksiomima. To je, naravno, bilo krajnje ironično, jer su svi reformatori odbili takav rarijalistički način rasprave o Bogu. Kasnija kalvinistička teologija predestinacije pokazala je što se sve može dogoditi kada se paradoks i misterij Boga ne smatraju više poezijom već se interpretiraju koherentnom, ali zastrašujućom logikom. Kada se Biblija počne tumačiti doslovno umjesto simbolički, ideja njenog Boga ne može opstati. Zamišljati božanstvo koje je doslovno odgovorno za sve što se događa na zemlji dovodi do nemogućih kontradikcija. »Bog« Biblije prestaje biti simbol transcendentne realnosti i postaje svirepi i despotski tiranin. Doktrina o predestinaciji pokazuje ograničenja tako personaliziranog Boga.

Puritanci su svoje religiozno iskustvo zasnivali na Calvinovu učenju i očito smatrali Boga kao borbu: on ih izgleda nije proživljavao ni srećom ni suosjećanjem. Njihovi dnevници ili autobiografije pokazuju da su bili opsjednuti predestinacijom i strahom da neće biti spašeni. Preobraćenje je postala glavna briga, žestoka, mučna drama u kojoj se »grešnik« i njegov duhovni vođa »bore« za njegovu dušu. Pokajnik je često morao od Božje milosti pretrpjeti teška poniženja ili doživjeti stvarno očajanje sve dok ne počne prihvaćati svoju potpunu ovisnost o Bogu. Preobraćenje je često predstavljalo psihološku aberaciju, jedan nezdravi zaokret od krajnjeg očaja do pravog oduševljenja. Mučan naglasak na paklu i prokletstvu u kombinaciji s pretjeranim samoispitivanjem dovodio je mnoge u kliničku depresiju: izgleda da je bilo mnogo samoubojstava. Puritanci su ovo pripisivali Sotoni, koji je u njihovim životima izgledao isto tako snažno prisutan kao i Bog. Puritanizam je imao i pozitivnu dimenziju: on je ljudima pružao ponos u radu, koji se do tada doživljavao kao robovanje, ali se sada počeo smatrati »pozivom«. Snažna apokaliptična spiritualnost puritanizma nadahnula je neke da koloniziraju Novi svijet. Ali u svom najgorem izdanju Bog puritanaca izazivao je strah i snažnu netoleranciju prema onima koji nisu bili među odabranima.

Katolici i protestanti smatrali su se neprijateljima, a u stvari su njihova koncepcija i iskustvo Boga bili upadljivo slični. Poslije koncila u Trentu (1545.-1563.) i katolici su se posvetili neoaristoteljskoj teologiji koja je proučavanje Boga svela na prirodnu nauku. Reformator Ignacije Loyola (1491.-1556.), osnivač Družbe Isusove, je kao i protestanti stavljao naglasak na neposredno iskustvo Boga i potrebu da se otkrivenje potpuno prisvoji i učini jedinstveno svojim. Cilj *Duhovnih vježbi* koje je razradio za svoje prve jezuite bio je da izazovu preobraćenje, koje je moglo biti potresno, bolno iskustvo, kao i krajnje radostan doživljaj. Svojim naglašavanjem samoispitivanja i osobne odluke to tridesetodnevno povlačenje od svijeta koje je poduzimano individualno, s voditeljem, nije se mnogo razlikovalo od puritanske spiritualnosti. *Vježbe* predstavljaju sistematski, veoma efikasan ubrzani tečaj misticizma. Mistici su često razrađivali discipline koje su bile slične onima koje danas koriste psihoanalitičari i zato je zanimljivo što *Vježbe* i danas koriste katolici i anglikanci da bi pružili jedan alternativni tip terapije.

Ignacije je, međutim, bio svjestan opasnosti lažnog misticizma. Kao i Lurija, naglašavao je značenje spokojsva i radosti i u svojim *Pravilima* upozoravao svoje učenike na krajnosti emocija koje su neke puritance gurnule preko ruba. On razne emocije, koje onaj koji vrši duhovne vježbe može doživjeti u toku svog povlačenja od svijeta, dijeli na one koje mogu doći od Boga i one koje dolaze od đavola. Boga treba doživjeti kao mir, nadu, radost i »uzdizanje duha«, dok nemir, tuga, dosada i rastresenost dolaze od »zloduha«. Ignacijev vlastiti osjećaj Boga bio je intenzivan: on bi ga naveo da zaplače od radosti i jednom je rekao da bez njega ne bi bio u stanju živjeti. Ali on nije imao povjerenja u žestoke promjene emocija i naglašavao je potrebu discipline na putu do nove vlastitosti. Kao Calvin, on je kršćanstvo vidio kao susret s Kristom, koji je prikazao u *Vježbama*: kulminacija je bila »Kontemplacija za dobivanje ljubavi«, koja vidi »sve stvari kao stvaranja Božje dobrote i njenog odraza«. Za Ignacija je svijet bio pun Boga. U toku procesa kanonizacije, njegovi učenici su se sjećali:

Često smo vidjeli kako čak i najmanje stvari mogu navesti njegov duh da se vine prema Bogu, koji je čak i u najmanjim

stvarima Najveći. Na prizor male biljke, lista, cvijeta
ili ploda, beznačajnog crva ili sićušne životinje,
Ignacije se mogao vinuti slobodno iznad nebesa
i doseći stvari koje leže s onu stranu osjetila.

Kao i puritanci, jezuiti su iskusili Boga kao dinamičku silu koja ih je, kao vrhunac, mogla ispuniti pouzdanjem i energijom. Dok su puritanci hrabro svladali Atlantik da bi se naselili u Novoj Engleskoj, jezuitski misionari putovali su po svijetu: Franjo Ksaverski (1506.-1552.) propovijedao je evanđelje po Indiji i Japanu, Matteo Ricci (1552.-1610.) donio je Bibliju u Kinu, a Robert de Nobili (1577.-1656.) u Indiju. I opet kao i puritanci, jezuiti su često bili oduševljeni učenjaci i smatra se da prvo naučno društvo nije bilo Londonsko kraljevsko društvo ili *Academia del Cimento*, već Družba Isusova.

Ali katolici su izgleda bili isto tako uznemireni kao i puritanci. Ignacije je, na primjer, smatrao sebe tolikim grešnikom da se molio da se njegovo tijelo poslije smrti baci na gomilu gnoja da bi ga ptice i psi rastrgali. Njegovi doktori su ga upozoravali da može izgubiti vid ako nastavi toliko gorko plakati za vrijeme mise. Tereza Avilska, koja je reformirala manastirski život žena u redu bosonogih karmelićanki, imala je zastrašujuću viziju mjesta koje je određeno za nju u paklu. Izgledalo je da veliki sveci tog perioda svijet i Boga smatraju nepomirljivim suprotnostima: da bi se spasio, čovjek se mora odreći svijeta i svih prirodnih naklonosti. Vincent de Paul, koji je gajio ljubav prema bližnjima i činio dobra djela, molio je da mu Bog oduzme njegovu ljubav prema roditeljima. Jeanne Françoise de Chantal, koja je osnovala Red Marijinog pohođenja prekoračila je ispruženo tijelo svog sina kada je pošla u svoj samostan: on se bacio preko praga da bi spriječio njen odlazak. Gdje je renesansa pokušala pomiriti nebo i zemlju, katolička reformacija pokušala ih je podijeliti. Bog je reformirane kršćane Zapada možda učinio efikasnim i moćnim, ali ih nije usrećio. Razdoblje reformacije bilo je vrijeme velikog straha na obje strane: bilo je žestokih odbacivanja prošlosti, teških osuda i anatema, straha od hereze i doktrinarnih odstupanja, hiperaktivne svijesti o grijehu i opsesije paklom. Godine 1640. objavljena je

kontroverzna knjiga holandskog katolika Corneliusa Jansena, koji je, kao novi kalvinizam, propovijedao o zastrašujućem Bogu koji je predestinirao sve ljude, izuzev onih odabranih, na vječno prokletstvo. Kalvinisti su, naravno, hvalili knjigu, nalazeći da »uči doktrinu o neodoljivoj moći milosti Božje koja je točna i u skladu s reformiranom doktrinom«.

Kako da objasnimo ovaj široko rasprostranjeni strah i obeshrabrenost u Evropi? Bio je to period velikog nespokojstva: počela se pojavljivati nova vrsta društva, zasnovanog na nauci i tehnologiji koje će uskoro osvojiti svijet. Ali izgledalo je da Bog ne može ublažiti strahovanja i pružiti utjehu, koju su sefardski Židovi, na primjer, našli u mitovima Isaka Lurije. Kršćani Zapada izgleda da su uvijek smatrali da je Bog nešto kao pritisak, a reformatori, koji su težili ublažiti ta religiozna strahovanja kao da su na kraju stvari učinili još gorim. Bog Zapada, za kojeg se vjerovalo da je unaprijed milijune ljudskih bića osudio na vječno prokletstvo, unosio je čak još veđ strah od strogog božanstva koje su Tertulijan ili Augustin sagledali u svojim mračnijim trenutima. Da li je moguće da promišljeno imaginativna koncepcija Boga, zasnovana na mitologiji i mistizmu, može efikasnije pružiti njegovom narodu hrabrost da preživi tragediju i nevolju od Boga čiji se mitovi tumače doslovno?

U stvari, potkraj 16. stoljeća mnogi ljudi u Evropi smatrali su da je religija ozbiljno diskreditirana. Zgražavali su se zbog međusobnog ubijanja katolika i protestanata. Stotine ljudi umrli su kao mučenici zato što su zastupali mišljenja koja nisu mogla biti ni na koji način dokazana. Alarmantno se povećao broj sekta koje su propovijedale zapanjujući broj doktrina koje su smatrane bitnima za spas. Bilo je suviše teološkog izbora: mnogi su bili kao paralizirani i duboko zabrinuti nizom ponuđenih religioznih tumačenja. Neki su možda smatrali da je stizanje do vjere postajalo teže nego ikada ranije. Zato je bilo značajno što su u tom povijesnom trenutku zapadnog Boga, ljudi počeli zapažati ateiste koji kao da su bili isto toliko brojni kao i »vještice«, stari neprijatelji Boga i saveznici đavola. Govorilo se da su ovi »ateisti« poricali postojanje Boga, da su privlačili preobraćenike u svoju

sektu i podrivali društvenu strukturu. Ali, u stvari, pravi ateizam u smislu kako danas koristimo ovu riječ, bio je nemoguć. Kao što je Lucien Lefebvre pokazao u svom klasičnom djelu *Problem nevjerovanja u 16. stoljeću*, konceptualne teškoće na putu totalnog poticanja Božjeg postojanja u to su vrijeme bile toliko velike da su bile nesavladive. Od rođenja i krštenja do smrti i sahrane u crkvenoj porti, religija je dominirala životom svakog pojedinca. Svaka dnevna aktivnost, koja je bila objavljivana crkvenim zvonima koja su pozivala vjernike na molitvu, bila je puna religioznih vjervanja i institucija: oni su dominirali profesionalnim i javnim životom - čak su i esnafi i univerziteti bili religiozne organizacije. Kao što ističe Lefebvre, Bog i religija bili su tako sveprisutni, da nitko u toj fazi nije ni pomišljao reći: i tako našim životom, cjelinom našeg života, dominira kršćanstvo! Kako je sićušna ona oblast naših života koja je već sekularizirana u usporedbi sa svime čime religija još uvijek vlada, regulira i oblikuje!« Čak i ako bi neki izuzetan čovjek mogao postići onu objektivnost koja je potrebna da se postavi pitanje o prirodi religije i postojanju Boga, on ne bi našao podršku ni u filozofiji ni u nauci svog vremena. Dok se ne formira jezgra koherentnih razloga od kojih je svaki za sebe potvrđen još jednim skupom naučnih verifikacija, nitko nije mogao poreći postojanje Boga čija je religija oblikovala i dominirala moralnim, emocionalnim, estetskim i političkim životom Evrope. Bez takve podrške to poricanje moglo je biti samo osobni hir ili prolazni impuls koji ne zavređuje ozbiljno razmatranje. Kao što je pokazao Lefebvre, govorni jezik kao francuski nije imao rječnik i sintaksu za skepticizam. Riječi kao što su »apsolutno«, »relativno«, »kauzalnost«, »pojam«, i »intuicija« nisu još bile u upotrebi. Trebamo imati na umu da do tada ni jedno društvo na svijetu nije eliminiralo religiju, koja se jednostavno bez pitanja prihvaćala kao životna činjenica. Tek na samom kraju 18. stoljeća nekolicina Evropljana imat će mogućnost da porekne postojanje Boga.

Što su, dakle, ljudi mislili kada su se uzajamno optuživali za »ateizam«? Francuski učenjak Marin Mersenne (1588.-1648.), koji je bio i član strogog franjevačkog reda, izjavio je da ima pedeset

hiljada ateista u samom Parizu, ali je većina »ateista« koje je imenovao vjerovala u Boga. Tako je Pierre Carrin, prijatelj Michaela Montaignea, branio katolicizam u svojoj raspravi *Le Trois Verites* (1589.), ali je u svom glavnom djelu *De la Sagesse*, naglasio slabost razuma i tvrdio da čovjek može dosegnuti Boga samo kroz vjeru. Mersenne se s time nije slagao, i smatrao je to »ateizmom«. Drugi »nevjernik« koga je optužio bio je talijanski racionalist Giordano Bruno (1558.-1600.), mada je Bruno vjerovao u neku vrstu stoičkog Boga koji je bio duša, porijeklo i kraj svemira. Mersenne je oba ova čovjeka nazvao »ateistima« zato što se nije s njima slagao u pogledu Boga, a ne zato što su poricali postojanje Vrhovnog Bića. Na dosta sličan način su pagani Rimskog Carstva nazivali židove i kršćane »ateistima« zato što se njihovo mišljenje o božanskom razlikovalo od njihova. U toku 16. i 17. stoljeća riječ »ateist« bila je još uvijek rezervirana isključivo za polemiku. U stvari, bilo je moguće da bilo kojeg neprijatelja nazovete »ateistom« kao što su ljude nazivali »anarhistima« ili »komunistima« u kasnom 19. i ranom 20. stoljeću.

Poslije reformacije, ljudi su na novi način postali zabrinuti u pogledu kršćanstva. Kao i »vještica« (ili, naravno, »anarhist« ili »komunist«) »ateist« je bio projekcija prikrivene uznemirenosti. To je bio odraz skrivene zabrinutosti za vjeru i mogao se koristiti kao šok taktika da bi se uplašili pobožni, ali i ohrabрили u svojoj vrlini. U djelu *Zakoni eklezijastičkog poretka* anglikanski teolog Richard Hooker (1554.-1600.) tvrdio je da postoje dvije vrste ateista: mala grupa koja ne vjeruje u Boga i mnogo više onih koji žive kao da Bog ne postoji. Ljudi su željeli izgubiti iz vida tu razliku i usredotočili su se na ovaj drugi, praktični tip ateizma. Tako je u djelu *Kazalište Božjih Sudova* (1597.), imaginarni »ateist« Thomas Beard poricao Božju promisao, besmrtnost duše i život poslije smrti, ali ipak, izgleda, nije poricao postojanje Boga. U svom traktatu *Raščlanjeni ateizam otvoren i zatvoren* (1634.), John Wingfield je tvrdio: »Hipokrit je ateist; raspušten pokvaren čovjek je otvoreni ateist; siguran, hrabar i ponosan prekršilac je ateist: onaj koji neće da ga uče i reformiraju je ateist«. Velški pjesnik William Vaughan (1577.-1641.) koji je pomogao kolonizaciju New Foundlanda,

one koji povećavaju zakupnine ili ograđuju općinsko zemljište smatrao je očitim ateistima. Engleski dramski pisac Thomas Nashe (1567.-1601.) proglasio je ambiciozne, pohlepne, proždrljive, tašte i prostitutke ateistima.

Riječ »ateist« bila je uvreda. Nitko ne bi ni u snu pomislio da *sebe* nazove ateistom. To još nije bilo obilježje koje bi se nosilo s ponosom. Ali u toku 17. i 18. stoljeća ljudi na Zapadu nje govat će jedan stav koji poricanje Božjeg postojanja neće učiniti samo mogućim već i poželjnim. Oni će podršku za svoje stavove naći u nauci. Ali Boga reformatora možemo vidjeti da favorizira novu nauku. Zato što su vjerovali u apsolutnu suverenost Boga, i Luther i Calvin odbacili su Aristotelov pogled da priroda ima vlastite urođene moći. Oni su vjerovali da je priroda pasivna, kao i kršćanin koji može samo od Boga primiti spas a za sebe ne može učiniti ništa. Calvin je eksplicitno preporučio naučno proučavanje prirodnog svijeta u kojem se nevidljivi Bog objavio. Između nauke i Svetog pisma ne može postojati sukob: Bog se u Bibliji prilagodio našim ljudskim ograničenjima, baš kao što vještiti govornik prilagođava svoju misao i govor sposobnostima svojih slušalaca. Prikaz Stvaranja, vjerovao je Calvin, bio je primjer nerazgovjetnog govora (*balbutive*) koji prilagođava složeni i misteriozni proces mentalitetu običnih ljudi tako da svatko može vjerovati u Boga. Nije ga trebalo primati doslovno.

Rimokatolička crkva, međutim, nije uvijek bila tako velikodušna. Godine 1530. poljski astronom Nikola Kopernik dovršio je svoju raspravu *De Revolutionibus* u kojoj tvrdi da je Sunce središte svemira. Rasprava je objavljena neposredno prije njegove smrti 1543. i Crkva ju je stavila na Indeks zabranjenih knjiga. Godine 1613. matematičar Galileo Galilei iz Piše tvrdio je da teleskop koji je pronašao dokazuje da je Kopernikov sistem točan. Njegov slučaj postao je *cause celebre*: pozvanom pred Inkviziciju, Galileju je naređeno da porekne svoje naučno vjerovanje i zatim je osuđen na doživotni zatvor. S ovom odlukom nisu se slagali svi katolici, ali je Rimokatolička crkva bila instinktivno protiv promjene, kao i druge institucije u tom periodu u kojem je prevladavao konzervativni duh. Ono što je crkvu izdvajalo bila je moć

da provede svoje protivljenje, jer je njen mehanizam, namećući intelektualni konformizam, radio besprijekorno. Osuda Galileja ne-
umitno je kočila naučne studije u katoličkim zemljama, iako su
mnogi istaknuti učenjaci ranog perioda kao što su Marin Me-
senne, Rene Descartes i Blaise Pascal ostali lojalni svojoj katolič-
koj vjeri. Galilejev slučaj je složen i ne namjeravam ulaziti u sve
njegove političke posljedice. Javlja se, međutim, činjenica koja je
važna u našoj priči: Rimokatolička crkva nije osudila heliocentrič-
nu teoriju zato što je ugrožavala vjerovanje u Boga Stvoritelja,
već zato što je proturječila Božjoj riječi u Svetom pismu.

Ovo je uznemirilo i mnoge protestante u vrijeme Galilejeva
suđenja. Ni Luther ni Calvin nisu osudili Kopernika, ali Lutherov
prijatelj Philip Melancthon (1497.-1560.) odbio je ideju o kretanju
Zemlje oko Sunca zato što je u proturječnosti s određenim dijelovi-
ma Biblije. To nije bio samo problem protestanata. Poslije Konci-
la u Trentu kod katolika se javilo novo oduševljenje za njihovu
vlastitu Bibliju: Vulgatu, latinski prijevod Biblije svetog Jeronima.
U riječima španjolskog inkvizitora Leona de Castra 1576: »Ništa
se ne može promijeniti što se ne slaže s latinskim izdanjem Vul-
gate, bilo da je to jedna jedina točka, jedan jedini mali zaključak
ili dio rečenice, ni jedan jedini izraz, slog ili slovo«. U prošlosti,
kao što smo vidjeli, neki racionalisti i mistici skrenuli su s puta
da bi se odvojili od doslovnog čitanja Biblije i Kur'ana u korist
namjerno simboličke interpretacije. Sada su i protestanti i katolici
počeli vjerovati u potpuno doslovno tumačenje Biblije. Naučna ot-
krića Kopernika možda ne bi uznemirila ismaelite, sufije, kabali-
ste ili *isihaste*, ali ona su predstavljala problem za one katolike i
protestante koji su prihvatili novo, doslovno tumačenje. Kako da
se teorija da se Zemlja okreće oko Sunca uskladi s biblijskim sti-
hovima »Čvrsto stoji krug zemaljski, neće se poljuljati«; »Sunce
izlazi, Sunce zalazi, pa opet hita na mjesto odakle izlazi«; »Stvo-
rio je Mjesec da pokazuje vremena, Sunce poznaje zapad svoj«?
Svećenstvo je bilo veoma uznemireno nekim Galilejevim mišlje-
njima. Ako, kao što je on govorio, može biti života na Mjesecu,
kako su ti ljudi mogli biti potomci Adama i kako su izašli iz
Noine *Arke*? Kako se teorija o kretanju Zemlje može uskladiti s

Kristovim uzlaskom na nebo? Sveto pismo kaže da su nebo i Zemlja stvoreni za dobrobit čovjeka. Kako to može biti ako je Zemlja, kako je tvrdio Galilei, samo još jedan planet koji se okreće oko Sunca? Nebo i pakao smatrani su stvarnim mjestima, što je bilo teško smjestiti u Kopernikov sistem. Za pakao se, na primjer, vjerovalo da je u središtu Zemlje, gdje ga je smjestio Dante. Kardinal Robert Bellarmine, jezuitski učenjak s kojim se novoosnovana kongregacija za unapređenje vjere savjetovala o Galilejevom pitanju, stao je na stranu tradicije: »Pakao je podzemno mjesto drugačije od grobova.« On je zaključio da to mora biti u središtu Zemlje, temeljeći svoj konačni argument na »prirodnom rezoniranju«:

Posljednji je prirodni rezon. Nema sumnje da je zaista razumno da mjesto đavola i zlih prokletnika bude što dalje od mjesta gdje će anđeli i blagoslovljeni ljudi boraviti zauvijek. Prebivalište blagoslovljenih (s čime se slažu i naši protivnici) je nebo, a ni jedno mjesto nije toliko daleko od neba kao središte zemlje.

Bellarmineovi argumenti danas zvuče apsurdno. Čak i najobičniji kršćani ne zamišljaju više da je pakao u središtu zemlje. Ali mnogi su bili zbunjeni drugim naučnim teorijama koje ne nalaze »mjesto za Boga« u složenoj kozmologiji.

U vrijeme kada je Mulla Sadra učio muslimane da su nebo i pakao smješteni u imaginarnom svijetu unutar svakog pojedinca, emancipirani svećenik Bellarmine uporno je tvrdio da nebo i pakao imaju određeni geografski položaj. Dok su kabalisti stvarali svoje tumačenje biblijskog prikaza stvaranja na namjerno simbolički način i upozoravali svoje učenike da tu mitologiju ne uzimaju doslovno, katolici i protestanti su inzistirali da je Biblija u svakom detalju faktički točna. Zbog toga će tradicionalna religiozna mitologija biti nepripremljena za novu nauku, a na kraju mnogi ljudi neće uopće vjerovati u Boga. Teolozi nisu dobro pripremali svoje ljude za iskušenje koje se približavalo. Od reformacije i novog oduševljenja za aristotelizam među protestantima i katolicima, oni su počeli raspravljati o Bogu kao da je on samo neka druga objektivna činjenica. Ovo će konačno omogućiti novim »ateistima« kasnog 18. i ranog 19. stoljeća da se Boga potpuno oslobode.

Tako Leonard Lessius (1554.-1623.), vrlo utjecajan jezuitski teolog iz Louvaina, u svojoj raspravi *Božansko providenje* kao da daje podršku Bogu filozofa. Postojanje ovog Boga može se naučno pokazati kao sve druge životne činjenice. Planiranje svemira, koje se nije moglo dogoditi slučajno, ukazuje na postojanje Prvog Pokretača i Stvoritelja. Kod Lessiusova Boga, međutim, nema ničeg posebno kršćanskog. On je naučna činjenica koju može otkriti svako razumno ljudsko biće. Lessius jedva da Isusa i spominje. On ostavlja dojam da se postojanje Boga može izvesti na osnovu običnog promatranja, filozofije, proučavanja komparativne religije i zdravog razuma. Bog je postao samo još jedno biće, kao i bezbroj drugih objekata koje su učenjaci i filozofi počeli istraživati na Zapadu. Fajlasifi nisu sumnjali u valjanost svojih dokaza o postojanju Boga, ali njihovi istovjerci konačno su došli do zaključka da ovaj Bog filozofa ima malo religiozne vrijednosti. Toma Akvinski je možda ostavio dojam da je Bog samo još jedan element - iako najviši - u lancu postojanja, ali je bio uvjeren da ovi filozofski argumenti nisu ni u kakvoj vezi s mističkim Bogom kojeg je doživio u molitvi. Ali početkom 17. stoljeća vodeći teolozi i svećenici počeli su raspravljati o postojanju Boga na potpuno racionalnoj osnovi. Mnogi su to nastavili do današnjih dana. Kada su argumenti pobijeni novom naukom, i postojanje samog Boga došlo je pod udar. Umjesto da u ideji o Bogu vide simbol realnosti koja nema postojanja u uobičajenom smislu riječi i koja se može otkriti samo imaginativnim disciplinama molitve i kontemplacije, Bog se sve više uzimao kao jednostavna životna činjenica kao i svaka druga. Kod teologa, poput Lessiusa, možemo vidjeti da se Evropa približavala suvremenom dobu, a teolozi su sami davali budućim ateistima u ruke argumente za njihovo odbacivanje Boga koji je imao malo religiozne vrijednosti i ispunjavao mnoge ljude strahom umjesto nadom i vjerom. Poput filozofa i učenjaka, kršćani iz razdoblja postreformacije uspješno su napustili imaginativnog Boga mistika i tražili prosvijećenost od Boga razuma.

9. PROSVIJEĆENOST

Krajem 16. stoljeća Zapad se upustio u proces tehnizacije koji će stvoriti neko sasvim drugo društvo i novi ideal čovječanstva. To će neizbježno utjecati na zapadno shvaćanje uloge i prirode Boga. Dostignuća novoindustrijaliziranog i uspješnog Zapada promijenila su i tok svjetske povijesti. Druge zemlje ekumene otkrile su da je svijet Zapada sve teže ignorirati - kao u prošlim vremenima kada je zaostajao za drugim velikim civilizacijama - ili se s tim svijetom nagoditi. Pošto ni jedno društvo do tada nije postiglo ništa slično, problemi koje je stvorio Zapad bili su potpuno novi, pa zato i veoma teško rješivi. Sve do 18. stoljeća, na primjer, dominantna svjetska sila u Africi, na Srednjem istoku i u oblasti Sredozemlja bio je Islam. Iako je u 15. stoljeću renesansa u određenom pogledu dovela zapadno kršćanstvo ispred islamskog svijeta, razne muslimanske sile mogle su ovaj problem lako svladati. Turci su nastavili prodirati u Evropu, a muslimani su uspijevali održati svoje pozicije pred portugalskim istraživačima i trgovcima, koji su išli njihovim stopama. Potkraj 18. stoljeća, međutim, Evropa je počela dominirati svijetom, a već i sama priroda njenih dostignuća značila je da je ostatak svijeta ne može sustići. Britanci su imali prevlast u Indiji, dok je Evropa bila spremna kolonizirati onoliko svijeta koliko može. Započeo

je proces prodiranja zapadnjačkih običaja i načina života, a s njim i kult sekularizma, koji je zahtijevao neovisnost o Bogu.

Što je donosilo moderno tehničko društvo? Sve prethodne civilizacije ovisile su o poljoprivredi. Kao što njeno ime nagovještava, civilizacija je bila dostignuće gradova, u kojima je određeni elitni sloj živio od poljoprivrednog viška koji su proizvodili seljaci i imao slobodnog vremena i sredstava da stvara različite kulture. Vjerovanje u Jednog Boga razvilo se u gradovima Srednjeg istoka i Evrope u isto vrijeme kada i druge velike religiozne ideologije. Međutim, sve takve poljoprivredne civilizacije bile su osjetljive. One su ovisile o promjenljivim veličinama kao što su usjevi, žetve, klima i erozija zemljišta. Kad bi se takvo carstvo proširilo i njegove obaveze i odgovornosti povećale, na kraju bi preraslo svoje ograničene mogućnosti. Pošto bi dostiglo zenit svoje moći, počinjao bi neizbježni pad, i dolazilo bi do njegove propasti. Ovaj novi Zapad, međutim, nije ovisio o poljoprivredi. Njegovo ovladavanje tehnikom značilo je neovisnost o lokalnim uvjetima i vanjskim, privremenim obratima. Akumulacija kapitala bila je ugrađena u ekonomske resurse koji su se - kako je izgledalo sve donedavno - mogli obnavljati unedogled. Posljedica procesa modernizacije bile su suštinske promjene: industrijalizacija i daljnja transformacija poljoprivrede, intelektualna »prosvijećenost« i političke i socijalne revolucije. Ove ogromne promjene utjecale su, naravno, i na način na koji su ljudi vidjeli sebe i navele ih da preispitaju svoj odnos prema krajnjoj realnosti koju su tradicionalno zvali »Bog«.

Za ovo zapadno tehničko društvo bila je presudna specijalizacija: sve inovacije u ekonomskoj, intelektualnoj i društvenoj oblasti zahtijevale su posebnu stručnost u različitim oblastima. Učenjaci su, na primjer, ovisili o povećanoj uspješnosti onih koji izrađuju instrumente; industrija je zahtijevala nove strojeve i izvore energije kao i teoretsku podršku nauke. Razne specijalizacije međusobno su se preplitale i postepeno postajale međuovisne: jedna je inspirirala drugu u nekoj različitoj i do tada možda nesrodnoj oblasti. Taj je proces bio kumulativan. Dostignuća jedne specijalizacije povećavana su njihovim korištenjem u drugoj, što

je opet utjecalo na njenu vlastitu učinkovitost. Kapital se sistematski reinvestirao i umnožavao na temelju kontinuiranog razvoja. Međusobno povezane promjene dobivale su progresivno i, kako se činilo, nezaustavljivo ubrzanje. Sve više ljudi iz raznih slojeva uvlačeno je u proces modernizacije u rastućem broju oblasti. Civilizacijska i kulturna dostignuća nisu više bila rezervirana za jednu sićušnu elitu, već su ovisila o tvorničkim radnicima, rudarima, grafičarima i činovnicima, i to ne samo kao radnicima već i kao kupcima na tržištu koje je stalno raslo. Konačno će postati nužno da se ovi niži slojevi opismene i da - u određenom stupnju - sudjeluju u bogatstvu društva, da bi se očuvala potreba za efikasnošću. Veliko povećanje produktivnosti, akumulacija kapitala i širenje masovnog tržišta, kao i nova intelektualna i naučna dostignuća doveli su do socijalne revolucije: moć vlastelina veleposjednika opala je, a zamijenila ju je financijska snaga buržoazije. Nova djelotvornost osjećala se i u oblasti društvene organizacije, što je postepeno dovelo Zapad do onog nivoa koji je već bio postignut u drugim dijelovima svijeta, kao što su Kina i Otomansko Carstvo, i omogućilo mu, potom, i da ih nadmaši. Godine 1789., u vrijeme Francuske revolucije, javne službe su se procjenjivale po efikasnosti i korisnosti. Pojedine vlade u Evropi smatrale su da je potrebno da se rekonstruiraju i da svoje zakone podvrgnu stalnoj reviziji, kako bi bili u suglasnosti sa stalno promjenjivim uvjetima suvremenog života.

Ovo se ne bi moglo zamisliti u starom sistemu poljoprivredne raspodjele, kada se zakon smatrao nepromjenjivim i božanskim. Bio je to znak nove autonomije koju je razvoj tehnike donosio zapadnom društvu: muškarci i žene smatrali su se odgovornima za svoje poslove kao nikada do tada. Inovacije i promjene izazivale su strah u tradicionalnim društvima, civilizacija se smatrala krhkim dostignućem i svaki prekid s prošlošću nailazio je na otpor. Moderno tehničko društvo koje je uveo Zapad, međutim, zasnivalo se na očekivanju stalnog razvoja i napretka. Promjena je institucionalizirana i prihvaćena kao činjenica. U stvari, institucije poput *Kraljevskog društva* u Londonu posvetile su se prikupljanju novih znanja koja će zamijeniti stara. Stručnjaci u raznim

naukama poticani su da udruže svoje spoznaje kako bi pomogli tom procesu. Umjesto da svoja otkrića čuvaju u tajnosti, nove naučne institucije željele su širiti znanje da bi pomogle buduću rast, kako u vlastitoj oblasti, tako i u nizu drugih. Stari konzervativni duh ekumene zamijenjen je na Zapadu željom za promjenom i vjerovanjem u ostvarivost kontinuiranog razvoja. Umjesto da se plaši da će mlađa generacija, kao u ranijim vremenima, propasti, starija generacija je očekivala da njihova djeca žive bolje od njih. Proučavanjem povijesti prevladavao je novi mit: mit progresa. On je postigao velike stvari, ali sada, kada su štete u čovjekovu okolišu učinile da shvatimo da je ovaj način života isto tako ranjiv kao i onaj stari, možda počinjemo shvaćati da je on isto tako fiktivan kao i većina drugih mitologija, koje su inspirirale čovječanstvo u toku stoljeća.

Dok su udruživanje sredstava i otkrića ljude zbližavali, uža specijalizacija ih je na jedan drugi način neizbježno razdvajala. Do tog vremena intelektualac je mogao ići ukorak sa znanjem na svim područjima. Muslimanski fajlasifi, na primjer, bili su stručnjaci u medicini, filozofiji i esteticima. U stvari, falsafa je svojim učenicima nudila koherentni prikaz koji je obuhvaćao sve ono u što se vjerovalo da je stvarnost u cijelosti. Proces specijalizacije, koji će postati tako značajna odlika zapadnog društva, počeo se javljati u 17. stoljeću. Razne discipline astronomije, kemije i geometrije postajale su neovisne i autonomne. U naše je vrijeme nemoguće za stručnjaka iz jedne oblasti reći da je kompetentan u nekoj drugoj. Iz toga proizilazi da se svaki vodeći intelektualac osjećao ne toliko čuvar tradicije, koliko pionir. On je bio istraživač, kao moreplovci koji su prodirali u nove dijelove svijeta. On se radi svog društva usuđivao krenuti u krajeve, do tada neobilježene na karti. Inovator, koji bi učinio takav napor mašte da započne nešto novo i u tom procesu rušio stare svetinje, postajao je kulturni heroj. Bilo je novog optimizma za čovjeka, a svijet prirode, kojem je nekad robovalo, čovječanstvo sve više kontrolira. Ljudi su počeli vjerovati da bolje obrazovanje i poboljšani zakoni mogu donijeti svjetlo ljudskom duhu. Ovo novo pouzdanje u prirodne moći ljudskih bića značilo je

da su ljudi počeli vjerovati da mogu postići prosvijećenost vlastitim naporima. Oni više nisu smatrali da se moraju oslanjati na naslijeđenu tradiciju, institucije ili neku elitu - ili, čak, Božje otkrivenje - da bi otkrili istinu.

Ali iskustvo usavršavanja u struci pokazalo je da su ljudi, koji su se uključili u ovaj proces, bivali sve nesposobniji sagledati sliku u cijelosti. Prema tome, inovatori učenjaci i intelektualci smatrali su da moraju izraditi vlastite teorije o životu i religiji, polazeći od ničega. Smatrali su da im njihovo povećano znanje i efikasnost nameću dužnost da ponovo razmotre tradicionalna kršćanska objašnjenja realnosti i osuvremene ih. Novi naučni duh bio je empirijski, zasnovan isključivo na promatranju i eksperimentu. Vidjeli smo da se stari racionalizam falsafe oslanjao na početni čin vjere u racionalni svemir. Na takav način zapadna nauka nije mogla ništa prihvatiti zdravo za gotovo i pioniri su bili sve spremniji da riskiraju ili sruše postojeće autoritete i institucije kao što su Biblija, Crkva i kršćanska tradicija. Stari »dokazi« o Božjem postojanju nisu više potpuno zadovoljavali i prirodnjaci i filozofi, puni oduševljenja za empirijsku metodu, smatrali su da moraju verificirati objektivnu realnost Boga na isti način kao što su dokazivali druge pojave koje su se mogle dokazati.

Ateizam je još uvijek izazivao gnušanje. Kao što ćemo vidjeti, većina *philosophes* prosvijećenosti implicitno su vjerovali u postojanje Boga. Ali bilo je ljudi koji su smatrali da se čak ni Bog ne može uzeti kao gotova činjenica. Možda jedan od prvih koji je to shvatio, i ateizam uzeo ozbiljno, bio je francuski fizičar, matematičar i teolog Blaise Pascal (1623.-1662.). Boležljivo i prerano sazrelo dijete, bio je odvojen od druge djece i dobio je obrazovanje od svog oca učenjaka, koji je otkrio da je jedanaestogodišnji Blaise potajno riješio prva dvadeset i tri Euklidova teorema. Kada je imao šesnaest godina objavio je rad o geometriji za koji učenjaci, kao Rene Descartes, nisu vjerovali da ga je napisao netko tako mlad. Kasnije je konstruirao stroj za računanje, barometar i hidrauličnu prešu. Porodica Pascal nije bila osobito pobožna, ali su 1646. bili preobraćeni u jansenizam.

Blaiseova sestra Jacqueline stupila je u jansenistički samostan Port Royal u jugozapadnom dijelu Pariza i postala jedna od najvotrenijih zagovornica te katoličke sekte. U noći 23. studenog 1654., Blaise je doživio mističko iskustvo koje je trajalo od »oko pola deset uveče do oko pola sata poslije ponoći« i koje mu je pokazalo da je njegova vjera bila suviše udaljena i akademska. Poslije njegove smrti njegov »*Memorial*« na to prikazanje pronađeno je u podstavi njegovog prsluka:

Vatra

»Bože Abrahama, Bože Izaka, Bože Jakova,«
ne filozofa i učenjaka.
Sigurnost, sigurnost, iskrena, radost, mir.
Bože Isusa Krista. Bože Isusa Krista.
Moj Bože i tvoj.
»Tvoj Bog bit će moj Bog.«
Svijet i sve zaboravljeno osim Boga.
On se može naći samo na putovima Biblije.

Ovo u biti mistično iskustvo značilo je da se Pascalov Bog razlikuje od Boga drugih učenjaka i filozofa, o čemu ćemo raspravljati u ovom poglavlju. Ovo nije bio Bog filozofa, već Bog otkrivenja, i Pascala je nadvladavajuća sila tog preobraćenja navela da podijeli sudbinu jansenista protiv jezuita, njihovih glavnih neprijatelja.

Tamo gdje je Ignacije vidio svijet pun Boga i poticao jezuite da razvijaju osjećaj božanske sveprisutnosti i svemoći, Pascal i jansenisti smatrali su svijet sumornim i praznim, bez božanstvenosti. Usprkos svom otkrivenju, Pascalov Bog ostaje »skriveni Bog« koji se ne može otkriti racionalnim dokazima. *Pensees*, Pascalove zabilješke o religioznim pitanjima, objavljene posmrtno 1669., nose u osnovi dubok pesimizam zbog ljudskog stanja. Ljudska »pokvarenost« stalna je tema - ne može je ublažiti čak ni Krist, »koji će biti u agoniji do kraja svijeta«. Osjećaj napuštenosti i zastrašujuće odsutnosti Boga obilježje je velikog dijela spiritualnosti nove Evrope. Kontinuirana popularnost *Pensees*, pokazuje da su Pascalova mračna spiritualnost i njegov skriveni Bog pogodovali nečemu bitnom u religioznoj svijesti Zapada.

Pascalova naučna dostignuća, dakle, nisu mu ulila mnogo po-uzdanja u samo ljudsko stanje. Kada razmišlja o neizmjernosti svemira, on je smrtno uplašen:

Kada vidim slijepo i bijedno stanje čovjeka, kada gledam cio svemir u njegovoj nijemosti i čovjeka prepuštenog samom sebi bez svjetla, kao da je izgubljen u dijelu ugla svemira, i da ne zna tko ga je ovamo stavio, što treba uraditi, što će biti od njega kada umre, nesposobnog da išta saznam, obuzima me strah, kao čovjeka koji je tokom sna prenijet na neki zastrašujući pusti otok, i tu se budi potpuno izgubljen, bez mogućnosti da pobjegne. Tada se ču- dim što takvo bijedno stanje ne tjera ljude u očaj.

Ovo je korisno podsjećanje da poletni optimizam doba nau-ke ne treba generalizirati. Pascal je mogao predvidjeti sav užas svijeta koji izgleda da je bez nekog krajnjeg smisla ili značenja. Strah od buđenja u stranom svijetu, koji je uvijek proganjao ljudski rod, rijetko je gdje rječitije izražen. Pascal je bio brutalno pošten prema samom sebi; za razliku od većine svojih suvreme- nika, bio je uvjeren da nema načina da se dokaže postojanje Boga. Kada je sebe zamišljao kako raspravlja s nekim tko je po prirodi nesposoban vjerovati, Pascal nije mogao naći nikakve argumente da ga uvjeri. To je bio novi trenutak u povijesti mo- noteizma. Do tada nitko nije ozbiljno doveo u pitanje postojanje Boga. Pascal je bio prva osoba koja je priznala da u ovom hrabrom novom svijetu vjerovanje u Boga može biti samo stvar vlastitog izbora. Po tome, on je bio prvi čovjek suvremenog doba.

Pascalov pristup problemu Božjeg postojanja revolucionaran je u svojim implikacijama, ali ga ni jedna crkva nije nikada službeno prihvatila. Kršćanski apologeti davali su prednost raci- onalističkom pristupu Leonarda Lessiusa, o čemu je bilo govora na kraju prethodnog poglavlja. Takav pristup, međutim, mogao je voditi samo Bogu filozofa, a ne Bogu otkrivenja kojeg je doživio Pascal. Vjera, tvrdio je, nije racionalno prihvaćanje zasno- vano na zdravom razumu. Ona je kockanje. Nemoguće je doka- zati da Bog postoji, ali je podjednako nemoguće da razum opo- vrgne njegovo postojanje: »Nismo u stanju znati (o Bogu) ni što je, niti da li postoji... Razum o ovom pitanju ne može odlučiti. Nas razdvaja beskonačni kaos. Na dalekom kraju te beskonačne

udaljenosti okreće se novčić koji će pasti ili na glavu ili na pismo. Kako ćete se kladiti?« Ovo kockanje, međutim, nije potpuno iracionalno. Odlučiti se za Boga znači ići na sigurnu pobjedu. Ako se odabere vjerovanje u Boga, nastavlja Pascal, rizik je konačan, ali je dobit beskonačna. Dok kršćanin napreduje u vjeri, postaje svjestan kontinuiranog prosvjetljenja, svijesti o Božjoj prisutnosti koja je sigurni znak spasa. Ne vrijedi se oslanjati na vanjski autoritet; svaki je kršćanin prepušten sam sebi.

Pascalovom pesimizmu suprotstavlja se rastuća spoznaja izložena u njegovim *Pensees*, da se, kada se čovjek jednom okladi, skriveni Bog otkriva svakome tko ga traži. Pascalov Bog kaže: »Ne bi me tražio, da me već nisi našao.« Uistinu, ljudi ne mogu probijati svoj put do dalekog Boga argumentima i logikom, ili prihvaćanjem učenja neke institucionalne crkve. Ali donošenjem vlastite odluke da se predaju Bogu, vjernici se osjećaju preobraženi, postajući »vjerni, časni, skromni, zahvalni, ispunjeni dobrim djelima, pravi prijatelji«. Kršćanin će na neki način otkriti da je život dobio značenje, jer je stvorio vjeru i izgradio osjećaj Boga usprkos besmislenosti i očaju. Bog je realnost zato što djeluje. Vjera nije intelektualna pouzdanost, već skok u mrak i iskustvo koje donosi moralno prosvjetljenje.

Rene Descartes (1596.-1650.), još jedan od novih ljudi, imao je daleko više povjerenja u sposobnost uma da otkrije Boga. U stvari, on je tvrdio da nam samo intelekt može pružiti pouzdanost koju tražimo. On ne bi odobrio Pascalovo klađenje, budući da je bilo zasnovano na čisto subjektivnom iskustvu, iako je njegova vlastita demonstracija postojanja Boga ovisila o drugoj vrsti subjektivnosti. On je želio opovrgnuti skepticizam francuskog esejista Michela Montaignea (1533.-1592.), koji je poricao da je bilo što sigurno ili čak moguće. Descartes, matematičar i uvjereni katolik, smatrao je da je njegova misija uvesti novi empirijski racionalizam u borbu protiv takvog skepticizma. Poput Lessiusa, Descartes je mislio da samo razum može uvjeriti čovječanstvo da prihvati istine religije i moralnosti, koje je smatrao osnovom civilizacije. Vjera nam ne kazuje ništa što se ne može racionalno demonstrirati: sveti Pavao je osobno potvrdio u

prvom poglavlju svoje poslanice Rimljanima: »Jer što se može doznati o Bogu, poznato je njima, jer im je Bog to zapravo objavio. Poslije stvaranja svijeta, njegova se nevidljiva svojstva, njegova vječna moć i božanstvo njegovo, vide zaista u djelima njegovim.« Descartes je nastavio tvrdnjom da se Bog može spoznati lakše i pouzdanije (*facilius et certius*) od bilo koje druge stvari koja postoji. Ovo je na svoj način bilo toliko revolucionarno koliko i Pascalova oklada, posebno zato što je Descartesov dokaz odbadvaio svjedočanstvo vanjskog svijeta koje je Pavao istakao u prilog refleksivnoj introspekdji uma koji se okreće samom sebi.

Koristeći empirijsku metodu svoje univerzalne matematike, koja je logično išla k »jednostavnim« ili prvim prindpima, Descartes je pokušao ustanoviti isto tako analitičku demonstraciju Božjeg postojanja. Ali, za razliku od Aristotela, svetog Pavla i svih prethodnih monoteističkih filozofa, on je kozmos smatrao potpuno bez-Božjim. U prirodi nije bilo nikakvog plana. U stvari, svemir je bio u kaosu i nije otkrivao nikakav znak inteligentnog planiranja. Zato je nemoguće bilo što pouzdanije zaključiti o prvim prindpima prirode. Descartes nije imao vremena za vjerojatno ili za moguće: on je nastojao utvrditi onu vrstu sigurnosti koju može pružiti matematika. To se može nad i u jednostavnim i očitim postavkama, kao što je: »Što je učinjeno, ne može biti neučinjeno«, što je neosporno točno. Prema tome, dok je sjedio meditirajući pored peći na drva, sjetio se čuvene maksime: *Cogito, ergo sum*; Mislim, dakle postojim. Kao Augustin nekih dvanaest stoljeća ranije, Descartes je našao dokaz o Bogu u ljudskoj svijesti: čak je i sumnja onog koji sumnja dokazivala postojanje! Mi ne možemo biti sigurni ni u što u vanjskom svijetu, ali možemo biti sigurni u svoje unutrašnje iskustvo. Descartesov argument je, dakle, prerada Anselmova ontološkog dokaza. Kada sumnjamo, otkrivaju se ograničenja i konačna priroda jastva. Ali mi ne možemo stid do ideje o »nesavršenosti« ako nismo imali prethodnog pojma o »savršenosti«. Kao Anselmo, Descartes je zaključio da će savršenstvo koje ne postoji biti kontradikcija. Naše iskustvo sumnje, prema tome, kazuje nam da vrhunsko i savršeno biće - Bog - mora postojati.

Descartes je nastavio izvoditi činjenice o prirodi Boga iz ovog »dokaza« o njegovu postojanju na veoma sličan način kao što je izvodio matematičke dokaze. Kao što je rekao u svom djelu *Rasprava o metodi*, »barem je isto tako sigurno da Bog, koji je ovo savršeno biće, jest, odnosno postoji, kao što je to i neki geometrijski dokaz«. Baš kao što zbroj kutova u Euklidovu trokutu mora činiti dva prava kuta, Descartesovo savršeno biće moralo je imati određene attribute. Naše iskustvo nam kaže da svijet ima objektivnu realnost i savršeni Bog, koji mora biti istinoljubiv, ne bi nas mogao prevariti. Prema tome, umjesto da koristi svijet da bi dokazao postojanje Boga, Descartes je koristio ideju o Bogu da mu da vjeru u realnost svijeta. Na neki svoj način, Descartes se osjećao isto tako otuđenim od svijeta kao i Pascal. Umjesto da krene van prema svijetu, njegov um se povlačio u sebe. Iako ideja o Bogu daje čovjeku sigurnost o vlastitu postojanju i zato je bitna za Descartesovu epistemologiju, kartezijanska metoda otkriva izolaciju i sliku autonomnosti koja će postati središnja za zapadnu sliku čovjeka u našem stoljeću. Otuđenje od svijeta i ponosno oslanjanje na vlastite snage navest će mnoge ljude da odbace cijelu ideju o Bogu koji muškarca ili ženu dovodi u položaj ovisnika.

Od samog početka religija je pomagala ljudima da uspostave odnos sa svijetom i da u njemu nađu svoj korijen. Kult svetog mjesta prethodio je svim ostalim razmišljanjima o svijetu i pomogao muškarcima i ženama da nađu svoje uporište u zatrašujućem svemiru. Deifikacija sila prirode izražavala je čuđenje i strahopoštovanje koji su uvijek bili dio ljudske reakcije na svijet. Čak je i Augustin smatrao da je svijet mjesto čudesne ljepote, usprkos svojoj tjeskobnoj spiritualnosti. Descartes, čija se filozofija zasnivala na augustinskoj tradiciji introspekcije, nije imao uopće vremena za divljenje. Osjećaj misterija trebalo je po svaku cijenu izbjegavati, pošto je on predstavljao primitivno stanje duha koje je civilizirani čovjek prerastao. U uvodu u svoju raspravu *Les Meteores* objasnio je da je za nas prirodno što »osjećamo više divljenja prema stvarima koje su iznad nas nego za one na našem nivou ili nižem«. Pjesnici i slikari su, zato, opisi-

vali oblake kao Božje prijestolje, zamišljali Boga kako prska rosu po oblacima ili vlastitom rukom baca munje na stijene:

To me navodi da se nadam, da ako ovdje objasnim prirodu oblaka, na takav način, da nećemo više imati priliku da se divimo bilo čemu što je u vezi s njima, ili ma čemu što se spušta iz njih, mi ćemo lakše vjerovati da je isto tako moguće naći uzroke svega onoga što iznad zemlje najviše zadivljuje.

Descartes će objasniti oblake, vjetrove, rosu i munje kao čisto fizičke događaje da bi, kao što je objasnio, uklonio »bilo kakav razlog za čuđenje«. Descartesov Bog, međutim, bio je Bog filozofa koji nije uzimao u obzir zemaljske događaje. On se otkrivao ne u čudima opisanim u Svetom pismu, već u vječnim zakonima koje je odredio: *Les Meteores* su isto tako objasnili da je *mana*, koja je nahranila stare Izraelce u pustinji, bila neka vrsta rose. Tako je rođen apsurdni tip apologetika koji pokušavaju »dokazati« istinitost Biblije nalaženjem racionalnog objašnjenja za razna čuda i mitove. Isusovo hranjenje pet hiljada ljudi, na primjer, tumačeno je kao da je on postidio skupljene ljude i primorao ih da izvade hranu koju su potajno donijeli sa sobom i podijele je onima oko sebe. Ma kako da je ovakav argument dobronamjeran, on uopće ne obraća pažnju na poantu simbolizma koja je za biblijsku priču tako bitna.

Descartes se uvijek pažljivo držao propisa Rimokatoličke crkve i smatrao sebe pravovjernim kršćaninom. On nije vidio bilo kakve kontradikcije između vjere i razuma. U svom djelu *Rasprava o metodi* tvrdio je da postoji sistem koji će ljudskom rodu omogućiti da dokuči *potpunu* istinu. Ništa ne postoji izvan njenog domašaja. Sve što je potrebno - u svakoj disciplini - je da se primijeni metoda i onda će se iz dijelova moći sastaviti točna količina znanja koje će rastjerati svaku konfuziju i neznanje. Misterij je postao nešto zbrkano i Bog, kojeg su prethodni racionalisti pažljivo izdvojili od svih drugih pojava, sada je u ljudskom sistemu misli. Misticizam nije imao vremena uhvatiti korijena u Evropi prije dogmatskih trzavica reformacije. I tako je ona vrsta spiritualnosti koja uspijeva na misteriju i mitologiji, i koja je, kao što to njeno ime nagovještava, duboko vezana s

njima, bila strana mnogim kršćanima na Zapadu. Čak i u Descartesovoj crkvi, mistici su bili rijetki i često sumnjivi. Bog mistika, čije je postojanje ovisilo o religioznom iskustvu, bio je potpuno stran ljudima poput Descartesa, za kojeg je kontemplacija značila čisto umnu aktivnost.

Engleski fizičar Isaac Newton (1642.-1727.), koji je također Boga sveo na svoj sistem mehanike, isto je tako kršćanstvo želio osloboditi misterija. Njegova polazna točka bila je mehanika, ne matematika, jer učenjak mora naučiti precizno nacrtati krug prije nego što ovlada geometrijom. Za razliku od Descartesa, koji je postojanje jastva, Boga i prirodnog svijeta dokazao ovim redom, Newton je pokušavajući objasniti fizički svemir, počeo s Bogom kao bitnim dijelom sistema. U Newtonovoj fizici priroda je bila potpuno pasivna: Bog je bio jedini izvor aktivnosti. Tako je, kao kod Aristotela, Bog bio jednostavno produženje prirodnog, fizičkog reda. U svom velikom djelu *Philosophiae Naturalis Principia* (Principi prirodne filozofije, 1687.) Newton je želio opisati odnose raznih nebeskih i zemaljskih tijela matematičkim izrazom da bi stvorio koherentan i razumljiv sistem. Pojam opće gravitacije, koji je Newton uveo, privlačio je sastavne dijelove njegova sistema. Pojam gravitacije ljutio je neke učenjake koji su optužili Newtona da se vratio na Aristotelovu ideju o privlačnim silama materije. Takav pogled bio je nespojiv s protestantskom idejom o apsolutnoj Božjoj suverenosti. Newton je ovo poricao: suvereni Bog bio je u središtu njegovog cjelokupnog sistema, jer bez takvog božanskog Mehaničara on ne bi postojao.

Za razliku od Pascala i Descartesa, Newton je, razmišljajući o svemiru, bio uvjeren da ima dokaze o Božjem postojanju. Zašto unutrašnja privlačna sila nebeskih tijela nije sve njih privukla u jednu veliku sfernu masu? Zato što su bila pažljivo raspoređena u beskrajnom prostoru i međusobno dovoljno udaljena da bi se to spriječilo. Kao što je objasnio svom prijatelju Richardu Bentleyju, dekanu Sv. Pavla, ovo bi bilo nemoguće bez jednog inteligentnog božanskog nadglednika: »Ne mislim da se to može objasniti običnim prirodnim uzrocima, već sam prisiljen to pripisati savjetu i planu jednog dobrovoljnog posrednika«.

Mjesec dana kasnije ponovo je pisao Bentleyju: »Gravitacija može pokrenuti planete, ali bez božanske moći ona ih nikada ne bi mogla dovesti u takvo kružno kretanje oko Sunca i zato sam zbog tog, kao i zbog drugih razloga, prisiljen da okvir ovog Sistema pripišem jednom inteligentnom Pokretaču«. Kad bi se, na primjer, Zemlja okretala oko svoje osi brzinom od samo 150 kilometara na sat, umjesto 1.500 kilometara na sat, noć bi bila deset puta duža i Zemlja bi bila suviše hladna da bi na njoj bilo života. U toku dugog dana vrućina bi spržila svu vegetaciju. Biće koje je sve ovo tako savršeno isplaniralo moralo je biti vrhunski inteligentan Mehaničar.

Osim što je inteligentan, ovaj pokretač morao je biti i dovoljno snažan da upravlja tim velikim masama. Newton je zaključio da je primarna sila koja je pokrenula ovaj beskonačni i komplicirani sistem bila *dominatio* (vlast), koja je sama snosila odgovornost za svemir i učinila Boga božanskim. Edward Pockocke, prvi profesor arapskog jezika na Oxfordu, rekao je Newtonu da je latinska riječ *deus* potekla od arapske riječi *du* (Gospod). Zato je suštinski atribut Boga bila dominacija, a ne savršenost, koja je bila polazna točka Descartesove rasprave o Bogu. U »*General Scholium*«, kojim se *Principia* zaključuje, Newton je izveo sve Božje tradicionalne attribute iz njegove inteligencije i moći:

Ovaj najljepši sistem Sunca, planeta i kometa mogao je poteći samo od savjeta i vlasti inteligentnog i moćnog bića... On je vječan i beskonačan, svemoćan i sveznajući; to jest, njegovo trajanje doseže od vječnosti do vječnosti; njegova prisutnost je od beskonačnosti do beskonačnosti; on vlada svim stvarima i zna sve što se čini ili može činiti... Mi ga znamo samo po njegovim najmudrijim i najsavršenijim izumima stvari, i završnim djelima; divimo mu se zbog njegova savršenstva; ali mi mu se klanjamo i obožavamo ga zbog njegove dominacije: jer mi mu se divimo kao njegove sluge; a bog bez vlasti, providnosti i završnih djela samo je Sudbina i Priroda. Slijepa metafizička potreba, koja je sigurno ista uvijek i svuda, nije mogla proizvesti raznovrsne stvari. Sva ova raznovrsnost prirodnih stvari koje smatramo pogodnima za razna vremena i mjesta nije mogla proizići ni iz čega već iz ideja i volje Bića koje bezuvjetno postoji.

Newton ne spominje Bibliju - mi Boga znamo samo kontemplacijom svijeta. Do tada je doktrina o stvaranju izražavala duhovnu istinu: ona je ušla u judaizam kao i u kršćanstvo, kasno i uvijek je bila pomalo problematična. Sada je nova nauka pomaknula stvaranje u središnju poziciju i učinila doslovno i mehaničko razumijevanje doktrine presudnima za koncepciju Boga. Kada ljudi danas poriču postojanje Boga, oni često odbacuju Newtonova Boga, porijeklo i održavaoca svemira kojem učenjaci ne mogu više odrediti mjesto.

Sam Newton morao je pribjeći nekim iznenađujućim rješenjima da bi našao mjesto za Boga u svom sistemu, koji je po samoj svojoj prirodi morao biti sveobuhvatan. Ako je prostor nepromjenjiv i beskrajn - dvije glavne odlike sistema - gdje se tu uklapa Bog? Zar nije sam prostor bio nekako božanski, posjedujući kao što i jest atribut vječnosti i beskonačnosti? Da li je to bio drugi božanski entitet, koji je postojao pored Boga još prije početka vremena? Newton je uvijek bio zainteresiran za ovaj problem. U svom ranom eseju *De Gravitatione et Aequipondio Fluidorum* vratio se staroj platonskoj doktrini emanacije. Kako je Bog beskonačan, on mora postojati svuda. Prostor je efekt Božjeg postojanja, koji vječno emanira iz božanske sveprisutnosti. Njega Bog nije stvorio činom svoje volje, već je postojao kao neophodna posljedica ili produženje njegova svuda prisutnog bića. Na isti način, pošto je Bog sam vječan, on emanira vrijeme. Mi možemo, dakle, reći da Bog sačinjava prostor i vrijeme u kojem živimo i krećemo se i postojimo. Materiju, s druge strane, stvorio je Bog na dan stvaranja činom svoje volje. Moglo bi se možda reći da je on odlučio obdariti neke dijelove prostora oblikom, gustoćom, vidljivošću i mobilnošću. Bilo je moguće ostati uz kršćansku doktrinu stvaranja iz ničega, jer je Bog stvorio materijalnu supstanciju iz praznog prostora: on je proizveo materiju iz praznine.

Kao i Descartes, Newton nije imao vremena za misterij, koji je izjednačavao s neznanjem i praznovjerjem. On je želio očistiti kršćanstvo od misterioznog, čak i ako ga je to dovodilo u sukob s tako krucijalnim doktrinama kao što je božanski status

Krista. U toku 1670-ih počeo je ozbiljno teološko proučavanje doktrine o Trojstvu i zaključio da je nju crkvi podmetnuo Atanas u potezu namijenjenom paganskim preobraćenicima. Arije je bio u pravu: Isus Krist sigurno nije bio Bog, i oni dijelovi Novog zavjeta koji su korišteni da se »dokažu« doktrine o Trojstvu i inkarnaciji bili su lažni. A Atanas i njegove kolege smislili su ih i dodali kanonu Svetog pisma i tako potakli niske, primitivne fantazije masa: »Takva je priroda gorljivog i praznovjernog dijela čovječanstva kad je religija u pitanju, da im se uvijek dopadaju misteriji i zbog toga najviše vole ono što najmanje razumiju«. Newtonu je postala opsesija da izbriše ovu besmislicu iz kršćanske vjere. U ranim 1680-im, kratko vrijeme prije objavljivanja *Principia*, Newton je počeo rad na raspravi koju je nazvao *Filozofsko porijeklo nežidovske teologije*. U njoj se tvrdilo da je Noa osnovao prvobitnu religiju - nežidovsku teologiju - koja je bila oslobođena praznovjerja i zastupala racionalno obožavanje jednog Boga. Jedine zapovijedi bile su ljubav prema Bogu i ljubav prema bližnjemu. Ljudima se naređivalo da razmišljaju o prirodi, jedinom hramu velikog Boga. Kasnije generacije pokvarile su tu čistu religiju pričama o čudima i čudesima. Neki su se vratili idolopoklonstvu i praznovjerju. Ali Bog je poslao niz proroka da ih vrata na pravi put. Pitagora je učio o toj religiji i donio je na Zapad. Isus je bio jedan od tih proroka poslan da vrati čovječanstvo istini, ali su njegovu čistu religiju iskvarili Atanas i njegovi pristaše. Knjiga Otkrivenja prorekla je pojavu trinitarizma - »te čudne religije Zapada«, »kulta tri jednaka Boga« - kao gnušanja napuštenosti.

Zapadni kršćani uvijek su Trojstvo smatrali teškom doktrinom, i njihov novi racionalizam pridonijet će da filozofi i učenjaci prosvijećenosti požele da ga odbace. Newton očito nije imao razumijevanja za ulogu misterija u religioznom životu. Grci su koristili Trojstvo kao sredstvo da se um drži u stanju čuđenja i za podsjećanje da ljudski intelekt ne može nikada razumjeti prirodu Boga. Međutim, za učenjake poput Newtona bilo je veoma teško održavati takav stav. U nauci su ljudi spoznavali da trebaju biti spremni da odbace prošlost i počnu ponovo od

osnovnih principa, da bi našli istinu. Religija se, međutim, kao i umjetnost, često sastoji od dijaloga s prošlošću da bi se našla perspektiva iz koje će se promatrati sadašnjost. Tradicija osigurava odskočnu točku koja muškarcima i ženama omogućuje da se bave vječnim pitanjima o krajnjem značenju života. Religija i umjetnost, prema tome, ne funkcioniraju kao nauka. U toku 18. stoljeća, međutim, kršćani su počeli primjenjivati nove naučne metode na kršćansku vjeru i pojavili se s istim rješenjima kao i Newton. U Engleskoj su se radikalni teolozi Matthew Tindal i John Toland željeli vratiti osnovama, očistiti kršćanstvo od njegovih misterija i ustanoviti istinsku racionalnu religiju. U *Kršćanstvu koje nije misteriozno* (1696.) Toland je tvrdio da misterij jednostavno vodi do »tiranije i praznovjerice«. Bilo je neprimjereno zamisljati da je Bog nesposoban da se jasno izrazi. Religija je morala biti razumna. U svom djelu *Kršćanstvo staro kao i stvaranje* (1730.), Tindal je pokušao, kao Newton, stvoriti prvobitnu religiju i očistiti je od kasnijih dodataka. Probni kamen svake istinite religije bila je racionalnost: »Postoji religija prirode i razuma upisana u srce svakog od nas od prvog stvaranja, po kojoj cijelo čovječanstvo mora prosuditi istinu bilo koje institucionalne religije«. Prema tome, otkrivenje je nepotrebno, jer se istina može naći našim vlastitim racionalnim istraživanjima; misteriji kao Trojstvo i inkarnacija imaju savršeno razumno objašnjenje i ne treba ih koristiti da bi se obični vjernici držali u ropstvu praznovjerja i institucionalne crkve.

Dok su se ove radikalne ideje širile po Evropi, nova vrsta povjesničara počela je objektivno istraživati crkvenu povijest. Tako je 1699. Gottfried Arnold objavio svoju nepristranu *Povijest crkava od početka Novog zavjeta do 1688.*, tvrdeći da se ono što se sada smatra ortodoksnim ne može pratiti do izvorne crkve. Johann Lorenz iz Mosheima (1694.-1755.) namjerno je odvojio povijest od teologije u svom magisteriju *Institucije eklezijastičke povijesti* (1726.) i zabilježio razvoj doktrine bez rasprave o njenoj vjerodostojnosti. Drugi historičari poput Georga Walcha, Giovannia Buta i Henrya Norisa ispitivali su povijest velikih doktrinarnih rasprava kao što su arijanizam, spor *filioque* i razne rasprave o

Kristu iz 4. i 5. stoljeća. Za mnoge vjernike bila je uznemiravajuća spoznaja da su se osnovne dogme o prirodi Boga i Krista razvile u toku stoljeća i da nisu bile prisutne u Novom zavjetu: da li je to značilo da su lažne? Drugi su otišli čak i dalje i primijenili ovu novu objektivnost na sam Novi zavjet. Hermann Samuel Reimarus (1694.-1768.) pokušao je čak s kritičkom biografijom samog Isusa: pitanje ljudske prirode Krista nije bilo više mističko ili doktrinarno pitanje, već je bilo podvrgnuto naučnom ispitivanju doba razuma. Kada se to jednom dogodilo, počeo je moderni period skepticizma. Reimarus je tvrdio da je Isus jednostavno želio osnovati bogoljubivu državu, i kada je njegova mesijanska misija doživjela neuspjeh, on je u očaju umro. On je isticao da u Bibliji Isus nije nikada tvrdio da je došao iskupiti grijeh čovječanstva. Ta ideja, koja je postala osnovna za zapadno kršćanstvo, mogla se pratiti samo do svetog Pavla, pravog osnivača kršćanstva. I zato Isusa ne treba obožavati kao Boga, već kao učitelja jedne »izuzetne, jednostavne, uzvišene i praktične religije«.

Ove objektivne studije oslanjale su se na doslovno shvaćanje Svetog pisma i ignorirale su simboličku i metaforičku prirodu vjere. Moglo bi se reći da je ova vrsta kritike toliko irelevantna koliko bi to bila i za umjetnost ili poeziju. Ali kada je jednom naučni duh za mnoge ljude postao normativ, bilo im je teško Bibliju čitati na neki drugi način. Zapadni kršćani su se sada opredijelili za doslovno shvaćanje svoje vjere i neopozivo su odstupili od mita: neka priča bila je ili činjenično točna ili je bila obmana. Pitanja o porijeklu religije bila su važnija za kršćane nego za, recimo, buddhiste, jer je njihova monoteistička tradicija uvijek tvrdila da se Bog otkrio u povijesnim događajima. Prema tome, ako su kršćani željeli u dobu nauke očuvati svoj integritet, ovim se pitanjima moralo posvetiti dosta pažnje. Neki kršćani, čije je vjerovanje bilo konvencionalnije od vjerovanja Tindela i Reimarusa, počeli su dovoditi u pitanje tradicionalno zapadno shvaćanje Boga. U svom traktatu *Wittenburgova nevinost dvostrukog ubojstva* (1681.), luteran John Friedmann Mayer piše da tradicionalna doktrina o okajavanju grijeha kao što ju je prikazao Anselmo,

a koja opisuje Boga koji zahtijeva smrt vlastitog Sina, predstavlja neadekvatnu koncepciju božanskog. On je bio »pravedan Bog, razljućeni Bog« i »ogorčeni Bog«, čiji su zahtjevi za strogim kažnjavanjem ispunili tolike kršćane strahom i natjerali ih da se groze svoje vlastite grešnosti. Sve više kršćana bilo je zbunjeno surovošću velikog dijela kršćanske povijesti, u kojoj je u ime pravednog Boga bilo strašnih križarskih ratova, inkvizicije i progona. Prisiljavanje ljudi da vjeruju u ortodokсне doktrine bilo je posebno strašno u dobu zaljubljenom u slobodu, i slobode savjesti. Krvoproliće koje je pokrenula reformacija, i njegove posljedice, bili su posljednja kap.

Izgledalo je da odgovor leži u razumu. Ali, da li Bog, oslobođen misterija koji ga je stoljećima činio djelotvornom religijskom vrijednošću u drugim tradicijama, može odgovarati maštovitijim i intuitivnijim kršćanima? Puritanac John Milton (1608.-1674.) bio je posebno uznemiren historijatom netolerancije u okviru Crkve. Kao pravi čovjek svog doba, pokušao je u svojoj neobjavljenoj raspravi *O kršćanskoj doktrini* reformirati reformaciju i za sebe napraviti religiozno *vjerovanje* koje ne ovisi o vjerovanju i sudovima drugih. On je sumnjao i u takve tradicionalne doktrine kao što je Trojstvo. Ali značajno je da je u njegovom remek-djelu *Izgubljeni raj* pravi heroj Sotona umjesto Boga čije je akcije htio opravdati pred čovjekom. Sotona ima mnoge kvalitete novih ljudi Evrope: on prkosi vlasti, bori se protiv nepoznatog i u svojim neustrašivim putovanjima iz pakla kroz kaos do novostvorene zemlje postaje prvi istraživač. Miltonov Bog, međutim, izgleda da otkriva inherentnu apsurdnost zapadne doslovnosti. Bez mističkog razumijevanja Trojstva, položaj Sina u poemi veoma je nejasan. Nikako nije jasno je li on drugo božansko biće ili biće koje je, iako višeg statusa, slično anđelima. U svakom slučaju, on i Otac dva su potpuno zasebna bića koja u podužem zamornom razgovoru otkrivaju jedan drugom svoje namjere, iako je Sin priznata Riječ i Mudrost Oca.

Međutim, Miltonov tretman Božjeg predznanja događaja na zemlji je ono što njegovu božanstvenost čini nevjerovatnom. Pošto Bog već nužno zna da će Adam i Eva posrnuti, čak i prije

nego što Sotona stigne do zemlje - on mora koristiti neka nevjerojatna opravdanja za svoje akcije prije tog događaja. On neće imati zadovoljstvo od silom nametnute poslušnosti, objašnjava on Sinu, i daje Adamu i Evi sposobnost da se suprotstave Sotoni. Zato oni ne mogu, Bog tvrdi u obrani, s pravom optuživati:

Čijom krivnjom?
Čijom do svojom vlastitom!
Nezahvalan, premda
sve što dobit' mog'o - dobi on od mene!
Načinio sam ga pravim i uspravnim,
Kadrim da se drži, iako i slobodnim
da padne. Takvim sazdah sve strane
sile duhova - i koji ostaše
stameni i koji padoše: slobodno
ostaše stameni oni što ostaše
i padoše oni što padoše.

Ne samo da je takvo razmišljanje teško poštovati, već se Bog pokazuje kao bezosjećajan, uvjeren u svoju pravednost i potpuno bez suosjećajnosti koju bi njegova religija trebala buditi. Pri-siljavati Boga da na takav način govori ili misli kao jedan od nas pokazuje neadekvatnost takve antropomorfne i personalističke koncepcije božanskog. Za takvog Boga ima suviše kontradikcija da bi bio koherentan ili vrijedan obožavanja.

Doslovno shvaćanje doktrine kao što je Božje sveznanje ovdje ne pomaže. Miltonov Bog ne samo da je hladan i legalistički, on je i upadljivo nekompetentan. U posljednje dvije knjige *Izgubljenog raja* Bog šalje arhanđela Mihaela da utješi Adama zbog njegovog grijeha pokazujući mu kako će njegovi potomci biti iskupljeni. Adamu se cijeli tok povijesti spasa prikazuje kroz niz živih slika s Mihaelovim komentarom: on vidi kako Kain ubija Abela, Potop i Noinu barku, Babilonsku kulu, Abrahamovu misiju, izlazak iz Egipta i predavanje Zakona na Sinaju. Neadekvatnost Tore, koja je stoljećima ugnjetavala nesretni izabrani narod Božji, objašnjava Mihael, predstavlja manevar da bi se on naveo da žudi za duhovnijim zakonom. Kroz razvoj događaja u ovom prikazu budućeg spasa svijeta - kroz junačka djela kralja Davida, progonstvo u Babilon, rođenje Kristovo i tako dalje - čitatelju

pada na pamet da je sigurno morao postojati lakši i direktniji način da se čovječanstvo spasi. Činjenica da je ovaj zamršeni plan sa svojim stalnim greškama i pogrešnim početnim koracima donijet *unaprijed* može samo dovesti u sumnju inteligenciju njegova autora. Miltonov Bog ne može ulijevati mnogo povjerenja. Značajno je i to da poslije *Izgubljenog raja* ni jedan veliki engleski kreativni pisac neće pokušati opisati natprirodni svijet. Neće biti drugih Spensera i Miliona. Od tada će natprirodno i spiritualno postati područje marginalnijih pisaca kao što su George MacDonald i C.S. Lewis. A Bog koji ne može privući maštu, u nevolji je.

Na samom kraju *Izgubljenog raja* Adam i Eva iz rajskog vrta svojom usamljenom stazom polaze u svijet. I na Zapadu su kršćani bili na pragu jednog sekularnijeg doba, iako su i dalje vjerovali u Boga. Nova religija razuma postat će poznata kao deizam. Ona nije imala vremena za imaginativne discipline misticizma i mitologije. Okrenula je leđa mitu o otkrivenju i takvim tradicionalnim »misterijama« kao što je Trojstvo, koje je tako dugo držalo ljude u ropstvu praznovjerja. Umjesto toga ona je proglasila svoju privrženost bezličnom »*Deusu*« kojeg čovjek može otkriti vlastitim naporom. Francois-Marie de Voltaire, utjelovljenje pokreta koji će kasnije postati poznat kao prosvijećenost, definirao je ovu idealnu religiju u *Filozofskom rječniku* (1764.). Prije svega, ona će biti što jednostavnija.

Zar to neće biti ona koja pruža mnogo morala i vrlo malo dogme? Ona koja ide za tim da ljude učini pravednim, a da ne budu apsurdni? Ona koja ne naređuje da se vjeruje u stvari koje su nemoguće, kontradiktorne, vrijeđaju božanstvo i opasne su po čovječanstvo i koja se ne usuđuje da prijete vječnom kaznom onome tko ima zdrav razum? Zar to neće biti ona koja ne održava svoje vjerovanje uz pomoć krvnika i ne natapa zemlju krvlju zbog nejasnog sofizma?... koja uči da se obožava samo jedan Bog, pravda, tolerancija i ljudskost?

Crkve trebaju samo sebe kriviti zbog tog otpora, jer su stoljećima opterećivale vjernike bezbrojnim doktrinama. Reakcija je bila neizbježna i mogla je biti čak i pozitivna.

Filozofi prosvijećenosti nisu, međutim, odbacivali ideju Boga. Oni su odbijali svirepog Boga ortodoksnih, koji je prijetio čovječanstvu vječnom vatrom. Oni su odbacivali misteriozne doktrine o Bogu koje su bile odbojne razumu. Ali njihova vjera u Vrhovno Biće ostala je netaknuta. Voltaire je izgradio kapelu u Ferneyu s natpisom na gornjoj gredi »*Deo Erexit Voltaire*« i išao je toliko daleko da je izrazio mišljenje da bi Boga, kad ne bi postojao, trebalo izmisliti. U *Filozofskom rječniku* tvrdio je da je vjera u jednog boga racionalnija i prirodnija za čovječanstvo od vjerovanja u mnoga božanstva. Ljudi su prvobitno živjeli u izoliranim zaseocima i zajednice su priznavale da jedan jedini bog ima kontrolu nad njihovom sudbinom: do politeizma je došlo kasnije. Nauka i racionalna filozofija ukazuju na postojanje Vrhovnog Bića: »Kakav zaključak možemo izvud iz svega toga?« pita Voltaire na kraju svog eseja o »Ateizmu«, u *Rječniku*. I odgovara:

Kod onih koji vladaju, ateizam je čudovišno zlo; a i kod učenih ljudi, čak i ako su im životi čisti, jer svojim studijama mogu utjecati na one koji su na vlasti; a to, čak i ako nije tako zlokobno kao fanatizam, gotovo je uvijek fatalno po vrlinu. I najzad, da dodam da danas ima manje ateista nego što ih je ikada bilo, jer su filozofi spoznali da nema živog bića bez zametka, da nema zametka bez plana itd.

Voltaire je izjednačio ateizam s praznovjerjem i fanatizmom koje su filozofi toliko željeli iskorijeniti. Njegov problem nije bio Bog, nego doktrine o njemu koje su vrijeđale sveti standard razuma.

Novе ideje utjecale su i na evropske židove. Baruch de Spinoza (1632.-1677.), holandski židov španjolskog porijekla, nije bio zadovoljan proučavanjem Tore i pridružio se filozofskom krugu nežidovskih slobodnih mislilaca. On je razvio ideje koje su se duboko razlikovale od konvencionalnog judaizma, a na njih su utjecali naučni misliod poput Descartesa i kršćanskih skolastika. Godine 1656. kada je imao dvadeset četiri godine, bio je službeno izbačen iz sinagoge u Amsterdamu. Dok se čitao edikt o ekskomunikaciji, svjetla sinagoge postepeno su gašena, sve dok vjernici

nisu ostali u potpunom mraku, doživljavajući tako svaki za sebe mrak Spinozine duše u svijetu bez Boga:

Neka bude proklet danju i proklet noću; proklet kada liježe i kada ustaje, kada izlazi i kada ulazi. Neka mu Gospod nikada više ne oprostí niti ga primi! Neka gnjev i nezadovoljstvo plamte protiv ovog čovjeka od sada, opterete ga svim prokletstvima napisanim u Knjizi Zakona i izbrišu njegovo ime s lica zemlje.

Od tada Spinoza nije pripadao ni jednoj religioznoj zajednici Evrope. Kao takav, bio je prototip autonomnog, svjetovnog pogleda koji će postati moderan na Zapadu. Početkom 20. stoljeća mnogi su ljudi cijenili Spinozu kao heroja modernog doba, osjećajući bliskost s njegovim simboličnim izgonom, otuđenjem i traganjem za svjetovnim spasom.

Spinozu su smatrali ateistom, ali on je u stvari vjerovao u Boga, iako to nije bio Bog Biblije. Kao fajlasifi, on je religiju otkrivenja smatrao inferiornom u odnosu na naučnu spoznaju Boga koju stječe filozof. Priroda religiozne vjere pogrešno je shvaćena, tvrdio je u *Teološko-političkoj raspravi*. Ona je postala »obična mješavina vjerovanja i predrasuda«, »splet besmislenih misterija«. On je biblijsku povijest promatrao kritički. Izraelci su svaku pojavu koju nisu razumjeli zvali »Bog«. Za proroke, na primjer, rečeno je da su bili nadahnuti Božjim Duhom jednostavno zato što su bili ljudi izuzetnog intelekta i svetosti. Ali ova vrsta »inspiracije« nije bila ograničena na elitu, već je bila dostupna svakom kroz prirodni razum: rituali i simboli vjere mogli su pomoći samo masi nesposobnoj za naučnu, racionalnu misao.

Kao i Descartes, Spinoza se vratio ontološkom dokazu o postojanju Boga. Već sama ideja o »Bogu« sadrži potvrdu Božjeg postojanja, jer bi savršeno biće koje ne postoji bilo kontradikcija. Postojanje Boga bilo je potrebno zato što ono jedino pruža sigurnost i pouzdanje potrebno da se izvedu drugi zaključci o realnosti. Naše naučno razumijevanje svijeta pokazuje nam da njime vladaju nepromjenjivi zakoni. Za Spinozu je Bog jednostavno princip zakona, zbroj svih vječnih zakona koji postoje. Bog je materijalno biće, identično i ekvivalentno redu koji upravlja svemirom. Kao i Newton, Spinoza se vratio staroj filozofskoj

ideji emanacije. Pošto je Bog imanentan i inherentan svim stvarima - materijalnim i duhovnim - on se može definirati kao zakon koji uređuje njihovo postojanje. Govoriti o Božjoj aktivnosti u svijetu jednostavno je način opisivanja matematičkih i kauzalnih principa postojanja. Bilo je to apsolutno poricanje transcendentnosti.

Ovo je izgleda sumorna doktrina, ali Spinozin Bog inspirirao ga je istinskim mističnim strahopoštovanjem. Kao agregat svih postojećih zakona, Bog je najviše savršenstvo, koje sve sjedinjuje u jedinstvo i harmoniju. Kada ljudska bića razmišljaju o radu svog uma na način koji je nametnuo Descartes, ona se otvaraju prema vječnom i beskonačnom biću Boga koje djeluje u njima. Kao i Platon, Spinoza je vjerovao da intuitivno i spontano znanje otkriva prisutnost Boga više od napornog prikupljanja činjenica. Naša radost i sreća u znanju jednaka je ljubavi Boga, božanstva koje nije vanjski objekt misli, već uzrok i princip te misli, duboko sjedinjen sa svakim pojedinim ljudskim bićem. Nema potrebe za otkrivenjem ili božanskim zakonom: ovaj Bog pristupačan je cijelom čovječanstvu, i jedinstvena Tora vječni je zakon prirode. Spinoza je staru metafiziku uskladio s novom naukom: njegov Bog nije nespoznatljivi Jedan neoplatonista, već je bliži apsolutnom Biću koje su opisali filozofi poput Tome Akvinskog. Ali on je i blizak mističkom Bogu kojeg su iskusili ortodoksni monoteisti unutar sebe. Židovi, kršćani i filozofi htjeli su Spinozu smatrati ateistom: u tom Bogu, koji je bio neodvojiv od ostalog dijela realnosti, nije bilo ničeg ličnog. U stvari, Spinoza je koristio riječ »Bog« samo zbog povijesnih razloga: on se slagao s ateistima koji su tvrdili da se realnost ne može podijeliti u dio koji je »Bog« i dio koji je ne-Bog. Ako se Bog ne može odvojiti od bilo čega drugog, nemoguće je reći da »on« postoji na neki običan način. Ono što je Spinoza u stvari govorio bilo je da nema Boga koji odgovara značenju koje toj riječi obično pridajemo. Ali mistici i filozofi stoljećima su isticali to isto. Neki su govorili da ne postoji »Ništa« osim svijeta koji znamo. Da nije u pitanju nepostojanje transcendentnog En Sofa, Spinozin panteizam podsjećao bi na kabalnu i mi bismo mogli osjetiti afinitet između radikalnog misticizma i nastajućeg ateizma.

Njemački filozof Moses Mendelssohn (1729.-1786.) bio je taj koji je židovima otvorio nove puteve za ulazak u suvremenu Evropu, iako u početku nije imao namjeru stvoriti specifično židovsku filozofiju. On se zanimao za psihologiju i estetiku kao i za religiju i njegova rana djela *Phaedon* i *Jutarnji sati* napisana su jednostavno u kontekstu šire njemačke prosvijećenosti: ona su nastojala postojanje Boga utvrditi na racionalnoj osnovi i nisu se bavila razmatranjem tog pitanja iz židovske perspektive. U zemljama poput Francuske i Njemačke, liberalne ideje prosvijećenosti donijele su emancipaciju i omogućile židovima da uđu u društvo. Ovim *maskilima*, kako su zvali prosvijećene židove, nije bilo teško da prihvate religioznu filozofiju njemačke prosvijećenosti. Judaizam nije nikada imao istu doktrinarnu opsesiju kao zapadno kršćanstvo. Osnovni principi judaizma bili su praktično identični s racionalnom religijom prosvijećenosti, koja je u Njemačkoj još uvijek prihvaćala pojam čuda i Božje posredovanje u ljudskim poslovima. U njegovom djelu *Jutarnji sati* Mendelssohnov filozofski Bog bio je veoma sličan Bogu Biblije. To je bio lični Bog, a ne metafizička apstrakcija. Ljudske karakteristike: mudrost, dobrota, pravda, milostivost i intelekt, mogle su se sve u svom najuzvišenijem smislu primijeniti na ovo Vrhovno Biće.

Ali ovaj Mendelssohnov Bog veoma je sličan nama. Njegova vjera bila je tipična vjera prosvijećenosti: hladna, bez strasti, težeći da ignorira paradokse i nejasnoće religioznog iskustva. Mendelssohn je život bez Boga smatrao beznačajnim, ali njegova vjera nije bila strasna: on je bio sasvim zadovoljan znanjem o Bogu koje se može postići razumom. Božja dobrota je osnova njegove teologije. Ako se ljudska bića moraju oslanjati samo na otkrivenje, tvrdio je Mendelssohn, to nije u skladu s Božjom dobrotom jer je toliko ljudi bilo isključeno iz božanskog plana. Zato je njegova filozofija bila oslobođena teško razumljivih intelektualnih sposobnosti koje je zahtijevala falsafa - a koje su bile dostupne samo malom broju ljudi - i oslanjala se više na, svakome dostupan, zdrav razum. U takvom pristupu, međutim, krije se i opasnost, jer takav Bog suviše lako može udovoljiti našim vlastitim predrasudama i učiniti ih apsolutnim.

Kada je *Phaedon* objavljen 1767. njegovu filozofsku obranu besmrtnosti duše prihvatili su pozitivno u krugovima nežidova i kršćana, iako katkad i pokroviteljski. Johann Caspar Lavater, mlađi švicarski pastor, pisao je da je autor zreo za preobraćenje u kršćanstvo i pozvao Mendelssohna da brani svoj judaizam u javnosti. Mendelssohn je zatim gotovo protiv svoje volje uvučen u racionalnu obranu judaizma, čak i ako nije zastupao takva tradicionalna vjerovanja kao ono o izabranom narodu ili obećanoj zemlji. On je morao koračati uskom stazom: nije želio ići Spinozinim putem ili gnjev kršćana navući na vlastiti narod ako se njegova obrana judaizma pokaže suviše uspješnom. Kao i drugi deisti, tvrdio je da se otkrivenje može prihvatiti samo ako se njegove istine mogu demonstrirati razumom. Doktrina o Trojstvu nije zadovoljavala njegov kriterij. Judaizam nije bio otkrivena religija već zakon. Židovska koncepcija Boga bila je u biti istovena s prirodnom religijom koja pripada cijelom čovječanstvu i može se dokazivati čistim razumom. Mendelssohn se oslanjao na stare kozmološke i ontološke dokaze, tvrdeći da je funkcija Zakona bila da pomogne Židovima razvijati pravilan pojam o Bogu i izbjeći idolopoklonstvo. Završio je pozivom na toleranciju. Univerzalna religija razuma treba dovesti do poštovanja drukčijih pristupa Bogu, uključujući i judaizam, koji su crkve Evrope stoljećima proganjale.

Na Židove je Mendelssohn imao manji utjecaj od filozofije Immanuela Kanta, čija je *Kritika čistog uma* (1781.) objavljena posljednjeg decenija Mendelssohnovog života. Kant je definirao prosvijećenost kao »čovjekov izlazak iz svog samonametnutog stareteljstva« ili oslanjanja na vanjski autoritet. Jedini put k Bogu vodi kroz autonomno carstvo moralne savjesti, koje je nazvao *praktičkim umom*. On je odbacio mnoge zamke religije, kao što su dogmatski autoritet crkava, molitve i rituali, koji su sprečavali ljudska bića da se oslanjaju na svoje vlastite snage i poticali ih da ovise o Drugom. Ali Kant nije bio protiv ideje o Bogu *per se*. Kao prije više stoljeća al-Gazali, on je tvrdio da su tradicionalni argumenti za postojanje Boga beskorisni jer naš um može razumjeti samo stvari koje postoje u prostoru ili vremenu

i nije kompetentan da razmatra realnosti koje leže izvan tih kategorija. Ali je dopuštao da čovječanstvo prirodno teži da prijeđe te granice i traži princip jedinstva koji će mu dati viziju realnosti kao koherentne cjeline. To je bila ideja o Bogu. Nije bilo moguće dokazati Božje postojanje logički, ali ga nije bilo moguće ni pobiti. Za nas je ideja o Bogu bitna: ona predstavlja idealnu granicu koja nam omogućuje da postignemo sveobuhvatnu ideju o svijetu.

Za Kanta, prema tome, Bog je jednostavno bio sredstvo, koje se može zloupotrijebiti. Ideja o mudrom i svemoćnom Stvoritelju može potkopati naučno istraživanje i dovesti do opuštenosti i oslanjanja na *deus ex machina*, boga koji popunjava praznine u našem znanju. On bi mogao biti i izvor nepotrebne mistifikacije, koja vodi do ogorčenih rasprava kao što su one koje su ostavile dubokog traga u povijesti crkava. Kant bi porekao da je ateist. Njegovi suvremenici smatrali su ga pobožnim čovjekom, duboko svjesnim sposobnosti čovječanstva da počini zlo. Zbog toga je za njega ideja o Bogu bila bitna. U svojoj *Kritici čistog uma* Kant je tvrdio da je muškarcima i ženama, da bi moralno živjeli, potreban neki vladar, koji će vrlinu nagraditi srećom. U toj perspektivi Bog je jednostavno etičkom sistemu pridodan kao naknadna misao. Središte religije nije više bio misterij Boga, već sam čovjek. Bog je postao strategija koja nam omogućuje da funkcioniramo djelotvornije i moralnije i on više nije osnova svega postojanja. Neće proći mnogo vremena a neki će ovaj njegov ideal autonomije odvesti korak dalje i tog pomalo beznačajnog Boga potpuno ukloniti. Kant je bio jedan od prvih ljudi na Zapadu koji je posumnjao u valjanost tradicionalnih dokaza, pokazujući da oni u stvari ne dokazuju ništa. Oni više nikada neće izgledati toliko uvjerljivi.

To je, međutim, nekim kršćanima, koji su čvrsto vjerovali da je Bog zatvorio jedan put k vjeri samo da bi otvorio drugi, izgledalo oslobađajuće. U svom djelu *Jasni prikaz pravog kršćanstva*, John Wesley (1703.-1791.) je pisao:

Ponekad sam bio gotovo sklon vjerovanju da je mudrost Boga, u većini kasnijih stoljeća, dozvolila da vanjski dokaz za kršćanstvo

bude više ili manje zamišlen i opterećen samo zbog toga da se ljudi (posebno oni koji misle) ne bi samo na tome zadržavali već bi bili prisiljeni gledati i u sebe i njegovati svjetlo koje šja u njihovim srcima.

Novi tip pobožnosti, koji se razvio usporedno s racionalizmom prosvijećenosti, često se naziva »religijom srca«. Iako je bila usmjerena na srce a ne na glavu, imala je mnogo zajedničkih preokupacija s deizmom. Ona je poticala muškarce i žene da napuste vanjske dokaze i autoritete i otkriju Boga koji je u srcu i sposobnosti svakog od nas. Kao i mnogi deisti, učenici braće Wesley ili njemačkog pijetista grofa Nicolausa Ludwiga von Zinzendorfa (1706.-1760.), smatrali su da odbacuju ono što je stoljećima dodavano i da se vraćaju »čistom« i »pravom« kršćanstvu Krista i prvih kršćana.

John Wesley uvijek je bio vatreni kršćanin. Kada je bio mladi student Lincoln Collegea u Oxfordu, on i njegov brat Charles osnovali su društvo pobožnih studenata poznato kao Sveti klub. Društvo je bilo strogo u pogledu metoda i discipline tako da su njegovi članovi postali poznati pod imenom metodisti. Godine 1735. John i Charles otplovili su kao misionari u koloniju Georgia u Ameriku, ali se John dvije godine kasnije vratio razočaran, zabilježivši u svom dnevniku: »Otišao sam u Ameriku da preobratim Indijance; ali avaj, tko će preobratiti mene?« U toku putovanja Wesleyevi su bili veoma impresionirani nekim misionarima Moravske sekte, koji su se klonili svake doktrine i tvrdili da je religija jednostavno stvar srca. Godine 1738. John je u toku jednog sastanka članova Moravske sekte u jednoj kapeli u ulici Aldersgate u Londonu doživio preobraćenje, što ga je uvjerilo da je primio direktnu misiju od Boga da propovijeda ovu novu vrstu kršćanstva širom Engleske. Od tada su on i njegovi učenici obilazili zemlju, propovijedajući radničkoj klasi i seljacima na tržnicama i u poljima.

Iskustvo »novog rođenja« bilo je presudno. Bilo je »apsolutno potrebno« doživjeti »Boga kako u stvari *kontinuirano* nadahnjuje ljudsku dušu«, ispunjavajući kršćanina »trajnom, zahvalnom ljubavlju prema Bogu«, koja se svjesno osjeća i koja čini »prirodnim

i, na neki način, potrebnim voljeti svako dijete Božje ljubavlju, nježnošću i kroz dugu patnju«. Doktrine o Bogu su beskorisne i mogu biti štetne. Psihološki učinak Kristovih riječi na vjernika najbolji je dokaz o istini religije. Kao u puritanstvu, emocionalno iskustvo religije bilo je jedini dokaz prave vjere, a otud i spasa. Ali ovaj *misticizam za svakoga* mogao bi biti i opasan. Mistici su uvijek naglašavali opasnosti spiritualnih puteva i upozoravali na histeriju: znaci istinskog misticizma bili su mir i smirenost. Ovo kršćanstvo »novog rođenja« moglo je izazvati suludo ponašanje, kao u žestokim ekstazama kvekera i šejkera. Moglo je voditi i u očajanje: pjesnik William Cowper (1731.-1800.) je poludio kada je izgubio osjećaj da je spašen, zamišljajući da je ovaj nedostatak osjećaja znak prokletstva.

U religiji srca doktrine o Bogu su premještene u unutarnja emocionalna stanja. Tako je grof od Zinzendorfa, pokrovitelj nekoliko religioznih zajednica koje su živjele na njegovim imanjima u Saksoniji, tvrdio, kao i Wesley, da »vjera nije u mislima niti u glavi, već u srcu, u svjetlosti koja sja u njemu«. Višokoučeni ljudi mogu i dalje »govoriti o misteriju Trojstva« ali značenje doktrine nije u odnosu tri Osobe jedne prema drugoj, već »u onome što su one za nas«. Utjelovljenje izražava misterij novog rođenja svakog pojedinačnog kršćanina, kada Krist postaje »Kralj srca«. Ovaj emotivni tip spiritualnosti javio se u Rimokatoličkoj crkvi kroz obožavanje Svetog Srca Isusovog, koje se učvrstilo usprkos velikom protivljenju jezuita i crkvenih vrhova, koji su bili sumnjičavi zbog njegove sladunjave sentimentalnosti. Ono se održalo do dana današnjeg: mnoge rimokatoličke crkve imaju Kristov kip razotkrivenih grudi da bi pokazao kruškoliko srce okruženo oblakom plamenova. To je način na koji se on pojavio Margareti Mary Alacoque (1647.-1690.) u njenom samostanu u *Paray-le-Monail*. Između ovog Krista i strogog lika u Bibliji nema nikakve sličnosti. U svom plačljivom samosažaljenju on ukazuje kolika je opasnost ako se koristi samo srce, a isključi glava. Godine 1682. Margaret Mary se sjeća da joj se Isus prikazao početkom korizme:

sav prekriven ranama i ozljedama od udaraca. Njegova obožavana Krv slijevala se po njemu: »Zar neće nitko,« rekao je On tužno i žalosnim glasom, »sažaliti se na Me i imati suosjećanja prema Meni, i sudjelovati u Mojoj tuzi, u sažaljenja dostojnom stanju u koje Me grešnici dovode, naročito u ovo vrijeme«.

Margaret Mary, izuzetno neurotična žena, koja je priznala da joj se gadi i sama pomisao o seksu, patila od poremećaja pri jelu i uživala u nezdravim, mazohističkim činovima da bi dokazala svoju »ljubav« prema Svetom Srcu, pokazuje kako religija samo srca samoga može poći pogrešnim putem. Njen Krist često nije ništa drugo do ispunjavanje želje, a njegovo Sveto Srce nadoknađuje joj ljubav koju nije nikada iskusila: »Ti ćeš zauvijek biti Njegova voljena učenica, predmet Njegova zadovoljstva i žrtva Njegovih želja«, kaže joj Isus. »To će biti jedina radost svih tvojih želja. To će nadoknaditi i dopuniti tvoje nedostatke i obaviti tvoje obaveze umjesto tebe«. Usredotočenjem isključivo na Isusa čovjeka, ova je pobožnost jednostavno projekcija koja zarobljava kršćanina u neurotičnom samoljublju.

Očito je da smo daleko od hladnog racionalizma prosvijećenosti, ali je između religije srca u njenom najboljem izdanju i deizma postojala neka veza. Kant je, na primjer, odgojen u Königsbergu kao pijetist, u luteranskoj sekti, iz koje je korijen vukao i Zinzendorf. Kantovi prijedlozi za religiju u okviru granica čistog uma imaju srodnosti s pijetističkim inzistiranjem na religiji »koja leži u samoj konstituciji duše« umjesto u otkrivenju obavijenom doktrinama autoritativne crkve. Kada je postao poznat po svom radikalnom pogledu na religiju, kažu da je uvjerio svog pijetističkog slugu govoreći mu da je samo »uništio dogmu kako bi napravio mjesta za vjeru«. John Wesley je bio fasciniran prosvijećenošću i posebno ga je privlačio ideal slobode. Zanimala ga je nauka i tehnologija, amaterski se bavio elektroeksperimentima i bio optimist u pogledu ljudske prirode i mogućnosti napretka. Američki učenjak Albert C. Outler ističe da su i nova religija srca i racionalizam prosvijećenosti bili protiv vladajućih krugova i da su bili nepovjerljivi prema vanjskoj vlasti; obojica su bili za suvremene ideje, a protiv starih, i obojica su

mrzili nehumanost i bili oduševljeni filantropi. Zaista, izgleda da je radikalna pobožnost u stvari utrla put idealima prosvijećeno-
sti da bi uhvatili korijen među židovima, kao i među kršćani-
ma. Postoji upadljiva sličnost nekih od tih ekstremnih pokreta.
Mnoge od tih sekti kao da su na velike promjene tog doba re-
agirale rušenjem religijskih tabua. Neke su izgledale bogohulne;
neke su nazivali ateistima, dok su druge imale vođe koji su u
stvari tvrdili da su utjelovljenja Boga. Mnoge od tih sekti bile
su po tonu mesijanske i proglašavale skori dolazak potpuno no-
vog svijeta.

U Engleskoj se pod puritanskom vladavinom Olivera Crom-
wella pojavilo apokaliptično uzbuđenje, posebno nakon pogublje-
nja kralja Charlesa I 1649. Puritanske vlasti teško su kontrolirale
religiozni zanos koji je izbio u redovima vojske i među običnim
ljudima, od kojih su mnogi vjerovali da je blizu Sudnji dan.
Bog će izliti svoj duh na cijeli svoj narod, kao što je obećano
u Bibliji, i nesumnjivo uspostaviti svoje kraljevstvo u Engleskoj.
Izgleda da je i sam Cromwell gajio slične nade, kao i oni pu-
ritanci koji su se naselili u Novoj Engleskoj 1620-ih. Godine 1649.
Gerard Winstanley je blizu Cobhama u Surreyju osnovao svoju
zajednicu »kopača«, odlučan da ponovo vrati čovječanstvo u pr-
vobitno stanje, kada je Adam obrađivao rajski vrt: u ovom no-
vom društvu, privatno vlasništvo, klasne razlike i ljudska vlast
će odumrijeti. Prvi kvekeri - George Fox i James Naylor - pro-
povijedali su da svi muškarci i žene mogu direktno pričati Bogu.
U svakom pojedincu postoji Unutrašnje svjetlo i kada se ono
jednom otkrije i njeguje svi, bez obzira na klasu ili društveni
položaj, mogu postići spas ovdje na zemlji. Sam Fox propovi-
jedao je pacifizam, nenasilje i radikalnu jednakost za sve u njego-
vom Društvu prijatelja. Nada u slobodu, ravnopravnost i bratstvo
pojavila se u Engleskoj oko sto četrdeset godina prije nego što je
narod Pariza izvršio juriš na Bastilju.

Najekstremniji primjeri tog novog religioznog duha imali su
mnogo zajedničkog s kasno-srednjovjekovnim hereticima pozna-
tim kao Braća slobodnog duha. Kao što britanski povjesničar Nor-
man Cohn objašnjava u svom djelu *The Pursuit of the Millennium*,

Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages (Težnje milenija, revolucionarni kiliasti i mistični anarhisti srednjeg vijeka), Braću su njihovi neprijatelji optužili za panteizam. Oni »nisu oklijevali kazati: 'Bog je sve što postoji', 'Bog je u svakom kamenu i svakom dijelu ljudskog tijela tako sigurno kao i u pričesnom kruhu', 'Svaka stvorena stvar je božanska'«. To je bila reinterpretacija Plotinove vizije. Vječna bit svih stvari koje su emanirale iz Jednog je božanska. Sve što postoji žudi da se vrati svom Božanskom izvoru i na kraju će biti ponovo apsorbirano u Boga: čak i tri osobe Trojstva konačno će se sliti u primarno Jedinstvo. Spas se postiže spoznajom čovjekove vlastite božanske prirode ovdje na zemlji. Rasprava jednog od Braće slobodnog duha, pronađena u ćeliji pustinjaka blizu Rajne, objašnjava: »Božanska bit je moja bit, a moja bit je božanska bit.« Braća su stalno ponavljala i tvrdila: »Svako racionalno biće je u svojoj prirodi blagoslovljeno«. To nije bio toliko filozofski kredo, koliko žarka žudnja da se prijeđu granice ljudskosti. Kao što je rekao biskup od Strasbourga, Braća »kažu da su oni Bog po prirodi, bez ikakve razlike. Oni vjeruju da su sve božanske savršenosti u njima, da su vječni i u vječnosti.«.

Cohn tvrdi da su ekstremne kršćanske sekte u Cromwellovoj Engleskoj, kvekeri, leveled, antinomisti, u stvari bili oživljavanje hereze slobodnog duha iz 14. stoljeća. To naravno nije bilo svjesno oživljavanje, ali ti entuzijasti iz 17. stoljeća neovisno su stigli do panteističke vizije u kojoj je teško ne prepoznati popularnu verziju filozofskog panteizma koji će uskoro objasniti Spinoza. Winstanley vjerojatno nije uopće vjerovao u transcendentnog Boga, iako on - kao i ostali radikali - nije želio formulirati svoju vjeru konceptualno. Ni jedna od ovih revolucionarnih sekti nije stvarno vjerovala da duguje svoj spas ispaštanju i smrti povišnog Isusa. Krist koji je za njih imao značenje bila je prisutnost razasuta kroz članove zajednice, u stvari nerazdvojna od Duha Svetoga. Svi su se slagali da je proroštvo još uvijek osnovno sredstvo pristupanja Bogu i da je direktno nadahnuće od strane Duha superiorno u odnosu na učenje postojeće religije. Fox je svoje kvekere učio da čekaju Boga u šutnji koja je

podsjćala na grćki *isihazam* ili na *via negativa* srednjovjekovnih filozofa. Stara ideja o trinitarskom Bogu bila je u dezintegraciji: ta imanentna boŹanska prisutnost nije se mogla podijeliti na tri osobe. Njegov znak bila je Jednost, odraŹena u jedinstvu i ravnopravnosti raznih zajednica. Kao i Braća, neki antinomisti mislili su da su boŹanski: neki su tvrdili da su Krist ili novo utjelovljenje Boga. Kao Mesije, propovijedali su revolucionarnu doktrinu i novi svjetski poredak. Tako je u svom polemićnom traktatu *Gangraena ili katalog i otkriće mnogih grešaka, hereza, bogohuljenja i štetnih praksi sektašiva ovog vremena* (1640.), njihov prezbiterijanski kritiĉar Thomas Edwards saŹeo vjerovanje antinomista:

Svako biće prilikom stvaranja bilo je Bog i svako biće je Bog, svako biće koje ima Źivota i daha proisteklo je od Boga i ponovo će se vratiti Bogu, izgubit će se u njemu kao kap u oceanu... Ćovjek kršten Duhom Svetim zna sve stvari isto kao Źto Bog zna sve, Źto predstavlja duboki misterij... Ako ĉovjek po duhu zna da je u stanju milosti, iako je poćinio ubojstvo ili bio u pijanstvu, Bog u njemu ne vidi grijeh... Svi na zemlji su Sveci, i treba postojati zajednica dobara i Sveci trebaju dijeliti zemlju i imanja Gospode i njima slićnih.

Kao i Spinoza, antinomisti su bili optuŹeni za ateizam. Oni su namjerno rušili kršćanske tabue u svojoj libertinskoj vjeri i bogohulno tvrdili da nema razlike izmeĹu Boga i ĉovjeka. Nije svatko bio sposoban za naućnu apstrakciju Kanta ili Spinoze, ali u samouzdzicanju antinomista ili unutrašnjem svjetlu kvekeri moŹe se vidjeti aspiracija slićna onoj koju su stoljeće kasnije izrazili francuski revolucionari koji su u Panteonu na prijestolje uzdigli boginju razuma.

Nekoliko antinomista tvrdilo je za sebe da su Mesija, reinkarnacija Boga, koji treba uspostaviti novo Kraljevstvo. Priće koje znamo o njihovom Źivotu sugeriraju da je u nekim slućajevima bio u pitanju psihićki poremećaj, ali oni su izgleda ipak privukli sljedbenike, time Źto su se oćigledno doticali duhovnih i socijalnih potreba Engleske svoga vremena. Tako je William Franklin, poštovani posjednik, duševno obolio kada je 1646. njegovu obitelj pokosila kuga. UŹasnuo je svoje bliŹnje kršćane proglašavajući se Bogom i Kristom, ali je to kasnije porekao i molio za oprost.

Izgledalo je da potpuno vlada sobom, ali je ipak napustio svoju ženu i počeo spavati s drugim ženama, vodeći očito sramotan život prosjaka. Jedna od tih žena, Mary Gadbury, dobila je vizije, čula glasove i prorekla novi društveni poredak koji će ukinuti sve klasne razlike. Ona je prihvatila Franklina kao svog Gospoda i Krista. Izgleda da su njih dvoje privukli čitav niz učenika, ali su 1650. uhapšeni, išibani i zatvoreni u Bridewell. Negdje u to vrijeme nekog Johna Robbinsa također su slavili kao Boga: on je tvrdio da je Bog Otac i vjerovao da će njegova žena uskoro roditi Spasitelja svijeta.

Neki povjesničari poriču da su ljudi poput Robbinsa i Franklina bili antinomisti, tvrdeći da o njihovim aktivnostima slušamo samo od njihovih neprijatelja koji su možda njihova vjerovanja izokrenuli iz polemičkih razloga. Ali neki tekstovi uglednih antinomista: Jacoba Bauthumelyja, Richarda Coppina i Laurenca Clarksonsa sačuvani su i ukazuju na isti skup ideja: i oni su propovijedali revolucionarno socijalno vjerovanje. U svojoj raspravi *Svijetle i tamne strane Boga* (1650.), Bauthumely govori o Bogu na način koji podsjeća na vjerovanje sufija da je Bog Oko, Uho i Ruka čovjeka koji mu se obraća: »O Bože, što da kažem da si ti?« pita on. »Jer, ako kažem da te vidim, to je samo tvoje viđenje tebe samoga; jer nema ničega u meni što je sposobno da te vidi osim tebe samoga: ako kažem da te znam, to je samo spoznaja tebe samoga«. Kao i racionalisti, Bauthumely odbija doktrinu o Trojstvu i - kao sufije - određuje svoju vjeru u božanskog Krista govoreći da jer *jest* božanski, Bog se ne može manifestirati samo u jednom čovjeku: »On isto tako, stvarno i istinski, prebiva u tijelu drugih ljudi i stvorenja, kao i u čovjeku Kristu«. Obožavanje tog posebnog, lokaliziranog Boga je oblik idolopoklonstva; Nebo nije mjesto, već spiritualna prisutnost Krista. Biblijska ideja o Bogu, vjerovao je Bauthumely, bila je neadekvatna: grijeh nije akcija, nego stanje, nedostatak naše božanske prirode. Ali tajanstveno, Bog je prisutan i u grijehu, koji je jednostavno »tamna strana Boga, puko nepostojanje svjetla«. Bauthumelyja su njegovi neprijatelji optuživali za ateizam, ali po duhu njegovo shvaćanje nije tako daleko od Foxa, Wesleyja i

Zinzendorfa, samo je izraženo mnogo grublje. Kao kasniji pijetisti i metodisti, on je pokušavao internalizirati Boga, koji je postao dalek i nehumano objektivn, i tradicionalnu doktrinu transportirati u religiozno iskustvo. On se odbacivanjem autoriteta i bitno optimističnirn pogledom na čovječanstvo, slagao sa stavom kasnijih filozofa prosvijećenosti i onih koji su se slagali s religijom srca.

Bauthumely je očijukao i s jako uzbudljivom i subverzivnom doktrinom o svetosti grijeha. Ako je Bog sve, grijeh je ništa - ovu tvrdnju su antinomisti poput Laurenc Clarksona i Alastaira Coppea pokušali i demonstrirati flagrantno kršeći tadašnji seksualni zakon i proklinjući i bogohuleći u javnosti. Coppe je posebno bio poznat po pijanstvu i pušenju. Kada je postao antinomist, prepustio se uživanju u očito dugo potiskivanoj želji da kune i proklinje. Čujemo ga kako cijeli sat proklinje za propovjedaonicom londonske crkve i kune vlasnicu jedne krčme tako strašno, da se satima poslije toga tresla. To je mogla biti reakcija na represivnu puritansku etiku s njenom nezdravom koncentracijom na grešnost čovječanstva. Fox i njegovi kvekeri tvrdili su da se grijeh nikako ne može izbjeći. On svakako nije hrabrio svoje prijatelje da griješe i mrzio je raspuštenost antinomista, ali je pokušavao propovjedati jednu optimističnu antropologiju i ponovo uspostaviti ravnotežu. U svom traktatu *Jedno oko* Laurence Clarkson je tvrdio da pošto je Bog sve stvari učinio dobrima, »grijeh« postoji samo u ljudskoj mašti. Sam Bog tvrdi u Bibliji da će tamu učiniti svjetlom. Monoteisti su uvijek nalazili da im je teško prihvatiti realnost grijeha, iako su mistici pokušali otkriti jednu holističkiju viziju. Julijana iz Norwicha vjerovala je kako grijeh »priliči« i da je nekako potreban. Kabalisti su tvrdili da je grijeh tajanstveno ukorijenjen u Bogu. Ekstremni liberalizam antinomista, kao što su bili Coppe i Clarkson, može se shvatiti kao pogodan pokušaj da se otresu opresivnog kršćanstva koje je teroriziralo vjernike svojom doktrinom o ljutom, osvetoljubivom Bogu. Radonalisti i »prosvijećeni« kršćani pokušavali su zbaciti okove jedne religije koja je Boga predstavljala kao svirepu, autoritativnu figuru i otkriti neko blaže božanstvo.

Povjesničari koji se bave društvenim kretanjima primijetili su da je zapadno kršćanstvo među svjetskim religijama jedinstveno po svojim naizmjeničnim razdobljima represije i pretjerane tolerancije. Oni su također zaključili da represivne faze obično koincidiraju s religioznom buđenjem. Opušteniju moralnu klimu prosvijećenosti u mnogim dijelovima Zapada naslijedit će represija viktorijanskog doba, za kojim je došao val jedne više fundamentalističke religioznosti. U našim danima, svjedoci smo kako tolerantnije društvo 1960-ih ustupa mjesto puritanskijoj etici 1980-ih, što se podudara i s usponom kršćanskog fundamentalizma na Zapadu. To je kompleksna pojava koja nesumnjivo nema samo jedan uzrok. Međutim, izazovno je to povezivati s idejom o Bogu, koju su Zapadnjaci smatrali problematičnom. Teolozi i mistici srednjeg vijeka možda su propovijedali Boga ljubavi, ali su prikazi Sudbine na vratima katedrala, koje opisuju muke prokletih, pričale sasvim drugačiju priču. Na Zapadu, kao što smo vidjeli, osjećaj Boga često su karakterizirali mrak i borba. Antinomisti, poput Clarksona i Coppea, ismijavali su kršćanske tabue i proglašavali svetost grijeha u isto vrijeme kada je ludilo progona vještica bjesnilo u raznim zemljama Evrope. Radikalni kršćani Cromwellove Engleske također su ustajali protiv Boga i religije koja je prezahtjevna i zastrašujuća.

Kršćanstvo novorođenih koje se počinjalo javljati na Zapadu u toku 17. i 18. stoljeća često je bilo nezdravo i okarakterizirano snažnim i ponekad opasnim emocijama i preokretima. To možemo vidjeti u valu religioznog zanosa poznatog kao veliko buđenje, koje je prohujalo Novom Engleskom 1730-ih. Bilo je inspirirano evangeličkim propovijedanjem Georga Whitfielda, učenika i kolege Wesleyevih, i propovijedima o ognju pakla diplomca s Yalea Jonathana Edwardsa (1703.-1758.). Edwards opisuje to buđenje u svom eseju »Vjerna priča o začuđujućem djelu Božjem u Northamptonu, u Connecticutu.« On opisuje svoje župljane kao sasvim obične ljude: bili su razumni, uredni, dobri, ali im je nedostajao religiozni žar. Nisu bili ni bolji ni gori od muškaraca i žena u bilo kojoj drugoj koloniji. Ali 1734. dvoje mladih ljudi umrlo je iznenada na šokantan način i to je (potaknuto,

izgleda, nekim zastrašujućim riječima samog Edwardsa) bacilo grad u ludilo religioznog zanosa. Ljudi su mogli govoriti samo o religiji; prestali su raditi i cijele su dane čitali Bibliju. Poslije šest mjeseci došlo je do preobraćenja oko tri stotine novorođenih iz svih društvenih klasa: ponekad je bilo čak pet preobraćenja tjedno. Edwards je taj zanos smatrao direktnim djelom samoga Boga - a mislio je sasvim doslovno, to nije bio samo religiozni *facon de parler*. Kao što je stalno ponavljao, »Bog je izgleda napustio svoj uobičajeni način« ponašanja u Novoj Engleskoj i pokretao ljude na čudesan i divan način. Mora se, međutim, reći da se Duh Sveti ponekad manifestirao nekim dosta histeričnim simptomima. Ponekad, kaže nam Edwards, bili su sasvim »slomljeni« strahom od Boga i »utonuli u ponor, pritisnuti osjećajem krivnje za koju su mislili da je izvan dosega Božje milosti.« Zatim je slijedio jedan isto tako ekstremni osjećaj oduševljenja, kada bi osjetili da su iznenada spašeni. Oni bi »prasnuli u smijeh, dok bi se u isto vrijeme lile suze na potoke, a miješao bi se i glasni plač. Ponekad su glasno vikali, izražavajući svoje veliko divljenje«. Očito smo daleko od smirene kontrole za koju su mistici u svim velikim religioznim tradicijama vjerovali da je znak pravog prosvjetljenja.

Ti jaki emocionalni preokreti ostali su karakteristični za religiozni preporod u Americi. Bilo je to novo rođenje, praćeno žestokim grčevima bola i naporom, nova verzija zapadne borbe s Bogom. Buđenje se proširilo kao pošast na gradove i sela u okolicama, baš kao što će se dogoditi i stoljeće kasnije, kada će državu New York zvati Spaljenom pokrajinom jer je bila stalno u plamenu religioznog žara. Dok su bili u tom stanju uzbuđenosti, Edwards je zaključio da njegovi preobraćenici smatraju da je cijeli svijet radostan. Oni se nisu mogli otrgnuti od svojih Biblija i čak su zaboravljali jesti. Međutim, ne treba se čuditi, njihove emocije su se smirile i oko dvije godine kasnije, primijetio je Edwards, »počelo se osjećati da se Duh Božji postepeno povlači iz nas«. A opet, on nije govorio metaforički: Edwards je bio pravi zapadni »doslovnjak« u religioznim pitanjima. On je bio uvjeren da je buđenje bilo direktno otkrivenje Boga u njihovoj

sredini, opipljiva aktivnost Duha Svetog kao na prvi praznik Duhova. Kada se Bog povukao, iznenada kao što je i došao, njegovo mjesto je - i opet sasvim doslovno - zauzeo Sotona. Egzaltaciju je zamijenilo samoubilačko očajanje. Najprije se jedna sirota duša ubila prerezavši vlastito grlo i: »poslije toga, mnogim ljudima u ovom i drugim gradovima izgleda da je uvjerljivo sugerirano i bili su prisiljeni učiniti isto što je učinila ta osoba. Mnogima je to nametnuto, kao da im je netko govorio, »prere-i svoj vrat, sad je dobra prilika, sada!« Dvoje ljudi poludjelo je od »čudnih zanesenjačkih obmana«. Više nije bilo preobraćenja, ali ljudi koji su preživjeli to iskustvo bili su mirniji i radosniji nego što su bili prije buđenja, ili je Edwards želio da u to povjerujemo. Bog Jonathana Edwardsa i njegovih preobraćenika koji se otkrio u takvim nenormalnim prilikama i nesreći bio je očito zastrašujući i proizvoljan u svojim postupcima prema svom narodu, kao i uvijek. Žestoki valovi emocija, manijačka ushićenja i duboko očajanje pokazuju da su mnogi manje povlašteni ljudi Amerike teško zadržavali ravnotežu kada je »Bog« bio u pitanju. To također pokazuje uvjerenje, koje često nalazimo u Newtonovoj naučnoj religiji, da je Bog direktno odgovoran za sve što se događa na svijetu, ma kako da je to čudno.

Teško je povezati tu vatrenu i iracionalnu religioznost s odmjerenom mirnoćom tvoraca nacije. Edwards je imao mnogo protivnika koji su bili krajnje kritični prema buđenju. Bog će izraziti sebe samo racionalno, tvrdili su liberali, a ne u žestokom uplitanju u ljudske poslove. Ali u djelu *Religija i američki duh; od Velikog buđenja do revolucije*, Alan Heimart tvrdi da je novo rođenje buđenja bila evangelička verzija prosvjetiteljskog ideala traženja sreće: to je predstavljalo »egzistencijalno oslobođenje od svijeta u kojem se budi snažno poimanje«. Buđenje se dogodilo u siromašnijim kolonijama, gdje su se ljudi malo uzdali u sreću na ovom svijetu, unatoč nadama intelektualne prosvijećenosti. Iskustvo novog rođenja, tvrdio je Edwards, stvara osjećaj radosti i opažaj ljepote sasvim različit od bilo kojeg prirodnog osjećaja. U buđenju je, dakle, iskustvo Boga učinilo prosvijećenost Novog svijeta dostupnom ne samo nekolicini uspješnih ljudi u

kolonijama. Trebamo se sjetiti da se i filozofska prosvijećenost doživljavala kao polureligiozno oslobođenje. Termini *eclairissement* i *Aufklaerung* imaju određene religijske konotacije. Bog Jonathana Edwardsa pridonio je i revolucionarnom oduševljenju 1775. U očima revivalista Britanija je izgubila novo svjetlo koje je sjalo tako jasno u toku puritanske revolucije, i sada izgledalo dekadentno i regresivno. Edwards i njegovi kolege bili su ti koji su niže klase Amerikanaca povelili da naprave prve korake ka revoluciji. Za Edwardsovu religiju mesijanstvo je bilo vrlo značajno: ljudski napor će ubrzati dolazak Božjeg kraljevstva, koje je dostupno i predstojeće u Novom svijetu. Samo buđenje (usprkos svom tragičnom svršetku) navelo je ljude da povjeruju kako je proces otkupljenja, opisan u Bibliji, već započeo. Bog je za taj projekt bio čvrsto opredijeljen. Edwards je doktrini o Trojstvu dao političko tumačenje: Sin je bio »božanstvo stvoreno Božjim razumijevanjem« i time plan za Novu zajednicu; Duh, »božanstvo koje postoji u činu« bilo je sila koja će ovaj generalni plan realizirati kada dođe vrijeme. U američkom novom svijetu Bog će tako moći kontemplirati o svojim savršenstvima na zemlji. Društvo će izraziti »savršenstva« Boga samoga. Nova Engleska bit će »grad na brdu«, svjetlo za nežidove »koje dolazi od odbleska Jehovine slave koja se digla nad njim i koja će biti privlačna i zanosna za sve«. Bog Jonathana Edwardsa bit će, znači, inkarniran u zajednici: Krist je utjelovljen u dobrom društvu.

Drugi kalvinisti bili su avangarda progresa: oni su uveli kemiju u nastavni plan u Americi, a Timothy Dwight, Edwardsov unuk, smatrao je znanje temeljeno na nauci uvodom u konačno savršenstvo ljudskog roda. Njihov Bog nije uvijek značio nazadnjaštvo, kao što su to ponekad mislili američki liberali. Kalvinisti nisu voljeli Newtonovu kozmologiju koja je Bogu ostavila malo posla kada su se stvari pokrenule. Kao što smo vidjeli, oni su više voljeli Boga koji je bio stalno aktivan u svijetu: njihova doktrina o predestinaciji pokazala je da je po njihovom mišljenju Bog stvarno odgovoran za sve što se događa ovdje dolje, bilo dobro ili zlo. To je značilo da nauka može samo otkriti onog Boga koga se može prepoznati u aktivnostima njegovih stvorenja

- prirodnim, građanskim, fizičkim i duhovnim - čak i u onima koje izgledaju slučajne. U nekim pogledima kalvinisti su u svom mišljenju bili odvažniji od liberala, koji su bili protiv njihovog revivalizma i davali prednost jednostavnoj vjeri u odnosu na spekulativne, zbunjujuće pojmove koji su ih uznemiravali u povijedima revivalista poput Whitfielda i Edwardsa. Alan Heimart tvrdi da antiintelektualizam u američkom društvu ne potječe od kalvinista i evangelista, nego od racionalnijih bostonaca kao što su Charles Chauncey ili Samuel Quincey koji su više voljeli »jasnije i očitije« ideje o Bogu«.

Bilo je nekih upadljivo sličnih događaja u okviru judaizma koji će isto tako pripremiti put za širenje racionalističkih ideja među židovima i omogućiti mnogima da se asimiliraju s ne-židovskim stanovništvom u Evropi. U apokaliptičnoj 1666. godini, jedan židovski Mesija objavio je da je iskupljenje blizu, i Židovi širom svijeta su ga ushićeno prihvatili. Šabetaj Cvi rodio se na godišnjicu razaranja Hrama 1626. u obitelji bogatih sefardskih židova u Smirni u Maloj Aziji. Odrastajući, pokazivao je čudne sklonosti koje bi danas možda dijagnostičirali kao manijačko-depresivne. Imao je razdoblja dubokog očajja, kada bi se povlačio od svoje obitelji i živio u osami. Poslije toga dolazila bi razdoblja ushićenja koje je graničilo s ekstazom. U toku tih »manijačkih« razdoblja on bi ponekad namjerno i spektakularno kršio Mojsijev Zakon: javno bi jeo zabranjenu hranu, izgovarao sveto Ime Gospoda i tvrdio da ga je specijalno otkrivenje nadahnuto da to čini. Vjerovao je da je dugo očekivani Mesija. Na kraju, rabini to više nisu mogli podnijeti i 1656. istjerali su Šabetaja iz grada. Postao je lutalica među židovskim zajednicama u Otomanskom Carstvu. Za vrijeme jednog manijačkog razdoblja u Istanbulu, najavio je da je Tora opozvana, vičući glasno: »Blagoslovljen da si Ti, Bože naš, Koji dozvoljavaš zabranjeno!« U Kairu je izazvao skandal oženivši se ženom koja je pobjegla od strašnih pogroma u Poljskoj 1648. i poslije toga živjela kao prostitutka. Godine 1662. Šabetaj je krenuo u Jeruzalem: u to vrijeme je bio u depresivnoj fazi i vjerovao da je opsjednut demonima. U Palestini je čuo o nekom mladom, učenom rabinu

koji se zvao Natan i koji je bio vješt istjerivač demona, i otišao je u Gazu da ga nađe u njegovu domu.

Kao i Šabetaj, Natan je proučavao kabalnu Isaka Lurije. Kada se upoznao s uznemirenim Židovom iz Smirne, rekao mu je da nije opsjednut: njegovo mračno očajanje dokazuje da je on zaista Mesija. Kada se spuštao u dubine, borio se protiv svih sila Druge Strane, oslobađajući božanske iskre u carstvo *kelipota* koje može osloboditi samo Mesija osobno. Šabetajev je zadatak bio da siđe u pakao prije nego što postigne konačno iskupljenje Izraela. Isprva Šabetaj o tome nije htio ništa čuti, ali ga je konačno Natanova elokvencija uvjerila. Trideset prvog svibnja 1665. iznenada ga je obuzela manijačka radost i uz Natanovo poticanje objavio je mesijansku misiju. Vodeći rabini odbacili su sve to kao opasnu besmislicu, ali su mnogi palestinski židovi pohrlili k Šabetaju, koji je izabrao dvanaest učenika za suce plemena Izraela, koje će se uskoro ponovo sakupiti. Natan je najavio dobre vijesti židovskim zajednicama u pismima poslanima u Italiju, Holandiju, Njemačku i Poljsku, kao i u gradove Otomanskog Carstva, i mesijansko uzbuđenje širilo se kao požar židovskim svijetom. Stoljeća progona i ostrakizma izolirala su evropske židove od matice i ovo nezdravo stanje dovelo je do toga da su mnogi vjerovali da budućnost svijeta ovisi jedino o židovima. Sefardi, potomci prognanih španjolskih židova, prigrlili su lurijansku kabalnu i mnogi su povjerovali u skori kraj Svijeta. Sve je to pomoglo kultu Šabetaja Cvija. U toku židovske povijesti bilo je mnogo onih koji su se pozivali na mesijanstvo, ali nitko nikad nije dobio tako masovnu podršku. Izjašnjavanje židova koji su zazirali od Sabetaja bilo je opasno. Njegove su pristalice potjecale iz svih klasa židovskog društva: bogatih i siromašnih, učenih i neobrazovanih. Pamfleti i leci širili su radosnu poruku na engleskom, holandskom, njemačkom i talijanskom jeziku. U Poljskoj i Litvi održavale su se javne procesije u njegovu čast. U Otomanskom Carstvu proroci su lutali ulicama opisujući vizije u kojima su vidjeli Šabetaja na prijestolju. Svi poslovi su zamrli; kobno je bilo što su turski židovi izostavili sultanovo ime iz molitve na sabbat i umjesto njega stavili Šabetajevo. Konačno,

kada je Šabetaj stigao u Istanbul u siječnju 1666., uhapšen je kao pobunjenik i zatvoren u Galipolju.

Poslije mnogo stoljeća progona, izgnanstva i poniženja, postojala je nada. Širom svijeta židovi su osjetili unutrašnju slobodu i oslobođenje, koje je sličilo ekstazi koju su kabalisti iskusili za tren kada su kontemplirali o misterioznom svijetu *sefirota*. Sa da ovo iskustvo spasa nije više bilo rezervirano samo za nekollicinu privilegiranih, već kao da je pripadalo svima. Prvi put, židovi su osjećali da njihovi životi vrijede; iskupljenje više nije bilo nejasna nada za budućnost već je bilo realno i puno značenja u tom trenutku. Spas je došao! Ovaj iznenadni obrat ostavio je neizbrisiv dojam. Oči čitavog židovskog svijeta bile su usmjerene na Galipolje, gdje se Šabetaj dojmio čak i svojih tamničara. Turski vezir smjestio ga je prilično komforno. Šabetaj je počeo potpisivati svoja pisma: »Ja sam Gospod tvoj Bog, Šabetaj Cvi.« Ali kada su ga vratili u Istanbul na suđenje, ponovo je pao u depresiju. Sultan mu je dao da bira prelazak u islam ili smrt. Šabetaj je izabrao islam i bio odmah oslobođen. Dodijeljena mu je carska penzija i umro je kao lojalni musliman 17. septembra 1676.

Naravno da su strašne vijesti porazile njegove privrženike i mnogi od njih odmah su prestali vjerovati. Rabini su pokušali s lica zemlje izbrisati uspomenu na njega: uništili su sva pisma, pamflete i traktate o Šabetaju koje su mogli naći. Do dana današnjeg mnogi židovi su zbunjeni tim mesijanskim slomom i teško ga prihvaćaju. Rabini kao i racionalisti umanjivali su njegov značaj. U posljednje vrijeme, međutim, učenjaci su slijedili pokojnog Geršoma Šolema pokušavajući shvatiti značenje te čudne epizode i njenih još značajnijih posljedica. Ma kako izgledalo čudno, mnogi židovi ostali su lojalni svom Mesiji, usprkos bruci zbog njegova otpadništva. Iskustvo iskupljenja bilo je toliko duboko da nisu mogli vjerovati da je Bog dozvolio da budu zavedeni. Ovo je jedan od najizrazitijih primjera davanja prednosti religioznom iskustvu u odnosu na čiste činjenice i razum. Suočeni s izborom da napuste novopronađenu nadu ili prihvate jednog mesiju-otpadnika, iznenađujuće puno židova iz svih klasa

odbilo je pokleknuti pred neumitnim historijskim činjenicama. Natan iz Gaze posvetio je ostatak života propovijedajući Šabetajevu tajnu: preobraćenjem u islam, on je nastavio svoju životnu borbu sa silama zla. Osim toga, bio je prisiljen prekršiti najdublje svetinje svog naroda da bi sišao u carstvo mraka i oslobodio *kelipot*. On je prihvatio sudbonosni teret svoje misije i sišao u najdublje dubine da bi pobijedio bez-Božji svijet iznutra. U Turskoj i Grčkoj oko dvije stotine obitelji ostalo je lojalno Šabetaju: poslije njegove smrti odlučili su slijediti njegov primjer kako bi nastavili njegovu borbu sa zlom i 1683. masovno su prešli u islam. Oni su ostali potajno lojalni judaizmu, održavajući bliske kontakte sa rabinima i sastajući se u tajnim sinagogama u svojim kućama. Godine 1689. njihov vođa Jakob Kverido išao je na hadžiluk u Meku, a mesijina udovica proglasila je da je on reinkarnacija Šabetaja Cvija. U Turskoj još uvijek postoji mala grupa *donmeha* (otpadnika), koji za okolinu žive besprijekornim životom muslimana, ali se u tajnosti čvrsto drže svog judaizma.

Drugi šabatijanci nisu otišli toliko daleko već su ostali lojalni svom Mesiji i sinagogi. Izgleda da je bilo više takvih kriptošabatijanaca nego što se vjerovalo. U toku 19. stoljeća mnogi Zidovi koji su se asimilirali ili usvojili liberalniju formu judaizma stidjeli su se što su imali šabatajske pretke, ali izgleda da su mnogi istaknuti rabini 18. stoljeća vjerovali da je Šabetaj bio Mesija. Šolem tvrdi da, iako ovaj mesijanizam u judaizmu nikada nije postao masovni pokret, broj njegovih pristalica ne treba potcjenjivati. On je bio posebno privlačan za Marane, koje su Španjolci prisilili da prijeđu u kršćanstvo, ali su se na kraju vratili judaizmu. Otpadništvo kao misterij ublažavalo je njihov osjećaj krivnje i tuge. Sabatijanizam je cvjetao u sefardskim zajednicama u Maroku, na Balkanu, u Italiji i Litvi. Neki, poput Benjamina Kona iz Reggie i Abrahama Roriga iz Modene, bili su ugledni kabalisti koji su svoju vezu s pokretom tajili. S Balkana, mesijanska sekta proširila se na aškenaske židove u Poljskoj, koji su bili demoralizirani i iscrpljeni antisemitizmom koji se širio po Istočnoj Evropi. Godine 1759. učenici čudnog i zlokobnog proroka Jakoba Franka slijedili su primjer svog Mesije i prešli masovno u kršćanstvo, držeći se potajno judaizma.

Šolem ukazuje na jedan sličan slučaj s kršćanstvom. Prije otprilike hiljadu i šesto godina još jedna grupa židova nije bila u stanju napustiti svoju vjeru u skandaloznog Mesiju koji je umro kao obični kriminalac u Jeruzalemu. Ono što je sveti Pavao zvao sramotom raspeća bilo je u svakom svom detalju tako šokantno kao i bruka jednog Mesije-otpadnika. U oba slučaja učenici su proglasili rođenje nove forme judaizma koja je zamijenila staru; oni su prigrlili paradoksalno vjerovanje. Kršćansko vjerovanje da u porazu raspeća postoji novi život bilo je slično šabatijanskom vjerovanju da je otpadništvo sveta misterija. Obje su grupe vjerovala da zrno pšenice mora istrunuti u zemlji da bi donijelo plod; vjerovali su da je stara Tora mrtva i da je zamijenjena novim zakonom Duha. Obje su razvile trinitarske i inkarnacijske koncepcije o Bogu.

Kao mnogi kršćani u toku 17. i 18. stoljeća, šabatijanci su vjerovali da stoje na pragu jednog novog svijeta. Kabalisti su stalno ponavljali da će na Sudnji dan istinske tajne Boga skrivane u toku izgnanstva biti otkrivene. Šabatijanci koji su vjerovali da žive u mesijanskoj eri osjetili su da mogu raskinuti s tradidionalnim idejama o Bogu, čak i kad bi to značilo prihvaćanje jedne očito bogohulne teologije. Tako je Abraham Kardazo (umro 1706.), koji je rođen u Maranu i počeo studirati kršćansku teologiju, vjerovao da su svi židovi zbog svojih grijeha osuđeni na otpadništvo. To im je trebala biti kazna. Ali Bog je spasio svoj narod od te strašne sudbine tako što je dozvolio da Mesija učini najveću žrtvu u njihovo ime. On je došao do zastrašujućeg zaključka da su židovi, u toku vremena provedenog u izgnanstvu, potpuno izgubili pravo znanje o Bogu.

Kao i kršćani i deisti prosvijećenosti, Kardazo je pokušao sa svoje religije skinuti ono što je smatrao neautentičnim dodacima i vratiti se čistoj vjeri Biblije. Sjetit ćemo se da su u toku 2. stoljeća neki kršćanski gnostici razvili neku vrstu metafizičkog antisemitizma razlikujući Kristovog skrivenog Boga i nemilosrdnog Boga židova, koji je bio odgovoran za stvaranje svijeta. Sada je Kardazo tu staru ideju nesvjesno oživio, ali ju je potpuno promijenio. On je, isto tako, učio da postoje dva Boga: jedan,

koji je bio Bog koji se javio Izraelu, i drugi, poznat svima. U svakoj civilizaciji ljudi su dokazali postojanje Stvoritelja: to je bio Bog Aristotela, kojem se klanjao cijeli paganski svijet. To božanstvo nije imalo religijsko značenje: ono nije stvorilo svijet i nije imalo nikakvog interesa za čovječanstvo; ono sebe, prema tome, nije otkrilo u Bibliji, i ona ga nikada ne spominje. Drugi Bog, koji se javio Abrahamu, Mojsiju i prorocima, bio je sasvim drukčiji: on je stvorio svijet iz ničega, iskupio Izrael i bio njegov Bog. Međutim, u progonstvu filozofi kao što su Saadja i Maimonides, bili su okruženi *gójima* i prihvatili su neke njihove ideje. Prema tome, oni su spojili dva Boga i učili Židove da su oni jedan isti Bog. Rezultat je bio da su se Židovi počeli klanjati Bogu filozofa kao da je to Bog njihovih Otaca.

Kako su se dva Boga odnosila jedan prema drugome? Kardazo je razradio trinitarsku teologiju koja će objasniti ovo dodatno božanstvo bez napuštanja židovskog monoteizma. Postojalo je Božanstvo koje se sastojalo od tri *hypostases* ili *parzufa* (osobe): prva se zvala *Atika Kadiša*, Sveti Starac. On je bio Stvoritelj. Drugi *parzuf*, koji je emanirao iz prvoga, zvao se *Malka Kadiša*; to je bio Bog Izraela. Treći *parzuf* bila je Šekina, koja je bila protjerana iz Božanstva, kao što je to opisao Isak Lurija. Kardazo je tvrdio da ova »tri čvora vjere« nisu tri potpuno posebna Boga, već su tajanstveno jedno, jer se svi manifestiraju u istom Božanstvu. Kardazo je bio umjereni šabatijanac. On nije smatrao kako mu je dužnost postati otpadnikom, zato što je Šabetaj Cvi obavio taj mučni zadatak u njegovo ime. Ali predlaganjem Trojstva on je kršio tabu. U toku stoljeća Židovi su zamrzili trinitarizam, koji su smatrali bogohulnim i idolopokloničkim. Ali ta zabranjena vizija privukla je iznenađujuće puno Židova. U godinama koje su prolazile bez nekih promjena u svijetu, šabatijanci su morali modificirati svoje mesijanske nade. Šabatijanci, Nehemija Haim, Samuel Primo i Jonathan Eibeschiitz, zaključili su da 1666. »misterija Božanstva« (*sod ha-elohut*) nije bila potpuno otkrivena. Šekina se počela »dizati iz prašine«, kao što je prorekao Lurija, ali se još nije vratila Božanstvu. Iskupljenje će biti postepeni proces i u tom razdoblju prelaska bilo je

dopušteno upražnjavanje Starog zakona i molitvi u sinagogi, dok se u tajnosti slijedila mesijanska doktrina. Ovaj revidirani šabatijanizam objašnjava koliko je rabina, koji su vjerovali da je Šabetaj Cvi bio Mesija, moglo nastaviti propovijedati u toku 18. stoljeća.

Oni ekstremisti koji su postali otpadnici usvojili su teologiju inkarnacije, prekršivši tako još jedan židovski tabu. Oni su vjerovali da Šabetaj Cvi nije bio samo Mesija, nego utjelovljenje Boga. Kao i u kršćanstvu, ovo se vjerovanje razvijalo postepeno. Abraham Kardazo učio je doktrinu koja je bila slična vjerovanju svetog Pavla u uznošenje Isusa u vječnu slavu poslije njegova uskrsnuća: kada je počelo iskupljenje u vrijeme njegovog otpadništva, Šabetaj je uznesen u Trojstvo *parzufa*: »Bog Izraela (*Malta Kadiša*), blagoslovljen bio, uzdigao se, a Šabetaj Cvi se uznio da bude Bog na njegovu mjestu.« On je, prema tome, bio nekako unaprijeđen u božanski status i zauzeo mjesto drugog *parzufa*, Boga Izraela. Uskoro su *donmehi*, koji su prešli u islam, ovu ideju još razvili i zaključili da je Bog Izraela sišao i postao čovjek u Šabetaju. Pošto su počeli vjerovati i da je svaki od njihovih vođa reinkarnacija Mesije, došlo je do toga da su postali i *avatari*, na, možda, sličan način kao šiitski imami. Prema tome, svaka generacija otpadnika imala je vođu koji je bio inkarnacija božanskog.

Jacob Frank (1726.-1791.), koji je poveo svoje učenike aškenaze na krštenje 1759. nagovijestio je već na samom početku svoje karijere da je on utjelovljeni Bog. On je opisan kao najstrašniji lik u čitavoj povijesti judaizma. Bio je neobrazovan i ponosan na to, ali je bio sposoban razviti mračnu mitologiju koja je privukla mnoge židove koji su smatrali svoju vjeru praznom i nezadovoljavajućom. Frank je propovijedao kako je Stari zakon ukinut. U stvari, sve religije moraju biti uništene tako da Bog može jasno sjati. U svojim *Slowa Panskie* (Riječi Gospoda) on je šabatijanizam odveo preko ruba, u nihilizam. Sve se mora uništiti: »Gdje god je Adam kročio, grad izgrađen bio, gdje god sam stupio nogom, sve će biti uništeno, jer ja sam došao na ovaj svijet samo razoriti i uništiti.« Postoji neka alarmantna sličnost s nekim Kristovim riječima, koji je isto tako tvrdio da je

došao ne da donese mir, nego mač. Za razliku od Isusa i svetog Pavla, Frank je predlagao da Ništa dođe na mjesto starih svetinja. Njegova nihilistička vjera nije se možda suviše razlikovala od vjere njegovog mladog suvremenika markiza de Sada. Samo prihvaćanjem krajnje degradacije ljudi se mogu izdignuti da nađu Dobrog Boga. Ovo je značilo ne samo odbacivanje svake religije, već izvršavanje »čudnih djela« koja su dovodila do dobrovoljnog ponižavanja i krajnje bestidnosti.

Frank nije bio kabalist već je propovijedao siroviju verziju Kardazove teologije. On je vjerovao da će svaki od tri *parzufa* šabatijanskog Trojstva biti na zemlji predstavljen kao jedan Mesija. Šabetaj Cvi, koga je Frank obično nazivao »Prvi«, bio je utjelovljenje »Dobrog Boga«, koji je bio Kardazov *Atika Kadiša* (Sveti Starac); on sam bio je utjelovljenje drugog *parzufa*, Boga Izraela. Treći Mesija, koji će utjeloviti Šekinu, bit će žena, koju je Frank zvao »Djevica«. Međutim, svijet je sada bio u ropstvu zlih sila. On neće biti iskupljen sve dok ljudi ne usvoje Frankovu nihilističku bibliju. Jakovove ljestvice bile su u obliku slova V: da bi se čovjek popeo do Boga, on se prvo mora spustiti u dubinu, kao Isus i Šabetaj: »Ovoliko vam kažem,« izjavio je Frank, »Krist je, kao što znate, rekao da je došao iskupiti svijet od moći đavola, ali ja sam ga došao iskupiti od svih zakona i običaja koji su ikada postojali. Moj je zadatak uništiti sve ovo, tako da se Dobri Bog može otkriti«. Oni koji su željeli naći Boga i osloboditi se zlih sila, morali su slijediti svog vođu korak po korak u ponor, kršeći one zakone koji su im bili najsvetiji: »Kažem vam da svi oni koji hoće biti ratnici moraju biti bez religije, što znači da moraju steći slobodu vlastitim naporom«.

U ovim posljednjim riječima možemo osjetiti vezu između Frankove mračne vizije i racionalističke prosvijećenosti. Poljski Židovi koji su usvojili njegovu bibliju očito su otkrili da im je njihova religija nesposobna pomoći da se prilagode strašnim prilikama u svijetu koji za židove nije bio siguran. Poslije Frankove smrti frankizam je izgubio mnogo od svog anarhizma, zadržavši samo vjeru u Franka kao utjelovljenog Boga i ono što Šolem zove »intenzivni, blistavi osjećaj spasa«. Njegovi sljedbenici

shvatili su Francusku revoluciju kao Božji znak u njihovu korist: napustili su svoj antinomizam zbog političke akcije, sanjajući o revoluciji koja će ponovo izgraditi svijet. Slično tome, *donmehi* koji su prešli u islam često će ranih godina 20. stoljeća biti aktivni Mladoturci i mnogi će se potpuno asimilirati u sekularnu Tursku Kemala Atatiirka. Neprijateljstvo koje su svi šabatijanci osjećali prema poštovanju propisa bilo je u nekom smislu pobuna protiv uvjeta u getu. Šabatijanizam, koji je izgledao tako nazadna, mračnjačka religija, pomogao im je da se oslobode starih običaja i osposobio ih za prihvaćanje novih ideja. Umjereni šabatijanci, koji su izvana ostali lojalni judaizmu, često su bili pioniri židovske prosvijećenosti (*Haskala*); oni su bili i aktivni u stvaranju reformiranog judaizma u toku 19. stoljeća. Često su ovi reformirani *maskili* imali ideje koje su bile čudni spoj starog i novog. Tako je Joseph Wehte iz Praga, koji je pisao negdje oko 1800., govorio da su njegovi heroji: Moses Mendelssohn, Immanuel Kant, Šabetaj Cvi i Isak Lurija. Nije svatko mogao ići teškim putevima nauke i filozofije njegovim stopama u modernizam: mistična vjerovanja radikalnih kršćana i Židova omogućila su im da se probijaju k sekularizmu, koji bi ranije smatrali mrskim, okrećući se dubljim, primitivnijim oblastima psihe. Neki su prihvatili nove i bogohulne ideje o Bogu, koje će njihovoj djeci omogućiti da ga potpuno napuste.

U vrijeme kada je Jacob Frank razvijao svoju nihilističku bibliju, drugi poljski Židovi našli su sasvim drugog Mesiju. Pogrom 1648. donio je poljskim Židovima traumu dislokacije i demoralizacije koja je bila intenzivna kao i protjerivanje sefarda iz Španjolske. Mnogo najučenijih i najduhovnijih židovskih obitelji iz Poljske bilo je ili pobijeno ili se odselilo u veću sigurnost Zapadne Evrope. Deseci hiljada Židova bili su raseljeni i mnogi od njih lutali su od grada do grada, bez dozvole za stalno naseljenje. Preostali rabini često nisu bili značajni i prihvaćali su da ih hram štiti od sumorne realnosti vanjskog svijeta. Lutajući kabalisti govorili su o demonskom mraku svijeta *ahra sitra*, Druge Strane, koja je bila odvojena od Boga. Katastrofa Šabetaja Cvija, uz bezakonje, pridonijela je općem gubljenju iluzija. Na neke

Židove iz Ukrajine utjecali su kršćanski pijetistički pokreti koji su se pojavili i u Ruskoj pravoslavnoj crkvi. Židovi su počeli stvarati neku sličnu vrstu karizmatske religije. Bilo je izvještaja o Židovima koji padaju u ekstazu, počinju pjevati i pljeskati rukama za vrijeme molitve. U toku 1730. jedan od ovih ekstatika pojavio se kao neosporivi vođa židovske religije srca i osnovao školu poznatu kao hasidizam.

Izrael ben Eliezer nije bio učen čovjek. On je više volio hodati po šumi, pjevati pjesme i pričati djeci priče nego proučavati Talmud. Sa ženom je živio u južnoj Poljskoj vrlo siromašno, u kolibi u planinama Karpata. Neko vrijeme je vadio vapno i prodavao ga ljudima iz obližnjeg grada. Onda su on i njegova žena postali gostioničari. Konačno, kada je imao trideset šest godina, objavio je da je postao iscjelitelj i istjerivač demona. Putovalao je kroz poljska sela, liječeći bolesne seljake i građane biljnim lijekovima, amajlijama i molitvama. U to vrijeme bilo je mnogo iscjelitelja koji su tvrdili da mogu liječiti bolesne u ime Gospoda. Izrael je onda postao Baal Šem Tov, Znalac Dobra Imena. Iako se nikada nije zareديو, njegove pristalice počele su ga zvati rabin Izrael Baal Šem Tov, ili jednostavno Bešt. Većina iscjelitelja zadovoljavala se magijom, ali Bešt je bio i mistik. Doživljaj Šabetaja Cvija uvjerio ga je da je kombinirati misticizam s mesijanstvom opasno i on se vratio jednoj ranijoj formi kabele koja, međutim, nije bila samo za elitu već za svakoga. Umjesto da vidi pad božanskih iskri u svijet kao katastrofu, Bešt je učio svoje haside da gledaju stvari sa svjetlije strane. Ove iskre bile su smještene u svaki predmet stvaranja, a to znači da je čitav svijet ispunjen Božjom prisutnošću. Pobožni židov može iskusiti Boga u najmanjem činu svog svakodnevnog života - dok jede, pije ili vodi ljubav sa svojom ženom - pošto su božanske iskre svuda. Muškarci i žene nisu, prema tome, okruženi mnoštvom demona, već Bogom koji je prisutan u svakom naletu vjetra ili vlati trave: on želi da mu židovi priđu s povjerenjem i radošću.

Bešt je napustio Lurijine velike planove za spas svijeta. Hasid je jednostavno odgovoran za ponovno ujedinjenje iskri uhvaćenih

u stvarima njegovog vlastitog svijeta - njegovoj ženi, slugama, namještaju i hrani. Kao što je objasnio Hilel Zeitlin, jedan Beštov učenik, hasid ima posebnu odgovornost prema svom određenom okruženju, koju samo on može snositi: »Svaki čovjek je iskupitelj svijeta koji je ujedno i njegov vlastiti. On vidi samo ono što on, i samo on treba vidjeti, a osjeća samo ono što je osobno njemu određeno da osjeća«. Kabalisti su pronašli disciplinu koncentracije (*devekut*) koja je pomagala misticima da postanu svjesni Božje prisutnosti gdje god se okrenuli. Kao što je objasnio jedan kabalist iz Safeda u 17. stoljeću, mistici trebaju sjediti u osami, ne proučavati Toru i »zamisliti da svjetlost Šekine iznad njihove glave teče svuda oko njih, a oni sjede usred te svjetlosti«. Taj osjećaj Božje prisutnosti donosio im je osjećaj uzdrhtale, ekstatične radosti. Bešt je učio svoje sljedbenike da ta ekstaza nije rezervirana samo za privilegiranu mističnu elitu, već da je dužnost svakog židova prakticirati *devekut* i postati svjestan sveprožimajuće Božje prisutnosti: u stvari, neuspjeh u *devekutu* jednak je idolopoklonstvu, poricanje da bilo što istinski postoji osim Boga. Zbog toga je Bešt došao u sukob s crkvenim krugovima, koji su se plašili da će židovi napustiti proučavanje Tore u korist tih potencijalno opasnih i ekscentričnih obožavanja.

Hasidizam se, međutim, brzo širio jer je otuđenim židovima donosio poruku nade: mnogi preobraćeni izgleda da su ranije bili šabatijanci. Bešt nije želio da njegovi učenici napuste Toru. Umjesto toga on joj je dao novu mističnu interpretaciju: riječ *micva* (zapovijed) značila je obavezu. Kada jedan hasid izvršava neku od zapovijedi Zakona, dok upražnjava *devekut*, on se vezuje za Boga, osnovu sve biti, u isto vrijeme dok ponovo sjedinjuje božanske iskre s Božanstvom u osobi ili stvari kojom se tog trenutka bavi. Tora je dugo poticala židove da svijet čiste od grijeha izvršavanjem *micvi*, a Bešt je tome jednostavno dao mističnu interpretaciju. Ponekad hasidi nisu žalili truda u svojoj revnosti da spase svijet: mnogi od njih počeli su mnogo pušiti da bi spasili iskre u svom duhanu! Baruh iz Medziboza (1757.-1810.), još jedan Beštov unuk, imao je sjajnu palaču s divnim namještajem i tapetama, što je opravdavao tvrdnjom da je

zainteresiran samo za iskre u tim veličanstvenim zamkama. Abraham Jošua Hešl iz Apta (umro 1825.) jeo je ogromne količine hrane da bi joj vratio božanske iskre. Možemo, međutim, taj hasidski pokušaj smatrati nastojanjem da se nađe značenje u svirepom i opasnom svijetu. Discipline *devekuta* bile su imaginativni pokušaj da se stigne veo upoznatosti sa svijeta kako bi se otkrio unutrašnji sjaj. To se nije mnogo razlikovalo od imaginativne vizije suvremenih engleskih romantičara Williama Wordswortha (1770.-1850.) i Samuela Taylora Coleridgea (1772.-1834.) koji su u svemu što su vidjeli osjećali Jedan život koji sjedinjuje cijelu realnost. Hasidi su također postali svjesni onoga što su smatrali božanskom energijom koja kruži kroz cijeli stvoreni svijet i pretvara ga u uzvišeno mjesto, usprkos tuzi, progonstvu i proganjnjima. Materijalni svijet će postepeno izbljediti do beznačajnosti i sve će postati epifanija. Moses Teitelbaum iz Udžhalija (1759.-1841.) govorio je da je Mojsije, kada je vidio Gorući grm, u stvari vidio Božansku prisutnost koja gori u svakom pojedinom grmu i održava njegovo postojanje. Cijeli svijet izgledao je odjenut u nebesko svjetlo, i hasidi su u svojoj ekstazi klicali od radosti, pljeskali rukama i počinjali pjevati. Neki su se čak prevrtali, pokazujući da je sjaj njihove vizije preokrenuo čitav svijet naglavce.

Za razliku od Spinoze i nekih kršćanskih radikala, Bešt nije smatrao da je sve Bog, već da sva bića postoje u Bogu, koji im daje život i postojanje. On je bio životna sila koja je održavala postojanje svega. On nije vjerovao da će hasidi postati božanski kroz obavljanje *devekuta* ili čak postići jedinstvo s Bogom - takva smjelost izgledala je svim židovskim misticima pretjerana. Umjesto toga, hasidi će se približiti Bogu i postati svjesni njegove prisutnosti. Većina njih bili su jednostavni, prirodni ljudi, i često su se čudno izražavali, ali su bili svjesni da njihovom mitologiju ne treba uzimati doslovno. Više su voljeli priče nego filozofske ili talmudske rasprave, smatrajući maštovite prikaze najboljim sredstvom za prenošenje nekog iskustva koje ima malo veze s činjenicama i razumom. Njihova vizija bila je imaginativni pokušaj opisa međusobne ovisnosti Boga i čovjeka. Bog

nije vanjska, objektivna realnost. U stvari, hasidi su vjerovali da ga poslije njegove dezintegracije u nekom smislu ponovo stvaraju. Time što postaju svjesni božje iskre u sebi, oni će postati potpuniji ljudi. Nadalje, oni su izražavali tu spoznaju kroz mitološke nazive kabale. Dov Baer, Beštov nasljednik, govorio je da su Bog i čovjek jedinstvo: čovjek će onda postati *adam*, kao što je bila Božja namjera na dan stvaranja, kada bude izgubio osjećaj odvojenosti od ostalog dijela postojanja i preobrazi se u »kozmički lik prvobitnog čovjeka, čiji je lik Ezekiel vidio na prijestolju«. Ovo bi bio izrazito židovski izraz grčkog ili buddhističkog vjeronanja u prosvjetljenje koje ljudska bića čini svjesnima vlastite transcendentne dimenzije.

Grci su izrazili tu spoznaju u svojoj doktrini o inkarnaciji i oboženju Krista. A hasidi su razvili vlastiti oblik inkarnacije. Cadik, hasidski rabin, postao je *avatar* svoje generacije, veza između neba i zemlje i predstavnik božanske prisutnosti. Kao što je pisao rabin Menahem Nahum iz Černobila (1730.-1797.), cadik »je odista dio Boga i, u stvari, ima mjesto kod Njega«. Baš kao što su kršćani podržavali Krista da bi se približili Bogu, hasid je imitirao svog cadika koji se penjao do Boga i upražnjavao savršeni *devekut*. On je bio živi dokaz da je prosvjetljenje moguće. Pošto je cadik bio blizu Boga, hasidi su mogli prići Gospodaru svemira kroz njega. Oni bi se skupljali oko svog cadika, gutajući svaku njegovu riječ, dok im je pričao priču o Beštu ili objašnjavao stih iz Tore. Kao u entuzijastičnim kršćanskim sektama, hasidizam nije bio usamljenička religija, već naglašeno skupna. Hasidi su grupno pokušavali, zajedno sa svojim učiteljem, slijediti svog cadika u njegovu usponu do krajnjeg. Nije čudo što su ortodoksniji rabini iz Poljske bili užasnuti ovim kultom ličnosti, koji je potpuno zaobilazio učenog rabina u kojem se dugo vidjela inkarnacija Tore. Opoziciju je predvodio rabin Elija ben Solomon Zalman (1720.-1797.) Gaon ili poglavar akademije iz Vilne. Debakl Šabetaja Cvija izazvao je u mnogih židova krajnje neprijateljski odnos prema misticizmu i Gaon iz Vilne često je smatran pobornikom jedne racionalnije religije. Ali on je bio revnosan kabalist i učitelj Talmuda. Njegov bliski učenik rabin Hajim iz Volodzina hvalio je »njegovo potpuno i snažno vladanje

cijelim *Zoharom*, koji je proučavao u zanosu ljubavi i straha od božanske veličine, sa svetošću i čistoćom i čudesnim *devekutom*.« Kad god je govorio o Isaku Luriji, cijelo njegovo tijelo bi drhtalo. Imao je čudne snove i otkrivenja, ali je uvijek inzistirao da je proučavanje Tore njegov glavni način komuniciranja s Bogom. On je, međutim, pokazivao veliko razumijevanje za ulogu snova pri oslobađanju prikrivene intuicije. Tako rabin Hajim nastavlja: »Govorio bi da je Bog stvorio san samo zato da bi čovjek došao do spoznaje do koje ne može doći, čak i poslije mnogo rada i napora, dok je duša pripojena tijelu, zato što je tijelo kao neka zavjesa koja odvaja«.

Između misticizma i racionalizma ne postoji takav jaz kao što smo skloni misliti. Napomene Gaona iz Vilne o snu ukazuju na jasno uočavanje uloge nesvjesnog: svi smo mi poticali prijatelje da »prespavaju« neki problem u nadi da će naći rješenje koje im je izmicalo dok su bili budni. Kada je naš um receptivan i opušten, ideje dolaze iz njegovih dubina. To je bilo i Arhimedovo iskustvo, on je u kadi otkrio svoj čuveni princip. Kreativan filozof ili učenjak, kao i mistik, mora se suočiti s mračnim svijetom nestvorene realnosti i tamom nesvjesnog u nadi da će proniknuti kroz njih. Sve dok se bore s logikom i pojmovima, oni su, neizbježno, zarobljeni u ideje ili oblike misli koji su već potvrđeni. Često izgleda da su njihova otkrića »došla« izvana. Oni govore kroz viziju ili inspiraciju. Tako je Edward Gibbon (1737.-1794.), koji je prezirao religiozni entuzijizam, imao ono što zapravo predstavlja trenutak vizije dok je bio utonuo u misli među ruševinama Kapitla u Rimu, što ga je navelo da napiše *Povijest raspadanja i pada Rimskog Carstva*. Komentirajući to iskustvo, povjesničar iz 20. stoljeća Arnold Toynbee opisao ga je kao »općenje«: »On je bio neposredno svjestan prolaska povijesti, koja je tiho, u moćnoj struji protjecala kroz njega, i svog vlastitog života, koji se razlijevao kao val ogromne plime«. Takav trenutak nadahnuća, zaključuje Toynbee, sličan je iskustvu »koje je opisano kao Vizija blaženstva duša kojima je bila milostivo podarena«. Albert Einstein je također tvrdio da je misticizam »pokretač svake prave umjetnosti i nauke«:

Znati da ono što je za nas nedostupno stvarno postoji, manifestirajući nam se kao najveća mudrost i najsajnija ljepota, koju naše ograničene sposobnosti mogu shvatiti samo u njihovim najprimitivnijim oblidima - to znanje, taj osjećaj je u centru istinske religioznosti. U tom smislu, i samo u tom, ja spadam među duboko religiozne ljude.

U tom smislu, religiozno prosvjećenje koje su otkrili takvi mistici kao Bešt, može se smatrati bliskim nekim drugim dostignućima doba razuma: ono je omogućavalo običnijim muškarcima i ženama maštovito prijeći u Novi suvremeni svijet.

U toku 1780-ih, rabin Šneur Zalman iz Ladija (1745.-1813.) to obilje emocija hasidizma nije smatrao nečim stranim intelektualnom traženju. On je utemeljio novi oblik hasidizma koji je pokušao spojiti misticizam i racionalnu kontemplaciju. Postao je poznat kao Habad, što je akrostih tri Božja atributa: *Hokmah* (Mudrost), *Binah* (Inteligencija) i *Du'at* (Znanje). Kao i raniji mistici koji su spajali filozofiju sa spiritualnošću, Zalman je vjerovao da je metafizička spekulacija bitni uvod u molitvu zato što otkriva ograničenja intelekta. Njegova tehnika počinjala je od fundamentalne hasidske vizije Boga prisutnog u svim stvarima i zatim dijalektičkim procesom vodila mistika da shvati kako je Bog *jedina* realnost. Zalman je objasnio: »Sa stanovišta Boga, neka je blagoslovljen, svi svjetovi kao da su doslovno ništa i ništavilo«. Stvoreni svijet ne postoji odvojeno od Boga, njegove životne sile. Samo zbog naših ograničenih percepcija izgleda nam da on postoji kao nešto posebno, ali to je privid. Bog, prema tome, nije stvarno transcendentno biće koje zauzima alternativnu sferu realnosti: on za svijet nije eksterni. Uistinu, doktrina o Božjoj transcendentnosti druga je iluzija našeg uma, za koji je gotovo nemoguće da ide preko osjetilnih impresija. Mistične discipline Habada pomoći će židovima da odu preko osjetilne percepcije da bi stvari vidjeli s božjeg stanovišta. Neprosvijećenom oku izgleda da je svijet bez Boga: kontemplacija kabale srušit će racionalne granice da bi nam pomogla da otkrijemo Boga koji je u svijetu svuda oko nas.

Habad se slagao s povjerenjem prosvijećenosti u sposobnost ljudskog uma da dosegne Boga, ali je to činio kroz davno

prihvaćenu metodu paradoksa i mistične koncentracije. Kao i Bešt, Zalman je bio uvjeren da *svatko* može postići viziju Boga: Habad nije bio za mističnu elitu. Čak i ako izgleda da ljudi nemaju spiritualni dar, oni mogu postići prosvijećenost. Taj posao, međutim, nije bio lak. Kao što je Zalmanov sin, rabin Dov Baer iz Lubavitcha (1783.-1827.), objasnio u svom *Traktatu o ekstazi*, čovjek mora početi s bolnom percepcijom neadekvatnosti. Sama umna kontemplacija nije dovoljna: ona mora biti popraćena samoanalizom, proučavanjem Tore i molitvom. Bilo je bolno odreći se svojih intelektualnih i imaginativnih predrasuda o svijetu i većina ljudi nije se voljna odreći svog stanovišta. Kada jednom pređu preko tog egoizma, hasidi će shvatiti da nema stvarnosti osim Boga. Kao sufija koji je iskusio *fanu*, hasid će dostići ekstazu. Baer je objasnio da će on nadmašiti sebe: »cijelo njegovo biće je tako apsorbirano da ne ostaje ništa i on nema uopće nikakve svijesti o svom postojanju«. Discipline Habada učinile su kabalu instrumentom psihološke analize i samospoznaje, učeći hasida da prodire, sferu po sferu, sve dublje u svoj unutrašnji svijet sve dok ne dostigne sam centar. Tamo bi otkrivao Boga, koji je bio jedina prava realnost. Um može otkriti Boga kroz razum i maštu, ali to neće biti objektivni Bog *philosophes* i učenjak kao što je Newton, već duboko subjektivna realnost neodvojiva od jastva.

Sedamnaesto i osamnaesto stoljeće bila su razdoblja bolnih krajnosti i uzbuđenja duha kao odsjaja revolucionarnih previranja u politici i društvu. U muslimanskom svijetu u to vrijeme nije bilo ničeg usporedivog, iako je to Zapadnjaku teško utvrditi zato što islamska misao 18. stoljeća nije mnogo proučavana. Nju su, opće uzevši, zapadni učenjaci suviše lako odbacili kao nezanimljivo razdoblje, jer se smatralo da je islam, dok je Evropa imala prosvijećenost, bio u opadanju. Ova perspektiva nedavno je, međutim, dovedena u pitanje kao previše pojednostavljena. Iako su Britanci postigli kontrolu nad Indijom 1767., muslimanski svijet još uvijek nije bio potpuno svjestan prirode zapadnog izazova bez presedana. Indijski sufija Šah Valli-Ullah iz Delhija (1703.-1762.) bio je valjda prvi koji je osjetio novi duh. On je bio značajni mislilac,

sumnjičav u pogledu kulturnog univerzalizma, ali je vjerovao da se muslimani trebaju ujediniti kako bi očuvali svoje nasljeđe. Iako nije volio šiitizam, vjerovao je da suniti i šiiti trebaju naći zajednički jezik. Pokušao je reformirati šerijat da bi ga prilagodio novim uvjetima u Indiji. Izgleda da je Valli-Ullah predosjećao posljedice kolonijalizma: njegov sin će voditi *džihad* protiv Britanaca. Njegova religiozna misao bila je konzervativnija, duboko ovisna o ibn al-Arabiju: čovjek ne može razviti svoj puni potencijal bez Boga. Muslimani su bili još uvijek sretni što u pitanjima religije crpe iz bogatstava prošlosti i Valli-Ullah je primjer snage koju je sufizam još uvijek mogao uliti. U mnogim dijelovima svijeta, međutim, sufizam je postao pomalo dekadentan i novi reformski pokret u Arabiji predskazao je napuštanje misticizma, što će biti karakteristika muslimanske percepcije Boga u toku 19. stoljeća i islamska reakcija na izazov Zapada.

Kao i kršćanski reformatori 16. stoljeća i Muhammad ibn al-Vahhab (umro 1784.), pravnik iz Najda na Arapskom poluotoku, želio je vratiti islam čistoći njegovih početaka i osloboditi ga svih kasnijih dodataka. On je bio posebno neprijateljski raspoložen prema misticizmu. Svaka ideja o teologiji inkarnacije bila je osuđena, uključujući obožavanje sufijskih svetaca i šiitskih imama. On je čak bio i protiv kulta Prorokova groba u Medini: ni jedan čovjek, ma kako uzvišen bio, ne treba skretati pažnju s Boga. Al-Vahhab je uspio preobratiti Muhammad ibn Sauda, vladara male kneževine u centralnoj Arabiji, i oni su zajedno počeli reformu koja je pokušala reproducirati prvu *ummu* Proroka i njegovih sljedbenika. Oni su napali tlačenje siromašnih, ravnodušnost prema problemima udovica i siročadi, nemoralnost i idolopoklonstvo. Također su vodili *džihad* protiv svojih imperijalnih otomanskih gospodara, vjerujući da Arapi, a ne Turci, trebaju voditi muslimanske narode. Uspjeli su otrgnuti znatan dio Hidžasa otomanskoj kontroli, koji Turci nisu mogli ponovo osvojiti do 1818., ali nova sekta privukla je mnoge ljude u islamskom svijetu. Hodočasnici u Mekku bili su impresionirani tom novom pobožnošću, koja je izgledala svežija i jača od mnogo toga u suvremenom sufizmu. U toku 19. stoljeća, vahabizam će postati dominantno

islamsko opredjeljenje, a sufizam će biti sve više marginaliziran i, zbog toga, još bizarniji i praznovjerniji. Kao židovi i kršćani, i muslimani su počeli odstupati od mističkog ideala i usvajati racionalističkiji oblik pobožnosti.

U Evropi se određen broj ljudi počeo udaljavati od Boga samoga. Godine 1729. Jean Meslier, seoski svećenik koji je vodio primjeran život, umro je kao ateist. Ostavio je memoare koje je objavio Voltaire: oni su izražavali Meslierovu odbojnost prema čovječanstvu i njegovu nesposobnost da vjeruje u Boga. Newtonov beskonačni prostor, vjerovao je Meslier, jedina je vječna realnost: ništa ne postoji osim materije. Religija je sredstvo koje koriste bogati da bi tlačili siromašne i potčinili ih. Kršćanstvo se odlikuje svojim posebno apsurdnim doktrinama, kao što su Trojstvo i inkarnacija. Njegovo poricanje Boga bila je suviše žestoka materija čak i za *philosophes*. Voltaire je uklonio posebno ateističke dijelove i transformirao opata u deista. Potkraj stoljeća, međutim, bilo je nekoliko filozofa koji su bili ponosni što se nazivaju ateistima, iako su ostali neznatna manjina. To je bila potpuno nova situacija. Do tada je »ateist« bio pogrdni naziv, posebno strašna lžaga koju bacate na svoje neprijatelje. A sada su upravo to počinjali ponosno nositi. Škotski filozof David Hume (1711.-1776.) odveo je novi empirizam do logičnog zaključka. Nema potrebe da se ide dalje od naučnog objašnjenja realnosti i nema filozofskog razloga da se vjeruje u bilo šta što leži preko našeg osjetilnog iskustva. U *Dijalogima o prirodi religije* Hume je odbacio onaj argument koji je pokušavao dokazati da Božje postojanje potječe iz plana svemira, i tvrdio je da počiva na analoškim argumentima bez dokazne snage. Moglo bi se možda tvrditi da red koji opažamo u prirodnom svijetu ukazuje na jednog inteligentnog Nadglednika, ali kako onda objasniti zlo i očiti nered? Za to nije bilo logičnog odgovora i Hume, koji je *Dijaloge* napisao 1750., mudro ih je ostavio neobjavljene. Dvanaest mjeseci prije toga francuski filozof Denis Diderot (1713.-1784.) dospio je u zatvor zbog postavljanja istog pitanja u svom *Pismu slijepom za upotrebu onima koji vide*, koje je ateizam u punom razvoju predstavilo širokoj javnosti.

Sam Diderot poricao je da je ateist. On je jednostavno govorio da ne mari da li Bog postoji ili ne. Kada je Voltaire prigovorio zbog njegove knjige, on je odgovorio: »Vjerujem u Boga, iako vrlo dobro živim i s ateistima ... Vrlo je važno da se kukuta ne zamijeni s peršinom; ali vjerovati u Boga ili ne vjerovati uopće nije važno.« Diderot je nepogrešivo precizno ukazao na suštinu problema. Kad »Bog« prestane biti strastveno subjektivno iskustvo, »on« ne postoji. Kao što je Diderot istaknuo u istom pismu, bespredmetno je vjerovati u Boga filozofa, koji se nikada ne miješa u poslove ovog svijeta. Skriveni Bog je postao *Deus Otiosus*: »Bilo da Bog postoji ili ne, On je uvršten među najuzvišenije i najnekorisnije istine«. Diderot je došao do sasvim suprotnog zaključka od Pascala, koji je okladu smatrao vrlo značajnom i tvrdio da ju je nemoguće ignorirati. U svojim *Pensees Philosophiques*, objavljenim 1746., Diderot je odbacio Pascalo-vo religiozno iskustvo kao suviše subjektivno: on i jezuiti bili su strasno obuzeti Bogom, ali su o njemu imali veoma različite ideje. Kako da se bira među njima? Takav »Bog« nije bio ništa drugo do *temperament*. U tom trenutku, tri godine prije objavljivanja *Pisma slijepome*, Diderot je zaista vjerovao da nauka - i samo nauka - može opovrgnuti ateizam. On je razvio impresivnu novu interpretaciju argumenta o planu. Umjesto da ispituju neizmerno kretanje svemira, on je ljude pozvao da ispituju osnovnu strukturu prirode. Ustrojstvo sjemena, leptira ili insekta suviše je komplicirano da bi se dogodilo slučajno. U svojim *Pensees* Diderot je još uvijek vjerovao da razum može dokazati postojanje Boga. Newton se oslobodio svih praznovjerja i gluposti religije: Bog koji čini čuda bio je jednak zlim duhovima kojima plašimo svoju djecu.

Tri godine kasnije, međutim, Diderot je posumnjao u Newtona i nije više bio uvjeren da vanjski svijet pruža neki dokaz o Bogu. Jasno je vidio da Bog nema nikakve veze s novom naukom. Ali on je svoju revolucionarnu i raspaljivu misao mogao izraziti samo kroz fikciju. U *Pismu slijepom* Diderot je zamislio raspravu između jednog newtonovca, koga je nazvao »g. Holmes«, i Nicholasa Sandersona (1682.-1739.), pokojnog matematičara

s Cambridgea, koji je oslijepio još kao beba. Diderot navodi Sandersona da pita Holmesa kako se argument o planu može uskladiti sa takvim »čudovištima« i nesrećama kao što je on, koji ne pokazuje ništa od inteligentnog i prijateljskog planiranja:

Što je ovaj svijet, g. Holmes, nego jedna cjelina, podložna ciklusima promjena, koje pokazuju stalnu tendenciju k razaranju: brzo smjenjivanje bića koja se pojavljuju jedno za drugim, dolaze do vrhunca i iščezavaju; samo prolazna simetrija i trenutna pojava reda.

Newtonov Bog i, u stvari, Bog mnogih običnih kršćana, koji je trebao biti doslovno odgovoran za sve što se događa, bio je ne samo apsurd, već i jedna strašna ideja. Uvođenje »Boga« da bi se objasnile stvari koje ne možemo trenutno objasniti bio je nedostatak poniznosti. »Moj dobri prijatelju, g. Holmes«, zaključuje Diderotov Sanderson, »priznajte svoje neznanje«.

Prema Diderotovom mišljenju, ne postoji potreba za Stvoriteljem. Materija nije pasivna, obična stvar kako su zamišljali Newton i protestanti, već ima svoju vlastitu dinamiku koja slijedi svoje vlastite zakone. Ovaj zakon materije - a ne Božanska Mehanika - je ono što je odgovorno za očigledan plan koji mislimo da vidimo. Ne postoji ništa osim materije. Diderot je otišao korak dalje od Spinoze. Umjesto da kaže da nema Boga osim prirode, Diderot je tvrdio da postoji samo priroda i da Boga uopće nema. On u svom vjerovanju nije bio usamljen: učenjaci kao Abraham Trembley i John Turbeville Needham otkrili su princip generativne materije, koja se pojavljivala kao hipoteza u biologiji, mikroskopiji, zoologiji, povijesti prirode i geologiji. Međutim, malo je bilo onih koji su bili spremni na konačni prekid s Bogom. Čak i filozofi koji su posjećivali salon Paula Heinricha baruna od Holbacha (1723.-1789.) nisu javno zastupali ateizam, iako su uživali u otvorenoj i iskrenoj raspravi. Iz ovih rasprava proistekla je Holbachova knjiga *Sistem prirode: ili zakoni moralnog i fizičkog svijeta* (1770.), koja je postala poznata kao biblija ateističkog materijalizma. Ne postoji natprirodna alternativa prirodi koja je, kako tvrdi Holbach, »samo ogroman lanac uzroka i posljedica koji neprekidno proistječu jedan iz drugoga«.

Vjerovati u Boga je nepošteno i poricanje je našeg istinskog iskustva. To predstavlja i čin očajanja. Religija je stvorila bogove jer ljudi nisu mogli naći neko drugo objašnjenje da ih utješi zbog životnih nedaća na ovom svijetu. Oni su se okrenuli imaginarnim utjehama religije i filozofije pokušavajući uspostaviti neki iluzorni osjećaj kontrole, pokušavajući umilostiviti jednog »posrednika« za kojeg su smatrali da se skriva iza scene da bi ih branio od straha i nesreće. Aristotel nije bio u pravu: filozofija nije rezultat plemenite žudnje za znanjem već kukavičke želje da se izbjegne bol. Porijeklo religije je, prema tome, neznanje i strah, a zreo, prosvijećeni čovek mora se toga osloboditi.

Holbach je pokušao s vlastitom poviješću Boga. Prvi ljudi obožavali su sile prirode. Ovaj primitivni animizam bio je prihvatljiv, jer nije pokušavao nadići ovaj svijet. Sve je pokvarilo ljudsko personificiranje sunca, vjetra i mora i stvaranje bogova po vlastitoj slici i prilici. Na kraju su spojili sva ta mala božanstva u jedno veliko, koje nije bilo ništa drugo do projekcija i mnoštvo kontradikcija. Pjesnici i teolozi stoljećima nisu učinili ništa do

divovskog, preuveličanog čovjeka, koji će postati prividan nago- milavanjem nespojivih kvaliteta. Ljudska bića neće nikada vidjeti u Bogu nešto drugo do biće ljudske vrste, čije će proporcije povećavati, sve dok ne stvore jedno potpuno neshvatljivo biće.

Povijest pokazuje da je nemoguće uskladiti takozvanu dobrotu Boga i njegovu svemoć. Zbog nedostatka koherencije ideja o Bogu mora se dezintegrirati. Filozofi i učenjaci učinili su sve što su mogli da bi je spasili, ali nisu prošli ništa bolje od pjesnika i teologa. »*Hautes perfections*« za koje je Descartes tvrdio da ih je dokazao, bile su jednostavno proizvod njegove mašte. Čak je i veliki Newton bio »rob predrasuda svog djetinjstva.« On je otkrio apsolutni prostor i iz praznine stvorio Boga koji je jednostavno bio »*un homme puissant*«, božanski despot koji terorizira svoje ljudske stvoritelje i svodi ih na robove.

Prosvijećenost će srećom omogućiti čovječanstvu da se oslobodi ovog infantilizma. Nauka će zamijeniti religiju: »Ako je nepoznavanje prirode rodilo bogove, poznavanje prirode tu je da

ih uništi«. Ne postoje nikakve više istine ili osnovni nacrti, ne postoji veliki plan. Postoji samo sama priroda;

Priroda nije djelo; ona je oduvijek sama od sebe postojala; od nje sve kreće; ona je ogromna laboratorija snabdjevena materijalima i ona je ta koja pravi instrumente kojima se zatim koristi da bi djelovala. Sva njena djela posljedica su njene vlastite energije i onih faktora ili uzroka koje pravi, koje sadrži, koje pušta u akciju.

Bog ne samo da je nepotreban, nego je i stvarno štetan. Potkraj stoljeća, Pierre Simon de Laplace (1749.-1827.) izbacio je Boga iz fizike. Planetarni sistem je postao svjetlost koja se širi od Sunca, koje se postepeno hladi. Kada ga je Napokon upitao: »Tko je bio autor ovoga?« Laplace je odgovorio: »*Je n'avais pas besoin de cette hypothese-la*«.

Monoteisti u svim religijama Boga stoljećima su inzistirali da Bog nije samo još jedno biće. On ne postoji kao druge pojave koje doživljavamo. Na Zapadu, međutim, kršćanski teolozi navikli su govoriti o Bogu kao da on zaista *jest* jedna od stvari koje postoje. Oni su prihvatili novu nauku da bi dokazali objektivnu realnost Boga kao da se on može ispitivati i analizirati kao sve drugo. Diderot, Holbach i Laplace taj su pokušaj okrenuli naglavce i zaključili kao i ekstremniji mistici: tamo vani nema ništa. Nije prošlo mnogo vremena, a drugi učenjaci i filozofi trijumfalno su izjavili da je Bog mrtav.

10. SMRT BOGA?

Početak devetnaestog stoljeća ateizam je, bez sumnje, bio na dnevnom redu. Napredak nauke i tehnologije stvorio je novi duh autonomije i samostalnosti koji je neke naveo da proglase svoju neovisnost o Bogu. To je bilo stoljeće u kojem su Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Charles Darwin, Friedrich Nietzsche i Sigmund Freud razvijali filozofije i naučne interpretacije stvarnosti u kojima nije bilo mjesta za Boga. U stvari, potkraj stoljeća znatan broj ljudi počeo je osjećati da ako Bog još nije mrtav, dužnost je racionalnih, emancipiranih ljudskih bića da ga ubiju. Ideja o Bogu koja se na kršćanskom Zapadu razvijala stoljećima sada je izgledala potpuno neadekvatna i izgledalo je da stoljeće razuma trijurnfira nad stoljećima praznovjerja i vjerske zatucanosti. A da li je baš tako? Zapad je sada preuzeo inicijativu i njegove aktivnosti imat će sudbonosne posljedice za židove i muslimane, koji će morati ponovo razmisliti o svom položaju. Mnoge od onih ideologija koje su odbacivale ideju o Bogu imale su smisla. Antropomorfni, vlastiti Bog zapadnog kršćanstva bio je ranjiv. U njegovo ime bili su počinjeni užasni zločini. Ali njegova smrt nije doživljena kao radosno oslobođenje već je popraćena sumnjom, strahom i u nekim slučajevima, teškim konfliktom. Neki ljudi pokušali su spasiti

Boga stvarajući nove teologije da bi ga oslobodili od inhibitornih sistema empirijske misli, ali ateizam je došao da bi ostao.

Bilo je i reakcije na kult razuma. Pjesnici, romanopisci i filozofi romantičarskog pokreta isticali su da je krajnji racionalizam reduktivan, jer zanemaruje imaginativne i intuitivne aktivnosti ljudskog duha. Neki su ponovo tumačili dogme i misterije kršćanstva, ali na svjetovan način. Ta prerađena teologija izlagala je stare teme pakla i neba, ponovnog rođenja i iskupljenja jezikom intelektualno prihvatljivim postprosvijećenosti, ostavljajući ih bez njihovih veza s natprirodnom Realnošću »tamo vani«. Jedan od predmeta tog »prirodnog supernaturalizma«, kako ga je nazvao američki književni kritičar M. R. Abrams, bila je tema kreativne mašte. Smatralo se da je to sposobnost bavljenja eksternom realnošću tako da stvara novu istinu. Engleski pjesnik John Keats (1798.-1821.) izrazio je to jezgrovito: »Mašta je kao Adamov san - on se probudio i otkrio da je istina«. Pjesnik je mislio na priču o stvaranju Eve u Miltonovu *Izgubljenom raju*, kada se Adam, poslije sna o još nestvorenoj realnosti, probudio i našao je u ženi koja je bila pred njim. U istom pismu, Keats je pisao o mašti kao svetoj sposobnosti: »Nisam siguran ni u što osim u svetost osjećanja srca i istinu mašte - ono što mašta prima kao ljepotu mora da je istina - bilo da je postojalo ranije ili ne«. Razum je u ovom kreativnom procesu imao samo ograničenu ulogu. Keats je opisao i stanje uma koje je nazvao »Negativna sposobnost«, »kada je čovjek sposoban biti u neizvjesnosti, misterijama, sumnjama, bez bilo kakvog iritirajućeg posezanja za činjenicama i razumom«. Kao mistik, pjesnik mora prerasti razum i ostati u stanju tihog čekanja.

Srednjovjekovni mistici opisali su iskustvo Boga na vrlo sličan način. Ibn al-Arabi je čak govorio o mašti koja stvara vlastito iskustvo u nestvorenoj realnosti Boga u dubinama jastva. Iako je Keats kritički gledao na Williama Wordswortha (1770.-1850.), koji je sa S.T. Coleridgeom (1772.-1834.) bio začetnik romantičarskog pokreta u Engleskoj, oni su imali sličnu viziju mašte. Wordsworthova najbolja poezija slavila je savez ljudskog uma i prirodnog svijeta, koji su bili u međusobnoj akciji i reakciji da bi stvorili viziju

i značenje. Wordsworth je sam bio mistik čija su iskustva prirode bila slična iskustvu Boga. U *Stihovima komponiranim nekoliko milja iznad Tinternske opatije*, on je opisao receptivno stanje uma koje je dovelo do ekstatičke vizije realnosti:

To blaženo raspoloženje
U kojem pritisak misterija
U kojem teško i tegobno breme
Cijelog ovog nerazumljivog svijeta
Postaje lakše: to vedro i blagoslovljeno raspoloženje
U kojem nas osjećanja blago vode dalje,
Sve dok, s dahom ovog tjelesnog okvira
Te čak i strujanjem naše krvi
Gotovo zaustavljenim, naše tijelo ne utone u san
I mi postanemo živa duša:
Dok nam se, oku smirenom snagom
Harmonije, i dubokom snagom radosti,
Otvara pogled u život stvari.

Ova vizija došla je iz srca i osjećanja, a ne onoga što je Wordsworth zvao »nametljivi intelekt«, čije su čisto analitičke moći mogle uništiti ovu vrstu intuicije. Ljudima nisu trebale umišljene knjige i teorije. Sve što je bilo potrebno bila je »mudra pasivnost« i »srce koje gleda i prima«. Spoznaja je počinjala subjektivnim iskustvom, iako je ono moralo biti »mudro«, a ne neupućeno i samopopustljivo. Kao što bi Keats rekao, istina ne postaje istinita sve dok se ne osjeti u žilama i dok se kroz strast ne prenese u srce.

Wordsworth je razaznao »duh« koji je istovremeno imanentan u prirodnim pojavama i različit od njih:

Prisutnost koje me uznemirava radošću
Uzvišenih misli; plemeniti osjećaj
Nečeg slivenog mnogo dublje
Čije je prebivalište svjetlo zalazećeg sunca,
I ocean koji okružuje i dašak vjetra,
I plavo nebo, i um čovjeka:
Pokret i duh, koji pokreće
Sve mislene stvari, sve predmete svih misli
I teče kroz sve.

Filozofi kao Hegel naći će takav duh u zbivanjima u povijesti. Wordsworth je pazio da ovom iskustvu ne da konvencionalnu

religioznu interpretaciju, iako je volio govoriti o »Bogu« u drugim prilikama, naročito u etičkom kontekstu. Engleski protestanti nisu poznavali Boga mistika, kojeg su reformisti odbacili. Bog je govorio kroz savjest, pozivajući na dužnost; on je ispravljao želje srca ali kao da je bilo malo toga zajedničkog s »prisutnošću« koju je Wordsworth osjećao u prirodi. Uvijek pazeći na preciznost izraza Wordsworth će »prisutnost« zvat i »nešto«, riječ koja se često koristi kao zamjena za točnu definiciju. Wordsworth ju je koristio da bi opisao duh kojeg je, s pravim mističnim agnosticizmom, odbio imenovati jer nije odgovarao nijednoj kategoriji koju je poznavao.

Jedan drugi pjesnik mističar iz tog razdoblja oglasio je apokaliptično da je Bog mrtav. U svojoj ranoj poeziji William Blake (1757.-1827.) koristio je dijalektičku metodu: izrazi kao »nevinost« i »iskustvo«, koji su izgledali dijametralni, otkriveni su kao poluistine jedne složenije realnosti. Blake je uravnoteženu antitezu, koja je obilježavala rimovane strofe poezije tokom doba razuma u Engleskoj, preobrazio u metodu nadilaženja osobne i subjektivne vizije. U *Pjesmama nevinosti i iskustva* dva suprotna stanja ljudske duše otkrivaju se kao neadekvatna sve dok se ne sintetiziraju: nevinost mora postati iskustvo, a samo iskustvo pasti u najveće dubine prije ponovnog stjecanja prave nevinosti. Pjesnik je postao prorok, »koji Sadašnjost, Prošlost i Budućnost vidi« i koji sluša Svetu Riječ, koja je govorila čovječanstvu u praiskonsko vrijeme:

Pozivajući zastranjenu dušu,
I plačući u večernjoj svježini
Koja bi mogla nadzreti
Zvezdani svod,
I pala, pala, uzdići se nanovo.

Kao gnostici i kabalisti, i Blake je predviđao stanje apsolutnog pada. Ne može biti nikakve prave vizije sve dok ljudska bića ne prepoznaju stanje svog propadanja. Kao i raniji mistici, Blake je koristio ideju o prvobitnom padu da bi simbolizirao proces koji je stalno prisutan u zemaljskoj realnosti oko nas.

Blake se pobunio protiv vizije prosvijećenosti, koja je pokušala istinu sistematizirati. On se pobunio i protiv Boga kršćanstva,

koji je bio korišten da se muškarci i žene otuđe od svoje prirode. Ovaj Bog je nagnan da favorizira neprirodne zakone kako bi se potisnula seksualnost, sloboda i spontana radost. Blake je kritizirao »strašnu simetriju« ovog nečovječnog Boga u »Tigru«, smatrajući ga dalekim od svijeta u neiskazivo »dalekim dubinama i nebesima«. Ali potpuno drugi Bog, Stvoritelj Svijeta, prolazi u pjesmama kroz mutaciju. Bog sam mora sići u svijet i umrijeti u osobi Isusa. On čak postaje Sotona, neprijatelj čovječanstva. Kao i gnostici, kabalisti i rani trinitarci, i Blake je previdio *kenosis*, samouskraćivanje u Božanstvu, koje pada sa svog samotnog neba i utjelovljuje se u svijetu. Ne postoji više autonomno božanstvo u njegovu vlastitom svijetu, koje zahtijeva da se muškarci i žene podvrgnu jednom vanjskom, heteronomnom zakonu. Ne postoji nikakva ljudska aktivnost koja je Bogu strana; čak i seksualnost, koju je Crkva potisnula, manifestira se u mucu samog Isusa. Bog je umro dobrovoljno u Isusu i transcendentnog, otuđujućeg Boga više nema. Kada nastupi smrt Boga, pojavit će se Božansko Ljudsko Lice:

Isus reče: »Da li bi volio nekoga tko nije nikad umro za tebe, ili bi ikada umro za nekoga tko nije umro za tebe?»

I da Bog nije umro za Čovjeka i nije se vječno dao za Čovjeka, Čovjek ne bi mogao postojati; jer Čovjek je Ljubav. Kao što je Bog Ljubav: svaka sklonost prema drugome mala je Smrt u Božanskom liku, niti Čovjek može postojati osim bratstvom.

Blake se pobunio protiv institucionalnih crkava, ali neki teolozi pokušavali su ugraditi romantičarsku viziju u službeno kršćanstvo. Oni su također smatrali da je ideja o nekom transcendentnom Bogu i odbojna i irelevantna, naglašavajući umjesto toga važnost subjektivnog religioznog iskustva. Godine 1799., godinu dana poslije objavljivanja *Lirskih balada* Wordswortha i Coleridgea u Engleskoj, Friedrich Schleiermacher (1768.-1834.) objavio je u Njemačkoj svoj romantični manifest *Govori o religiji, upućeni njenim obrazovanim potcjenjivačima*. Dogme nisu božanske činjenice, već jednostavno »prikazi kršćanskih religioznih osjećanja izraženi riječima«. Religiozna vjera ne može se ograničiti na propozicije koje su dane u »vjerovanju»: ona uključuje emocionalno poimanje i unutrašnje

predavanje. Misao i razum imaju svoje mjesto, ali nas ne mogu odvesti tako daleko. Kada smo stigli do granice razuma, osjećanje će završiti putovanje do Apsoluta. Kada je govorio o »osjećanju«, Schleiermacher nije mislio na sentimentalnu osjećajnost, već na intuiciju koja muškarce i žene tjera prema beskonačnom. Osjećanje nije suprotno ljudskom razumu već je imaginarni skok koji nas vodi preko pojedinačnog do poimanja cjeline. Umjesto kolizije s objektivnom činjenicom, tako stečeni osjećaj Boga izlazi iz dubina svakog pojedinca.

Zapadna teologija je još od Tome Akvinskog prenaplaćavala značenje racionalnosti, a to se pojačalo od vremena reformacije. Schleiermacherova romantična teologija bila je pokušaj vraćanja ravnoteže. On je jasno rekao kako osjećanje nije samo sebi cilj i da ne može pružiti potpuno objašnjenje religije. I razum i osjećanje preko sebe ukazuju na jednu neopisivu Realnost. Schleiermacher je definirao suštinu religije kao »osjećanje apsolutne ovisnosti«. Ovo je, kao što ćemo vidjeti, stav koji će biti anatema za progresivne mislioce u devetnaestom stoljeću, ali Schleiermacher nije mislio na bijednu servilnost pred Bogom. U ovom kontekstu, fraza se odnosi na osjećaj poštovanja koje se javlja u nama kada razmišljamo o misteriju života. Ovaj stav strahopoštovanja potekao je od univerzalnog ljudskog iskustva božanskog. Proroci Izraela, kada su imali svoje vizije svjetlosti, to su iskusili kao duboki potres. Romantičari poput Wordswortha osjećali su slično poštovanje i osjećaj ovisnosti o duhu koji su sretali u prirodi. Schleiermacherov istaknuti učenik Rudolf Otto istraživat će to iskustvo u svojoj knjizi *Ideja o Svetome*, pokazujući da se ljudska bića, suočena s tom transcendencijom, više ne osjećaju alfa i omega postojanja.

Na kraju života, Schleiermacher je smatrao da je možda prenaplaćao važnost osjećanja i subjektivnosti. On je bio svjestan da kršćanstvo počinje izgledati kao zastarjelo »vjerovanje«: neke kršćanske doktrine navodile su na pogrešno mišljenje, a vjera je postajala osjetljiva na novi skepticizam. Izgledalo je da doktrina o Trojstvu, na primjer, ukazuje na postojanje tri Boga. Schleiermacherov učenik Albrecht Ritschl (1822.-1889.) smatrao je ovu doktrinu

flagrantnim primjerom helenizacije. Ona je izopačila kršćansku poruku uvođenjem jednog stranog »sloja metafizičkih pojmova, koji su potekli od prirodne filozofije Grka«, koja uopće nema nikakve veze s prvobitnim kršćanskim iskustvom. Ali Schleiermacher i Ritschl nisu shvatili da svaka generacija mora stvoriti vlastitu imaginativnu koncepciju Boga, baš kao što svaki romantičarski pjesnik mora osjetiti istinu u vlastitim žilama. Grčki Oci jednostavno su pokušavali semitski pojam Boga iskoristiti izražavajući ga kroz svoju kulturu. Kada je Zapad ušao u moderno doba tehnike, starije ideje o Bogu pokazale su se neodgovarajućima. Ali Schleiermacher je sve do kraja tvrdio kako religiozno osjećanje nije protivno razumu. Na samrtnoj postelji je rekao: »Moram razmišljati o najdubljim, spekulativnim mislima i one su potpuno u skladu s mojim najintimnijim religioznim osjećanjima«. Pojmovi o Bogu bili su beskorisni ako nisu bili imaginativno transformirani osjećanjem i osobnim religioznim iskustvom.

U toku 19. stoljeća, veliki filozofi su jedan za drugim pokušali dovesti u pitanje tradicionalni pogled na Boga, barem onog »Boga« koji je prevladavao na Zapadu. Posebno ih je pogađao pojam natprirodnog božanstva »tamo vani« koje ima objektivno postojanje. Vidjeli smo da su, iako je na Zapadu prevladala ideja Boga kao Vrhovnog Bića, druge monoteističke tradicije našle način odvajanja od tog oblika teologije. Židovi, muslimani i pravoslavni kršćani su svaki na svoj način tvrdili da naša ljudska predodžba o Bogu ne odgovara neizrecivoj realnosti čiji je ona bila samo simbol. Svi su, prije ili kasnije, ukazivali na to da je mnogo preciznije Boga opisati kao »Ništa« umjesto kao Vrhovno Biće, pošto »on« ne postoji ni na koji način koji mi možemo shvatiti. Zapad je tokom stoljeća postepeno tu imaginativnu koncepciju Boga gubio iz vida. Katolici i protestanti počeli su »ga« smatrati Bićem koje je druga realnost pridodana svijetu koji znamo i koje nadgleda naše aktivnosti kao neki nebeski veliki brat. Ne čudi što je taj pojam Boga mnogim ljudima u postrevolucionarnom svijetu bio sasvim neprihvatljiv, pošto je izgledalo da osuđuje ljudska bića na sramotno potčinjavanje i nedostojnu ovisnost koja je bila nespojiva s ljudskim dostojanstvom. Ateistički filozofi 19. stoljeća

s razlogom su ustajali protiv ovog Boga. Njihova je kritičnost nadahnula mnoge njihove suvremenike da učine to isto; izgledalo je kao da oni govore nešto potpuno novo, ali kada su se okretali pitanju »Boga«, često su nesvjesno ponavljali stare spoznaje drugih monoteista u prošlosti.

Tako je Georg Wilhelm Hegel (1770.-1831.) razvio filozofiju koja je u nekim svojim stavovima bila upadljivo slična kabali. Bila je to ironija, jer je on judaizam smatrao neuzvišenom religijom odgovornom za primitivnu koncepciju Boga koja je donijela velika zla. Po Hegelu, židovski Bog bio je tiranin koji zahtijeva bespogovorno pokoravanje jednom nemogućem Zakonu. Isus je pokušao osloboditi muškarce i žene od te slijepe pokornosti, ali su kršćani upali u istu zamku kao i židovi i zagovarali ideju božanskog Despota. Sada je došlo vrijeme da se to barbarsko božanstvo odbaci i da se razvije jedan prosvjećeniji pogled na ljudsko stanje. Hegelov veoma pogrešan pogled na judaizam, zasnovan na polemici Novog zavjeta, bio je novi tip metafizičkog antisemitizma. Kao i Kant, i Hegel je judaizam smatrao primjermom svega što u religiji ne valja. U *Fenomenologiji duha* (1817.) on je konvencionalno božanstvo zamijenio idejom Duha, koji je životna snaga svijeta. Ali, kao u kabali, Duh je spreman izdržati ograničenja i progonstvo da bi postigao pravu duhovnost i svijest o samom sebi. I opet kao u kabali, da bi to ostvario, Duh ovisi o svijetu i o ljudskim bićima. Hegel je tako potvrdio staru monoteističku spoznaju - karakterističnu i kršćanstvu i islamu - da »Bog« nije odvojen od zemaljske realnosti, jedna neobavezna posebnost u vlastitom svijetu, već da je neraskidivo vezan s čovječanstvom. Kao Blake, on je tu spoznaju izrazio dijalektički, smatrajući čovječanstvo i duh, konačno i beskonačno, kao dvije polovice jedne jedine istine koje su uzajamno ovisne i uključene u isti proces samoostvarenja. Umjesto smirivanja jednog dalekog božanstva pridržavanjem jednog tuđeg, neželjenog Zakona, Hegel je u stvari izjavio da je božansko dimenzija naše čovječnosti. U stvari, Hegelov pogled na *kenosis* Duha, koji se prazni da bi postao imanentan i utjelovljen u svijetu, ima mnogo zajedničkog s teologijama inkarnacije koje su se razvile u sve tri vjere.

Hegel je, međutim, bio čovjek prosvijećenosti kao i romantičar i zato je više cijenio razum od mašte. A opet, on je nesvjesno ponavljao spoznaje prošlosti. Kao fajlasifi, smatrao je da su razum i filozofija superiorni u odnosu na religiju, koja je bila utočnica u figurativno mišljenje. I opet kao fajlasifi, Hegel je svoje zaključke o Apsolutu izvukao iz funkcioniranja individualnog uma, koji je uhvaćen u dijalektički proces koji odražava cijelost.

Arthuru Schopenhaueru (1789.-1860.), koji je svoja predavanja izazovno planirao u isto vrijeme kao i Hegel u Berlinu 1819., one iste godine kada je objavljena njegova knjiga *Svijet kao volja i predodžba*, njegova filozofija izgledala je apsurdno optimistična. U svijetu, kako je vjerovao Schopenhauer, ne djeluje nikakav Apsolut, nikakav Razum, nikakav Bog, nikakav Duh: ništa osim grube instinktivne volje za životom. Ta sumorna vizija odgovala je mračnijim duhovima romantičarskog pokreta. Ona, međutim, nije odbacivala sve religijske spoznaje: Schopenhauer je vjerovao da su hinduizam i buddhizam (i oni kršćani koji su tvrdili da je sve taština) stigli do ispravne koncepcije realnosti kada su tvrdili da je sve u svijetu privid. Pošto nema »Boga« da nas spasi, samo nam umjetnost, muzika i disciplina odricanja i suosjećanja mogu donijeti izvjestan spokoj. Schopenhauer nije imao vremena za judaizam i islam, koji su, po njegovu mišljenju, imali apsurdno pojednostavljen i namjerno usmjeren pogled na povijest. U tome se pokazao dalekovidan: vidjet ćemo da su u ovom našem stoljeću židovi i muslimani otkrili da se njihov stari pogled na povijest kao teofaniju ne može više, kao takav, održati. Mnogi se više ne mogu suglasiti s Bogom koji je Gospodar povijesti. Ali Schopenhauerov pogled na spas bio je blizak židovskim i muslimanskim percepcijama da pojedinci moraju sami stvoriti osjećaj krajnjeg značenja. To nije imalo ništa zajedničko s protestantskom koncepcijom o apsolutnoj suverenosti Boga, koja je značila da muškarci i žene ne mogu ništa pridonijeti vlastitom spasu, već su u potpunosti ovisni o božanstvu koje je izvan njih.

Te stare doktrine o Bogu sve su više osuđivane kao nesavršene i neodgovarajuće. Danski filozof Soren Kierkegaard (1813.-1855.) tvrdio je da su stara vjerovanja i doktrine postali idoli, sami sebi

cilj i zamjene za neizrecivu Božju realnost. Prava kršćanska vjera je skok iz svijeta u nepoznato, dalje od ovih fosiliziranih ljudskih vjerovanja i zastarjelih stavova. Drugi su, međutim, željeli čovječanstvo učvrstiti u ovom svijetu i odstraniti pojam Velike Alternative. Njemački filozof Ludwig Andreas Feuerbach (1804.-1872.) tvrdio je u svojoj poznatoj knjizi *Suština kršćanstva* (1841.) da je Bog, jednostavno rečeno, ljudska projekcija. Ideja o Bogu udaljila nas je od naše vlastite prirode, postavljajući nemoguće savršenstvo nasuprot našoj ljudskoj prolaznosti. Tako je Bog beskonačan, čovjek konačan; Bog svemoćan, čovjek slab; Bog bezgrešan, čovjek grešan. Feuerbach je točno ukazao na bitnu slabost u zapadnoj tradiciji koju su uvijek u monoteizmu smatrali opasnošću. Jedna vrsta projekcije koja Boga gura izvan ljudskog stanja može dovesti do stvaranja idola. Druge tradicije našle su različite načine da se suprotstave toj opasnosti, ali nažalost istina je bila da se na Zapadu ideja o Bogu sve više eksternalizirala i pridonijela jednoj vrlo negativnoj koncepciji o ljudskoj prirodi. Naglasak na krivnji i grijehu, borbi i pritisku, koji je, na primjer, bio stran grčkoj pravoslavnoj teologiji, postojao je na Zapadu u religiji Boga još od Augustinova vremena. Ne treba čuditi što su se filozofi poput Feuerbacha ili Augustea Comtea (1798.-1857.), koji su imali pozitivniji pogled na čovječanstvo, željeli osloboditi tog božanstva koje je u prošlosti dovelo do tako rasprostranjenog nedostatka povjerenja.

Ateizam je uvijek bio odbijanje aktualne koncepcije božanskog. Zidovi i kršćani nazivani su »ateistima« jer su poricali paganske pojmove božanstva, iako su vjerovali u Boga. Novi ateisti 19. stoljeća napadali su određenu koncepciju Boga koja je bila aktualna na Zapadu, a ne druge pojmove božanskog. Tako je Karl Marx (1818.-1883.) shvatio religiju kao »uzdah potlačenog bića... *opijum* za narod, koji ovu patnju čini podnošljivom.« Iako je usvojio mesijanski pogled na povijest jako ovisan o judeo-kršćanskoj tradiciji, on je Boga odbacio kao irelevantnog. Pošto ne postoji značenje, vrijednost ili svrha izvan povijesnog procesa, ideja o Bogu ne može pomoći čovječanstvu. Ateizam, negacija Boga, također je gubljenje vremena. Ali »Bog« je za marksističkog kritičara ranjiv,

zato što su ga vladajući krugovi koristili da odobri onaj društveni poredak u kojem bogataš sjedi u svojoj palači, dok je siromah pred njenim vratima. To, međutim, nije bilo točno za monoteističku religiju u cijelosti. Bog koji oprašta društvenu nepravdu užasnua bi Amosa, Izaiju i Muhammeda, koji su koristili ideju o Bogu za sasvim druge ciljeve, sasvim bliske marksističkom idealu.

Slično tome, doslovno razumijevanje Boga i Biblije pridonijelo je da vjera mnogih kršćana postane osjetljiva za naučna otkrića tog razdoblja. *Principi geologije* (1830.-1833.) Charlesa Lyalla, koji otkrivaju široke perspektive geološkog vremena, i *Porijeklo vrsta* (1859.) Charlesa Darwina, koje iznosi hipotezu o evoluciji, kao da su bili u kontradikciji s biblijskim prikazom stvaranja u Knjizi postanka. Od Newtona, stvaranje je za zapadno razumijevanje Boga zauzimalo središnje mjesto i ljudi su izgubili iz vida činjenicu da biblijska priča nije nikada trebala biti doslovni prikaz fizičkog porijekla svemira. U stvari, doktrina o stvaranju *ex nihilo* bila je dugo problematična i ušla je u judaizam i kršćanstvo relativno kasno; islam Allahovo stvaranje svijeta uzima kao gotovu činjenicu, ali nema detaljnije rasprave o tome kako se to zbilo. Kao i sve druge riječi o Bogu u Kur'anu, doktrina o stvaranju samo je »parabola«, znak ili simbol. Monoteisti u sve tri religije smatrali su stvaranje mitom, u najpozitivnijem smislu te riječi: bila je to simbolična priča koja je pomagala muškarcima i ženama da njeguju poseban religiozni stav. Neki židovi i muslimani namjerno su stvarali imaginativne interpretacije priče o stvaranju koje su imale radikalno drukčije značenje od doslovnog smisla. Ali na Zapadu je postojala tendencija da se Biblija do tančina smatra činjenično istinitom. Mnogi ljudi smatrali su da je Bog doslovno i fizički odgovoran za sve što se događa na zemlji, skoro isto onako kao što i mi nešto stvaramo ili nešto pokrećemo.

Postojao je, međutim, znatan broj kršćana koji su odmah vidjeli da Darwinova otkrića nisu ni u kojem slučaju fatalna po ideju Boga. U suštini, kršćanstvo se uspjelo prilagoditi teoriji evolucije, a židovi i muslimani nisu nikada bili tako ozbiljno uznemireni novim naučnim otkrićima o porijeklu života: njihove brige o Bogu potjecale su, općenito govoreći, iz sasvim drugog izvora, kao

što ćemo vidjeti. Istina je, međutim, da je zapadni sekularizam, kako se širio, neminovno utjecao na pripadnike drugih vjera. Doslovno shvaćanje Boga još uvijek prevladava i mnogi ljudi u zapadnom svijetu - svih uvjerenja - smatraju gotovom činjenicom da je moderna kozmologija ideji o Bogu zadala smrtni udarac.

Kroz povijest, ljudi su odbacivali pojam Boga onda kada im više nije odgovarao. Ponekad je to poprimalo oblik žestokog uništavanja svetinja, kao onda kada su stari Izraelci rušili svetišta Kanaanaca ili kada su proroci grmili protiv bogova svojih paganskih susjeda. Godine 1882. Friedrich Nietzsche pribjegao je sličnoj taktici kada je proglasio da je Bog mrtav. Ovaj kataklizmički događaj objavio je u paraboli o luđaku koji je jednog jutra uletio u tržnicu vičući »Tražim Boga! Tražim Boga!« Kada su ga promatrači podrugljivo upitali što misli kamo je Bog otišao - da nije, možda, pobjegao ili se iselio - luđak je zurio u njih. »Kamo je Bog otišao?« uzviknuo je. »Sad ću vam reći. Mi smo ga ubili - vi i ja! Svi smo mi njegove ubojice!« Jedan nezamisliv, ali nepovratan događaj istrgnuo je čovječanstvo iz njegovih korijena, izbacio zemlju s njene putanje i pustio je neka nasumce pluta u svemirskom bespuću. Sve što je ljudskim bićima ranije davalo osjećaj pravca, nestalo je. Božja smrt vodila je besprimjernom očaju i panici. »Postoji li još uvijek gore i dolje?« vikao je prestrašeno luđak »Da možda ne lutamo, kao kroz neko beskonačno ništavilo?«¹⁷

Nietzsche je shvatio da je u svijesti Zapada došlo do radikalnog pomicanja, što će još više otežati vjerovanje u pojavu koju većina ljudi opisuje kao »Bog«. Ne samo da je naša nauka pojmove kao što je doslovno shvaćanje stvaranja učinila nemogućim, već su i naša veća kontrola i moć pridonijeli da ideja o božanskom nadgledniku bude neprihvatljiva. Ljudi su se osjećali svjedocima jedne nove zore. Nietzscheov luđak je tvrdio da će smrt Boga donijeti novu, višu fazu ljudske povijesti. Da bi postala dostojna bogoubojstva, ljudska će bića morati sama postati bogovi. U djelu *Tako je govorio Zaratustra* (1883.), Nietzsche je proglasio rođenje Natčovjeka koji će zamijeniti Boga; novi prosvijećeni čovjek objavit će rat starim kršćanskim vrijednostima, gaziti priproste običaje svjetine i najaviti novo, moćno čovječanstvo koje neće trpjeti nikakve slabašne

kršćanske vrijednosti ljubavi i suosjećanja. On se okrenuo i starom mitu o stalnom kruženju i ponovnom rođenju koji se može naći u religijama kao što je buddhizam. Sada kada je Bog mrtav, svijet može zauzeti njegovo mjesto kao vrhovna vrijednost. Što god ode, vraća se; što god umre, ponovo procvjeta; što god se slomi, ponovo srasta. Naš svijet može se obožavati kao vječan i božanski, što su atributi koji su se nekada odnosili samo na dalekog, transcendentnog Boga.

Kršćanski Bog, učio je Nietzsche, bio je dostojan sažaljenja, apsurdan i »zločin protiv života«. On je poticao ljude da se plaše svog tijela, svojih strasti i svoje seksualnosti i podržavao plačljivi moral suosjećanja koji nas je učinio slabima. Nema konačnog značenja ili vrijednosti i ljudska bića nemaju pravo nuditi jednu popustljivu alternativu u »Bogu«. Osim toga, mora se reći da je zapadni Bog bio osjetljiv na tu kritiku. Njega su koristili za otuđenje ljudi od njihove ljudskosti i od seksualne strasti kroz asketsko uskraćivanje. On je pretvoren u privlačnu panaceju i alternativu za život na zemlji.

Sigmund Freud (1856.-1939.) smatrao je vjerovanje u Boga iluzijom koju zreli muškarci i žene trebaju odbaciti. Ideja o Bogu nije bila laž već sredstvo nesvjesnog koje treba odgonetnuti psihologijom. Osobni Bog nije bio ništa više od uzvišenog lika oca: želja za takvim božanstvom proistekla je iz infantilnih žudnji za jakim, zaštitničkim ocem, za pravdom i nepristranošću i životom koji traje vječno. Projekcija tih želja je Bog, kojeg se ljudska bića plaše i kojem se dive zbog stalnog osjećaja bespomoćnosti. Religija pripada djetinjstvu ljudske rase; ona je bila potrebna faza u prelasku od djetinjstva u zrelost. Ona je podržavala etičke vrijednosti koje su za društvo bile bitne. A sada, kada je čovječanstvo postalo punoljetno, treba je napustiti. Nauka, novi *logos*, može zauzeti mjesto Boga. Ona može pružiti novu osnovu za moral i pomoći nam da se suočimo sa svojim strahovanjima. Freud je bio zanesen u svojoj vjeri u nauku, koja je po svojem intenzitetu izgledala gotovo religiozna: »Ne, naša nauka nije iluzija! Bila bi iluzija ako se pretpostavi da se ono što nauka ne može pružiti, može dobiti na drugom mjestu«.

Nisu se svi psihoanalitičari slagali s Freudovim pogledom na Boga. Alfred Adler (1870.-1937.) dopušta da je Bog projekcija, ali vjeruje da je bio koristan za čovječanstvo; on je bio sjajan i djelotvoran simbol savršenstva. Bog C. G. Junga (1875.-1961.) sličan je Bogu mistika, psihološka istina, koju subjektivno doživljava svaki pojedinac. Kada ga je John Freeman u glasovitom intervjuu *Licem u lice* upitao da li vjeruje u Boga, Jung je naglašavajući odgovorio: »Ja ne moram vjerovati. Ja *znam*« Jungova kontinuirana vjera ukazuje da subjektivni Bog, tajanstveno identificiran s osnovom postojanja u dubini jastva, može preživjeti psihoanalitičku nauku onako kako jedno osobnije, antropomorfno božanstvo koje zaista može potaknuti stalnu nezrelost, ne može.

Kao i mnogi drugi ljudi sa Zapada, Freud izgleda nije bio svjestan tog internaliziranog, subjektivnog Boga. On je ipak s pravom isticao da bi bilo pogubno pokušati ukinuti religiju. Ljudi moraju prerasti Boga kada za to dođe vrijeme: primoravati ih na ateizam ili sekularizam prije nego što budu spremni može dovesti do nezdravog odricanja i represije. Vidjeli smo da ikonoklastija može proisteći iz potisnutog straha i projekcije vlastitih strahova na »drugog«. Neki ateisti koji su željeli ukinuti Boga pokazivali su znakove napetosti. Tako Schopenhauer, usprkos zastupanju etike suosjećanja, nije mogao izaći na kraj s ljudskim bićima, i postao je pustinjač koji komunicira samo sa svojim pudlom, Atmanom. Nietzsche je bio tih, usamljen čovek, slaba zdravlja i veoma se razlikovao od svog Natčovjeka. Na kraju je poludio. On nije napustio Boga radosno, kao što bismo mogli pomisliti prema ekstazi njegove proze. U poemi koja je došla »poslije mnogo drhtanja, grčenja i mučenja«, njegov Zaratustra moli Boga da se vrati:

Ne, hodi natrag,
Hodi, muke sve donesi opet!
zadnjemu, ah, od svih usamljenih
povrati se!
Potoci suza mojih,
svi k tebi teku!
I još i zadnji plamen srca mog -
za tebe će se on razgorjeti!
O, hodi, vrati se,

neznani Bože moj! Bole moj! Posljednja
srećo moja!

Kasnije generacije Nijemaca koristile su Nietzscheove i Hegelove teorije da bi opravdale politiku nacionalsocijalizma, što je upozorenje da jedna ateistička ideologija može voditi isto tako surovom križarskoj etici kao i ideja o »Bogu«.

Bog je uvijek na Zapadu bio borba. Njegovu smrt pratit će isto tako pritisak, napuštenost i užasavanje. Tako je Alfred Lord Tennyson u svom *In Memoriam*, velikoj viktorijanskoj poemi sumnje, skrenuo užasnut pogled s jedne besciljne, indiferentne prirode. Objavljena 1850., devet godina prije objavljivanja *Porijekla vrsta*, poema pokazuje da je Tennyson već osjećao kako se njegova vjera osipa i kako on postaje

Dijete koje plače u noći,
Dijete koje plače za svjetlom
bez ijedne riječi osim krika.

U svojoj poemi »*Dover Beach*« Matthew Arnold oplakao je neumoljivo povlačenje mora vjere, koje je čovječanstvo ostavilo da luta po tamnoj ravnici. Sumnja i užas širili su se pravoslavnom svijetom iako poricanje Boga nije poprimilo određene karakteristike. Zapadne sumnje već je bilo više u prirodi poricanja krajnjeg značenja. Fjodor Dostojevski, čiji se roman *Braća Karamazovi* (1880.) može smatrati opisom smrti Boga, iznio je svoj vlastiti sukob između vjere i vjerovanja u pismu prijatelju, napisanom u ožujku 1854.:

Gledam na sebe kao na dijete ovog doba, dijete nevjerovanja i sumnje; vjerojatno je, ne, ja to sigurno znam, da ću ostati takav do posljednjeg trena. Mučila me žudnja da vjerujem - i takav sam, u stvari, čak i sada; i žudnja se pojačava što su veće intelektualne teškoće koje mi stoje na putu.

Njegov roman je slično ambivalentan. Ivan, kojeg su drugi opisali kao ateista pripisujući mu sada slavnu maksimu: »Ako Bog ne postoji, sve je dozvoljeno«, kaže jasno da on u Boga vjeruje. Ali on tog Boga ne smatra prihvatljivim pošto ne uspijeva dati konačno značenje tragediji života. Ivana ne muči teorija evolucije

već patnja čovječanstva u povijesti: smrt jednog jedinog djeteta suviše je visoka cijena za religioznu perspektivu da će sve biti dobro. Vidjet ćemo kasnije u ovom poglavlju da će Židovi doći do istog zaključka. S druge strane, baš svetački Aljoša priznaje da ne vjeruje u Boga - priznanje koje izgleda iz njega nehotice provaljuje, otrgnuvši se iz nekih neistraženih dometa nesvjesnog. Ambivalentnost i mračni osjećaj napuštenosti prate i dalje književnost 20. stoljeća svojim mentalnim slikama o pustoši i čovječanstvu koje čeka na Godota koji ne dolazi.

Postojala je slična bolest i nemir i u muslimanskom svijetu, iako je potekao iz sasvim drugog izvora. Potkraj 19. stoljeća, *mission civilisatrice* Evrope bila je u punom jeku. Francuska je kolonizirala Alžir 1830., a Britanci su 1839. kolonizirali Aden. Između sebe su podijelili Tunis 1881., Egipat 1882., Sudan 1898. i Libiju i Maroko 1912. Godine 1920. Britanija i Francuska podijelile su Srednji istok u protektorate i mandate. Taj kolonijalni projekt samo je tihi proces pozapadnjačenja službeno potvrdio, jer su Evropljani u toku 19. stoljeća uspostavljali kulturnu i ekonomsku hegemoniju u ime modernizacije. Tehnički razvijena Evropa postala je vodeća sila i polako preuzimala svijet. Trgovačke stanice i konzulati osnovani u Turskoj i na Srednjem istoku potkopali su konvencionalnu strukturu tih društava mnogo prije nego što je zapadna uprava stvarno uspostavljena. To je bila sasvim nova vrsta kolonizacije. Kada su Moguli osvojili Indiju, hindusko stanovništvo apsorbiralo je u svoju kulturu mnogo muslimanskih elemenata, ali domaća kultura na kraju se ipak vratila. Novi kolonijalni poredak preobražavao je živote podanika zauvijek, uspostavljajući politiku ovisnosti.

Kolonijalne zemlje nisu bile u stanju uhvatiti korak. Stare institucije bile su fatalno uzdrmane i muslimansko društvo samo se podijelilo na one koji su se »pozapadnjačili« i one »druge«. Neki muslimani prihvatili su evropsku procjenu o sebi kao »orijentakima«, diskriminatorno svrstani u grupu s Hindusima i Kinezima. Neki su svisoka gledali na svoje sunarodnjake koji su se držali tradicije. U Iranu, šah Nasiruddin (1848.-1896.) tvrdio je da prezire svoje podanike. Ono što je bila živa civilizacija s vlastitim identitetom i integritetom postepeno se transformirala u blok zavisnih

država koje su bile neadekvatne kopije jednog stranog svijeta. Suština procesa modernizacije u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama bila je inovacija: ona se nije mogla postići imitiranjem. Danas antropolozi koji proučavaju modernizirane zemlje ili gradove u arapskom svijetu, kao što je Kairo, ističu da su arhitektura i plan grada odraz dominacije, a ne napretka.

Evropljani su povjerovali da njihova kultura nije samo superiorna u sadašnjem vremenu, već da je uvijek bila progresivnija. Oni su čak često pokazivali veliko nepoznavanje svjetske povijesti. Hindusi, Egipćani i Sirijci morali su prihvatiti zapadnu kulturu za svoje vlastito dobro. Kolonijalni stav izrazio je Evelyn Baring, Lord Cromer, generalni konzul u Egiptu od 1883.-1907.:

Ser Alfred Lyall jednom mi je rekao: »Orijentalnom je duhu svaka preciznost odbojna. Svaki Anglo-Indijac treba se uvijek sjetiti ove maksime«. U stvari, nedostatak preciznosti, koji lako prelazi u neistinu, glavna je karakteristika orijentalnog duha.

Evropljanin je po svojoj prirodi sklon razmišljanju; njegovo iznošenje činjenica oslobođeno je nejasnoće; on je po prirodi logičar, iako možda nije studirao logiku; on je po prirodi skeptičan i traži dokaz prije nego što prihvati istinu nekog prijedloga; njegova izvežbana inteligencija funkcionira kao neki mehanizam. Um orijentalca, s druge strane, je kao njegove slikovite ulice, očigledno mu nedostaje simetrija. Njegovo rasuđivanje može se opisati kao veoma površno. Iako su stari Arapi posjedovali nešto više znanja o dijalektici, njihovi potomci su bez sposobnosti logičnog razmišljanja. Oni često ne mogu izvesti najočitije zaključke iz sasvim jednostavnih premisa po kojima možda mogu doći do istine«.

Jedan od »problema« koji je trebalo prevladati bio je islam. Negativna slika proroka Muhammeda i njegove religije razvila se u kršćanskom svijetu u vrijeme križarskih ratova, i opstala je u Evropi zajedno s antisemitizmom. U kolonijalnom razdoblju, islam se smatrao fatalističkom religijom koja je stalno protiv napretka. Lord Cromer je, na primjer, devalvirao napore egipatskog reformatora Muhammada Abduha tvrdeći da je »islam« nemoguće reformirati.

Muslimani su imali ili malo vremena ili malo energije da razvijaju shvaćanje Boga na tradicionalni način. Bili su zaokupljeni

borbom da dostignu Zapad. Neki su odgovorom smatrali zapadni sekularizam, ali ono što je bilo pozitivno i poticajno u Evropi moglo je izgledati samo strano i tuđe islamskom svijetu, jer se nije razvijalo prirodno, iz njihove vlastite tradicije, u određeno vrijeme. Na Zapadu je »Bog« smatran glasom otuđenja; u muslimanskom svijetu bio je to kolonijalni proces. Odsječeni od korijena svoje kulture, ljudi su bili dezorijentirani i izgubljeni. Neki muslimanski reformatori pokušali su ubrzati tok napretka dajući prisilno islamu manju ulogu. Rezultati uopće nisu bili onakvi kakvi su očekivani. U novoj turskoj državi-naciji, koja se pojavila poslije poraza Otomanskog Carstva 1917., Mustafa Kemal (1881.-1938.), kasnije poznat kao Kemal Ataturk, pokušao je transformirati svoju zemlju u zapadnu naciju: on je odvojio islam od države i učinio da religija postane potpuno privatna stvar. Sufijski su redovi ukinuti i potisnuti u ilegalu; *medrese* su zatvorene i prestala je državna obuka *ulema*. Ta politika sekularizacije bila je simbolizirana zabranom nošenja fesa, što je umanjilo uočavanje religioznih klasa, a bila je i psihološki pokušaj da se ljudi natjeraju da nose zapadnu odjeću: »staviti šešir« umjesto fesa dobilo je značenje »evropeizirati se.« Reza Kan, šah Irana od 1925. do 1941., divio se Ataturku i pokušao sa sličnom politikom: zabranjeno je nošenje zara; mule su primorane obrijati brade i nositi *kepi* umjesto tradicionalnog turbana; tradicionalne proslave u čast šiitskog imama i mučenika Huseina bile su zabranjene.

Freud je mudro uvidio da svako potiskivanje religije može samo biti destruktivno. Kao i seksualnost, religija je ljudska potreba koja utječe na život na svim razinama. Ako se potisne, rezultati mogu biti tako eksplozivno destruktivni kao bilo koja ozbiljna seksualna represija. Muslimani su gledali na novu Tursku i Iran sa sumnjom i fascinacijom. U Iranu je već postojala tradicija da se mule suprotstavljaju šahu u ime naroda. Oni su ponekad postizali izvanredne uspjehe. Godine 1872. kada je šah prodao monopol na proizvodnju, prodaju i izvoz duhana Britancima, uskraćujući posao iranskim proizvođačima, mule su izdale *fatvu*, zabranjujući Irancima pušenje. Šah je bio prisiljen ukinuti koncesije. Sveti grad Kom postao je alternativa despotskom i sve neumoljivijem režimu

u Teheranu. Represija religije može donijeti fundamentalizam, baš kao što zbog neadekvatnih oblika teizma može doći do negiranja Boga. U Turskoj je zatvaranje *medresa* dovelo do neizbježnog opadanja autoriteta *uleme*. To znači da je obrazovaniji, trezveniji i odgovorniji element u islamu opadao, dok su ekstremniji oblici nelegalnog sufizma bili jedini koji su preostali.

Drugi reformatori bili su uvjereni kako odgovor ne leži u represiji. Islam je uvijek napredovao u dodiru sa drugim civilizacijama i reformatori su vjerovali da je religija bitna za duboku i dugoročnu reformu društva. Bilo je mnogo toga što je trebalo promijeniti; mnogo je toga postalo nazadno; bilo je praznovjerja i neznanja. Ali islam je ljudima pomogao i da postignu bolje razumijevanje: ako bi se dozvolilo da postane nezdrav, duhovno zdravlje muslimana širom svijeta isto bi tako trpjelo posljedice. Muslimanski reformatori nisu bili neprijateljski raspoloženi prema Zapadu. Većina je smatrala zapadne ideale ravnopravnosti, slobode i bratstva bliskima, jer je i islam njegovao vrijednosti judéo-kršćanstva koje su bile tako utjecajne u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama. Modernizacija zapadnog društva stvorila je u nekim pogledima novi tip jednakosti i reformatori su govorili svom narodu kako izgleda da ovi kršćani žive boljim islamskim životom nego sami muslimani. Oduševljenje i uzbuđenje zbog novog susreta s Evropom bilo je golemo. Bogatiji muslimani obrazovali su se u Evropi, prihvaćajući njenu filozofiju, literaturu i ideale, i vraćali se u svoje zemlje zeleći prenijeti ono što su naučili. Početkom 20. stoljeća, gotovo svi muslimanski intelektualci bili su i oduševljeni obožavaoci Zapada.

Svi reformatori imali su intelektualnih težnji, a ipak su skoro svi bili u vezi s nekim oblikom islamskog misticizma. Maštovitije i inteligentnije forme sufizma i išraki misticizma pomogle su muslimanima u ranijim krizama i zbog toga su se opet okrenuli njima. Iskustvo Boga nije se smatralo preprekom, već poticajem za dublju transformaciju, što će ubrzati modernizaciju. Tako je iranski reformator Džamal ad Din al-Afgani (1839.-1889.) bio pristalica išraki misticizma Suhrevardija, a u isto vrijeme i uporni zastupnik modernizacije. Dok je obilazio Iran, Afganistan, Egipat i Indiju,

al-Afgani je pokušao biti za svakoga sve. On je bio sposoban predstaviti se sunitima kao sunit, kao šiitski mučenik šiitima, revolucionar, religiozni filozof i parlamentarac. Mističke discipline išraki misticizma pomažu muslimanima da se osjećaju jednim sa svijetom oko sebe i osjete oslobađajući gubitak granica koje pritišću jastvo. Mislilo se da je na al-Afganijevu nestalnost i prihvaćanje različitih uloga utjecala mistička disciplina, sa svojom uvećanom koncepcijom jastva. Religija je bila bitna, iako je reforma bila potrebna. Al-Afgani je bio uvjereni, čak strastveni teist, ali u njegovoj jedinoj knjizi *Pobijanje materijalista* malo se govori o Bogu. Pošto je znao da Zapad cijeni razum i smatra islam i orijentalce iracionalnima, al-Afgani je pokušao opisati islam kao vjeru koja se odlikuje neumoljivim kultom razuma. U stvari, čak i racionalisti kao mutaziliti smatrali bi ovakav opis svoje religije čudnim. Al-Afgani je bio prije aktivist nego filozof. Zato je važno da se o njegovoj karijeri i uvjerenjima ne sudi po ovom jedinom književnom pokušaju. Ipak, opisivanje islama na način smišljen tako da se uklapa s onim što se smatra zapadnim idealom pokazuje novi nedostatak povjerenja u muslimanski svijet, što će uskoro postati krajnje destruktivno.

Muhammad Abduh (1849.-1905.), al-Afganijev egipatski učenik, imao je drukčiji pristup. On je odlučio da svoje aktivnosti usmjeri samo na Egipat i da se usredotoči na intelektualno obrazovanje njegovih muslimana. On je imao tradicionalno islamsko obrazovanje, što ga je dovelo pod utjecaj sufije Šeika Darviša, koji ga je učio da su nauka i filozofija dva najsigurnija puta za spoznaju Boga. Prema tome, kada je Abduh počeo studirati u uglednoj džamiji al'Azhar u Kairu, bio je uskoro razočaran njenim zastarjelim nastavnim planom. Umjesto toga, njega je privukao al-Afgani, koji ga je učio logiku, teologiju, astronomiju, fiziku i misticizam. Neki kršćani na Zapadu smatrali su da je nauka neprijatelj vjere, ali muslimanski mistici često su koristili matematiku i nauku kao pomoć u kontemplaciji. Danas su muslimani u nekim radikalnijim mističkim sektama šiitizma, kao što su druzi ili alavi, posebno zainteresirani za modernu nauku. U islamskom svijetu postoje ozbiljne rezerve u pogledu zapadne politike, ali malo je onih koji smatraju da postoje prepreke da svoju vjeru u Boga spoje sa zapadnom naukom.

Abduh je bio oduševljen svojim kontaktom sa zapadnom kulturom i na njega su posebno utjecali Comte, Tolstoj i Herbert Spencer, koji je bio njegov prijatelj. On nije nikada potpuno usvojio zapadni stil života, ali je volio redovno posjećivati Evropu da bi se intelektualno osvježio. To nije značilo da je napustio islam. Daleko od toga; kao i svaki reformator, Abduh se želio vratiti korijenima svoje vjere. On je zato zastupao povratak duhu Proroka i prvih »Pravovjernih« kalifa (*rašidun*). Ovo, međutim, nije zahtijevalo fundamentalističko odbacivanje modernizma. Abduh je tvrdio da muslimani moraju proučavati nauku, tehnologiju i svjetovnu filozofiju da bi zauzeli svoje mjesto u modernom svijetu. Šerijatski se zakon mora reformirati kako bi omogućio muslimanima da dobiju potrebnu intelektualnu slobodu. Kao i al-Afgani, on je pokušao predstaviti islam kao racionalnu vjeru, tvrdeći da su u Kur'anu prvi put u ljudskoj povijesti razum i religija išli ruku pod ruku. Prije Prorokova rođenja otkrivenje je bilo praćeno čudima, legendama i iracionalnom retorikom, ali Kur'an nije pobjegao ovim primitivnim metodama. On je »unaprijedio dokaz i demonstraciju, izložio poglede onih koji ne vjeruju i racionalno ih napao«. Napad na fajlasife koji je pokrenuo al-Gazali bio je neprimjeren. On je izazvao podjelu između pobožnosti i racionalizma, što je utjecalo na intelektualni stav *uleme*. To se primjećivalo u zastarjelom znanstvenom planu al-Azharu. Muslimani se, zato, trebaju vratiti receptivnijem i racionalnijem duhu Kur'ana. Ali Abduh je zastao pred totalno redukcionističkim racionalizmom. On je citirao *hadis*: »Razmišljaj o Božjem stvaranju, ali ne i o njegovoj prirodi, ili ćeš propasti.« Razum ne može shvatiti suštinsko biće Boga, koje ostaje obavijeno misterijem. Sve što možemo utvrditi je činjenica da Bog ne slični na koje drugo biće. Sva ostala pitanja koja uznemiravaju teologe jednostavno su beznačajna i Kur'an ih odbacuje kao *zannu*.

U Indiji je vodeći reformator bio Sir Muhammad Iqbal (1876.-1938.), koji je za muslimane Indije bio ono što je za Hinduse bio Gandhi. On je u biti bio kontemplativac - sufija i pjesnik koji je pisao na urdu jeziku - ali je imao i zapadno obrazovanje i doktorat iz filozofije. Bio je oduševljen Bergsonom, Nietzscheom i

A.N. Whiteheadom i pokušao je ponovo osviežiti falsafu u svjetlu njihovih spoznaja, gledajući sebe kao most između Istoka i Zapada. Bio je užasnut dekadencijom islama u Indiji. Od pada Mogulskog Carstva u 18. stoljeću, muslimani Indije osjećali su se u pogrešnoj poziciji. Njima je nedostajalo povjerenje njihove braće na Srednjem istoku, gdje je islam bio na svom terenu. Prema tome, muslimani Indije su pred Britancima zauzimali stav obrane i nesigurnosti. Ikkal je pokušao zaliječiti nemir svog naroda kreativnom rekonstrukcijom islamskih principa kroz poeziju i filozofiju.

Od zapadnih filozofa, kao što je Nietzsche, Ikkal je prihvatio značaj individualizma. Čitav svemir predstavlja Apsolut, koji je najviši oblik individualizacije i kojeg su ljudi nazvali »Bog«. Da bi ostvarila vlastitu jedinstvenu prirodu, sva ljudska bića moraju postati nalik na Boga. To znači da svatko mora postati individualniji, kreativniji, i svoju kreativnost mora izraziti u akciji. Pasivnost i plašljiva skromnost (što je Ikkal pripisao perzijskom utjecaju) muslimana u Indiji mora se napustiti. Muslimanski princip *idtihad* (individualni sud) treba ih ohrabriti da spremnije dočekaju nove ideje: i sam Kur'an zahtijeva stalnu reviziju i samopreispitivanje. Kao al-Afgani i Abduh, Ikkal je pokušao pokazati da je empirijski stav, ključ napretka, potekao od islama i preko muslimanske nauke i matematike prešao u toku srednjeg vijeka na Zapad. Prije pojave velikih konfesionalnih religija u aksijalnom dobu, napredak čovječanstva bio je slučajan, ovisan, u neku ruku, o nadarenim i nadahnutim pojedincima. Proroštvo Muhammeda bilo je kulminacija tih intuitivnih nastojanja i učinilo je svako daljnje otkrivenje nepotrebnim. Od sada će se ljudi moći oslanjati na razum i nauku.

Nažalost, individualizam je postao novi oblik idolopoklonstva na Zapadu, pošto je sada sam sebi bio cilj. Ljudi su zaboravili kako svaka istinska individualnost potječe od Boga. Ako se individualizmu dozvoli apsolutna sloboda, genijalnost pojedinca može se koristiti u opasne svrhe. Rasa nadljudi koji sebe smatraju bogovima, kao što je predvidio Nietzsche, bila je zastrašujuća perspektiva: ljudima su bile potrebne neke norme koje nadilaze čuđi i ideje trenutka. Misija islama bila je obrana prirode istinskog

individualizma a ne izopačenih ideala kao na Zapadu. Muslimani su imali svoj sufijski ideal savršenog čovjeka, kraj stvaranja i svrhu svog postojanja. Za razliku od natčovjeka koji sebe vidi kao najvišeg i prezire svjetinu, obilježje savršenog čovjeka je potpuni receptivitet apsoluta i on će mase povući sa sobom. Sadašnje stanje svijeta znači da napredak ovisi o talentu određene elite, koja može vidjeti preko sadašnjosti i povesti čovječanstvo u budućnost. Na kraju će svatko postići savršenu individualnost u Bogu. Ikbalov pogled na ulogu islama bio je pristran, ali je bio profinjeniji od mnogih sadašnjih pokušaja Zapada da obrani kršćanstvo na račun islama. Njegove bojazni u pogledu ideala natčovjeka bile su i te kako opravdane događajima u Njemačkoj posljednjih godina njegova života.

U to vrijeme arapski muslimani na Srednjem istoku više nisu bili sigurni u svoje sposobnosti da obuzdaju prijetnje Zapada. Godina 1920., kada su Britanija i Francuska ušle na Srednji istok, postala je poznata kao *am-al-nakbah*, Godina katastrofe, čije riječi imaju konotaciju svemirske katastrofe. Poslije propasti Otomanskog Carstva Arapi su očekivali neovisnost, a ta nova dominacija stvorila je dojam da oni nikada neće moći kontrolirati svoju sudbinu: govorilo se čak da će Britanci Palestinu predati cionistima, kao da njeno arapsko stanovništvo uopće ne postoji. Osjećaj stida i poniženja bio je intenzivan. Kanadski učenjak Wilfred Cantwell Smith ističe da je kod njih sve ovo pogoršavalo sjećanja na veličinu njihove prošlosti: »U provaliji između (modernog Arapa) i, na primjer, modernog Amerikanca, prvenstveni problem je upravo duboka razlika između društva sa sjećanjem na veličinu u prošlosti i osjećajem veličine u sadašnjosti«. To je u sebi nosilo presudne religiozne implikacije. Kršćanstvo je prije svega religija patnje i nesreće i, barem na Zapadu, bilo je vjerojatno najautentičnije u vremenima nevolja: nije lako uskladiti zemaljsku slavu sa slikom raspetog Krista. Islam je, međutim, religija uspjeha. Kur'an uči da društvo koje živi prema Božjoj volji (provodeći pravdu, jednakost i poštenu raspodjelu bogatstva), ne može doživjeti neuspjeh. Muslimanska povijest izgleda da je ovo i potvrdila. Za razliku od Krista, Muhammed nije bio očit promašaj, već

sjajan uspjeh. Njegova dostignuća bila su potkrijepljena fenomenalnim širenjem muslimanskog carstva u toku 7. i 8. stoljeća. Ovo je izgleda utvrđivalo vjeru muslimana u Boga: Allah se pokazao krajnje djelotvornim i potvrdio svoju riječ na poprištu povijesti. Muslimanski uspjeh se nastavljao. Čak i katastrofe poput mongolske invazije, bile su nadvladane. U toku stoljeća, *umma* je stekla gotovo sakralno značenje i otkrila prisutnost Boga. Međutim, sada se, izgleda, u muslimanskoj povijesti nešto radikalno izmijenilo i to je neizbježno utjecalo na percepciju Boga. Od sada će se mnogi muslimani koncentrirati na vraćanje muslimanske povijesti na pravi put, i na efikasnost kur'anske vizije u svijetu.

Osjećaj stida se pogoršao kada se poslije bližeg upoznavanja s Evropom otkrio duboki prezir Zapada prema Proroku i njegovoj religiji. Muslimanska učenost sve je više posvećena apologetici ili snovima o prošlim trijumfima - kobna kombinacija. Bog nije više bio u centru pažnje. Cantwell Smith prati ovaj proces kroz detaljnu analizu egipatskog časopisa *Al-Azhar* od 1930. do 1948. U tom razdoblju časopis je imao dva urednika. Od 1930. do 1933. uređivao ga je Al-Kidr Husein, jedan od najboljih tradicionalista, koji je svoju religiju vidio kao transcendentnu ideju, a ne politički i povijesni entitet. Islam je bio imperativ, poziv na buduću akciju a ne potpuno postignuta realnost. Pošto je utjelovljenje božanskog ideala u ljudskom životu uvijek teško - čak i nemoguće - Husein nije bio obeshrabren prošlim ili sadašnjim neuspjesima *umme*. On je bio dovoljno samouvjeren da bi kritizirao muslimansko ponašanje, i riječi »trebalo bi« i »treba« provlače se kroz sve brojeve časopisa dok je on bio njegov urednik Ali je, isto tako, jasno da Husein ne može zamisliti položaj osobe koja želi, ali otkriva da ne može vjerovati: stvarnost Allaha uzima se kao svršena činjenica. U jednom od ranih brojeva Jusuf al-Dijni iznio je stari teološki argument o postojanju Boga. Smith konstatira da je stil u biti pun poštovanja i izražava intenzivno i živo divljenje ljepoti i uzvišenosti prirode koja otkriva božansku prisutnost. Al-Dijni nije uopće sumnjao u postojanje Allaha. Njegov članak prije je meditacija nego teološka demonstracija Božjeg postojanja i on je sasvim ravnodušan što su učenjaci na Zapadu taj specifični

»dokaz« već odavno odbacili. Ali njegov stav bio je zastario. Naklada časopisa je opala.

Kada je 1933. uredništvo preuzeo Farid Vađdi, broj čitalaca se udvostručio. Vađdijeva prva briga bila je uvjeriti svoje čitaoce da je islam »u redu.« Huseinu ne bi ni na pamet palo da je islamu, transcendentnoj ideji u Božjem umu, s vremena na vrijeme potrebna pomoć, ali Vađdi je islam shvaćao kao ljudsku instituciju koja je ugrožena. Na prvom je mjestu opravdanje, divljenje i odobravanje. Kao što ističe Wilfred Cantwell Smith, Vađdijev rad prožima duboka nereligioznost. Kao i njegovi prethodnici, on stalno tvrdi da Zapad samo proučava ono što je islam otkrio prije mnogo stoljeća, ali, za razliku od njih, on Boga jedva spominje. U središtu njegova zanimanja je ljudska realnost »islama«: ta zemaljska vrijednost u nekom je smislu zamijenila transcendentnog Boga. Smith zaključuje:

Pravi musliman nije čovjek koji vjeruje u islam - osobito islam u povijesti; već je to netko tko vjeruje u Boga i tko se opredjeljuje za otkrivenje preko svog Proroka. Njemu se dovoljno dive. Ali opredjeljenja nema. A Bog se na ovim stranicama pojavljuje uočljivo rijetko.

Umjesto toga, tu je nestabilnost i nedostatak samopoštovanja: mišljenje Zapada postalo je krajnje važno. Ljudi poput Huseina razumjeli su religiju i središnji položaj Boga, ali su izgubili dodir s modernim svijetom. Ljudi koji su bili u kontaktu sa modernizmom izgubili su osjećaj Boga. Iz ove nestabilnosti proizići će politički aktivizam koji je karakteristika modernog fundamentalizma, koji se također povlači od Boga.

Evropski Zidovi bili su također pogođeni neprijateljskom kritikom svoje vjere. U Njemačkoj su židovski filozofi razvili ono što su nazvali »Nauka o judaizmu«, koja je preradila židovsku povijest u hegelovskom duhu, da bi odgovorila na optužbe da je judaizam robovska i otuđujuća vjera. Prvi koji je pokušao reinterpretirati povijest Izraela bio je Solomon Formstecher (1808.-1889.). U *Religiji duha* (1841.) opisao je Boga kao svjetsku Dušu, imanentnu svim stvarima. Ovaj Duh nije, međutim, ovisan o svijetu, kao što je tvrdio Hegel. Formstecher je tvrdio da se on nalazi izvan

dosega razuma, vraćajući se tako staroj distinkciji između Božje suštine i njegovih aktivnosti. Tamo gdje je Hegel potcjenjivao korištenje figurativnog jezika, Formstecher je tvrdio da je simbolizam jedino prikladno sredstvo za razgovor o Bogu, jer se on nalazi izvan dometa filozofskih koncepcija. Ipak, judaizam je bio prva religija koja je došla do moderne koncepcije božanskog i ubrzo će pokazati cijelom svijetu kako izgleda istinski spiritualna religija.

Primitivna, paganska religija identificirala je Boga sa prirodom, tvrdio je Formstecher. To spontano nerefleksivno razdoblje predstavlja djetinjstvo ljudske rase. Kada su ljudska bića dostigla veći stupanj samosvijesti, bila su spremna krenuti prema jednoj složenijoj ideji o božanstvu. Počeli su shvaćati da ovaj »Bog« ili »Duh« nije u samoj prirodi, već postoji iznad i preko nje. Proroci koji su stigli do te nove koncepcije božanskog propovijedali su jednu etičku religiju. Najprije su vjerovali da su njihova otkrivenja došla od neke sile izvan njih, ali su postepeno shvatili da ne ovise o nekom potpuno eksternom Bogu već da to potječe od njihove vlastite Duhom ispunjene prirode. Židovi su bili prvi narod koji je došao do te etičke koncepcije Boga. Njihove duge godine u progonstvu i gubitak Hrama naučili su ih da ne očekuju podršku i kontrolu izvana. Oni su tako stigli do jednog višeg oblika religiozne svijesti, koji im je omogućio da Bogu priđu slobodno. Oni nisu ovisili o svećeniku-posredniku niti ih je plašio neki strani zakon, kao što su tvrdili Hegel i Kant. Umjesto toga naučili su pronaći Boga kroz svoj um i individualnost. Kršćanstvo i islam pokušali su oponašati judaizam, ali s manje uspjeha. Kršćanstvo je, na primjer, zadržalo mnogo paganskih elemenata u svom opisu Boga. Sada, kada su se židovi oslobodili, postići će uskoro potpuno oslobođenje; oni se trebaju pripremiti za posljednju fazu svog razvoja tako što će odbaciti ceremonijalne zakone koji su bili ostatak neke ranije, nerazvijenije faze njihove povijesti.

Kao i muslimanski reformatori, zagovarači nauke o judaizmu htjeli su svoju religiju predstaviti kao potpuno racionalnu vjeru. Oni su se posebno željeli osloboditi kabale, koja je postala smetnja od fjska Šabetaja Cvija i uspona hasidizma. I prema tome,

Samuel Hirsch, koji je objavio *Religioznu filozofiju Židova* 1842., napisao je povijest Izraela koja je ignorirala mističnu dimenziju judaizma i prezentirala etičku, racionalnu povijest Boga, usredotočenu na ideju slobode. Ljudsko biće se prepoznaje po sposobnosti da kaže »ja«. Ta samosvijest predstavlja neotuđivu osobnu slobodu. Paganska religija nije bila u stanju razvijati tu autonomiju zato što se u prvim fazama ljudskog razvoja smatralo da dar samosvjesnosti dolazi odozgo. Pagani su izvor svoje osobne slobode smjestili u prirodu i vjerovali da su neki njihovi poroci neizbježni. Abraham je, međutim, odbio taj paganski fatalizam i ovisnost. On je stajao sam u božjoj prisutnosti, potpuno svjestan sebe. Takav čovjek naći će Boga u svakom aspektu života. Bog, Gospodar svemira, uredio je svijet tako da nam pomogne da postignemo tu unutarnju slobodu, a nitko drugi osim Boga nije nijednog pojedinca tome učio. Judaizam nije bio slijepo pokorna vjera kao što su to zamišljali nežidovi. On je uvijek bio naprednija religija, na primjer, od kršćanstva, koje je okrenulo leđa svojim židovskim korijenima i vratilo se iracionalnosti i praznovjerju paganstva.

Nachman Krochmal (1785.-1840.), čiji je *Vodič za zbunjene našeg vremena*, objavljen posthumno 1841., nije se klonio misticizma kao njegovi kolege. On je volio zvati »Boga« ili »Duha« »Ništa« kao kabalisti i koristiti kabalističku metaforu emanacije da bi opisao Božje prikazanje samoga sebe. On je tvrdio da dostignuća židova nisu rezultat neke krajnje ovisnosti o Bogu, već djelovanja kolektivne svijesti. U toku stoljeća, Židovi su postepeno pročistili svoju koncepciju Boga. Tako je u vrijeme Izlaska Bog svoju prisutnost morao otkriti kroz čuda. Međutim, u vrijeme njihova povratka iz Babilona Židovi su došli do naprednije percepcije božanskog, tako da znakovi i čuda više nisu bili potrebni. Židovska koncepcija obožavanja Boga nije bila ropska ovisnost kakvu su zamišljali *goji*, već je gotovo potpuno odgovarala filozofskom idealu. Jedina razlika između religije i filozofije bila je ta što se ova druga izražavala kroz ideje, dok je religija koristila figurativni jezik, kao što je isticao Hegel. Ali ovaj tip simboličkog jezika bio je prikladan, jer Bog nadmašuje sve naše ideje o njemu. U stvari, mi čak ne možemo reći da on postoji, jer je naše iskustvo postojanja tako parcijalno i ograničeno.

Izbijanjem žestokog antisemitizma u Rusiji i Istočnoj Evropi pod carem Aleksandrom III 1881., novoj samosvijesti stvorenoj emancipacijom zadan je snažan udarac. To se proširilo u Zapadnu Evropu. U Francuskoj, prvoj zemlji židovske emancipacije, došlo je do histeričnog vala antisemitizma kada je židovski časnik Alfred Dreyfus bio nepravedno osuđen zbog izdaje 1895. Te iste godine Karl Lueger, istaknuti antisemit, izabran je za gradonačelnika Beča. Ali u Njemačkoj, prije dolaska Adolfa Hitlera na vlast, židovi su još uvijek smatrali da su sigurni. Tako je Hermann Cohen (1842.-1918.) još uvijek bio zaokupljen metafizičkim antisemitizmom Kanta i Hegela. Baveći se prije svega optužbom da je judaizam servilna vjera, Cohen je poricao da je Bog vanjska realnost koja nameće poslušnost odozgo. Bog je jednostavno ideja koju je formirao ljudski um, simbol etičkog ideala. Raspravljajući o biblijskoj priči o Gorućem grmu, kada se Bog Mojsiju odredio sa »Ja Sam Koji Jesam«, Cohen je tvrdio da je to bio primitivan izraz činjenice da je ono što zovemo »Bog« i samo biće. To je nešto sasvim drugo od jednostavnih bića koja doživljavamo i koja mogu samo sudjelovati u ovom suštinskom postojanju. U *Religiji razuma proistekloj iz izvora judaizma* (objavljenoj posthumno 1919.), Cohen još uvijek inzistira da je Bog samo ljudska ideja. Ali on je počeo cijeniti i emocionalnu ulogu religije u ljudskom životu. Obična etička ideja - kao što je »Bog« - ne može nas utješiti. Religija nas uči da volimo svog bližnjeg - tako da je moguće reći kako Bog religije - nasuprot Bogu etike i filozofije - *jest* ta osjećajna ljubav.

Te je ideje do potpune neprepoznatljivosti razvio Franz Rosenzweig (1886.-1929.), dajući jednu potpuno drukčiju koncepciju judaizma koja ga je izdvojila od njegovih suvremenika. Ne samo da je bio jedan od prvih egzistencijalista, već je formulirao i ideje koje su bile bliske orijentalnim religijama. Njegova neovisnost može se možda objasniti činjenicom da je judaizam napustio kao mlad čovjek, postao agnostik i onda razmišljao o preobraćenju u kršćanstvo prije nego što se konačno vratio ortodoksnom judaizmu. Rosenzweig je vatreno poricao da poštovanje Tore potiče ropsku ovisnost o tiranskom Bogu. Religija se nije bavila samo

moralnošću, već je bila u biti sastanak sa božanskim. Kako je bilo moguće da se obična ljudska bića sretnu s transcendentnim Bogom? Rosenzweig nam nikada nije kazao kakav je taj sastanak bio - to je i bila slabost njegove filozofije. On nije vjerovao u Hegelov pokušaj sjedinjenja Duha s čovjekom i prirodom - ako mi jednostavno vidimo našu ljudsku svijest kao oblik Svjetske Duše, onda više nismo istinski individualci. Kao istinski egzistencijalist, Rosenzweig je naglašavao apsolutnu izoliranost svakog pojedinog ljudskog bića. Svako od nas je sam, izgubljen i uplašen u golemoj masi koja čini čovječanstvo. Tek kada se Bog okrene nama, oslobođeni smo te anonimnosti i straha. Bog, prema tome, ne umanjuje našu individualnost, već nam omogućuje da postignemo punu svijest o samima sebi.

Nemoguće je da Boga sretnemo na neki antropomorfan način. Bog je Osnova postojanja, toliko nerazdvojivo povezan s našim vlastitim postojanjem da nikako ne možemo govoriti s njim, kao da je on obično biće kao mi. Ne postoje riječi ili ideje koje opisuju Boga. Umjesto toga, ponor između njega i ljudskih bića premošćuje se zapovijedima Tore. To nisu samo zakoni zabrane, kao što to misle *goji*. To su sakramenti, simbolične radnje dubokog značenja koje uvode Židove u božansku dimenziju koja je u osnovi postojanja svakog od nas. Kao i rabini, Rosenzweig je tvrdio da su zapovijedi tako vidljivo simbolične - jer često same po sebi nemaju značenja - da nas vode preko ograničenih mogućnosti, naših riječi i pojmova do samog neizrecivog Bića. One nam pomažu, u stvari, da razvijemo stav slušanja i čekanja, tako da budemo spremni i pažljivi prema osnovi našeg postojanja. *Micve* zato ne djeluju same od sebe. Njih pojedinac mora usvojiti tako da svaka *micva* prestane biti zapovijed koja dolazi izvana, već da izražava *moj* unutrašnji stav, *moj* unutrašnji »imperativ«. Ali iako je Tora bila specifično židovska religiozna praksa, otkrivenje nije bilo ograničeno na narod Izraela. On, Rosenzweig, srest će Boga u simboličnim pokretima koji su tradicionalno židovski, ali će i kršćanin koristiti različite simbole. Doktrine o Bogu nisu samo vjerski iskazi, već su simboli unutrašnjih stavova. Doktrine o stvaranju i otkrivenju, na primjer, nisu doslovni prikazi glavnih događaja u

životu Boga i svijeta. Mitovi o otkrivenju izražavaju naše osobno iskustvo Boga. Mitovi o stvaranju simboliziraju apsolutnu ovisnost našeg, ljudskog postojanja, poraznu spoznaju naše potpune ovisnosti o osnovi bivstvovanja, koja omogućuje ovo postojanje. Kao Stvoritelj, Bog nije zainteresiran za svoja stvorenja sve dok se ne otkrije svakom od njih, ali da on nije Stvoritelj, to jest osnova sveg postojanja, religiozno iskustvo ne bi imalo značenja za čovječanstvo kao cjelinu. Ono bi ostalo niz neprirodnih događanja. Rosenzweigova univerzalna vizija religije pridonijela je da postane sumnjičav u pogledu novog političkog judaizma, koji se pojavljivao kao odgovor na novi antisemitizam. Izrael je, kako je tvrdio, postao narod u Egiptu, a ne u Obećanoj zemlji, i ostvarit će svoju sudbinu kao vječni narod samo ako prekine svoje veze sa zemaljskim svijetom i ne miješa se u politiku.

Ali Židovi koji su bili žrtve rastućeg antisemitizma nisu smatrali da sebi mogu dozvoliti takvo političko neangažiranje. Oni nisu mogli sjediti i čekati na Mesiju ili Boga da ih spasi, već su morali osloboditi svoj narod sami. Godine 1882., u godini poslije prvih pogroma u Rusiji, jedna grupa židova napustila je Istočnu Evropu da bi se naselila u Palestinu. Oni su bili uvjereni da će židovi ostati nesavršena, otuđena ljudska bića sve dok ne budu imali vlastitu zemlju. Njihova žudnja za povratkom u Sion (jedan od glavnih brežuljaka Jeruzalema) počela je kao neki izazovno religiozni pokret, pošto su čudi povijesti uvjerile cioniste da njihova religija i njihov Bog ne djeluju. U Rusiji i Istočnoj Evropi cionizam je bio ogranak revolucionarnog socijalizma koji je teorije Karla Marxa pretvarao u praksu. Židovski revolucionari postali su svjesni da su njihovi drugovi isto tako antisemitski raspoloženi kao i car i plašili su se da se njihova sudbina neće popraviti u komunističkom režimu: događaji su pokazali da su bili u pravu. Žestoki mladi socijalisti poput Davida Ben-Guriona (1886.-1973.) jednostavno su uzeli svoju prtljagu i otplovili u Palestinu, riješeni da stvore model-društvo koje će biti svjetlost za nežidove i najaviti socijalistički milenij. Drugi nisu imali vremena za ove marksističke snove. Karizmatični Austrijanac Theodor Herzl (1860.-1904.) smatrao je novu židovsku inicijativu kolonijalnim pothvatom: pod

okriljem jedne od evropskih imperijalnih sila, židovska država bit će avangarda napretka u islamskoj divljini.

Usprkos svom očiglednom sekularizmu, cionizam se instinktivno izražavao konvencionalnom religioznom terminologijom i bio je u suštini religija bez Boga. Bio je ispunjen ekstatičkim i mističkim nadama u budućnost, pozivajući se na stare teme o iskupljenju, hodočašću i ponovnom rođenju. Cionisti su čak usvojili običaj da sebi daju nova imena kao znak iskupljenog jastva. Tako je Asher Ginsberg, jedan rani propagator, sebe nazvao *Ahad Ha'am* (Jedan iz naroda). On je sada bio svoj čovjek, pošto je sebe identificirao s novim nacionalnim duhom, iako nije mislio da se židovska država može ostvariti u Palestini. On je jednostavno tamo želio »duhovno središte« koje će preuzeti mjesto Boga kao jedinstveno žarište naroda Izraela. On će postati »vodič za sve životne poslove«, dosegnuti »do dubina srca« i »povezati nam osjećanja sa svima«. Cionisti su okrenuli staru religijsku orijentaciju. Umjesto da budu usmjereni prema transcendentnom Bogu, Židovi su tražili ostvarenje ovdje dolje. Hebrejski izraz *hagšama* (doslovno, »konkretizirati«) bio je negativan termin u srednjovjekovnoj židovskoj filozofiji i odnosio se na običaj pripisivanja Bogu ljudskih ili fizičkih obilježja. U cionizmu je *hagšama* dobio značenje ostvarenja, utjelovljenje nada Izraela u zemaljskom svijetu. Svetost nije više bila na nebu: Palestina je bila »sveta« zemlja u naj doslovnijem smislu te riječi.

Koliko »sveta«, može se vidjeti u djelima ranog pionira Aarona Davida Gordona (umro 1922.) koji je bio ortodokсни Židov kabalista sve do svoje četrdeset sedme godine, kada se preobratio u cionista. Slab i boležljiv čovjek, bijele kose i brade, Gordon je radio u poljima rame uz rame s mlađim naseljenicima, skačući noću oko njih u ekstazi vičući: »Radost! ... Radost!« U prijašnjim vremenima, pisao je, iskustvo ponovnog spajanja sa zemljom Izrael bilo bi nazvano otkrivenjem Šekine. Sveta zemlja postala je sveta vrijednost; ona ima duhovnu moć koju razumiju samo židovi koji su stvorili jedinstven židovski duh. Kada je opisivao tu svetost, Gordon je koristio izraze kabale koji su nekada korišteni za tajanstveno kraljevstvo Božje:

Duša Židova plod je prirodnog okruženja zemlje Izraela. Jasnoća, dubina beskrajno čistog neba, čisti vidik, magle čistoće. Čak i božansko nepoznato izgleda kao da nestaje u toj jasnoći, iskliznuvši iz ograničenog jasnog svjetla u beskonačno skriveno svjetlo. Ljudi ovoga svijeta ne razumiju ni ovaj čist vidik ni ovo sjajno nepoznato u židovskoj duši.

Pejzaž Srednjeg istoka jako se razlikovao od pejzaža u Rusiji, njegovoj prirodnoj domovini, i Gordon ga je smatrao zastrašujućim i stranim. Ali on je shvatio da ga može posvojiti radom (*avoda*, riječ koja se odnosi i na religiozni ritual). Radeći na zemlji, koju su, kako su cionisti tvrdili, Arapi zanemarili, židovi će je prisvojiti, a u isto će vrijeme sebe osloboditi od otuđenja progonstva.

Cionisti socijalisti zvali su taj svoj pionirski pokret Osvajanje rada: njihovi *kibuci* postali su sekularni samostani gdje su živjeli zajedno i stvarali vlastiti spas. Obrađivanje zemlje vodilo ih je do mističkog iskustva ponovnog rođenja i sveopće ljubavi. Kao što je Gordon objasnio:

Onoliko koliko su moje ruke navikle na rad, moje oči i uši naučile vidjeti i čuti i moje srce razumjeti što je u njemu, toliko je i moja duša naučila skakutati po brdima, uzlijetati, lebdjeti u visinama - proširivati prostore za koje nije znala, grliti svu zemlju unaokolo, svijet i sve što je u njemu i vidjeti sebe kako me grle ruke cijelog svemira

Njihov je rad bio sekularna molitva. Negdje oko 1927. mlađi pionir i učenjak Abraham Schlonski (1900.-1973.), koji je radio kao graditelj puteva, napisao je ovu pjesmu zemlji Izraelu:

Obuci me, dobra majko, u slavnu odjeću mnogih boja,
i povedi me u zoru na rad.
Moja je zemlja obavijena svjetlošću kao molitvenim šalom.
Kuće su kao ukrasne čeone trake;
a stijene oblikovane rukom,
slijevaju se poput molitvenog remenja.
Evo divnog grada koji izgovara
jutarnju molitvu svom stvoritelju.
A među njima je i tvoj sin Abraham,
bard-graditelj puteva u Izraelu.

Cionistu više ne treba Bog; on sam je stvoritelj.

Drugi cionisti zadržali su konvencionalniju vjeru. Kabalist Abraham Isak Kuk (1864.-1935.), koji je služio kao glavni rabin palestinskih židova, prije dolaska u zemlju Izrael malo je dolazio u doticaj sa svijetom nežidova. On je tvrdio da dokle god se pojam služenja Bogu bude definirao kao služenje određenom Biću, odvojeno od ideala i dužnosti religije, ono neće biti »oslobođeno nezrelog stanovišta koje je uvijek koncentrirano u posebnim bićima.« Bog nije neko drugo Biće: En Sof je prerastao sve ljudske pojmove kao što je ličnost. Misлити o Bogu kao posebnom biću je idolopoklonstvo i znak primitivnog mentaliteta. Kuk je bio duboko prožet židovskom tradicijom, ali nije bio obeshrabren cionističkom ideologijom. Istina, laboriti su vjerovali kako su se oslobodili religije, ali ateistički cionizam bio je samo jedna faza. Bog je bio na djelu kod pionira: božanske »iskre« bile su uhvaćene u tim »ljudskama« mraka i čekale su da budu oslobođene. Bilo da su tako mislili ili ne, židovi se u svojoj biti nisu mogli odvojiti od Boga i ispunjavali su Božji plan, a da toga nisu bili ni svjesni. U toku progonstva Duh Sveti je napustio svoj narod. Oni su sakrili Šekinu u sinagoge i dvorane za učenje, ali uskoro će Izrael postati duhovno središte svijeta i otkriti pravu ideju o Bogu nežidovima.

Ovaj tip spiritualnosti mogao bi biti opasan. Privrženost Svetoj zemlji stvorit će u naše vrijeme idolatriju židovskog fundamentalizma. Privrženost povijesnom »islam« pridonijela je sličnom fundamentalizmu u muslimanskom svijetu. I židovi i muslimani borili su se da u jednom mračnom svijetu nađu značenje. Izgledalo je da ih je Bog povijesti ostavio na cjedilu. Cionisti su bili u pravu što su se plašili konačnog uništenja svog naroda. Poslije holokausta, za mnoge će židove tradicionalna ideja o Bogu postati nemogućnost. Dobitnik Nobelove nagrade Elie Weisel živio je za vrijeme svog djetinjstva u Mađarskoj samo za Boga; njegov život formiran je na disciplinama Talmuda i on se nadao da će jednog dana biti uveden u tajne kabale. Kao dječak odveden je u Auschwitz i kasnije u Buchenwald. Prve noći u logoru smrti, promatrajući crni dim koji se u obliku spirale dizao prema nebu

iz krematorija u koji će biti bačena tijela njegove majke i sestre, shvatio je da su plamenovi progutali njegovu vjeru zauvijek. On se nalazio u svijetu koji je bio objektivni korelat svijeta bez Boga kao što ga je zamišljao Nietzsche. »Nikada neću zaboraviti tu noćnu tišinu koja mi je za sva vremena oduzela želju za životom«, pisao je godinama kasnije. »Nikada neću zaboraviti te trenutke koji su ubili mog Boga i moju dušu i pretvorili moje snove u prah«.

Jednog je dana Gestapo objesio jedno dijete. Čak su i SS-ovci bili uznemireni činjenicom da će objesiti jednog dječaka pred hiljadama promatrača. Dijete koje je, sjećao se Weisel, imalo lice »anđela tužnih očiju« bilo je tiho, upadljivo blijedo i gotovo smireno kada se popelo do vješala. Iza Weisela, jedan je zatvorenik upitao: »Gdje je Bog? Gdje je On?« Dijete je pola sata umiralo, a zatvorenici su ga morali gledati u lice. Isti čovjek upitao je ponovo: »Gdje je Bog sada?« A Weisel je čuo kako glas u njemu odgovara: »Gdje je On? Evo Ga - On visi ovdje na ovim vješalima«.

Dostojevski je rekao da zbog smrti jednog jedinog djeteta Bog može postati neprihvatljiv, ali čak ni on, kome nehumanost nije bila strana, nije zamišljao smrt djeteta u takvim okolnostima. Užas Auschwitza je oštar izazov za mnoge konvencionalnije ideje o Bogu. Daleki Bog filozofa, izgubljen u transcendentnoj *apatheia* postaje nepodnošljiv. Mnogi židovi ne mogu se više suglasiti s biblijskom idejom o Bogu koji sebe manifestira u povijesti, koji je, kažu oni, s Weiselom umro u Auschwitzu. Ideja o osobnom Bogu kao jednom od nas, samo uvećanom, prepuna je problema. Ako je ovaj Bog svemoćan, mogao je spriječiti holokaust. Ako nije mogao to zaustaviti, onda je nemoćan i nekoristan; ako je mogao to zaustaviti, a izabrao je da to ne učini, on je čudovište. Židovi nisu jedini ljudi koji vjeruju da je holokaust pokopao konvencionalnu teologiju.

Ali istina je i to da su čak i u Auschwitzu neki židovi nastavili proučavati Talmud i slaviti tradicionalne praznike, ne zato što su se nadali da će ih Bog spasiti, već zato što je to imalo smisla. Postoji priča da je jednog dana u Auschwitzu grupa židova

izvela Boga pred sud. Optužili su ga za svirepost i izdaju. Oni nisu našli utjehu, kao Job, u uobičajenim odgovorima na probleme zla i patnje usred te opće besramnosti. Oni nisu mogli naći nikakvo opravdanje za Boga, nikakve olakšavajuće okolnosti, i tako su odlučili da je kriv i da, po svoj prilici, zaslužuje smrt. Rabin je donio presudu. Onda je podigao pogled i rekao da je suđenje završeno - bilo je vrijeme za večernju molitvu.

11. IMA LI BOG BUDUĆNOST?

Dok se približavamo kraju drugog milenija, izgleda moguće da svijet koji znamo nestaje. Desetljećima smo živjeli svjesni da smo stvorili oružje koje može potpuno uništiti ljudski život na našem planetu. Hladni rat je možda završen, ali novi svjetski poredak ne izgleda ništa manje zastrašujući od starog. Suočavamo se s mogućnošću ekološke katastrofe. Virus AIDS-a prijete pošlašću nesagledivih razmjera. Za dvije ili tri generacije stanovništvo će postati suviše brojno da bi ga planet mogao hraniti. Hiljade ljudi umire od gladi, zbog suše. Generacije prije ove naše osjećale su da je kraj svijeta blizu, ali sada se izgleda zaista suočavamo s budućnošću koja se ne može zamisliti. Kako će u godinama koje dolaze preživjeti ideja o Bogu? U toku četiri hiljade godina ona se stalno prilagođavala da bi udovoljila zahtjevima vremena, ali u ovom našem stoljeću sve je više ljudi koji otkrivaju da ona za njih više nema značaja, a kada religiozne ideje prestanu djelovati, one postepeno nestaju. Možda je Bog stvarno ideja prošlosti. Američki učenjak Peter Berger kaže da mi, kada uspoređujemo prošlost s našim vremenom, često primjenjujemo dvostruko mjerilo. Dok se prošlost analizira i relativizira, sadašnjost je od toga zaštićena i naša sadašnja pozicija postaje apsolut: tako se za »pisce Novog zavjeta smatra da su opterećeni

nekom lažnom spoznajom ukorijenjenom u *njihovu* vremenu, ali analitičar spoznaju *svog* vremena smatra čistim intelektualnim blagoslovom«. Svjetovnjaci 19. i ranog 20. stoljeća smatrali su ateizam neponovljivim stanjem čovječanstva u dobu nauke.

U prilog tom stavu ide mnogo toga. U Evropi se crkve prazne; ateizam više nije s mukom stečena ideologija malog broja pionira iz krugova intelektualaca, već sveopće raspoloženje. Ateizam je u prošlosti uvijek dolazio s nekom posebnom idejom o Bogu, ali sada je izgleda izgubio svoj svojstveni odnos prema teizmu i postao nesvjesni odgovor na iskustvo življenja u svjetovnom društvu. Kao gomila veselih ljudi koji okružuju Nietzscheovog luđaka, mnoge mogućnosti života bez Boga uopće ne pogađa. Drugi smatraju njegovu odsutnost olakšanjem u pozitivnom smislu. Oni među nama koji su imali teškoća s religijom u prošlosti, smatraju da je pravo olakšanje biti oslobođen Boga koji je pritiskao naše djetinjstvo. Divno je što se ne moramo dodvoravati osvetoljubivom božanstvu koje nam, ako se ne pridržavamo njegovih pravila, prijeti vječnim prokletstvom. Mi imamo novu intelektualnu slobodu i možemo smjelo slijediti svoje ideje ne obilazeći oprezno oko obavezujućih članaka vjere, uz stalni osjećaj gubljenje integriteta. Zamišljamo da je strašno božanstvo koje smo iskusili autentični Bog židova, kršćana i muslimana i ne shvaćamo uvijek da je to samo nesretna zabluda.

Tu je i osjećaj napuštenosti. Jean Paul Sartre (1905.-1980.) govori o Bogom oblikovanoj rupi u ljudskoj svijesti, tamo gdje je uvijek bio Bog. No ipak, on ističe da Boga, čak ako i postoji, još uvijek treba odbaciti, jer ideja o Bogu negira našu slobodu. Tradicionalna religija nam govori da se moramo pokoravati Božjoj ideji o čovječanstvu da bismo postali potpunim čovjekom. Umjesto toga, mi ljudska bića trebamo gledati kao utjelovljenu slobodu. Sartreov ateizam nije bilo utješno vjerovanje, ali drugi egzistencijalisti prihvatili su nepostojanje Boga kao pozitivno oslobođenje. Maurice Merleau-Ponty (1908.-1961.) tvrdio je da Bog umjesto da povećava naš osjećaj divljenja, u stvari negira. Kako Bog predstavlja apsolutno savršenstvo, nama ne ostaje ništa da činimo ili da postignemo. Albert Camus (1913.-1960.) propovijedao je herojski

ateizam. Ljudi trebaju prkosno odbaciti Boga da bi svoju ljubavlu ispunjenu brižnost izlili na čovječanstvo. Kao i uvijek, ateisti znaju o čemu govore. Bog je zaista u prošlosti bio korišten da ometa kreativnost; ako ga pretvorimo u opći odgovor za sve moguće probleme i nepredviđene događaje, on zaista može ugušiti naš osjećaj divljenja ili ostvarenja. Vatreni i predani ateizam može biti religiozniji od zamornog ili neadekvatnog teizma.

Tokom 1950-ih, logički pozitivisti kao što je A.J. Ayer (1910.-1991.) postavili su pitanje ima li vjerovanje u Boga smisla. Prirodne nauke pružaju jedini pouzdani izvor znanja, jer se ono može empirijski provjeriti. Ayer nije pitao da li Bog postoji ili ne, već ima li ideja o Bogu neko značenje. On je govorio da je svaka tvrdnja besmislena ako je ne možemo potvrditi ili dokazati da je pogrešna. Ako kažemo: »na Marsu postoji inteligentan život«, to nije besmisleno, jer nam je jasno da bismo to mogli dokazati kada jednog dana budemo raspolagali potrebnom tehnologijom. Slično tome, običan vjernik koji vjeruje u tradicionalnog Starca na nebu ne izgovara besmislenu tvrdnju kada kaže: »Vjerujem u Boga«, jer ćemo poslije smrti moći otkriti je li to istina ili ne. Problema ima onaj emancipirani vjernik koji kaže: »Bog ne postoji u bilo kojem smislu koji možemo razumjeti« ili »Bog nije dobar u ljudskom smislu te riječi«. Ove su tvrdnje suviše nejasne; nemoguće ih je provjeriti i, prema tome, one su besmislene. Kao što je Ayer rekao: »Teizam je tako konfuzan i rečenice u kojima se pojavljuje 'Bog' toliko su proturječne i toliko ih je nemoguće dokazati ili opovrgnuti da je logički nemoguće govoriti o vjerovanju ili nevjerovanju, vjeri ili ne-vjeri«. Ateizam je isto tako nerazumljiv i besmislen kao i teizam. U pojmu »Boga« ne postoji ništa ni za poricanje niti za skepticizam.

Kao i Freud, pozitivisti su vjerovali da religiozno vjerovanje predstavlja nezrelost koju će nauka prevladati. Od 1950-ih, lingvistički filozofi kritizirali su logički pozitivizam, ističući da se ono što Ayer zove principom verifikacije ne može verificirati. Danas postoji manja vjerojatnost za takav optimizam u pogledu nauke, koja može objasniti jedino svijet fizičke prirode. Wilfred Cantwell Smith ističe da su se logički pozitivisti oglasili kao učenjaci u

onom razdoblju u kojem je nauka prvi put u povijesti sagledala prirodni svijet u eksplicitnoj razdvojenosti od čovječanstva. Tvrdnje ove vrste o kojima je Ayer govorio funkcioniraju vrlo dobro kod objektivnih naučnih činjenica, ali nisu pogodne za manje jasna ljudska iskustva. Kao poezija ili muzika, religija nije podložna toj vrsti rasprave i dokazivanja. Nedavno su lingvistički filozofi, kao Antony Flew, iznijeli tvrdnju da je racionalnije naći prirodno objašnjenje od religijskog. Stari »dokazi« ne djeluju: argument o planu propada, zato što bismo trebali izaći iz sistema da bismo vidjeli jesu li prirodne pojave pod utjecajem vlastitih zakona ili nečeg izvana. Argument da smo »ovisna« ili »nepotpuna« bića ne dokazuje ništa, jer uvijek može postojati objašnjenje koje je konačno, ali nije natprirodno. Flew je manji optimist od Feuerbacha, Marxa ili egzistencijalista. Ne postoji neki mučni, herojski prkos, već jednostavno činjenično opredjeljenje za razum i nauku kao jedini daljnji put.

Vidjeli smo, međutim, da nisu svi religiozni ljudi tražili od »Boga« da im pruži objašnjenje za svemir. Mnogi su dokaze smatrali sredstvom odvratanja pažnje. Nauku su smatrali prijetnjom samo oni zapadni kršćani koji su bili navikli doslovno čitati svete knjige, a doktrine tumačiti kao objektivne činjenice. Učenjaci i filozofi koji ne nalaze prostora za Boga u svojim sistemima obično misle na ideju o Bogu kao Prvom Uzroku, pojmu koji su židovi, muslimani i istočni pravoslavni kršćani konačno napustili u toku srednjeg vijeka. Subjektivniji »Bog« kojeg oni traže ne može se dokazati kao neka objektivna činjenica ista za svakoga. On se ne može locirati unutar fizičkog sistema svemira kao ni buddhistička nirvana.

Dramatičniji od lingvističkih filozofa bili su radikalni teolozi iz 1960-ih, koji su s entuzijazmom slijedili Nietzschea i proglasili smrt Boga. U *Bibliji kršćanskog ateizma* (1966.) Thomas J. Altizer je tvrdio da su nas »dobre vijesti o smrti Boga oslobodile ropstva tiranskom transcendentnom božanstvu: »Samo prihvaćanjem ili čak htijenjem smrti Boga u svom iskustvu možemo se osloboditi transcendentnog onostranog, onostranog koje je bilo ispražnjeno i zamračeno božjim samootuđenjem u Kristu«. Altizer je govorio mističnim izrazima o

mračnoj noći duše i bolu napuštenosti. Božja smrt predstavlja šutnju koja je potrebna prije nego što Bog može opet dobiti značenje. Prvo moraju umrijeti sve naše stare koncepcije božanskog da bi se teologija mogla ponovo roditi. Mi čekamo na jezik i stil u kojem Bog može još jednom postati mogućnost. Altizerova teologija bila je vatrena dijalektika koja napada mračni bez-Božji svijet u nadi da će odati svoje tajne. Paul van Buren bio je precizniji i logičniji. U *Svjetovnom značenju Biblije* (1963.) tvrdio je da nije više moguće govoriti o Bogu koji djeluje u svijetu. Nauka i tehnologija onesposobile su staru mitologiju. Jednostavna vjera u nebeskog Starca očigledno je nemoguća, ali je to i složenija vjera teologa. Mi moramo opstati bez Boga i držati Isusa Nazarećanina: Biblija je »dobra vijest o slobodnom čovjeku koji je oslobodio druge ljude«. Isus Nazarećanin bio je oslobodilac, »čovjek koji je odredio što znači biti čovjek«.

U *Radikalnoj teologiji i smrti Boga* (1966.), William Hamilton došao je do zaključka da je ova vrsta teologije potekla iz Sjedinjenih Američkih Država koje su uvijek bile sklone utopiji i nisu imale vlastitu veliku teološku tradiciju. Slika o smrti Boga predstavlja bezakonje i barbarizam tehničkog vremena što je dovelo do toga da je nemoguće vjerovati u biblijskog Boga na stari način. Hamilton osobno smatrao je da takav teološki stav omogućuje da netko bude protestant u 20. stoljeću. Luther je napustio svoj samostan i izašao u svijet. Na isti način, on i drugi kršćanski radikali bili su priznato svjetovni ljudi. Oni su napustili sveto mjesto gdje je Bog nekada bio, da bi našli čovjeka Isusa u svom bližnjem u vanjskom svijetu tehnologije, moći, seksa, novca i grada. Modernom svjetovnom čovjeku Bog nije potreban. Kod Hamiltona ne postoji od Boga oblikovana rupa: on će naći vlastito rješenje u svijetu.

Ima nečeg dirljivog u ovom poletnom optimizmu šezdesetih. Naravno, radikali su bili u pravu da je stari načini govora o Bogu za mnoge postao nemoguć, ali u 1990-im teško je osjetiti da su oslobođenje i nova zora tako blizu. U to isto vrijeme, kritizirani su teolozi Božje smrti jer je njihov stav bio stav imućnog bijelog Amerikanca iz srednje klase. Crni teolozi, kao što je James H. Cone, pitaju kako to bijeli ljudi smatraju da imaju pravo na

potvrđivanje slobode kroz smrt Boga, kada oni u stvari porobljavaju ljude u ime Boga. Židovski teolog Richard Rubenstein ne može shvatiti kako se oni mogu osjećati toliko sigurni u pogledu bez-Božjeg čovječanstva tako brzo poslije nacističkog holokausta. On je bio uvjeren da je božanstvo zamišljeno kao Bog povijesti zauvijek umrlo u Auschwitzu. Ali Rubenstein je smatrao da Židovi ne mogu napustiti religiju. Poslije gotovo potpunog istrebljenja evropskog židovstva oni se ne smiju potpuno odvojiti od svoje prošlosti. Lijepi, moralni Bog liberalnog judaizma, međutim, ne valja. On je suviše antiseptičan; on ignorira tragediju života i smatra da će se svijet popraviti. Rubenstein je sam više volio Boga židovskih mistika. Na njega je ostavila utisak doktrina o *cimcumu*, Božjem dobrovoljnom činu samootuđenja kroz koji je stvoren postojeći svijet. Svi mistici smatrali su Boga ništavilom iz kojega smo došli i u koje ćemo se vratiti. Rubenstein se slagao sa Sartreom da je život prazan; on je Boga mistika smatrao imaginativnim načinom da se prodre u ovo ljudsko iskustvo ništavila.

Drugi židovski teolozi također su našli utjehu u lurijanskoj kabali. Hans Jonas vjeruje da poslije Auschwitzta više ne možemo vjerovati u svemoć Boga. Kada je Bog stvorio svijet, on je sebe dobrovoljno ograničio i s ljudskim bićima dijelio njihovu slabost. On to sada više ne može i ljudska bića moraju ponovo uspostaviti cjelinu Božanstva i svijeta kroz molitvu i Toru. Britanskom teologu Louisu Jacobsu ova se ideja ne dopada, jer nalazi da je slika *cimaima* gruba i antropomorfna: ona nas potiče da se suviše doslovno pitamo *kako* je Bog stvorio svijet. Bog sebe ne ograničava, zadržavajući, na neki način, dah prije izdisaja. Jedan nemoćni Bog je beskoristan i ne može biti smisao ljudskog postojanja. Bolje je vratiti se klasičnom objašnjenju da je Bog veći od ljudskih bića i da njegova misao i putevi nisu i naši. Bog može biti neshvatljiv, ali ljudi imaju mogućnost da se uzdaju u ovog neizrecivog Boga i potvrde *neki* smisao, čak i usred besmisla. Rimokatolički teolog Hans Kung slaže se s Jacobsom, dajući prednost razumnijem objašnjenju tragedije od maštovitog mita o *cimcumu*. On primjećuje da ljudska bića ne mogu vjerovati u slabog, već u živog Boga koji je ljude stvorio dovoljno snažnima da bi se molili u Auschwitzu.

Neki ljudi još uvijek misle da je nemoguće u ideji o Bogu naći značenje. Švicarski teolog Karl Barth (1886.-1968.) protivio se liberalnom protestantizmu Schleiermachersa, s naglaskom na religioznom iskustvu. Ali on je bio i vodeći protivnik naturalne teologije. On je smatrao da je osnovna pogreška pokušaj racionalnog objašnjavanja Boga, ne samo zbog ograničenosti ljudskog uma, već i zato što je čovječanstvo iskvareno padom. Svaka prirodna ideja koju formiramo o Bogu mora, prema tome, biti nesavršena i klanjanje takvom Bogu predstavlja idolopoklonstvo. Jedini dobar izvor znanja o Bogu je Biblija. Ovaj svijet izgleda da je najgori od svih svjetova: iskustva nema; prirodnog razuma nema; ljudski um je pokvaren i nepouzdan; i ne postoji mogućnost učenja iz drugih vjera, jer Biblija je jedino valjano otkrivenje. Čini se nezdravim spajati takav radikalni skepticizam u pogledu moći intelekta s tako nekritičnim prihvaćanjem istina iz Biblije.

Paul Tillich (1868.-1965.) bio je uvjeren da vlastiti Bog tradicionalnog zapadnog teizma mora nestati, ali je isto tako vjerovao da je čovječanstvu religija potrebna. Duboko ukorijenjeno strahovanje dio je ljudskog stanja: ono nije neurotično, jer je neizbrisivo i nikakva ga terapija ne može ukloniti. Mi se stalno plašimo gubitka i nestajanja dok uočavamo kako naša tijela postepeno, ali neumitno, propadaju. Tillich se slagao s Nietzscheom da je ideja o vlastitom Bogu štetna i da zaslužuje smrt:

Koncepcija »vlastitog Boga« koji se miješa u prirodne događaje ili je »neovisni uzrok prirodnih događaja« čini Boga prirodnim predmetom pored drugih, predmetom među predmetima, bićem među bićima, možda najvišim, ali ipak bićem. To zaista ne samo da je destrukcija psihičkog sistema, nego je čak i destrukcija svake smislene ideje o Bogu.

Bog koji se miješa u svemir je apsurd; Bog koji se upliće u ljudsku slobodu i kreativnost je tiranin. Ako se Bog prihvaća kao jastvo u vlastitom svijetu, »ja« koje je u odnosu sa »ti«, uzrok odvojen od svoje posljedice, »on« postaje *neko* biće, a ne Biće samo. Svemoćni, sveznajući tiranin nije toliko različit od zemaljskih diktatora koji su sve i svakoga natjerali da budu obični zupci u stroju koji kontroliraju. Ateizam koji odbacuje takvog Boga i te kako je opravdan.

Umjesto toga trebamo nastojati pronaći »Boga« iznad tog vlastitog Boga. To nije ništa novo. Još od biblijskih vremena teisti su bili svjesni paradoksalne prirode Boga kojem su se molili, svjesni da se personalizirani Bog izjednačava s bitno transpersonalnim božanstvom. Svaka molitva je kontradikcija, jer pokušava govoriti nekome kome je nemoguće govoriti; ona traži naklonosti od nekoga koji ih je već dao ili nije, još prije nego što su od njega i tražene; ona kaže »ti« Bogu koji je, kao Biće po sebi, bliži »jastvu« nego naš vlastiti ego. Tillich je više volio definiciju Boga koji je osnova bivstva. Sudjelovanje u takvom Bogu iznad »Boga« ne otuđuje nas od svijeta već nas utapa u realnost. Ono nas vraća nama samima. Ljudska bića moraju koristiti simbole kada govore o Biću po sebi: govoriti doslovno ili realistično o njemu netočno je i neistinito. Stoljećima su simboli »Bog«, »sudbina« i »besmrtnost« omogućavali ljudima da podnesu užas života i užas smrti, ali kada ovi simboli izgube svoju snagu, javlja se strah i sumnja. Ljudi koji dožive taj strah i nespokoјstvo trebaju tražiti Boga iznad diskreditiranog »Boga« teizma koji je izgubio svoju simboličnu snagu.

Kada se Tillich obraćao svjetovnjacima više je volio tehnički izraz osnova postojanja zamijeniti s »krajnja briga«. On je naglašavao da ljudsko iskustvo vjere u ovog »Boga iznad Boga« nije neko čudno stanje koje se razlikuje od drugih u našem emocionalnom intelektualnom iskustvu. Vi ne možete reći: »Sada doživlјavam jedno posebno 'religiozno' iskustvo«, jer Bog koji je Bivstvo prethodi i osnova je za sve naše emocije hrabrosti, nade i očajanja. To nije neko posebno stanje sa svojim osobnim imenom, već ono prožima svako naše normalno ljudsko iskustvo. Jedno stoljeće prije toga Feuerbach je izrekao sličnu tvrdnju kada je rekao da je Bog neodvojiv od normalne ljudske psihologije. Sada je taj ateizam transformiran u jedan novi teizam.

Liberalni teolozi pokušavali su otkriti je li moguće vjerovati i pripadati modernom intelektualnom svijetu. U formiranju svoje nove koncepcije Boga okrenuli su se drugim disciplinama: nauci, psihologiji, sociologiji i drugim religijama. I opet, u tom pokušaju nije bilo ničeg novog. Origen i Kliment Aleksandrijski bili su

liberalni kršćani u tom smislu u trećem stoljeću kada su uveli platonizam u semitsku religiju Jahvea. Jezuit E. T. de Chardin (1881.-1955.) kombinirao je svoje vjerovanje u Boga s modernom naukom. On je bio paleontolog posebno zainteresiran za prehistorijski život i koristio se svojim poznavanjem evolucije da bi napisao novu teologiju. On je cijelu evoluciju shvatio kao božansku silu koja je pokrenula svemir od materije do duha i do personalnosti i, konačno, iznad personalnosti do Boga. Bog je imanentan i utjelovljen u svijetu, koji je postao sakrament njegove prisutnosti. De Chardin je smatrao da kršćani, umjesto što se usredotočuju na Isusa čovjeka, trebaju izgrađivati kozmički portret Krista iz Pavlovih poslanica Kološanima i Efežanima: Krist je po tom stanovištu bio »omega« svemira, vrhunac evolucijskog procesa kada Bog postaje sve u svemu. Sveto pismo nam kaže da je Bog ljubav, a nauka pokazuje da prirodni svijet napreduje k sve većoj složenosti i k većem jedinstvu u toj raznovrsnosti. Ovo jedinstvo-u-razlikovanju drugi je način gledanja ljubavi koja udahnuje duh sveukupnom stvaranju. De Chardina su kritizirali zbog potpune identifikacije Boga sa svijetom tako da se izgubio sav osjećaj njegove transcendentnosti, ali njegova ovosvjetovna teologija bila je dobrodošla promjena od *contemptus mundi*, koji je tako često obilježavao katoličku spiritualnost.

U Sjedinjenim Američkim Državama 1960-ih, Daniel Day Williams (rođen 1910.) razvio je ono što je poznato kao procesna teologija, a koja je također isticala Božje jedinstvo sa svijetom. Na njega je jako utjecao britanski filozof A. N. Whitehead (1861.-1947.) za koga je Bog bio nerazdvojivo povezan sa svjetskim procesom. Whitehead nije mogao shvatiti smisao o Bogu kao drugom Biću, samo-svom, nepristupačnom, već je oblikovao verziju 20. stoljeća, proročke ideje Božjeg patosa:

Potvrđujem da Bog zaista pati kad sudjeluje u svakodnevnom životu društva bića. Njegovo sudjelovanje u patnji svijeta vrhunski je primjer spoznatljivosti, prihvaćanja i preobraženja u ljubav, patnje koja nastaje u svijetu. Potvrđujem božansku osjećajnost. Bez nje, ne vidim smisao Božjeg postojanja.

On je opisao Boga kao »velikog prijatelja, supatnika, koji shvaća.« Williamsu se dopadala Whiteheadova definicija; on je volio govoriti o Bogu kao »ponašanju« svijeta ili »događaju«. Pogrešno je postaviti natprirodni poredak nasuprot prirodnom svijetu našeg iskustva. Postoji samo jedan red bivstvovanja. Ovo, međutim, nije bilo redukcionističko. U našu koncepciju o prirodnom trebamo uključiti sve aspiracije, sposobnosti i potencijal koji su nekada izgledali čudesni. To bi uključilo i naša »religiozna iskustva«, kao što su buddhisti uvijek govorili. Kada su ga pitali: misli li da je Bog odvojen od prirode, Williams bi odgovarao da nije siguran. On je mrzio staru grčku ideju o *apatheiai* koju je smatrao gotovo bogohulnom: ona je predstavljala Boga kao dalekog, indiferentnog i sebičnog. Poricao je da zagovara panteizam. Njegova je teologija jednostavno pokušavala ispraviti neravnotežu, koja je dovela do otuđenog Boga kojeg je bilo nemoguće prihvatiti poslije Auschwitza i Hirošime.

Drugi su bili manje optimistični u pogledu dostignuća modernog svijeta, i željeli su zadržati transcendentnost Boga kao izazov za muškarce i žene. Jezuit Karl Rahner razvio je transcendentalniju teologiju koja Boga vidi kao vrhunski misterij, a Isusa kao odlučujuću manifestaciju onoga što čovjek može postati. Bernard Lonergan također je naglašavao značenje transcendentnosti i misli nasuprot iskustvu. Čisti intelekt ne može dostići viziju koju traži: on, dok pokušava shvatiti, neprestano nailazi na barijere koje zahtijevaju promjenu njegovih stavova. U svim kulturama ljudska bića pokreću isti imperativi: biti inteligentan, odgovoran, razuman, ljubazan i, ako je potrebno, mijenjati se. Sama čovjekova priroda, zato, zahtijeva prerastanje sebe i svoje sadašnje percepcije i ovaj princip ukazuje na prisutnost onoga što zovemo božanskim u samoj prirodi ozbiljnog ljudskog istraživanja. Ali švedski teolog Hans Urs von Balthasar vjeruje da, umjesto da tražimo Boga u logici i apstrakcijama, trebamo gledati u umjetnost: katoličko otkrivenje bilo je u biti inkarnacijsko. U sjajnim studijama o Danteu i Bonaventuri, Balthasar pokazuje da su katolici »vidjeli« Boga u ljudskom obliku. Njihov naglasak na ljepoti u gestama rituala, u drami i kod velikih katoličkih umjetnika pokazuje kako Boga treba

naći osjetilima, a ne jednostavno umnim i apstraktnijim dijelovima ljudske ličnosti.

Muslimani i židovi su se također pokušali osvrnuti na prošlost da bi u njoj našli ideje o Bogu koje će odgovarati sadašnjosti. Abu al-Kalam Azad (umro 1959.), ugledni pakistanski teolog, okrenuo se Kur'anu da bi našao način da vidi Boga koji nije toliko transcendentan da postane nula, ni toliko osoban da postane idol. On je ukazao na simboličnu prirodu kur'anske rasprave ističući ravnotežu između metaforičnih, figurativnih i antropomorf-nih opisa, s jedne, i stalnih podsjećanja da je Bog neusporediv, s druge strane. Drugi su se za spoznaju odnosa Boga sa svijetom vraćali sufijima. Švicarski sufija Fridtof Šuon oživio je doktrinu o Jednosti Bivstva (*Vahdat al-Vuđud*) kasnije pripisanu ibn al-Arabiju, koja tvrdi da, budući da je Bog *jedina* realnost, ništa osim njega ne postoji i sam svijet je božanski. Ali on ovo ograničava upozorenjem da je ovo ezoterična istina i da se može razumjeti samo u kontekstu mističkih disciplina sufizma.

Drugi su Boga približili ljudima i učinili ga relevantnim za političke probleme vremena. U godinama koje su prethodile iranskoj revoluciji, mladi laik filozof dr Ali Šarijati privukao je ogromne mase iz redova obrazovane srednje klase. On je u velikoj mjeri pridonio njihovom regrutiranju protiv šaha, iako mule nisu odobravale velik dio njegove religiozne poruke. Za vrijeme demonstracija mase bi nosile njegov portret pored portreta ajatolaha Homeinija, iako nije jasno kako bi prošao u Homeinijevu Iranu. Šarijati je bio uvjeren da je prihvaćanje zapadnih ideja otuđilo muslimane od njihovih kulturnih korijena i da oni moraju, da bi to ispravili, reinterpretirati stare simbole svoje vjere. Muhammed je to isto učinio kada je starinskim paganskim ritualima hadžiluka dao monoteističko značenje. U svojoj knjizi *Hadž* Sarijati je svoje čitaoce kroz hodočašće poveo u Mekku, postepeno uobličavajući dinamičku koncepciju Boga koju svaki hodočasnik ili hodočasnica mora imaginativno stvoriti osobno za sebe. Tako će hodočasnici, stižući do Kabe, shvatiti kako je prikladno što je svetište prazno: »Ovo nije vaše krajnje odredište; Kaba je znak da put nije izgubljen; ona vam samo pokazuje pravac«. Kaba svjedoči o važnosti prerastanja

svih ljudskih izraza božanskog, koji ne smiju postati sami sebi cilj. Zašto je Kaba jednostavna kocka bez ikakvih ukrasa? Zato što predstavlja »tajnu Boga u svemiru: Bog je bez oblika, bez boje, bez nečeg sličnog, kakav god oblik ili stanje čovjek odabere, vidi ili zamisli, to nije Bog«. Sam hadžiluk je antiteza otuđenja koje su toliki Iranci iskusili u postkolonijalnom razdoblju. On predstavlja egzistencijalni tok svakog ljudskog bića, koje mijenja pravac svog života i usmjerava ga prema neizrecivom Bogu. Šarijatijeva aktivistička vjera bila je opasna: šahova tajna policija ga je mučila i deportirala, a možda bila i odgovorna za njegovu smrt u Londonu 1977.

Martin Buber (1878.-1965.) imao je podjednako dinamičku viziju judaizma kao duhovnog procesa i težnje k elementarnom jedinstvu. Religija je potpun susret s vlastitim Bogom, koji se gotovo uvijek odigrava pri našim susretima s drugim ljudskim bićima. Postoje dvije sfere: jedna je carstvo prostora i vremena gdje se odnosimo prema drugim bićima kao subjekt i objekt, kao Ja - Ono. U drugom carstvu odnosimo se prema drugima kakvi su oni istinski, videći ih kao same sebi cilj. Ovo je carstvo Ja-Ti, koje otkriva prisutnost Boga. Život je beskrajni dijalog s Bogom, koji ne ugrožava našu slobodu ili kreativnost, jer nam Bog nikada ne kaže *što traži* od nas. Mi ga doživljavamo jednostavno kao prisutnost i imperativ, a značenje moramo pronaći sami. Ovo znači prekid s velikim dijelom židovske tradicije i Buberovo tumačenje tradicionalnih tekstova ponekad je nategnuto. Kao kantovac, Buber nije imao vremena za Toru, koju je smatrao otuđujućom: Bog nije zakonodavac! Sastanak Ja - Ti znači slobodu i spontanost, a ne opterećenje tradicijom prošlosti. Ali *micve* imaju središnje mjesto u velikom dijelu židovske spiritualnosti i to možda objašnjava zašto je Buber bio popularniji kod kršćana nego kod židova.

Buber je shvatio da je riječ »Bog« ukaljana i degradirana, ali ju je odbio odbaciti. »Gdje bih našao riječ koja joj je jednaka, da bi opisala istu realnost?« Ona ima previše veliko i složeno značenje, ima isuviše svetih asocijacija. Oni koji zaista odbace riječ »Bog«, moraju biti poštovani, jer je toliko mnogo strašnih stvari učinjeno u njegovo ime.

Lako je razumjeti zašto ima nekih koji predlažu razdoblje šutnje o »posljednjim stvarima« tako da se zloupotrijebljene riječi mogu iskupiti. Ali to nije način da se iskupe. Mi ne možemo očistiti riječ »Bog« i ne možemo je činiti neoštećenom; ali kako god da je ukaljana i izgažena, možemo je podići s tla i staviti iznad vremena velike tuge.

Za razliku od drugih racionalista, Buber nije bio protiv mita: on je smatrao da lurijanski mit o božanskim iskrama uhvaćenim u svijetu ima presudno simboličko značenje. Odvajanje iskri od Božanstva predstavlja ljudsko iskustvo otuđenja. Kada se povežemo s drugima, uspostaviti ćemo prvobitno jedinstvo i smanjiti otuđenost u svijetu.

Dok se Buber vraćao unatrag na Bibliju i hasidizam, Abraham Jošua Hešel (1907.-1972.) vratio se duhu rabina i Talmuda. Za razliku od Bubera, on je vjerovao da će *micve* pomoći židovima da se suprotstave dehumanizirajućim aspektima suvremenosti. Oni su akcije koje ostvaruju Božju potrebu, a ne našu vlastitu. Moderni život karakterizira depersonalizacija i eksploatacija: čak je i Bog sveden na stvar kojom se manipulira i koja se koristi da bi služila našim ciljevima. Zbog toga je religija postala nezanimljiva i suhoparna; nama je potrebna »teologija dubine« da bi tragala ispod struktura i ponovo otkrila prvobitno strahopoštovanje, misterij i čuđenje. Ne vrijedi pokušavati da se Božje postojanje dokaže logično. Vjera u Boga potekla je od trenutnog poimanja koje nema ničeg zajedničkog s pojmovima i racionalnošću. Ako Biblija treba pružiti taj osjećaj svetog, ona se mora razumjeti metaforično kao poezija. I *micve* treba shvatiti kao simbolične pokrete koji nas upućuju da živimo u Božjoj prisutnosti. Svaka *micva* je mjesto sretanja u najmanjim detaljima zemaljskog života, a svijet *micvi*, kao umjetničko djelo, ima vlastitu logiku i ritam. Iznad svega, trebamo biti svjesni da su Bogu potrebna ljudska bića. On nije daleki Bog filozofa, već je Bog patosa koga su opisali proroci.

Ateističke filozofe također je privukla ideja o Bogu u toku druge polovice 20. stoljeća. Martin Heidegger (1899.-1976.) u *Bitku i vremenu* (1927.) shvaća Bitak na sličan način kao Tillich, iako poriče da je to »Bog« u kršćanskom smislu: on se razlikuje od ostalih i sasvim je odvojen od normalnih kategorija misli. Neki

kršćani bili su inspirirani Heideggerovim djelom, iako je njegova moralna vrijednost dovedena u pitanje njegovom vezom s nacističkim režimom. U *Što je metafizika?*, svom inauguralnom predavanju u Freiburgu, Heidegger je razvio niz ideja koje su se već javljale u djelima Plotina, Dionizija i Eriugene. Budući da je Bitak »Potpuna Drugost«, on je u stvari Ništa - niti stvar, niti predmet, niti određeno biće. Ali, on je ono što čini sve ostalo postojanje mogućim. Stari filozofi vjerovali su da ništa dolazi od ništa, ali Heidegger je preokrenuo ovu maksimu: *ex nihilo omne qua ens fit*. On je završio svoje predavanje postavljanjem pitanja koje je već postavio Leibniz: »Zašto uopće ima bića, umjesto samo ništa?« To je pitanje koje izaziva šok iznenađenja i čuđenja koje je bilo konstanta ljudske reakcije na svijet: zašto bi uopće nešto postojalo? U svom *Uvodu u metafiziku* (1953.) Heidegger u početku postavlja isto pitanje. Teologija je vjerovala da ima odgovor i pratila trag unatrag do Nečeg Drugog, do Boga. Ali ovaj Bog bio je samo još jedno biće umjesto nešto potpuno drugačije. Heidegger je imao nekako reduktivnu ideju o Bogu religije - iako ideju koju su prihvaćali mnogi religiozni ljudi - ali on često o Bitku govori na mističan način. On govori o njemu kao o velikom paradoksu; opisuje proces mišljenja kao čekanje ili slušanje Bitka i izgleda da doživljava vraćanje i povlačenje Bitka, slično kao što mistici osjećaju odsutnost Boga. Ljudi ne mogu nikako mišljenjem bivstvovanje prevesti u bivstvujeće. Počevši od Grka, ljudi u zapadnom svijetu težili su zaboravu Bitka i koncentrirali su se umjesto toga na bića, a rezultat tog procesa je njegov suvremeni tehnološki napredak. U članku napisanom pri kraju života, »Jedino nas Bog može spasiti«, Heidegger izražava mišljenje da nas iskustvo Božje odsutnosti u naše vrijeme može osloboditi od zaokupljenosti bićima. Ali nema ničega što možemo učiniti da bismo Bitak vratili u sadašnjost. Možemo se samo nadati njegovu ponovnom dolasku u budućnosti.

Marksistički filozof Ernst Bloch (1884.-1977.) smatrao je da je ideja o Bogu prirodna za čovječanstvo. Cijeli ljudski život usmjeren je k budućnosti: mi doživljavamo svoje živote kao nepotpune i nedovršene. Za razliku od životinja, mi nismo nikada zadovoljni već

uvijek želimo nešto više. To je ono što nas je prisililo da mislimo i da se razvijamo, pošto u svakom trenutku našeg života moramo sebe nadmašiti i nastavljati do sljedeće faze: beba mora postati dijete koje hoda, dijete mora prevladati svoje nesposobnosti i postati mališan, i tako dalje. Svi naši snovi i težnje usmjereni su naprijed, prema onome što treba doći. Čak i filozofija počinje s čuđenjem, a to je iskustvo ne-znanja, još-ne. Socijalizam također očekuje utopiju, ali usprkos marksističkom odbacivanju vjere, tamo gdje ima nade, ima i religije. Kao i Feuerbach, Bloch je smatrao da je Bog ljudski ideal koji još nije dostignut, ali umjesto da ovo shvati otuđujućim, on ga je smatrao bitnim za ljudsko stanje.

Max Horkheimer (1895.-1973.), njemački socijalni teoretičar iz frankfurtske škole, također je shvaćao »Boga« kao važan ideal na način koji podsjeća na shvaćanje proroka. Postoji li on ili ne, ili »verujemo li u njega« nije važno. Bez ideje o Bogu nema apsolutnog smisla, istine ili moralnosti: etika postaje jednostavno pitanje ukusa, raspoloženja ili hira. Ako politika i moral ne uključe nekako i ideju o »Bogu«, bit će pragmatični i lukavi umjesto mudri. Ako nema apsoluta, nema razloga da ne mrzimo ili da rat ne bude bolji od mira. Religija je u suštini unutrašnji osjećaj da *ima* Boga. Jedan od naših najranijih snova je žudnja za pravdom (koliko često čujemo djecu da se žale »To nije pravedno!«). Religija bilježi aspiracije i optužbe bezbroj ljudskih bića suočenih s patnjom i nepravdom. Ona nas čini svjesnima naše ograničene prirode; mi se svi nadamo da nepravda svijeta neće imati posljednju riječ.

Činjenica da se ljudi koji nemaju konvencionalno religiozno vjerovanje stalno vraćaju središnjim temama koje smo otkrili u povijesti Boga ukazuje da ta ideja nije toliko strana koliko to mnogi od nas pretpostavljaju. Ali u toku druge polovice 20. stoljeća došlo je do udaljavanja od ideje o vlastitom Bogu koji se ponaša kao neka uvećana verzija nas samih. U tome nema ničeg novog. Kao što smo vidjeli, židovske svete knjige koje kršćani zovu svojim »Starim« zavjetom, pokazuju sličan proces; Kur'an je Allaha već od samog početka smatrao manje osobnim od judeo-kršćanske

tradicije. Doktrine kao što su Trojstvo i mitologija i simbolizam mističnih sistema nastojale su nagovijestiti da je Bog iznad ličnosti. Ali izgleda da ovo mnogim vjernicima nije jasno. Kada je John Robinson, biskup iz Woolwicha, 1963. objavio djelo *Pošten prema Bogu*, objašnjavajući da se ne može više složiti sa starim običnim Bogom »tamo vani«, u Britaniji je došlo do pometnje. Slično je uzbuđenje pratilo i razne primjedbe Davida Jenkinsa, biskupa iz Durhama, iako su te ideje uobičajene u akademskim krugovima. Don Cupitt, dekan Emmanuel Collegea u Cambridgeu, također je nazvan »ateističkim svećenikom«: on smatra tradicionalnog realističnog Boga teizma neprihvatljivim i predlaže jednu formu kršćanskog buddhizma, koja stavlja religiozno iskustvo ispred teologije. Kao i Robinson, Cupitt je intelektualno dospio do spoznaje do koje su mistici u sve tri vjere stigli intuitivnijim putem. Ali ideja da Bog stvarno ne postoji i da se tamo vani nalazi Ništa daleko je od toga da bude nova.

Netolerancija prema neadekvatnim slikama Apsoluta postaje sve veća. Ovo je zdrava ikonoklastija, jer je ideja o Bogu u prošlosti korištena s katastrofalnim posljedicama. Jedan od najkarakterističnijih novih momenata počevši od 1970-ih svakako je razvoj novog tipa religioznosti u većini velikih svjetskih religija, uključujući i tri religije Boga, a koji obično zovemo »fundamentalizam«. Kao visokopolitička spiritualnost, on je u svojoj viziji netolerantan. U Sjedinjenim Američkim Državama, koje su uvijek bile sklone ekstremističkom i apokaliptičkom entuzijazmu, kršćanski fundamentalizam priključio se novoj desnici. Fundamentalisti provode kampanju za ukidanje zakonitog pobačaja i za čvrstu liniju u moralnim i društvenim normama ponašanja. U Raeganovo doba, moralna većina Jerryja Folwella postigla je iznenađujuću političku moć. Drugi propovjednici, kao što su Maurice Cerullo, primajući Isusove riječi doslovno vjeruju da su bitan znak prave vjere čuda. Bog će vjerniku dati sve što u molitvi zatraži. U Britaniji, fundamentalisti poput Colina Urquharta tvrde to isto. Kršćanski fundamentalisti izgleda da imaju malo poštovanja prema Kristovom suosjećanju punom ljubavi. Oni su brzi u osudi ljudi za koje smatraju da su »neprijatelji Boga.« Većina ih smatra da su židovi i

muslimani osuđeni na vatru pakla, a Urquhart tvrdi da su sve istočnjačke religije nadahnute đavolom.

Sličnih je zbivanja bilo i u muslimanskom svijetu i ona su dobila veliki publicitet na Zapadu. Muslimanski fundamentalisti obaraju vlade, a neprijatelje islama ili ubijaju ili im prijete smrtnom kaznom. Na sličan su način židovski fundamentalisti naselili okupirane teritorije na Zapadnoj obali i pojas Gaze s namjerom da, ako je potrebno, istjeraju arapske stanovnike koristeći silu. Oni vjeruju da tako utiru put za dolazak Mesije, koji se približava. U svim svojim oblicima fundamentalizam je krajnje ograničavajuća vjera. Tako je rabin Meir Kahane, najekstremniji član izraelske krajnje desnice, govorio sve do svog ubojstva u New Yorku 1990:

U judaizmu ne postoji nekoliko poruka. Postoji samo jedna. A ta je poruka činiti ono što Bog želi. Ponekad Bog želi da idemo u rat, ponekad želimo da živimo u miru... Ali postoji samo jedna poruka: Bog je želio da dođemo u ovu zemlju da bismo stvorili židovsku državu.

To potire stoljeća židovskog razvoja, vraćajući se u deuteronomsku perspektivu Knjige Jošue. Ne čudi što ljudi koji čuju ovu vrstu profanosti, po kojoj Bog poriče ljudska prava drugih ljudi, misle da što ga se prije odrekne, to bolje.

Ali, kao što smo vidjeli u posljednjem poglavlju, ta vrsta religioznosti u stvari je povlačenje od Boga. Učiniti takve ljudske, povijesne pojave kao što su »obiteljske vrijednosti« kršćanstva, »islam« ili »Svetu zemlju« žarištem religioznog obožavanja predstavlja novi oblik idolopoklonstva. Ovaj oblik ratoborne vrline bio je u toku duge povijesti Boga stalno iskušenje za monoteiste. On se mora odbaciti kao neautentičan. Bog židova, kršćana i muslimana startao je nesretno, zato što je plemensko božanstvo Jahve bilo izuzetno pristrano prema vlastitom narodu. Suvremeni križari koji se vraćaju ovom primitivnom *ethosu* uzdižu vrijednosti plemena na neprihvatljivo visoki stupanj i zamjenjuju transcendentnu realnost, koja treba otkloniti naše predrasude, s idealima koje je stvorio čovjek. Oni isto tako poriču i jednu presudnu monoteističku temu. Od trenutka kada su proroci Izraela reformirali stari paganski kult Jahvea, Bog monoteista podržavao je ideal suosjećanja.

Vidjeli smo da je suosjećanje bilo obilježje većine ideologija stvorenih u aksijalnom dobu. Ideal suosjećanja je čak nagnao buddhiste da uvođenjem predavanja (*bhakti*) Buddhi i *bodhisattva*-ma naprave veliku promjenu u svojoj religioznoj orijentaciji. Proroci su tvrdili da su kult i obožavanje beskorisni ako društvo u cjelini ne prihvati pravedniji i suosjećajni *ethos*. Te spoznaje razradili su Isus, Pavle i rabini, koji su svi njegovali iste židovske ideale i sugerirali da se naprave velike promjene u judaizmu kako bi se oni realizirali. Kur'an je stvaranje suosjećajnog i pravednog društva učinio suštinom reformirane religije Allaha. Suosjećanje je posebno teška vrlina. Ono zahtijeva prerastanje ograničenja našeg samoljublja, nesigurnosti i naslijeđenih predrasuda. Nije ni čudo što je bilo razdoblja, kada su sve tri religije Boga doživljavale neuspjeh u postizanju ovih visokih standarda. U toku 18. stoljeća deisti su odbacili tradicionalno zapadno kršćanstvo uglavnom zato što je postalo tako vidljivo svirepo i netolerantno. To isto vrijedi i danas. Suviše se često događa da se obični vjernici, koji nisu fundamentalisti, slažu s njihovom agresivnom pravednošću. Oni koriste »Boga« da podrži njihove vlastite ljubavi i mržnje koje pripisuju samom Bogu. Ali židovi, kršćani i muslimani koji formalistički sudjeluju u bogoslužju, dok ljude koji pripadaju drugim etničkim i ideološkim usmjerenjima potcjenjuju, poriču jednu od osnovnih istina svoje religije. Isto je tako neprikladno da ljudi koji sebe nazivaju židovima, kršćanima i muslimanima odobravaju jedan neravnopravni društveni sistem. Bog povijesnog monoteizma zahtijeva milosrđe, a ne žrtvu, suosjećanje, a ne pompoznu liturgiju.

Često je postojala razlika između ljudi koji upražnjavaju religiju kulturnog tipa i onih koji njeguju osjećaj Boga suosjećanja. Proroci su žestoko napadali svoje suvremenike koji su mislili da je klanjanje u hramu dovoljno. Isus i sveti Pavao jasno su rekli da je vanjsko klanjanje beskorisno ako nije popraćeno milosrđem: ono je samo nešto bolje od zvuka limenih instrumenata ili zveketeta činela. Muhammed je došao u sukob s onim Arapima koji su željeli da se osim Allahu u starim ritualima klanjaju paganskim boginjama, bez primjene *ethosa* suosjećanja koje je Bog tražio

kao uvjet svake prave religije. Postojala je slična razlika i u paganskom svijetu Rima: stara kulturna religija slavila je *status quo*, dok su filozofi propovijedali poruku za koju su vjerovali da će promijeniti svijet. Može biti da je samo manjina poštovala religiju suosjećanja Jednog Boga; većina je smatrala da je teško suočiti se s krajnošću iskustva Boga s njegovim beskompromisnim etičkim zahtjevima. Još kada je Mojsije donio ploče Zakona sa brda Sinaj, većina je davala prednost klanjanju zlatnom teletu, tradicionalnoj, bezopasnoj slici božanstva koje su napravili za sebe, s njegovim smirujućim, starovremenskim ritualima. Aaron, visoki svećenik, nadgledao je pravljenje zlatnog kipa. I sami visoki vjerski krugovi često su gluhi na nadahnuća proroka i mistika koja donose vijest o jednom Bogu s mnogo većim zahtjevima.

Bog se može koristiti i kao bezvrijedna panaceja, kao alternativa zemaljskog života i predmet prijatnih fantazija. Ideja o Bogu često je korištena i kao opijum za narod. To je posebna opasnost kada se Bog zamišlja kao neko drugo biće - baš kao mi, samo veće i bolje - u vlastitom nebu koje je zamišljeno kao raj zemaljskih zadovoljstava. Ali u početku se »Bog« koristio za pomoć ljudima da se usredotoče na ovaj svijet i da se suoče s neprijatnom stvarnošću. Čak i paganski kult Jahvea, pored svih svojih očiglednih nedostataka, naglašavao je njegovu prisutnost u tekućim događajima, u profanom vremenu, nasuprot svetom vremenu rituala i mita. Proroci Izraela prisiljavali su svoj narod da se suoči s vlastitom društvenom krivnjom i predstojećom političkom katastrofom u ime Boga koji se otkrio u tim povijesnim zbivanjima. Kršćanska doktrina o Inkarnaciji naglašavala je božansku imanentnost u svijetu ljudi. Briga za sadašnjost bila je posebno izražena u islamu: nitko nije mogao biti veći realist od Muhammeda, koji je bio kako politički tako i duhovni genije. Kao što smo vidjeli, kasnije generacije muslimana dijelile su njegovu želju da utjelovi božansku volju u ljudskoj povijesti uspostavljajući pravedno i pošteno društvo. Od samog početka Bog je doživljavan kao imperativ za akciju. Od trenutka kada je - ili kao El ili kao Jahve - Bog pozvao Abrahama da napusti svoju porodicu u Haranu, kult je obuhvatio i konkretnu akciju na ovom svijetu i često bolno napuštanje starih svetinja.

Dislokacija je uključivala i veliko naprezanje. Svevišnjeg Boga, koji je bio potpuno drugo, proroci su doživljavali kao veliki šok. On je od svog naroda zahtijevao sličnu svetost i odvajanje. Kada je govorio Mojsiju na brdu Sinaju, Izraelcima nije bilo dozvoljeno da priđu podnožju planine. Potpuno novi jaz iznenada se otvorio između čovjeka i božanskog, razbivši holističku viziju paganstva. Pojavila se, prema tome, mogućnost za otuđenje od svijeta, što je odražavalo buđenje svijesti o neotuđivoj autonomiji pojedinca. Nije slučajno što je monoteizam konačno uhvatio korijene u toku progonstva u Babilon, kada su Izraelci razvili i ideal osobne odgovornosti koji je bio presudan i za judaizam i za islam. Vidjeli smo da su rabini koristili ideju imanentnog Boga kako bi pomogli židovima da njeguju osjećaj svetih prava ljudske ličnosti. Ali otuđenje je i dalje bilo opasnost za sve tri vjere: na Zapadu je iskustvo Boga bilo stalno praćeno krivnjom i pesimističkom antropologijom. U judaizmu i islamu nema sumnje da su pridržavanje tore i šerijata ponekad shvaćali kao heteronomno slaganje sa vanjskim zakonom, iako smo vidjeli da ljudima koji su sastavili te zakonike to uopće nije bila namjera.

Oni ateisti koji su propovijedali oslobođenje od Boga koji zahtijeva tako ropsku poslušnost protestirali su protiv neprimjerene, ali nažalost dobro poznate slike Boga. Osim toga, to se zasnivalo na koncepciji božanskog koja je bila suviše personalistička. Ona je interpretirala biblijsku sliku Posljednjeg suda suviše doslovno i pretpostavljala da je Bog neka vrsta Velikog Brata na nebu. Ova slika božanskog Tiranina koji nameće tuđi zakon svojim nevoljnim ljudskim slugama mora nestati. Prisiljavanje naroda na građansku poslušnost prijetnjama nije više prihvatljivo, pa čak ni provodljivo, kao što je u jesen 1989. tako dramatično demonstrirao pad komunističkih režima. Antropomorfna ideja o Bogu kao Zakonodavcu i Vladaru ne odgovara karakteru razdoblja postmoderne. Ali ateisti koji su se žalili da je ideja o Bogu neprirodna, nisu bili potpuno u pravu. Vidjeli smo da su židovi, kršćani i muslimani razvili upadljivo slične ideje o Bogu, koje isto tako podsjećaju i na druge koncepcije Apsoluta. Kada ljudi pokušavaju naći neko konačno značenje i vrijednost u ljudskom životu njihov um

kao da ide u određenom pravcu. Oni nisu prisiljeni to učiniti; to je nešto što za čovječanstvo izgleda prirodno.

Ali, ako se osjećaji ne smiju izvrći u popustljivu, agresivnu ili nezdravu osjećajnost, onda na njih mora utjecati kritička inteligencija. Iskustvo Boga mora ići usporedno s drugim suvremenim oduševljenjima, uključujući i ona koja potječu iz oblasti uma. Eksperiment falsafe bio je pokušaj da se među muslimanima, židovima i, kasnije, zapadnim kršćanima uspostavi odnos između vjere u Boga i novog kulta racionalizma. Konačno su se muslimani i židovi povukli od filozofije. Racionalizam, zaključili su, ima svoju upotrebu, posebno u takvim empirijskim studijama kao što su nauka, medicina i matematika, ali on nije prikladan u raspravi o Bogu koji je iznad poimanja. Grci su to osjetili i već rano pokazali nepovjerenje prema svojoj domaćoj metafizici. Jedan od nedostataka filozofske metode rasprave o Bogu bio je to što bi Vrhovno Božanstvo moglo izgledati kao da je jednostavno neko drugo Biće, najviše od svega što postoji, umjesto realnosti jednog sasvim drukčijeg reda. Ali pothvat falsafe bio je značajan jer je pokazao razumijevanje potrebe povezivanja Boga s drugim iskustvima - pa makar samo da se odredi mjera u kojoj je to moguće. Gurnuti Boga u intelektualnu izolaciju, u neki njegov vlastiti sveti geto, nezdravo je i neprirodno. To može potaknuti ljude da misle da nije potrebno primijeniti normalne standarde pristojnosti i racionalnosti na ponašanje navodno inspirirano »Bogom«.

Od početka falsafa se povezivala sa naukom. Bio je to početni entuzijazam za medicinu, astronomiju i matematiku koji je prve muslimanske fajlasife naveo da o Allahu raspravljaju metafizički. Nauka je donijela veliku promjenu u njihovom shvaćanju i oni su otkrili da ne mogu misliti o Bogu na isti način kao njihova muslimanska subraća. Filozofska koncepcija Boga upadljivo se razlikovala od kur'anske vizije, ali fajlasifi su zaista povratili neke spoznaje koje su u to vrijeme bile u opasnosti da se izgube u *ummi*. Tako je Kur'an imao krajnje pozitivan stav prema drugim religioznim tradicijama: Muhammed nije vjerovao da osniva jednu novu, ekskluzivnu religiju i smatrao je da sve pravovjerne vjere dolaze od Jednog Boga. U 9. stoljeću, međutim, uleme su to

počele gubiti iz vida i poticale su kult islama kao jedine prave religije. Fajlasifi su se vratili na stari sveobuhvatni pristup, iako su do njega stigli različitim putevima. I mi danas imamo sličnu mogućnost. U našem naučnom dobu ne možemo misliti o Bogu na isti način kao naši preci, ali izazov nauke može nam pomoći da cijenimo neke stare istine.

Vidjeli smo da je Albert Einstein cijenio mističnu religiju. Usprkos svojim poznatim primjedbama o Bogu koji se ne kocka, on nije vjerovao da njegova teorija relativiteta treba utjecati na koncepciju o Bogu. U toku jednog Einsteinovog posjeta Engleskoj 1921. nadbiskup od Canterburyja upitao ga je kakve su implikacije te teorije na teologiju. Einstein je odgovorio: »Nikakve. Relativitet je čisto naučna stvar i nema nikakve veze s religijom.« Kada su kršćani užasnuti takvim učenjacima kao što je Stephen Hawking, koji u svojoj kozmologiji ne može naći prostora za Boga, oni možda još uvijek misle o Bogu antropomorfno, kao o Biću koje je stvorilo svijet. Ali stvaranje prvobitno nije bilo zamišljeno tako doslovno. Zanimanje za Jahvea kao Stvoritelja nije ušlo u judaizam sve do progonstva u Babilon. To je bila koncepcija koja je bila strana grčkom svijetu: stvaranje *ex nihilo* nije bila službena kršćanska doktrina sve do Nikejskog sabora 341. Stvaranje je središnje učenje Kur'ana, ali, kao u svim kur'anskim iskazima o Bogu, za njega se kaže da je »parabola« ili »znak« (*aja*) jedne neizredve istine. Židovski i muslimanski radonalisti smatrali su ovu doktrinu teškom i problematičnom i mnogi su je odbacili. Sufije i kabalisti su davali prednost grčkoj metafori o emanaciji. U svakom slučaju, kozmologija nije bila naučni opis porijekla svijeta, već je izvorno bila simbolični izraz jedne duhovne i psihološke istine. U muslimanskom svijetu, prema tome, nije bilo mnogo uzbuđenja zbog nove nauke: kao što smo vidjeli, događaji nedavne povijesti bili su veća prijetnja tradidionalnoj koncepciji Boga nego što je to bila nauka. Na Zapadu, međutim, dugo je prevladavalo doslovnije stvaćanje Biblije. Kada neki zapadni kršćani osjećaju da im nova nauka potkopava vjeru u Boga, oni vjerojatno zamišljaju Boga kao Newtonovog velikog Mehaničara, personalističkog pojma Boga koji se možda treba odbaciti kako iz religioznih

tako i naučnih razloga. Izazov nauke može natjerati crkve da ponovno počnu cijeniti simboličku prirodu biblijske priče.

U današnje doba ideja o vlastitom Bogu izgleda sve neprihvatljivija iz više razloga: moralnih, intelektualnih, naučnih i duhovnih. Feministkinje također ne prihvaćaju vlastito božanstvo koje je, zbog »svog« roda, bilo muško od svojih plemenskih, paganskih dana. Ali govoriti o »njoj« - osim na dijalektički način - može biti isto tako ograničavajuće, jer bezgraničnog Boga ograničava na čisto ljudsku kategoriju. Stari metafizički pojam Boga kao Vrhovnog Bića, koji je dugo bio popularan na Zapadu, također se smatra nezadovoljavajućim. Bog filozofa proizvod je sada zastarjelog racionalizma, tako da tradicionalni »dokazi« o njegovu postojanju više ne djeluju. Rasprostranjeno prihvaćanje Boga filozofa od strane deista prosvijećenosti može se smatrati prvim korakom k današnjem ateizmu. Kao stari Nebeski Bog, to božanstvo je tako daleko od čovjeka i od zemaljskog svijeta da lako postaje *Deus Otiosus* i nestane iz naše svijesti.

Bog mistika bi izgledao kao moguća alternativa. Mistici su dugo isticali da Bog nije neko Drugo Biće; oni su tvrdili kako on u stvari ne postoji i da je bolje zvati ga Ništa. Ovaj Bog je u skladu s ateističkim raspoloženjem našeg svjetovnog društva, sa svojim nepovjerenjem prema neadekvatnim slikama Apsoluta. Umjesto da Boga vide kao objektivnu činjenicu koja se može demonstrirati pomoću naučnog dokaza, mistici su tvrdili da je on subjektivno iskustvo, tajanstveno doživljeno u osnovi bića. Tom Bogu treba prići kroz imaginaciju i on se može smatrati nekom vrstom umjetničke forme, slične drugim velikim umjetničkim simbolima koji izražavaju neizrecivi misterij, ljepotu i vrijednost života. Da bi izrazili tu Realnost koja prerasta pojmove, mistici su koristili muziku, ples, poeziju, prozu, priču, slikarstvo, skulpturu i arhitekturu. Međutim, kao svaka umjetnost, misticizam zahtijeva inteligenciju, disciplinu i samokritičnost kao zaštitu od popustljivog emocionalizma i projekcije. Bog mistika mogao je čak zadovoljiti i feministkinje, jer su i sufije i kabalisti dugo pokušavali uvesti ženski element u božansko.

Tu, međutim, ima nedostataka. Mnogi židovi i muslimani gledali su na misticizam s određenom sumnjom još od fjaska Šabetaja Cvija i propadanja sufizma u novije vrijeme. Na Zapadu misticizam nikada nije bio glavna tendencija religioznog entuzijazma. Protestantski i katolički reformatori su ga ili odstranjivali ili marginalizirali, a naučno doba razuma nije poticalo takav način percepcije. Od 1960-ih pojavilo se novo zanimanje za misticizam, izraženo u oduševljenju za jogu, meditaciju i buddhizam, ali to nije pristup koji se lako može uskladiti s našim objektivnim, empirijskim mentalitetom. Bog mistika ne shvaća se lako. On zahtijeva dugotrajnu obuku s učiteljem. Mistik mora mnogo raditi da bi stekao taj osjećaj realnosti poznate kao Bog (koji su mnogi odbili imenovati). Mistici često ističu da ljudska bića moraju promišljeno stvoriti taj osjećaj Boga za sebe, s istim stupnjem pažnje i brige koji drugi posvećuju umjetničkom stvaranju. To nije nešto što će lako privući ljude u društvu koje je naviklo na brzu nagradu, *fast-food* i trenutnu komunikaciju. Bog mistika ne stiže konfekcioniran i u gotovom pakiranju. On se ne može iskusiti tako brzo kao trenutna ekstaza koju stvara propovjednik revivalist, koji brzo navodi djelu kongregaciju da plješće rukama i izgovara besmislene riječi u vjerskom zanosu.

Mogućnost za stjecanje nekih mističkih stavova postoji. Čak i ako nismo sposobni za viša stanja svijesti koje postiže mistik, možemo, na primjer, naučiti da Bog ne postoji u nekom pojednostavljenom smislu, ili da je sama riječ »Bog« samo simbol realnosti koja je neizredvo nadilazi. Mistični gnosticizam mogao bi nam pomoći da steknemo uzdržljivost koja bi nas spriječila da ne uletimo u ta složena pitanja s dogmatskim uvjerenjem. Ali ako se ti pojmovi ne osjećaju u žilama i ako nisu usvojeni osobno, po svoj će prilici izgledati kao besmislene apstrakcije. Misticizam iz druge ruke mogao bi biti isto tako nezadovoljavajući kao čitanje objašnjenja neke pjesme koje literarni kritičar daje umjesto originala. Vidjeli smo da se misticizam često smatrao ezoteričnom disciplinom, ne zato što su mistici željeli isključiti običan svijet, već zato što se te istine mogu shvatiti samo intuitivnim dijelom uma, poslije posebne obuke. One znače nešto drugo kada im se

prilazi ovim posebnim putem, koji nije pristupačan logičkom, racionalističkom shvaćanju.

Još od vremena kada su proroci Izraela počeli Bogu pripisivati vlastite osjećaje i iskustva, monoteisti su na neki način stvorili Boga za sebe. Bog se rijetko shvaćao kao očita činjenica na koju možemo naići kao na svaku drugu stvar koja objektivno postoji. Danas su, izgleda, mnogi ljudi izgubili volju za takvim naporom mašte. To ne mora biti neka katastrofa. Kada su religiozne ideje izgubile svoju valjanost obično bi bezbolno nestajale: ako ljudska ideja o Bogu za nas u empirijskom dobu više ne djeluje, bit će odbačena. Ali u prošlosti ljudi su uvijek stvarali nove simbole koji će funkcionirati kao žarišta spiritualnosti. Ljudska su bića uvijek stvarala vjeru za sebe da bi održala svoj osjećaj čuđenja i neizrecivog značenja života. Besciljnost, otuđenost, anomija i nasilje, koji karakteriziraju toliki dio današnjeg života, izgleda da ukazuju na to da kada ne stvaraju namjerno vjeru u »Boga« ili u nešto drugo - malo je važno što - mnogi ljudi padnu u očaj.

Vidjeli smo da u Sjedinjenim Američkim Državama devedeset devet posto stanovništva tvrdi kako vjeruje u Boga, ali fundamentalizam, apokaliptički i »instant« karizmatični oblici religioznosti koji prevladavaju u Americi ne predstavljaju neke umirujuće pojave. Povećana stopa kriminaliteta, narkomanija i ponovno uvođenje smrtne kazne nisu znaci duhovno zdravog društva. U Evropi raste pustoš tamo gdje je u ljudskoj svijesti nekada postojao Bog. Jedan od prvih koji je izrazio to hladno beznađe - sasvim različito od herojskog ateizma Nietzschea - bio je Thomas Hardy. U pjesmi »Drozd u sumraku«, koju je napisao 30. prosinca 1900., u predvečerje 20. stoljeća, izrazio je smrt duha koji više ne može stvoriti vjeru koja život znači:

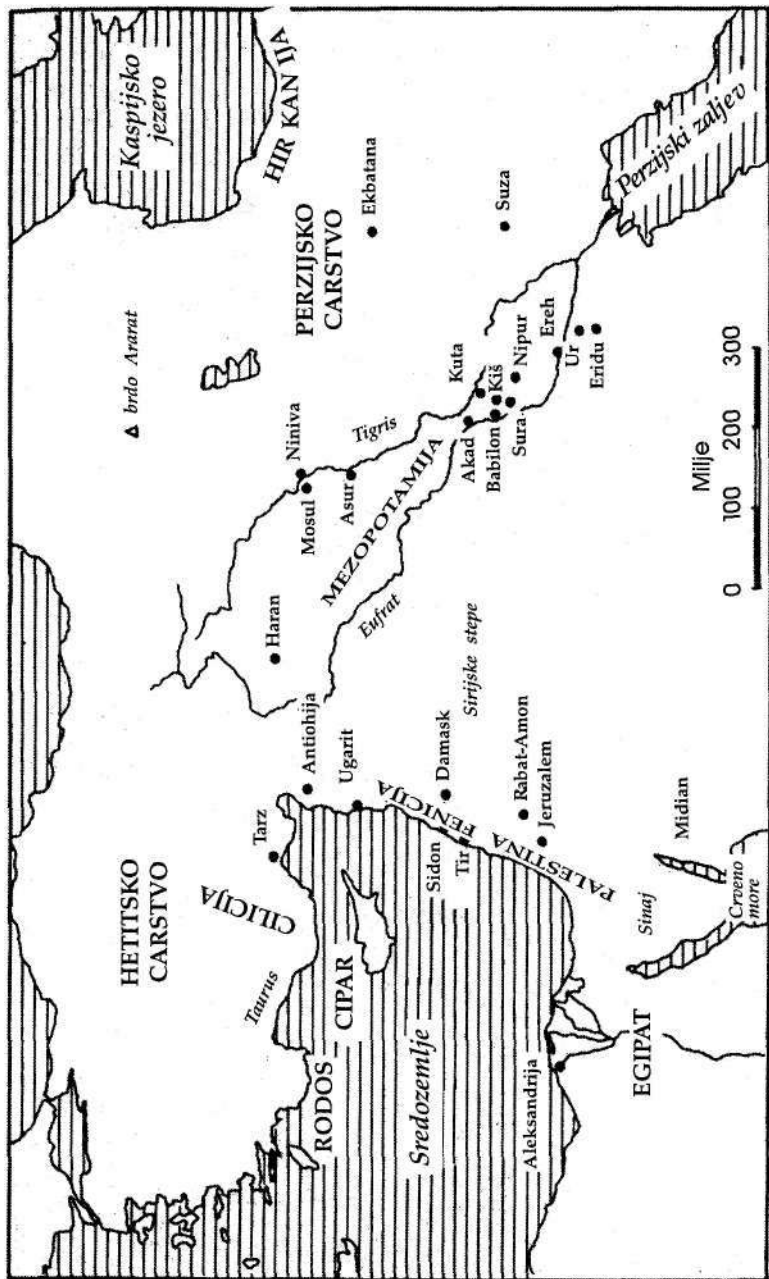
Stajao sam oslonjen na vrata od šiblja
Po sablasno sivom mrazu
Dok je talog zime činio beznađežnom
Nestajuću svjetlost dana.
Zamršene stabljike lozice iscrtavale su nebo
Kao strune polomljenih lira,
I svi su ljudi koji prebivaju u blizini već
Potražili svoja ognjišta.

Oštri obrisi predjela izgledali su
Kao mrtvo tijelo vijeka na odru,
Čiju je kriptu činio oblačni nebeski svod,
A vjetar mu bio tužbalica.
Staro bilo sjemena i rođenja
Bilo je tvrdo i sasušeno,
I svaka duša na zemlji,
Poput mene, kao da je bez svakog žara.

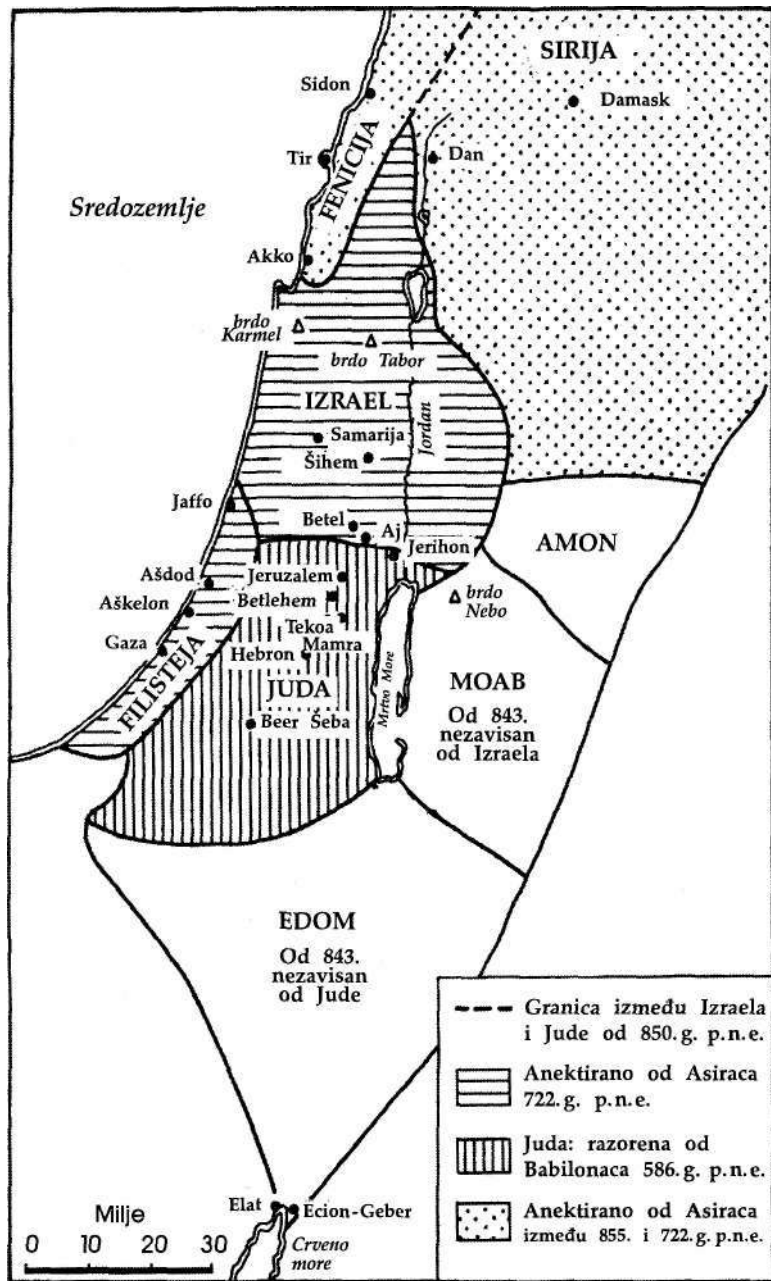
Iznenada, uzvinuo se glas
Med' golim grančicama nada mnom,
U večernjoj pjesmi srca punog
Neograničene radosti;
Jedan stari drozd, slabašan, mršav i malen,
Vjetrom narogušenog perja,
Odabrao je svoju dušu tako otvoriti
Pred nadolazećim mrakom.

Toliko je malo razloga za slavopjev
Takvog zanosnog zvuka
Bilo zapisano na zemaljskim stvarima
Meni dalekim i mojoj blizini,
Da pomislih da kroz njegovu
Sretnu ariju za dobru noć
Treperi neka blagoslovljena Nada, njemu znana,
A meni ne.

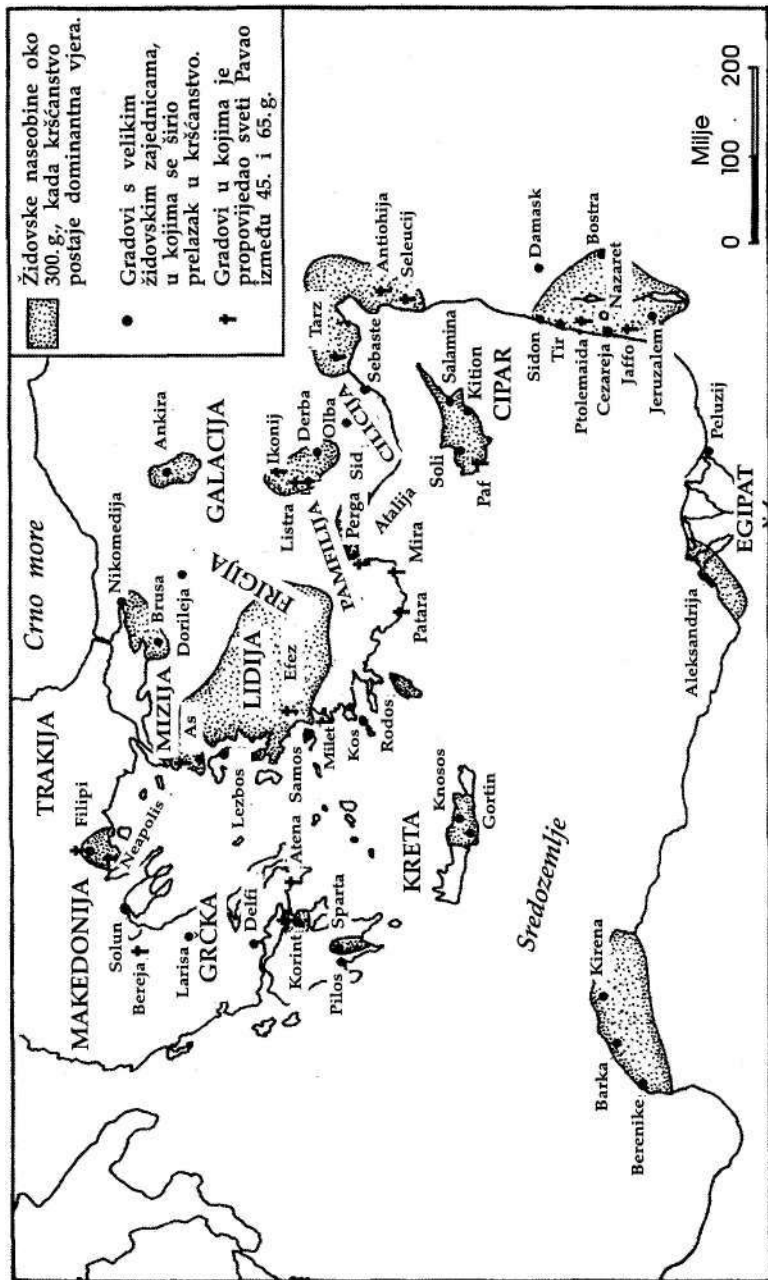
Ljudska bića ne mogu izdržati prazninu i beznade; ona će prazninu ispuniti stvaranjem jednog novog žarišta značenja. Idoli fundamentalizma nisu dobra zamjena za Boga; ako trebamo stvoriti jednu snažnu novu vjeru za 21. stoljeće, trebalo bi, možda, duboko razmisliti o povijesti Boga radi nekih pouka i upozorenja.



Drevni Bliski istok

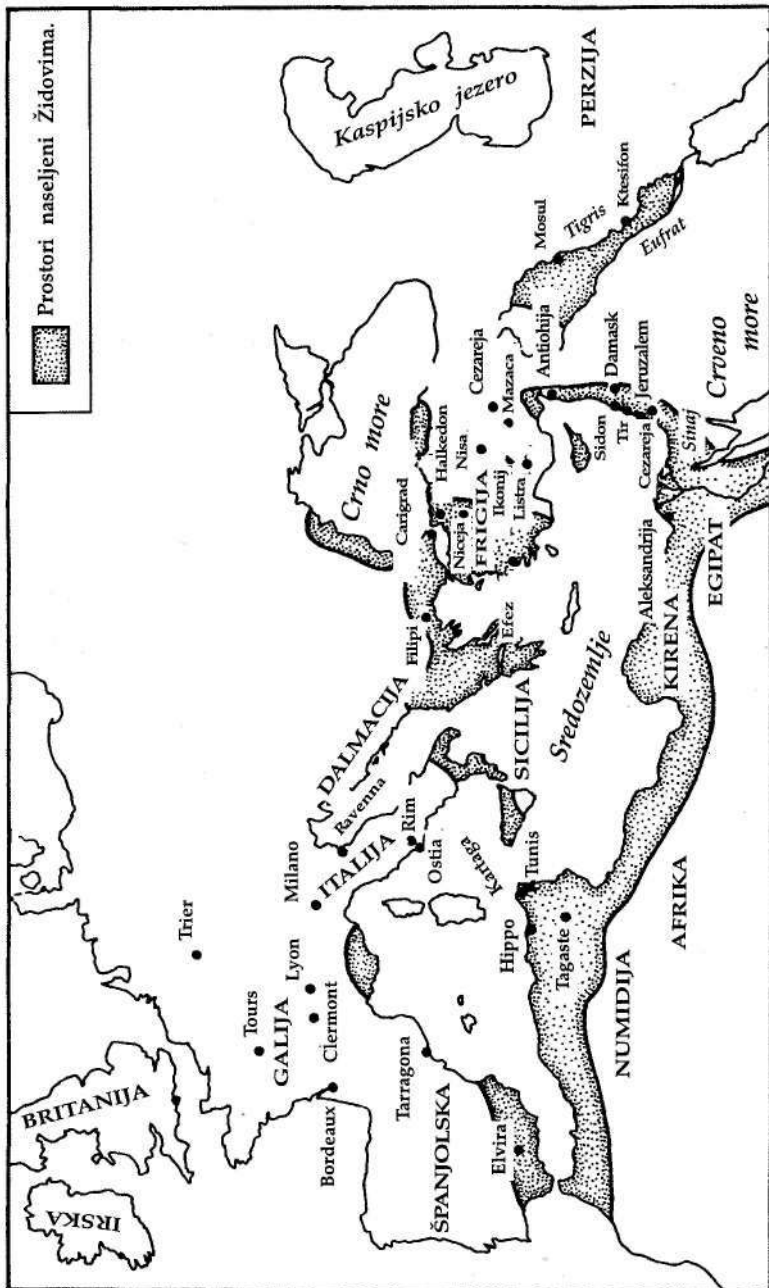


Kraljevstva Izrael i Juda od 722. - 586. g. p.n.e.

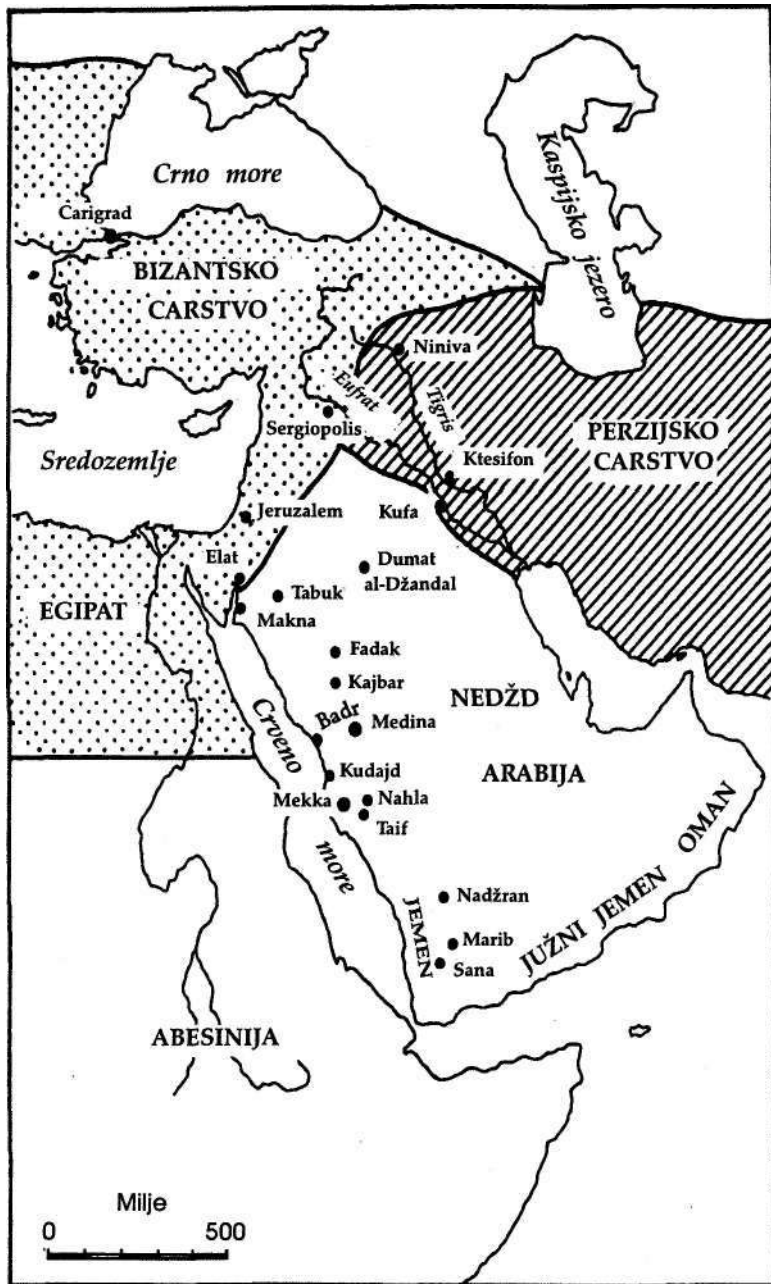


Kršćanstvo i judaizam od 50. do 300. g.

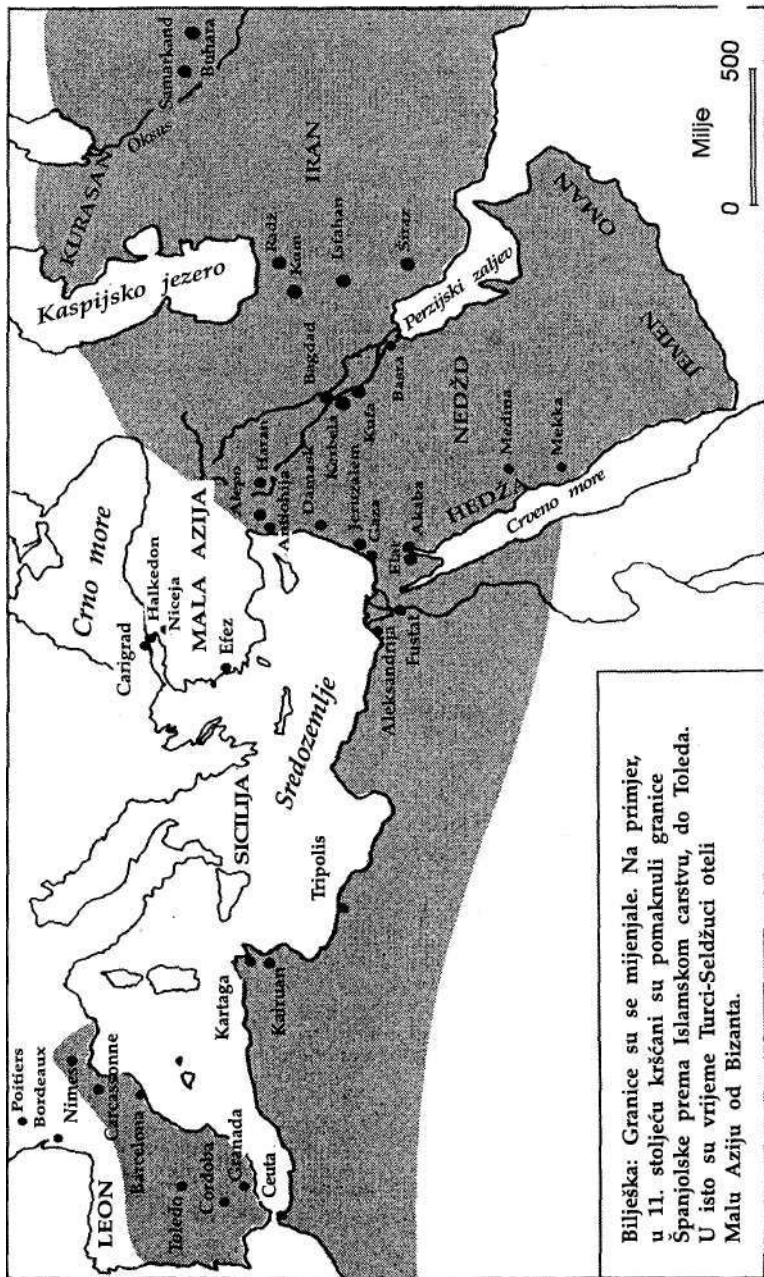
Prostori naseljeni Židovima.



Svijet Crkvenih Otaca

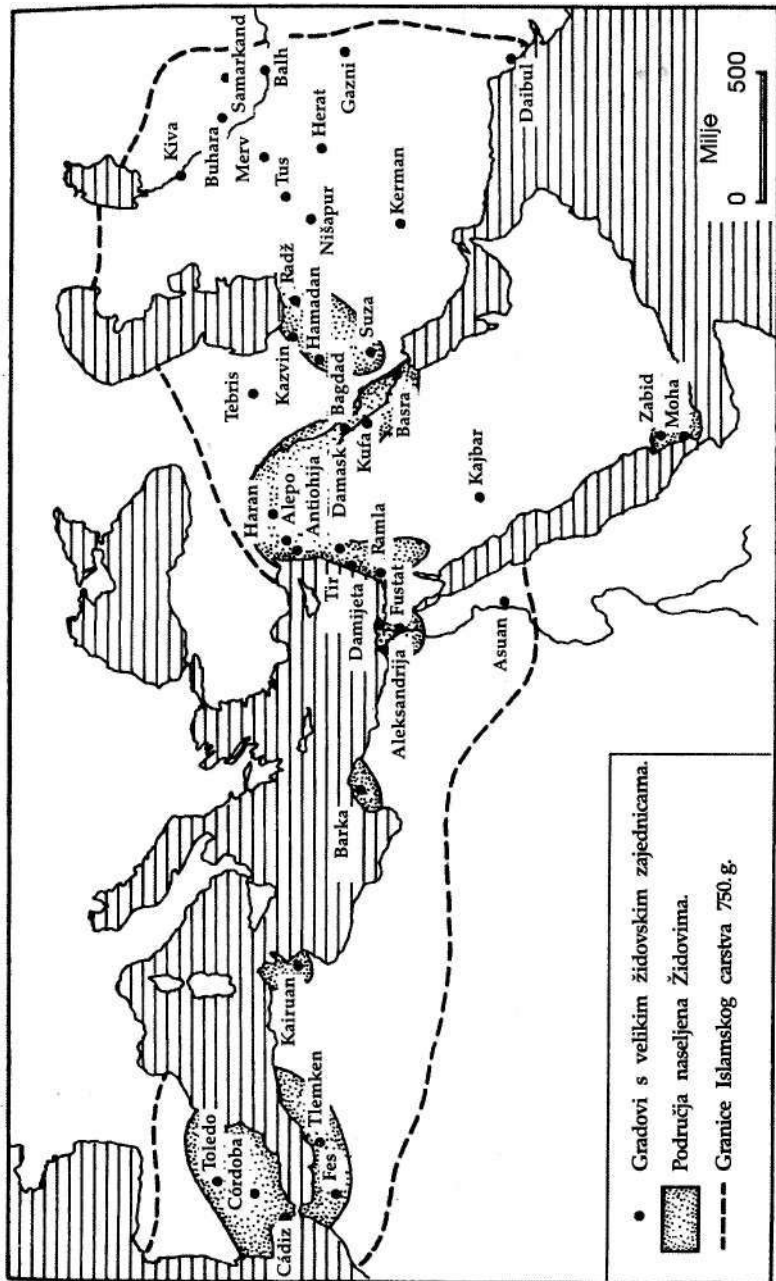


Arabija i susjedne zemlje u vrijeme proroka Muhammeda (570. - 632. g n.e.)

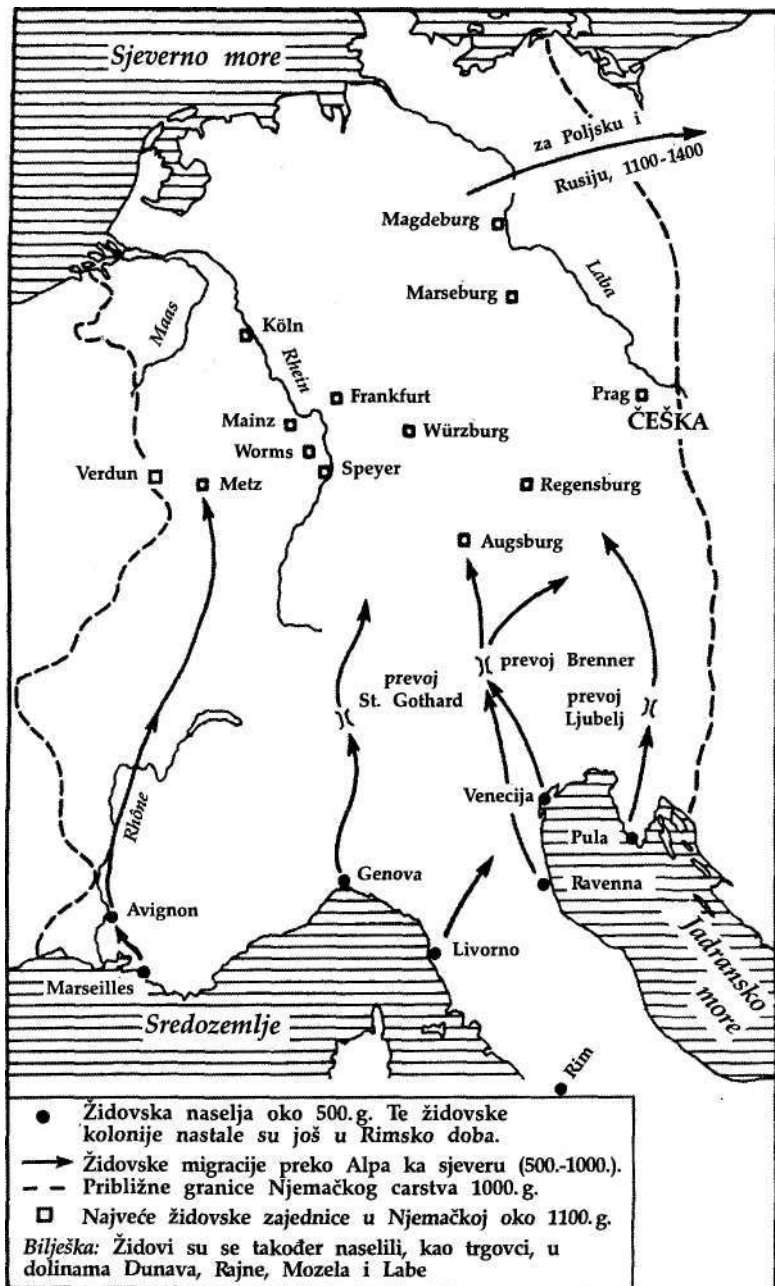


Bilješka: Granice su se mijenjale. Na primjer, u 11. stoljeću kršćani su pomaknuli granice Španjolske prema Islamskom carstvu, do Toleda. U isto su vrijeme Turci-Seldžuci oteli Malu Aziju od Bizanta.

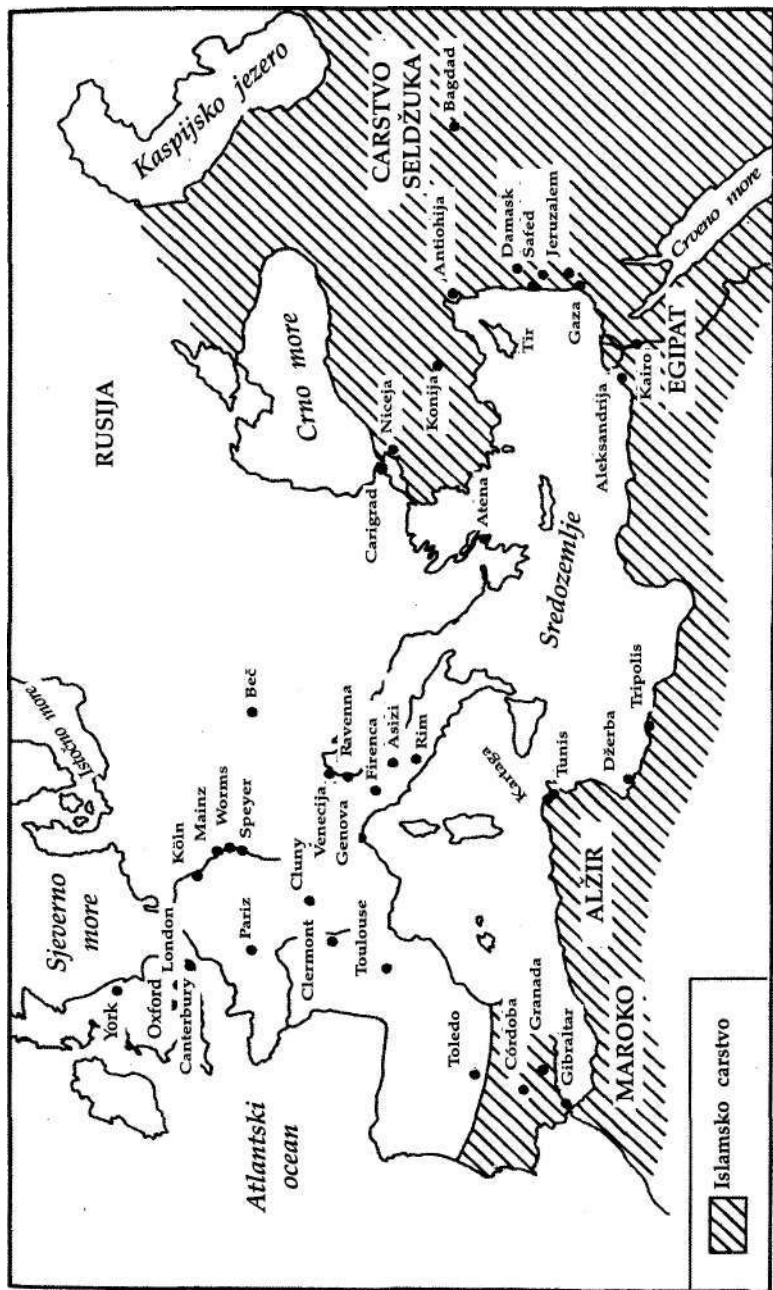
Islamsko carstvo 750. g.



Židovi u Islamskom carstvu oko 750. g.



Židovska naselja u istočnoj Francuskoj i Njemačkoj između 500. i 1100. g. n.e.



Novi kršćanski Zapad do srednjeg vijeka

Rječnik

Alam al-mithal (arapski) Svijet čistih slika: arhetipski svijet mašte koji muslimanskog mistika i kontemplativnog filozofa vodi Bogu.

Alem (množina, *ulema*) (arapski) Muslimanski svećenik, mula.

Apatheia (grčki) Neosjetljivost, spokojstvo i nepovredivost. Te karakteristike Boga grčkih filozofa postale su središnje za kršćansku koncepciju Boga, koji je smatran nedostupnim za patnju i mijenjanje.

Apophatic (grčki) Koji šuti. Grčki kršćani vjerovali su da sva teologija treba sadržavati element šutnje, paradoksa i uzdržavanja da bi se naglasila Božja neizrecivost i tajna.

Arhetip Prvobitna shema ili prototip našeg svijeta, koji je identificiran sa božanskim svijetom starih bogova. U paganskom svijetu, sve ovdje dolje na zemlji smatralo se za repliku ili kopiju realnosti u nebeskom svijetu. Vidi i *alam al-mithal*.

Aškenazi (hebrejski iskvareno od "*Allemagne*") Zidovi iz Njemačke i dijelova Istočne i Zapadne Evrope.

Atman (hindi) Sveta moć brahmana, koju svaki pojedinac doživljava unutar sebe.

Avatar U hinduističkom mitu, silazak boga na zemlju u ljudskom obliku. Općenitije se koristi za osobu za koju se vjeruje da je utjelovljenje božanskog.

Aksijalno doba Termin koji koriste povjesničari za označavanja perioda od 800.-200. godine p.k.e., prijelaznog perioda tokom kojeg su se glavne svjetske religije pojavile u civiliziranom svijetu.

Aya (arapski) Znak, parabola. U Kur'anu, manifestacije Boga u svijetu.

Banat al-Lah (arapski) Božje kćeri: u Kur'anu, fraza se odnosi na tri paganske boginje *al-Lat*, *al-Uzza* i *Manat*.

Baka (arapski) Ono što ostaje. Povratak sufijskog mistika svom uvećanom jastvu poslije ekstatične apsorpcije (*fana*) u Bogu.

Batin (arapski) Unutrašnje značenje Kur'ana. *Batini* je musliman koji se posvećuje ezoteričnom, mističkom razumijevanju vjere.

Bhakti (hindi) Predavanje Buddhi ili hinduističkim bogovima koji su se pojavili na zemlji u ljudskom obliku.

Bodhisattva (hindi) Budući Buddha. Onaj koji je odgodio svoju vlastitu *nirvanu* da bi poveo neprosvijećeno čovječanstvo do spasenja.

Brahman U hinduizmu termin za svetu moć koja održava sve postojeće stvari; unutrašnje značenje postojanja.

Buddha (hindi) Prosvijećeni. Odnosi se na bezbroj muškaraca i žena koji su postigli *nirvanu*, ali se često koristi za Siddhartu **Gautamu**, osnivača buddhizma.

Cimcum (hebrejski) Sažimanje Boga. U misticizmu Isaka Lurije, Bog je zamišljen kako se povlači u samog sebe da bi napravio prostor za stvaranje. To je, zato, čin *kenosis* i samoograničenja.

Dhikr (arapski) Stalno "podsjećanje" na Boga propisano u Kur'anu. U sufizmu *dhikr* je ponavljanje božjeg imena kao mantre.

Dogma Kod grčkih (istočnih) kršćana riječ upotrebljavana za opis skrivenih, tajnih tradicija Crkve, koje se mogu samo mistički razumjeti i simbolički izraziti. Na Zapadu, dogma je dobila značenje skupa religioznih načela, iskazanih kategorički i autoritativno.

Duh Sveti Termin koji su koristili rabini, često naizmjenično sa Šekinom, da bi označili Božju prisutnost na zemlji. Način da se razlikuje Bog kojeg možemo iskusiti i spoznati od potpuno transcendentnog božanstva koje nam izmiče zauvijek. U kršćanstvu će Duh Sveti postati treća "osoba" Trojstva.

Dynameis (grčki) Božje "moći". Riječ koju su Grci koristili da bi iskazali Božju aktivnost na zemlji, koju treba smatrati sasvim odvojenom od njegove nepristupačne suštine.

Ekstaza (grčki) Doslovno, "izlazak iz jastva". Primijenjeno na Boga, označava *kenosis* skrivenog Boga koji prevazilazi svoju introspekciju da bi se objavio čovječanstvu.

El Stari Veliki bog Kanaanaca, koji izgleda da je bio i Bog Abrahama, Izaka i Jakova, očeva naroda Izraela.

Emanacija Proces kojim se zamišljalo da razni stupnjevi stvarnosti izvire iz jedinstvenog, primarnog izvora, koji su monoteisti identificirali kao Boga. Neki židovi, kršćani i muslimani, uključujući filozofe i mistike, više su voljeli upotrebljavati tu staru metaforu kako bi opisali porijeklo života umjesto konvencionalnije biblijske priče o Božjem trenutnom stvaranju svih stvari u trenutku vremena.

En Sof (hebrejski: "beskonačni") Neotkrivena, nepoznatljiva i nedostupna Božja suština u židovskoj mističkoj teologiji *kabale*.

Energiei (grčki) Božje "aktivnosti" u svijetu, koje nam omogućuju da ga u trenu vidimo. Kao *dynameis*, termin se koristi da se napravi razlika između ljudske ideje o Bogu i same neizrecive i nepojmljive realnosti.

Enuma Eliš Babilonski ep koji priča o stvaranju svijeta, koji se pjevao tokom svečanosti proslave Nove godine.

Epifanija Pojava boga ili boginje na zemlji u ljudskom obliku.

Falsafa (arapski) Filozofija. Pokušaj da se islam protumači na način starog grčkog racionalizma.

Fana (arapski) Samouništenje. Ekstatična apsorpcija sufijskog mistika u Bogu.

Fajlasif (arapski) Filozof. Korišteno za muslimane i židove u islamskom carstvu koji su razvijali racionalne i naučne ideale *falsafe*.

Getik (perzijski) Zemaljski svijet u kojem živimo i koji želimo iskusiti svojim osjetilima.

Goj (množina *goji*, hebrejski) Nežidovi, goji.

Hadis (arapski) Predanja ili sakupljene izreke proroka Muhammeda.

Hadž (arapski) Hodočašće muslimana u Mekku.

Hidžra (arapski) Seoba prvih muslimana iz Mekke u Medinu 622. k.e. Događaj koji označava početak islamske ere.

Homoousion (grčki) Doslovno "isti po suštini". Kontroverzni termin koji su koristili Atanasije i njegovi sljedbenici kako bi izrazili uvjerenje da je Isus jednosuštinski (*ousia*) sa Bogom Ocem i, prema tome, na isti način božanski.

Ipostasi (*hypostasis*, grčki) Vanjski izraz čovjekove unutrašnje prirode, u usporedbi s *ousia* (suštinom), koja predstavlja osobu ili predmet viđen iznutra. Predmet ili osoba viđeni izvana. Izraz koji su Grci koristili za opis tri manifestacije skrivene suštine Boga kao Oca, Sina i Duha.

Idolopoklonstvo Poštovanje ili obožavanje ljudske ili od čovjeka načinjene realnosti umjesto transcendentnog Boga.

Idžtihad (arapski) Individualni sud.

Ilm (arapski) Tajna "spoznaja" Boga, za koje šiitski muslimani vjeruju da je pripadala isključivo *imamima*.

Imam (arapski) U *šitizmu* imam je potomak Alija, Muhammedovog zeta. Imame su poštovali kao *avatare* božanskog. Sunitski muslimani, međutim, koriste ovaj naziv za osobu koja predvodi molitvu u džamiji.

Inkarnacija Utjelovljenje Boga u ljudskom obliku.

Isihazam, isihast Od grčkog *hesychia*: unutrašnja tišina, mir. Tiho razmišljanje koje su upražnjavali grkopравoslavni mistici koji su izbjegavali riječi i pojmove.

Išrak (arapski) Svjetlost. Školu išrakijske filozofije i duhovnosti osnovao je Jahja Suhravardi.

Islam (arapski) Predavanje (Bogu).

Jahve Ime Boga u Izraelu. Jahve je u početku možda bio bog nekog drugog naroda, kojeg je Mojsije prisvojio za Izraelce. U trećem i drugom stoljeću p.k.e. židovi su prestali izgovarati sveto ime, koje se piše *JHVH*.

Joga Disciplina koju su Hindusi razvili u davnim vremenima, a koja "upreže" umne moći. Pomoću tehnike koncentracije, jogin stječe intenzivnu i pojačanu percepciju realnosti, koja izgleda da sobom nosi osjećaj mira, blaženstva i smirenosti.

Kaba (arapski) Svetilište u Mekki četvrtastog oblika, od granita, posvećeno Allahu.

Kelam (arapski) Doslovno, "rasprave". Muslimanska teologija, pokušaj da se Kur'an tumači na racionalni način.

Kenosis (grčki) Čin samouskraćivanja.

Kerygma (grčki) Termin koji su koristili grčki kršćani za javno učenje Crkve, koje se može izraziti jasno i racionalno, nasuprot njene *dogme*, koja to ne može.

Logos (grčki) Razum; definicija; riječ. Božji "Logos" grčki teolozi identificirali su sa Božjom *Mudrošću* u židovskim svetim knjigama ili sa Riječi spomenutom u evanđelju sv. Ivana.

Medresa (arapski) Islamska škola.

Mana Termin prvobitno korišten na otocima Južnih mora za bezličnu silu ili moć koja prožima fizički svijet i koja se smatrala svetom ili božanskom.

Menok (perzijski) Nebesko, arhetipsko kraljevstvo bivstvovanja.

Merkava (hebrejski) Kočije, kola. Vidi *Misticizam Prijestolja*.

Micva (hebrejski) Zapovijed.

Misticizam Prijestolja Rana forma židovskog misticizma, koja se usredotočila na opis nebeskih kočija (*Merkava*) koje je vidio prorok Ezekiel i koje su poprimile oblik imaginarnog uspona kroz dvorane (*hekalot*) Božje palače do njegovog nebeskog prijestolja.

Mišna (hebrejski) Zbirka židovskih zakona, koje su sastavili rabini, poznati kao *tannaim*, u prvim stoljećima n.e. Zakonik, koji podijeljen u šest glavnih "redova" i šezdeset i tri manja predstavlja osnovu za diskusiju i komentare *Talmuda*.

Mudrost Na hebrejskom *Hokmah*, a na grčkom *Sophia*. Personifikacija božanskog plana svetim knjigama. Metoda opisivanja

Božje aktivnosti u svijetu, što predstavlja ljudsku percepciju Boga prema samoj nepristupačnoj realnosti.

Musliman (arapski) Onaj ili ona koja se predaje Bogu.

Mutaziliti (arapski) Muslimanska sekta koja je pokušala da Kur'an objasni racionalistički.

Nebeski Bog Vidi *Veliki Bog*.

Nirvana (hindi) Doslovno "ugasnuće, utrnuće" kao plamen; gašenje. Buddhisti taj termin koriste za krajnju realnost, cilj i ispunjenje ljudskog života i kraj bola i patnje. Kao i Bog, kraj monoteističkog traženja, ona se ne može definirati racionalno već pripada jednoj drugoj vrsti iskustva.

Numinozan Od latinskog *numen*: duh. Osjećaj svetog, transcendentnosti i *svetosti* koji su oduvijek izazivali strahopoštovanje, čuđenje i strah.

Oikumene (grčki) Civilizirani svijet.

Ortodoksan, ortodoksnost Doslovno, "pravo učenje". Termin koji su koristili grčki kršćani da bi napravili razliku između onih koji prihvaćaju točne doktrine Crkve i heretika kao što su sljedbenici Arija ili nestorijanci, koji to ne čine. Riječ se koristi i za tradicionalni judaizam koji se strogo pridržava Zakona.

Ousia (grčki) Suština, priroda. Ono što neku stvar čini onim što jeste. Osoba ili predmet viđen iznutra. Kada se primjenjuje na Boga, riječ označava božansku suštinu koja izmiče čovjekovom razumijevanju ili iskustvu.

Parzuf (hebrejski) Osoba. Kao *personae* Trojstva; neki tipovi kabale zamišljali su nedokučivog Boga da se otkriva čovječanstvu u nizu različitih "osoba", svaka sa specifičnim karakteristikama.

Patrijarsi Izraz koji se koristi za Abrahama, Isaka i Jakova, pretke Izraelaca.

Persona (množina, *personae*, latinski) Maska koju je glumac nosio da bi se publici prikazao lik koji on predstavlja i da bi se njegov glas bolje čuo. Zapadni kršćani ovu riječ koriste da bi označili tri *hypostases* Trojstva. Tri "osobe" su Otac, Sin i Duh Sveti.

Pir (arapski) Duhovni učitelj muslimanskih mistika.

Prorok Osoba koja govori u Božje ime.

Razbijanje posuda Termin u kabali Isaka Lurije kojim se opisuje prva katastrofa, kada su iskre božanskog svjetla pale na zemlju i bile uhvaćene u materiji.

Rg-Veda Zbirka oda, iz perioda 1500.-900. p.k.e., koje su izražavale religiozna vjerovanja Arijevaca koji su osvojili dolinu Inda i nametnuli svoju vjeru domaćem stanovništvu.

Sefira (hebrejski) "Iskonski brojevi". Deset faza Božjeg otkrivenja u Kabali. Deset *sefira* su:

1. *Kether Elion*: Vrhovna kruna.
2. *Hokmah*: Mudrost.
3. *Binah*; Razum.
4. *Hesed*: Veličina ili Ljubav
5. *Din*: Moć ili Suđenje
6. *Tiferet*: Ljepota
7. *Netsak*: Izdržljivost.
8. *Hod*: Sjaj
9. *Jesod*: Osnova
10. *Malkut*: Kraljevstvo. Zvano i *Šekina*.

Sefardi Španjolski židovi

Sufija, sufizam Mistici i mistička spiritualnost islama. Riječ može potjecati od činjenice da su rane sufije i asketi voljeli nositi grubu vunenu odjeću (arapski SLIF), kakvu su nosili Muhammed i njegovi sljedbenici.

Sunna (arapski) Praksa. Običaji sankcionirani tradicijom koji trebaju imitirati ponašanje i djela Proroka Muhammeda.

Suniti To je *ahl al-sunna*: termin korišten za označavanje većinske grupe muslimana čiji se islam zasniva na Kur'anu, *hadisu* i *sunni*, i na *šerijatu* a ne obožavanju *imama*, kao što to čine *šiti*.

Svetost Na hebrejskom *kaddoš*: apsolutna drugost Boga; radikalno odvajanje božanskog od profanog svijeta.

Šehada Muslimansko ispovijedanje vjere: "Nema drugog Boga do Allaha, a Muhammed je njegov Poslanik."

Šerijat Islamski Sveti zakon, zasnovan na Kur'anu i *hadisu*.

Šekina Od hebrejskog *šakam* podići šator. Rabinski termin za Božju prisutnost na zemlji da bi se razlikovalo židovsko iskustvo Boga od same neizrecive realnosti. U *kabali* se identificira sa posljednjom *sefirom*.

Šema Židovsko ispovijedanje vjere: "Poslušaj, Izraele, Jahve je naš Bog, jedan je Gospod!" (Ponovljeni zakon 6:4)

Šitizam Partija Alija. Muslimanski *štiti* vjeruju da islamsku zajednicu trebaju voditi Ali ibn Abi Talib (zet i rođak Proroka Muhammeda) i *imami*, njegovi potomci.

Šiur Koma (hebrejski) Razmjere tijela. Kontroverzni mistički tekst iz petog stoljeća koji opisuje lik koji je Ezekiel vidio na prijestolju u nebeskim kočijama.

Talmud (hebrejski) Doslovno, "učenje" ili "izučavanje". Klasična rabinska tumačenja starog židovskog zakona. Vidi i *Mišna*.

Tannaim (hebrejski) Prva generacija rabinskih učenjaka i ljudi zakona koji su sakupili i pripremili stari usmeni židovski Zakon, poznat kao *Mišna*.

Takva (arapski) Stalna svijest o Bogu.

Tarika (arapski) Jedan red sufijskih mistika.

Tavhid (arapski) Jedinstvo. Odnosi se na Božansko jedinstvo i na integraciju koja se zahtijeva od svakog muslimana koji teži potpunom predavanju Bogu.

Takvil Simbolična, mistička interpretacija Kur'ana koju su upražnjavale ezoterične sekte kao ismaeliti.

Tfilin (hebrejski) Molitveni remeni, crne kutije poznate kao "filakterije", koje sadrže tekst *Šeme*, koje odrasli židovi i punoljetni dječaci vezuju oko glave i na lijevu ruku blizu srca za vrijeme jutarnje službe, kako to zahtijeva Ponovljeni zakon, 6:4-7.

Teofanija Božja manifestacija muškarcima i ženama.

Teorija (*theoria*, grčki) Kontemplacija.

Tikun (hebrejski) Restitucija, ponovno uspostavljanje. Proces iskupljenja opisan u Kabali Isaka Lurije, kojim se božanske iskre rasute tokom *Razbijanja posuda* ponovo sjedinjuju s Bogom.

Tora (hebrejski) Mojsijev Zakon izložen u prvih pet knjiga Biblije: Knjiga Postanka, Knjiga Izlaska, Levitski Zakonik, Knjiga Brojeva i Ponovljeni Zakon, koji su zajedno poznati i kao Tora.

Tradicionalisti To su *ahl al-hadith*: ljudi *hadisa*. Muslimani koji su Kur'an i *hadis* tumačili doslovno da bi se suprotstavili racionalističkim tendencijama *mutazilita*.

Ulema Vidi *alem*.

Umma (arapski) Muslimanska zajednica.

Upanišade Hinduistički spisi sačinjeni tokom *aksijalnog doba*, od osmog do drugog stoljeća p.k.e.

Veda (hindi) Vidi *Rg-Veda*.

Veliki Bog Vrhovno božanstvo kojem su se klanjali mnogi narodi kao jedinom bogu, stvoritelju svijeta, i kojeg je kasnije zamijenio panteon pristupačnijih i privlačnijih bogova i boginja. Poznat i kao *Nebeski Bog*.

Zanna (arapski) Nagadañanje. Termin koji se koristi u Kur'anu za besmislenu teološku spekulaciju.

Zigurat Hram-kula kakve su gradili Sumerani u obliku na koji se nailazi u mnogim drugim dijelovima svijeta. Zigurati se sastoje od ogromnih kamenih ljestvica uz koje su se ljudi mogli popeti kako bi se sastali sa svojim bogovima.