

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФАКУЛТЕТ ПОЛИТИЧКИХ НАУКА

Александар В. Суботић

**ОДНОС ЛИЧНОГ ИДЕНТИТЕТА И
РЕЛИГИОЗНОСТИ**

докторска дисертација

Београд, 2018.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF POLITICAL SCIENCES

Aleksandar V. Subotić

**RELATION BETWEEN PERSONAL
IDENTITY AND RELIGIOUSNESS**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2018.

Ментор: проф. др Зоран Кинђић, редовни професор, Универзитет у Београду,
Факултет политичких наука

Чланови комисије:

1. проф. др Мирјана Васовић, редовни професор, Универзитет у
Београду, Факултет политичких наука
2. др Маринко Лолић, научни сарадник, Институт друштвених наука,
Београд

ОДНОС ЛИЧНОГ ИДЕНТИТЕТА И РЕЛИГИОЗНОСТИ

Апстракт

Рад је замишљен као специфична форма ширег увода у евентуално будуће разматрање конкретних емпиријских аспеката односа личног идентитета и религиозности, у посебним културама и религијама. У раду полазимо од убеђења да је идентитет кључни антрополошки појам, независно од његових различитих дефиниција и вредносног предзнака. Начелни дисциплинарни оквири су нам филозофија, антропологија и психологија. Појам религиозности поставили смо као претходећи у односу на појам религије, који посматрамо у једнини, с обзиром на полазиште о заједничкој основи свих великих религија. Такође, опредељени смо ка теоријским приступима у којима се у појму мита преламају култура, изворна религиозност, архаична психа и зачеци саморазумевања. Тако долазимо до Шелингове (Schelling) идеје о примарном „прамонотеизму“ коју је касније, између осталих, обновио и доказивао Мирча Елијаде (Eliade).

С обзиром на то да смо сматрали потребним да претходно испитамо основаност критика упућиваних религијском веровању из два различита теоријска извора, однос личног идентитета и религиозности у овом раду је у највећој мери имплицитан. Први извор критике је постмодерни дискурс који доводи у питање све метанарације и одриче право на постојање „јаком субјекту“, а други је атеистички дискурс позициониран у оквирима научног рационализма. Анализирајући ставове Фукоа (Foucault), Дерида (Derrida), Кристеве (Kristeva), Лакана (Lacan), Жижека (Zizek), и Ватима (Vattimo), као и Аурелија Августина (Augustine), Декарта (Descartes), Берка (Burke), Расла (Russell) и других, установили смо да и један и други критички извор садрже неотклоњиви метафизички потенцијал било као последицу онтологије саме тематике, било као израз личне заинтересованости, или немогућности аутора да избегну упуштање у та питања. Сматрамо да је тиме допуштена релативизација критика које се упућују религијском веровању, не само оних које се односе на психолошке ефекте тог веровања, већ и на сам садржај веровања. Кроз приказе Фукоовог схватања *epimeleia heautou* (старај се о себи) и ступњевитости духовног живота у учењу светог Јована Касијана, настојали смо да дамо обресе начина и смисла преображаја субјекта у контексту духовности и религиозности. Такође, дошли смо до тога да се латентна напетост која постоји у односу личног идентитета и религиозности потенцијално разрешава једино у мистичком искуству као манифестацији језгра религије, при чему дуготрајност стања разрешености зависи од ефеката мистичког искуства на его.

Кључне речи: лични идентитет, религиозност, мит, субјект, апсолутна истина, радикална рефлексива, Бог, мистичко искуство

Научна област: политичке науке

Ужа научна област: филозофске, социолошке и психолошке науке

УДК 111.821:2-1(043.3)

RELATION BETWEEN PERSONAL IDENTITY AND RELIGIOUSNESS

Abstract

This paper is conceived as a particular form of a wider introduction into possible future consideration regarding specific empirical aspects of the relationship between personal identity and religiousness, in distinct cultures and religions. In this thesis we proceed from the conviction that identity is a key anthropological term, regardless of its different definitions and value sign. Philosophy, anthropology and psychology are the basic disciplinary frameworks. We have set the concept of religiousness to be antecedent to the term of religion, which we observe in the singular - with the starting point being the common basis of all major religions. We are also determined to theoretical approaches in which culture, original religiousness, archaic psyche and the beginnings of self-understanding are being observed in the concept of a myth. That is how we come to Schelling's idea of a primary "pre-monoteism", the idea which was later, among others, renewed and proved by Eliade.

Considering that we deemed it necessary to first examine the merits of criticism towards religious beliefs, arriving from two different theoretical sources, the relation of personal identity and religiosity in this paper is largely implicit. The first source of criticism is a postmodern discourse that questions all metanarratives and denies the right to existence of a "strong subject", and the other is an atheistic discourse positioned within the framework of scientific rationalism. Analyzing the views of Foucault, Derrida, Kristeva, Lacan, Žižek, and Vattimo, as well as Aurelius Augustine, Descartes, Burke, Russell and others, we have found that both critical sources contain an inalienable metaphysical potential, either as a result of the ontology of the subject itself, either as an expression of personal interest or the inability of the author to avoid engaging in these issues.

We believe that it is thus allowed to relativize the criticism of religious beliefs, not just those related to the psychological effects of that belief, but also on the very content of belief. Reviewing Foucault's understanding of the *epimeleia heautou* (care about oneself) and different degrees of spiritual life in the study of St. John Cassian, we tried to give an outline to the way and the meaning of the subject's transformation in the context of spirituality and religiousness. We have also come to the conclusion that the latent tension that exists in relation between personal identity and religiosity is solved potentially only through mystical experience as a manifestation of the religious core. The longevity of this resolved state would depend on the effects this mystical experience had on the ego.

Key words: personal identity, religiousness, myth, subject, absolute truth, radical reflection, God, mystical experience

Scientific field: political sciences

More specific field: philosophy, sociology and psychology sciences

UDC 111.821:2-1(043.3)

САДРЖАЈ

I ДЕО

УВОД

- <i>Хипотезе</i>	13
- <i>Опште напомене у вези са терминима и проблемом тумачења</i>	21
- <i>Урођеност и/или потенцијалност</i>	29
- <i>Култура, религија и наука – критеријуми за избор аутора</i>	34
- <i>Значај митологије</i>	37
- <i>Ред и структура у митолошким причама</i>	48
- <i>Јунг и Леви-Строс</i>	56
- <i>Антропологија као референтни оквир – опште напомене</i>	58
- <i>Психологија као референтни оквир – опште напомене</i>	61
- <i>Парадокс и емоционалност као смисао и ограничење</i>	65

II ДЕО

НЕКИ АСПЕКТИ ПОСТМОДЕРНЕ МИСЛИ О СУБЈЕКТУ, ИДЕНТИТЕТУ И РЕЛИГИОЗНОСТИ	70
---	----

- <i>Један пример савремене радикалне критике разума и вере</i>	71
- <i>Фуко и Дерида као инспиратори социјалног конструкционизма</i>	74
- <i>Гелнерова критика постмодерне антропологије</i>	80
- <i>Појам личности у социјалном конструкционизму</i>	81
- <i>Разлика између појмова особа и личност у Келијевој психологији личних конструката</i>	83
- <i>Гергенов изворни социјални конструкционизам; структура чина религијске вере код Августина</i>	88
- <i>Предјезички субјект и Витгенштајнов однос према неизрецивом</i>	92

- Специфичност психоаналитичких ставова Јулије Кристеве и њен однос према хришћанству; поређење са учењем о ступњевима духовног живота код светог Јована Касијана	96
- Лакан и отачко богословље	103
- Амбивалентан однос постмодернизма према науци	106
- Дериде, Левинас и Зизјулас	110
- Жижек о веровању	112
- Дериде о кантовским коренима религије	122
- Импликације постмодерне критике логоцентризма и „јаког“ субјекта; начела <i>gnōthi seauton</i> (упознај самог себе) и <i>epimeleia heautou</i> (старај се о себи) у Фукоовом схватању духовности	126
- Питање смисла	134
- Ватимова „слаба мисао“	139

III ДЕО

КОРЕНИ РЕЛИГИОЗНОСТИ И АНТИРЕЛИГИОЗНЕ МИСЛИ У

РАЦИОНАЛИЗМУ	142
- Питање постојања и достижности апсолутне истине	144
- Реформација: природни след или прекретница у развоју западне мисли	147
- Религиозност родоначелника модерног рационализма	149
- Декарт и слобода воље	153
- Питање оправданости Боналове контрапросветитељске критике Декарта и Русоа; два примера из „доба вере“	161
- Радикална рефлексивност у учењу Аурелија Августина као претеча Декартовог „ <i>cogito ergo sum</i> “	169
- Берково контрапросветитељство	173
- Фантазам, емоција и религиозност	175
- Дарвин о способностима за музику и за моралност	181
- Расл као атипични рационалиста	184

- <i>Принципи разума и импликације питања применљивости</i>	
- <i>математике</i>	187
- <i>Математичке вредности као открића или изуми; схватања Роџера</i>	
<i>Пенроуза</i>	192
- <i>Колинсова „теистичка еволуција</i>	200

IV ДЕО

КА МИСТИЧКОМ ЈЕЗГРУ РЕЛИГИЈЕ	203
------------------------------------	-----

- <i>Природна теологија и квантна физика</i>	203
- <i>Појам достојанства у коренима антропологије, примарни</i>	
<i>идентитет људске врсте</i>	206
- <i>Фромово разликовање ирационалне и рационалне вере</i>	
<i>и ауторитарне и хуманистичке религиозности</i>	211
- <i>Људска добра у контексту дихотомије</i>	
<i>„иманентно-трансцендентно“ у Тејлоровом схватању</i>	220
- <i>Хуманистичка мистика Пика дела Мирандоле као антиципација</i>	
<i>Фромовог схватања парадоксалне логике</i>	223
- <i>Мистичко искуство</i>	225

ЗАКЉУЧАК	233
----------------	-----

УВОД

Уобичајену и често изричану тврдњу да је савремени свет у дубокој кризи, не доживљавамо као преношење некакве новости, већ само као позив да се обрати пажња на актуелну форму перманентно присутних историјских напетости. Криза је инхерентна појму друштва, о њој се може говорити од тренутка од кад је препознат било какав облик људског удруживања. Ако пођемо од нивоа појединца, чини се очигледним да се његове унутрашње напетости, испољене и као дилеме о добру и злу, стрепње, надања или осећања борбености и одлучности, неминовно усложњавају у узајамности додира већ са само једним „другим“. Оне се, дакле, могу испољавати у односу између два појединца, између појединца и заједнице, у односима међу групама, конфесијама, државама – стварне релације и контексти у којима се дешавају превирања су безбројни. На теоријском плану, те релације и контексти подложни су разноврсним типологизацијама, препознатљивим некад по особености ауторског приступа, чешће по науци, правцу или школи мишљења којој припадају. Различити нивои сучељавања су у домену политичке филозофије усмерене ка афирмацији различитих схватања друштвене организације, затим у напорима економске мисли да усагласи логику капитала са „довољном мером“ солидарности кроз заштитну улогу неког управљачког ауторитета, у покушајима друштвених наука уопште да објасне актуелност и перспективе цивилизацијских процеса, и да помогну човеку да препозна чињенице које су од суштинског значаја за смисао егзистенције. Све те напетости постојале су вековима уназад, с тим што су у савременом високо технологизованом свету скраћених географских, а повећаних интерперсоналних дистанци, у глобализацији у којој се историја све више убрзава и постаје мање важна – те напетости задобијају другачије облике и референтне оквире у којима се о њима промишља.

Појам који се, готово нужно, мора наћи у сваком озбиљнијем дискурсу о друштвеним конфликтима, са једне стране, и могућим правцима развоја друштва, са друге, јесте појам идентитета.¹ Независно од различитих дефиниција овог

¹ Аутор се појму идентитета детаљно посветио у магистарској тези „Антрополошки приступ идентитету“, одбрањеној на Факултету политичких наука Универзитета у Београду. Магистарска теза се заснивала на претпоставци да је идентитет кључни антрополошки појам. С обзиром на то

појма, и независно од вредносног предзнака који му унапред приписујемо, чини се неспорном здраворазумска полазна претпоставка да се посматрање сваког процеса у домену друштвености може започети од нивоа саморазумевања његових кључних актера, било да је реч о појединцима или групама. У сваки тренутак нечије егзистенције могуће је увести дискурс о идентитету. Нарочито у периодима криза, а криза је – бар латентно – увек ту, личне идентитете појединаца, колективне идентитете група, па све до претпостављеног појма идентитета једне одређене културе, посматрамо у њиховој угрожености и реакцијама којима се опире брисању „специфичности, перманентности, кохерентности и признања (...) Апстрактна универзалност која прати извесне облике глобализације, занемарила је идентитете, специфичности, обичаје, процењујући их као штетне и бесмислене; међутим, они враћају своју важност истовремено се повлачећи и у себе.“² Различита схватања појма идентитета последица су усмеравања пажње на изабране аспекте који извиру из обиља његовог садржаја. Ако неко полази од тезе да се „идентитет заснива на страственим односима појединца са *другим*“³, имплицитно у први план поставља суштину идентитета коју препознаје као конфликтну. То, такође, упућује на оне психолошке студије усмерене ка томе да, пошто претходно нагласе афективну компоненту личног идентитета, повезују га са систематском тежњом за самовредновањем и „наслеђеним егоизмом“ као врстом општег одбрамбеног механизма, без кога би психички живот појединца био рањивији.⁴ Од 50-их година XX века, када га је Ерик Ериксон (Erikson) увео у психологију, појам идентитета је постао веома популаран у хуманистичким наукама уопште, толиком брзином да нам се намеће једна помисао: чини се да је толико сродних појмова који су у историји мисли припадали дискурсу о субјекту, самосвести и личности, одједном просто било „позвано“ да се групише око појма идентитета као центра велике привлачне моћи и претпостављене експланаторне снаге. Наравно, не

да смо тада разматрали импликације појма идентитета у изабраним оквирима антропологије, психологије и филозофије, у овом раду те анализе неће бити понављане. Тамо где будемо сматрали да је потребно, указаћемо на поједине детаље или закључке из магистарске тезе.

² „Посматрач може само да буде запањен важношћу коју је последњих година добило питање идентитета у јавном дискурсу...“. Видети више у Шобе, Ф. (Chaubet, F.), Мартен, Л. (Martin, L.) 2014. *Међународни културни односи: Историја и контекст*, Слио, Београд, стр. 359.

³ Халперн, К., Руано-Борбалан, Ж.К. (Halpern, C., Ruano-Vorbalan, J.C.) 2009, ур. *Идентитет(и): појединац, група, друштво*, Слио, Београд, стр. 6.

⁴ о.с. стр. 8.

занемарујемо чињеницу да су питања инхерентна појму идентитета у филозофији – апстрактност односа истог и другог, промене и непроменљиве јединствености – присутна још од Парменида и Хераклита, као и то да је критеријуме „личног идентитета“ Џон Лок (Locke) увео у филозофију крајем XVII века. Од поменуте „идентитетске експлозије“ средином XX века, постојеће школе и правци у психологији, затим неке школе у антропологији и правци у филозофији дали су свој допринос развијању овог појма, а неки токови мисли су се чак, скоро у потпуности, преоријентисали на идентитет као на централни теоријски појам. Пролиферација значења, непрецизна употреба, и нарочито приказивање облика колективних идентитета (национални, религијски, расни, класни...) као кључних мотивационих фактора за све оружане сукобе, злочине и терористичке акте у другој половини прошлог века, навела је неке ауторе на закључак да је „мало речи данас толико компромитовано као реч идентитет“, као и то да су „друштвене и хуманистичке науке капитулирале“ пред том речју.⁵ Капитулација у овом смислу има двоструко значење – једно је израз тешкоћа науке у борби да се непрестано избегава „опасна многозначност“ овог појма, а друго је повезано са мишљењем да појам идентитета, због претензија да себи припише свеобјашњавајући потенцијал упркос поменутој многозначности, доводи до „идентитетске хистерије“.⁶

Иако је било мислилаца, попут Ничеа (Nietzsche) и Адорна (Adorno), који су веома аргументовано критиковали појам идентитета залажући се за право оног неидентичног,⁷ за нас појам идентитета нема негативан предзнак. Штавише, у овом раду ће његов значај бити представљен на сасвим супротним основама од оних која су повезана са схватањем која је о појму идентитета, на пример, имао Клод Леви Строс (Levi-Strauss) – да је залагање за тај појам израз обитавања у сфери нарцисоидности, а заправо би сваки појединац требало да одустане од тога „да себе сматра најзначајнијим“.⁸ Такво схватање упућује на први од два, по нама кључна момента садржана у појму идентитета – а то је да, имајући у виду да је већ у Ериксеновој дефиницији реч о синтагми „его-идентитет“ (деталније о томе касније у раду), коју треба разликовати од појма „лични идентитет“, прикривено

⁵ *о.с.* стр. 26.

⁶ *о.с.* стр. 27.

⁷ О томе више у Кинђић, З. 2006. *Проблем неидентичног у филозофији Теодора Адорна*, Мали Нето, Панчево

⁸ Халперн, К., Руано-Борбалан, Ж.К. (Halpern, C., Ruano-Borbalan, J.C.) 2009. *о.с.* стр. 25.

питање значаја садржаја одговора на питање „Ко сам ја“. За нас, у том одговору нужно мора да постоји одређење према принципу самоограничења. Уколико се тим одговором евентуална сопствена нарцисоидност релативизује, или оправдава у поређењу са туђом нарцисоидношћу, то није појам идентитета који сматрамо примереним. Усмерени смо ка томе да чак одричемо право на валидну употребу појма „лични идентитет“ оној свести која, у свом саморазумевању, није у стању да се избори са потребом непрестаног надвладавања у такмичарском поређењу са другима.

Други моменат односи се на раније наговештени парадокс препознатљив већ у семантичкој двосмислености, у томе да „идентитет осцилира између сличности и разлике, између онога што нас чини појединачном индивидуалношћу и онога што нас у исто време чини сличним другима“.⁹ У Ериксоновом приступу управо постоји израз „его-процес“ у коме је изричито наглашена развојност појединца и његовог идентитета.

У покушају да се што јасније уоче елементи сопственог идентитета, увек су у првом плану питања повезана са одређењем према вредностима и питање препознавања личног животног смисла. Одговори које на та питања пружа разум, преовлађујуће осећање и конкретна дела која све то прате – начин живота, дакле - често проистичу из препознатог религијског сензибилитета и степена воље да се тај сензибилитет оживотвори. Или, потпуно супротно – из саморазумевања које потпуно искључује сваку благонаклоност према било каквом поимању религије. У методолошком смислу, ми за сада полазимо од тога да је појам личног идентитета шири у односу према религијском идентитету као једном од својих конституената. Међутим, у заснивачком смислу, ми не можемо, бар не на самом почетку овога рада, чак ни хипотетички изрећи да је у категоријалном погледу лични идентитет, као појам, надређен појму религиозности. Управо је циљ овога рада да издвоји један број значајних импликација односа личног идентитета и религиозности појединца, и да покуша да одреди елементе аутентичне религиозности. Мотив за тај напор је заправо наше рационализовано осећање сумње, па чак и отпора према олаком повезивању разлога за друштвене конфликте са религијским мотивима. Заправо, жеља нам је да испитамо колико је,

⁹ о.с. стр. 42.

у дискурсу о ратовима, тероризму, дискриминацији и другим сличним активностима, приликом помињања религијске мотивације заиста присутна аутентична религиозност, пре свега код актера тих активности, па затим код оних који те активности медијски и теоријски објашњавају. С обзиром на то да су извори многих неспоразума у покушајима научног објашњења проблема верских ратова, верске толеранције, руководећих религијски схваћених вредности и односа који према томе имају заступници вредности у хуманистичко-секуларном кључу, често последица претходно неусаглашене употребе основних појмова која доводи чак и до њихове узајамне некоресподентности, жеља нам је да допринесемо извесном појашњењу. Терминолошка усклађеност је услов сваке смислене комуникације, а када је реч о нашој теми, захтеви прецизности су појачани у времену када се на глобалном плану – тако кажу релевантне науке – истовремено одигравају процеси секуларизације и десекуларизације. У самом уводу, није од значаја да се посвећујемо стриктним дефиницајама и елементима једног и другог процеса, довољно је рећи да се, превасходно, под секуларизацијом могу подразумевати процеси који доводе до слабљења друштвеног значаја религије, а да је десекуларизација обрнут процес. Међутим, већ сада ћемо нагласити да „секуларизација на друштвеном нивоу не значи нужно и секуларизацију на нивоу индивидуалне свести“, што је делимично повезано са могућношћу подстицања „постмодерне, индивидуалне религије“.¹⁰

Узајамни однос идентитета појединца и идентитета групе, у свом најопштијем испољавању, може бити посматран и као део идеално-типског односа човека и одређене идеологије, духа времена или политичке епохе. Развијеном модернизму, кога политичка теорија углавном описује либерализованом демократијом и уставним ограничењима политичке власти, требало би да одговара постојан појединац, одговоран и везан уговорним обећањима.¹¹ Његов лични идентитет би био примерен схватањима која би могла бити подгрупа корпуса ставова примереним антрополошком оптимизму, и то оном што подржава идеју о човеку који може да се развија у складу са визијом

¹⁰ Радуловић, Л. 2012, *Религија овде и сада: ревитализација религије у Србији*, Српски генеалогски центар: Одељење за етнологију Филозофског факултета, Београд, стр. 21-22.

¹¹ Волин, Ш. (Wolin, Sh.) 2007. *Политика и визија: континуитет и иновација у западној политичкој мисли*, Филип Вишњић, Службени гласник, Београд, стр. 737.

„доброг“, при чему је то „добро“ у функцији хуманистички пројектованог друштвеног прогреса. Подразумева се да је ту реч о идентитету целовитог субјекта, чију личност и чије „Ја“ покушава да препозна „научна“ психологија. Ту нису добродошли метафизика, поетизовани дискурси о „тајанственом“; мистика се са безбедне дистанце посматра као једно од „стања измењене свести“; религиозност није похвално стање духа. То схватање је, међутим, само један од токова идеја антрополошког оптимизма. Нама је ближи онај скуп идеја у коме се верује у човекову способност да препознаје зло у себи самом, да жели да се бори против њега и да негује вољу за континуитет те борбе, при чему се поштују сви извори мотивације, укључујући и оне са религијским предзнаком.

Насупрот томе, на врхунцу постмодернизма сматрало се да треба оправдавати радовање и ужитак у ослобађању од „ограничавајућих категорија модернизма“. Испоставило се, углавном, да је то „ослобађање“ само илузија једног мишљења које је само привидно субверзивно, чије последице су, самим тим, веома често допринос неоконзервативизму.¹² Постмодерни човек је „у сталном кретању, без постојаности ... у сталној флукуацији у институцијама као циљу по себи“,¹³ његов субјект још од Фројда (Freud) и психоанализе није целовит, а идентитет му је, следствено томе, али не и само због тога, исфрагментиран. Постојано и усмерено „ја“ које поштује правила, замењује се оним „ја“ које, у привиду слободе, само себе измишља као ново, а неминовна последица је да „лојалност може бити само контингентна солидарност“, а да се „савези као ствар тренутка могу по вољи стварати и раскидати“.¹⁴ Ничеова је илузија да је дотадашње облике моћи, засноване у доброј мери на „хришћанском моралу стада“, у стању да разори једино нова елита чији је симбол натчовек, и која ће моћи (та нова елита) да прихвати централну тезу нихилизма – о бесмислености света, где „највише вредности губе своју вредност“.¹⁵ Ничеа помињемо, на самом почетку овог рада, не само због ироније његовог статуса у постмодерној мисли – он је презирао идеју следбеништва, а као велики „иконоборац“ је постао икона постмодернизма – већ због потребе да илуструјемо

¹² О томе више у Франк, М. (Frank, M.) 1995. *Conditio moderna*, Светови, Нови Сад

¹³ Волин, Ш. (Wolin, Sh.) 2007. *о.с.*

¹⁴ *о.с.*

¹⁵ *о.с.* стр. 605.

како снага нечијих дијагностичких увида, препозната као теоријски извор који легитимизује борбу против свих „великих прича“ о Истини, Моралу, Правди, Богу, тешко да може да избегне конфузију у покушају превазилажења друштвених слабости. Такође, чини се и као погодан тренутак да навестимо обресе мисаоног тока којим ћемо покушати да се крећемо. Наиме, када Ниче одбацује схватање по коме би чињенице требало да имају специјалан статус, јер је „за стадо *истинито* оно што може да установи сваки нормалан човек, а за научника је *истинито* оно што се може доказати“,¹⁶ ми уважавамо борбу против обоготворења здравог разума, онаквог који је и Хегел (Hegel) означио могућим извором највећих заблуда, и против обоготворења науке у сцијентистичком смислу. Поштујемо и идеју о томе да чињенице могу бити конструисане у сврху стицања друштвене моћи, било да је реч о свесним „стваралачким“ намерама у штедљивости на претходно ионако релативизованој истини, било да је реч о вештом коришћењу интерпретативних потенцијала који извиру из самог језика. То ће бити нарочито важно када се будемо бавили проблемом тумачења светих списа. Али, суштински посматрано, као што ћемо имати прилику да покажемо у наставку рада, наше полазиште и наши циљеви су знатно другачији. И дилема о томе да ли да се појам идентитета доживљава као „суштина, чињеница“ или да се, у складу са савременим тенденцијама у друштвеним наукама, идентитет третира као конструкција, за нас је од секундарног значаја – из простог разлога што говорећи о било чему као о конструкцији, ми подразумевамо неки идентитетски ментално-психички садржај из кога та конструкција потиче и из кога је сврховито усмерена.

Такође, сматрамо да је неспорно схватање о томе да је за развој друштва погубно стварање предвидљивих људских бића, али тешко се можемо сложити са тим да погубним треба да сматрамо и испуњавање обећања и поштовање уговора. Сва та спутавајућа квазиуређеност, по Ничеу је резултат вековног моралног образовања којим се гуши „природни“ инстинктивни карактер човека, а што је „западно човечанство претворило у масу закржљалих појединаца који уживају у свом егалитаризму и које узнемирава једино присуство супериорности“.¹⁷ Међутим, питање оправданог супротстављања медиокритетству, популарној

¹⁶ *о.с.* стр. 602.

¹⁷ *о.с.* стр. 613.

култури и популизму, на Ничеов начин којим се висока култура и интелектуализам истурају као кључно средство уз претходну објаву да „Бог је мртав“, за нас су пре свега *par excellence* питања о устројству личног идентитета: и то да ли ће неко препознати себе као просечног, да ли ће се „умрежити“ са другима просечнима и тако заједно „страховати“ од оних које означе супериорним, да ли „супериорни“ имају право да „своју“ културу и интелектуалност сматрају неупитно високим, и да ли овима другима намети хришћанске моралности и милосрђа управо највише сметају да једном заувек заврше са оним првим, слабим. Јер, нас свака прича о развоју друштва и о борби са његовим слабостима, пре свега усмерава на поље индивидуалне борбе за откривање егзистенцијалног смисла и начина самоусавршавања. Чини нам се да читава Ничеова мисао проистиче из разочараности његовог ега од момента када је схватио да је илузија људског духа да „уз помоћ логике, мишљење може продрети у највећу дубину бића, и да је мишљење не само у стању да сазна биће већ и да га мења“¹⁸ – и дефинитивно само илузија. На то, Ничеов одговор је афирмација идеје о радикалном нихилизму, док је наш одговор, пре свега на интуитивном нивоу – потрага за нечим сасвим супротним, упркос свим ограничењима која се могу очекивати у тој потрази. И радикални нихилизам, упркос пропагирању уверења о „неодрживости живота у односу на највише до сада признате вредности“, ипак обраћа пажњу на неке вредности – једна од њих је доследност, тј. кохерентност унутар сопственог учења: да би се онемогућила било каква оправданост идеја о сврси, идеалу, мотиву, методу, о било чему што би могло бити у служби човековог стремљења ка највишој вредности, морало се претходно прогласити да „немамо никаква права претпостављати постојање апсолутне природе ствари и нешто са ону страну нашег света што би било ‘божанско’, отеловљени морал“.¹⁹ Прва реакција на то може бити готово рефлексна – на основу чега нам неко, па макар то био и генијални Ниче, негира право да *претпоставимо* постојање било чега, а нарочито нечега што је одувек тако моћно утицало на животе људи, иако при том измиче процедури научног доказивања о сопственом постојању. Друга, такође рефлексна помисао, може бити та да је Ниче можда хтео да очува

¹⁸ *о.с.* стр. 605.

¹⁹ Ниче, Ф. (Nietzsche, F.) 2012. *Воља за моћ: покушај преоцењивања свих вредности*, Дерета, Београд, стр. 47.

кредибилитет логике управо тиме што одриче право да се претпоставља нешто што не може бити доказано. Наравно, није ни то у питању – Ничеови разлози су много дубљи и драматичнији. Ипак, у његовој познатој критици хришћанске моралности, довољно је да издвојимо један детаљ у односу на који је наша поставка суштински различита. Наиме, Ниче каже да „хришћанска морална хипотеза натура уверење да човек може имати знање о апсолутним вредностима...“²⁰ Ми, међутим, полазимо од става да хришћанска мисао генерално подразумева постојање највише апсолутне вредности – Бога,²¹ која снагом остварене везе са човеком аутентичне религиозности оријентише тог човека к себи, истовремено очекујући од њега да прихвати једно значајно, али не и нужно обесхрабрујуће ограничење – да разумом никада неће моћи да досегне суштинску свеобухватност те највише апсолутне вредности, али да, упркос томе, стреми ка њему свим потенцијалима свога бића. То стремљење имплицира вољу, уз могућу запитаност о томе колико је она аутономни лични продукт, али и веру у помоћ која долази од највише апсолутне вредности, и која је самим тим у садејству са личном вољом без обзира каква је природа те воље. У сваком случају, немогуће је говорити о стремљењу, а истовремено доживљавати лични идентитет као статичну, учаурену категорију. Дакле, ако је разум ускраћен за достизање одговора њему природњених, он може – као Ничеов разум – да недостижни циљ укине и да формулише неке друге циљеве и путеве до њих; затим, може недостижном циљу да стреми ипак се надајући да ће га достићи и схватити, што би значило да верује да је могуће изједначити се са апсолутним разумом, и жудети за тим – неко због признања које би дошло од других људи, а неко не. Поновићемо – нас интересује трећа могућност, парадокс у коме разум не само да стреми циљу који је недостижан, већ и у коме признаје самом себи да није једини носилац потенцијалности бића, да биће не чини само разум. Извесна форма и квалитет осећања, која прате ту трећу могућност, могу представљати показатеље нечије религиозности пред самом собом, док на основу конкретних дела нечију испољену религиозност може да осети околина. У томе, посебно место, и то од највећег значаја за нас, у складу са приступом који у феноменологији религије представља Елијаде (Eliade), имају осећања која су део мистичног искуства као

²⁰ *o.c.*

²¹ Ради се, наравно, о Богу као личности, а не тек о пукој апстрактној вредности.

припадајућег једном „унутрашњем искуственом оквиру“, или „заједничком садржатељу“ који у основи спаја све религије.

Занимљиво је, такође, и Ничеово присвајање права на поседовање критеријума за препознавање истине, уз истовремено негирање права да претпостављамо постојање апсолутне природе ствари. Јер, његово становиште, сматра он, сада нам омогућава, на основу тога што се „љубав према истини најзад окреће против морала разголићујући његову телеологију“, да потребе у себи које су усађиване „дуготрајним моралним тумачењем ствари“, препознајемо готово по аутоматизму као потребе за неистином.²² Од нас се, значи, очекује само то да установимо повезаност неке наше потребе са моралним исходиштем, и пошто прихватимо да болујемо од потребе за неистином, можемо се посветити личном преображају.

Ми ћемо покушати да испитамо да ли је религиозна потреба та која претходи моралу – што значи да није усађена дуготрајним тумачењем ствари у складу са хришћанском моралношћу - тиме би се смањио степен оправдања за поистовећивање религиозности са потребом за неистином, на начин близак Ничеовом. Чини нам се, уопштено посматрано, да је критика хришћанства која долази од просветитељства, заснована превасходно на критици институционалног злоупотребљавања аутентичне потребе за хришћанским вредностима, док је код Ничеа реч управо о критици саме те потребе, која тежи да постане аутентична религиозност.

На овом месту, уместо детаљних разматрања дефиниција кључних појмова, навестићемо природу нашег полазишног разликовања неких међу њима. Појам религиозности, тј. потенцијалност да се религиозност развије, доживљавамо као универзално људски, и кад помињемо религију у једнини (значи, не „религије“), мислимо на њену имплицитну везу са појмом опште религиозности који јој претходи. Под појединачном религијом, подразумевамо остварени, активни спој између светих списа (тј. неког религијског учења) и организованог облика њиховог примењивања у историчности друштвених односа. Религијски идентитет се односи углавном на појединачну религију, са којом потпада више у сферу у коју је неопходно укључити и препознавање политичких утицаја, интереса и

²² Ниче, Ф. (Nietzsche, F.) 2012. *о.с.* стр. 48.

цилева. Едвард Сапир (Sapir) сматра да је прављење разлике између „једне религије“ и „религије“ врло корисно, између осталог и због тога што се постојањем прве потврђује висока развијеност друштва, а говорењем о другој, свеопштој, залази у „интуитивнији одељак нашег речника“.²³ Религија је за Сапира „непрекидно човеково настојање да кроз све сложености и опасности свакидашњег живота открије пут ка духовном спокојству“, при чему је страшно осећање потребе за тим спокојством религијска жудња. Са друге стране, религијско понашање које не садржи потребу за духовним спокојством, заправо је само „друштвено санкционисана форма или нека естетска мешавина веровања и геста“.²⁴ За разлику од Сапира који је мишљења да је у пракси готово немогуће раздвојити „религијско чувство од формалног религијског понашања“, и самим тим их јасније разликовати, ми смо убеђења да је уз извесне претпоставке теоријски то могуће, а да се практично непогрешиво препознаје у искушењима. Без тог убеђења, усмереност наших напора у овом раду је потпуно бесмислена.

Религијски фактор може бити присутан у сваком облику друштвеног организовања, пружајући основ за различите аспекте њиховог опстајања. Говорећи о историји утопијских заједница, превасходно створених на економским начелима, Сервије (Servier) тврди да је „веза између одређеног схватања људске авантуре и Бога јача од веза које је успоставила сама заједница добара земље“, и да су због тога заједнице унутар којих постоји принуда религије боље поднеле време.²⁵ Овим смо желели само да нагласимо значај који има постојање, у личном и групном схватању, некакве везе са Богом, с тим да ћемо се могућим облицима таквих веза позабавити касније. У ком правцу може да одведе индивидуални доживљај везе са Богом саме субјекте тог доживљаја, али и какав може бити колективни, тј. политички аспект ако се ту ради о доживљају људи чији је „симболички капитал“, у бурдијеовском смислу, на највишем друштвеном нивоу, можемо да навестимо на примеру из наше новије историје. У њему је

²³ Сапир, Е. (Sapir, E.) 1974. *Огледи из културне антропологије*, Београдски издавачко-графички завод, Београд, стр. 101.

²⁴ *о.с.* стр. 103.

²⁵ Сервије, Ж. (Servier, J.) 2005. *Историја утопије*, Clio, Београд, стр. 13. Сервије даје пример Шејкера, секте основане 1874. у Енглеској, чије се „економско“ начело заснива на једном стиху из Дјела апостолских (2, 44-46): „А сви они који вјероваше бијаху заједно, и имаху све заједно. И течевину и имање продаваху и раздаваху свима као што ко требаше. И сваки дан бијаху једнако једнодушно у цркви и ломљаху хљеб по кућама, и примаху храну с радости и у простоти срца. Хвалећи Бога ... А Господ сваки дан умножаваше друштво онијех који се спасаваху.“

испреплетано много тога од највеће важности за нас. Ради се о директном односу и реакцијама два лична идентитета побуђена на одговор у најделикатнијем политичком тренутку, о испољавању два евидентна религијска идентитета, и о две, по многим неупитне, али за нас условне аутентичне религиозности; ради се, такође, о парадигми тензије између две вероисповести унутар једне, хришћанске религије, и у датом политичко-историјском контексту, о примеру испуњености свих услова за дискурс о религијској идеологији. При том, дијаметрално супротно схватање једног догађаја, уз истовремени терет личне и институционалне одговорности пред Богом, појачавају не само запитаности о могућностима човековог тумачења неког текста – у овом случају, Светог писма, већ и могућностима испољавања свих садржаја људскости уопште. Већ се могло претпоставити да је реч о реакцијама највиших црквених представника вероисповести којима већински припадају хрватски и српски народ, надбискуп Степинац и патријарх Дожић, на збивања од 27. марта 1941. године. Патријарх Гаврило Дожић је, на седници ванредног заседања Светог архијерејског Синода СПЦ, одржаног истог дана у Београду, између осталог рекао: „Сматрали смо да је било погрешно оно што је влада чинила, и да вређа част, славу и традицију нашег народа (...) Нека је слава Богу, захваљујући томе да је прошле ноћи извршен пуч и ситуација је много јаснија...“. Надбискуп загребачки Алојзије Степинац примио је вести о преврату са индигнацијом: „Дух бизантизма је нешто тако грозно да је (само) Свемогући, а Свезнајући Бог у стању парирати интригама и подвалама тих људи. За нас је то нешто непојмљиво да се уговори и обавезе кидају без икаквих скрупула“. За Степинца, 27. марта на улицама Београда није било ни једног поштеносног човека, већ је деловала „само разуларена маса жедна крви, ужитака и пара“. Степинчево закључно мишљење следи: „Хрвати и Срби два су свијета, сјеверни и јужни пол који се никада неће приближити, осим чудом Божијим. Шизма је највеће проклетство Европе, скоро веће него протестантизам. Ту нема морала, нема начела, нема истине, нема правде, нема поштења“.²⁶ Са надом да нам неће бити замерено због евентуалног неадекватног довођења у везу, импликације из овог примера, које се тичу схватања обећања, погодби и

²⁶ О реакцијама надбискупа Степинца и патријарха Дожића видети детаљније у Петрановић, Б. 1992. *Србија у Другом светском рату 1939-1945*, Војноиздавачки и новински центар, Београд, стр. 75-86.

споразума, могле би бити и прилог за контрааргументацију Ничеовим ставовима о потреби и телеологији рушења споразума, у шта се свакако не уклапа наведени став патријарха Дожића.

Хипотезе

Уочљиво је да још увек нисмо дали дистинктивне обресе нама најважнијег појма из претходно поменутог групе кључних појмова. Реч је, наравно, о аутентичној религиозности. С обзиром на то да се у нашој визији, или руководећој интуицији, основна релација у овом раду – она између личног идентитета и религиозности, разрешава једино на пољу могућности постојања аутентичне религиозности, овај појам заслужује да се на њему, као црвеној нити и истовремено главној обједињујућој снази, темељи наш напор. При том, свесни смо да је једини изванредан резултат тог напора осећање недоречености. Појам аутентичне религиозности, ма колико ће се у наставку рада понекад чинити да је замагљен или чак неповезан са разматрањима која следе, све време ће нас оријентисати следећим хипотезама:

Главна хипотеза бр. 1:

Степен развоја личног идентитета појединца нужно кореспондира са начином на који се промишљају, као и са мером у којој се прихватају религијске вредности, независно од тога да ли се појединац саморазумева као религиозан или не, тј. да ли те вредности доживљава као религиозне, или као вредности секуларног хуманизма (хришћанског или било ког другог религијског наслеђа).

Без појашњења, овако конципирана хипотеза не претпоставља ништа друго осим то да постоји изразито јака веза између личног идентитета и вредности које чине контекст његовог развоја. У овом раду, у првом плану су вредности које су, у историјском смислу, биле вековима функционалне као део религиозног мишљења. Разуме се да није легитимно да религија полаже право на то да, на пример, вредности мира и љубави, и чинове солидарности, милосрђа, пожртвованости, несебичности, праштања, понизности и подређености „општем добру“ присваја као искључиво свој домен. Поред наратива о вредностима, историја је препуна и организованог насиља у име религијских догми, тотализујућих настојања да се

сви аспекти живота ускладе са схватањем које је о апсолутној истини прописивала елита религијских институција. Наш мотив је да покажемо управо то да појам религије, нарочито ако она укључује и религијску идеологију и облике инструментализације религијске свести, и појам аутентичне религиозности, са друге стране, у крајњем резултату не припадају истој димензији, и да је управо у тој различитости димензија проблем сагледавања конфликта са религијским предзнаком.

Међутим, пре свега је неопходно да истакнемо наше вредносно полазиште у вези са самом религиозношћу, као радикално различито у односу на схватања да религиозни људи испољавају „незreo и нездрав став који је ван додира са когнитивном стварношћу и има све одлике патологије“, да „религиозни људи не успевају да покажу моралну храброст која је темељ одговорног односа према животу“, да „религиозни људи лишвају себе могућности људског достојанства и племенитости“, да су неспособни „да прихвате одговорност за дефинисање смисла свог живота“, да уместо поштовања и дивљења, у најбољем случају могу да заслуже само емпатију и саосећање...²⁷ Све је то последица тога што се ослањају на „срамотно произвољну рационализацију помоћу вере и рационализацију без доказа.“²⁸ Наш највећи напор у овом раду биће заправо не само легитимизација пуког права на религијску веру, већ превасходно потенцијалног значаја садржаја религијске вере за живот оног ко је кренуо тим путем. Кажемо „потенцијално“, јер управо у контексту односа личног идентитета и религиозности дешавају се процеси који могу да резултују на различите начине. Метод који смо изабрали, јесте анализа неких, по нашем мишљењу значајних детаља у два дискурса од којих долази најинтензивнија критика религије и религиозности. Први је постмодерни дискурс који доводи у питање све метанарације и одриче право на постојање „јаком субјекту“. Други је атеистички дискурс позициониран у оквирима научног рационализма, као свог „свемоћног“ извора аргументације који у форми сцијентизма има задатак да надокнади одсуство Бога. Док се за самоувереност многих представника овог дискурса може

²⁷ Видети више у Лет, Џ. (Lett, J.) 2001. „Наука, религија и антропологија“ у: Ђорђевић, Ј. (ур.) *Антропологија религије, Култура бр. 101*, Завод за проучавање културног развика, Београд, стр. 41.

²⁸ Тагард, П. (Thagard, P.) 2014. *Мозак и смисао живота*, Академска књига, Нови Сад, стр. 62.

рећи да је очекивани пратилац њихове вере у разум, не може се рећи да је очекивано да надменост у односу према религиозном погледу на живот често деле са представницима постмодерног дискурса. Ако су оба ова дискурса сами себе одредили, између осталог, као алтернативе религијској вери, покушаћемо да размотримо да ли је научни рационализам оправдан темељ поменуте самоуверености, и да ли је постмодерна мисао, у свом најрепрезентативнијем смислу, у складу са њеном „покултурном“ манифестацијом, којој можемо упутити питање колико је доследна – ако ништа друго – у вези са поштовањем права на различитост и слободан избор. Полазећи од тога да су, у крајњој инстанци, метафизичка питања неизбежна у сваком дискурсу (или у вези са сваким дискурсом), па и у вези са оним који претендује на највиши степен логичког формализма, покушаћемо да разматрањем ставова аутора различитог религијског сензибилитета и њихових индивидуалних самоодређења по том питању, у настојању да оправдамо религиозну потрагу за смислом, навестимо и импликације односа личног идентитета и религиозности.

Употреба појма „религија“ у једнини, дакле не „религије“, од самог почетка одражаваће једну од кључних претпоставки овога рада – да постоји заједнички основ свих религија, који је заправо израз заједничке основе свих посебних облика религиозности, антрополошко-психолошки услов за њихово касније развијање у складу са инхерентним догматско-културним утицајима сваке конкретне религије. То би, такође, значило да у сваком од тих посебних облика религиозности постоји нужан заједнички садржалац који чини оно што претпостављамо да би могла бити аутентична религиозност, и у коме је нужан састојак поменути заједнички основ свих религија/облика религиозности. Руководећа интуиција овог рада јесте та да удаљавање од заједничке основе религиозности у правцу инсистирања на њеним посебним облицима, потенцијално доприноси друштвеним конфликтима, било да су ти посебни облици инструмент већ постојећих политичких интереса, или могући генератор нових. Овај рад је замишљен тако да би приступ који му је у основи, могао бити претходећи истраживању конкретних религија у различитим научним дисциплинама, као и истраживању друштвених конфликта повезаних са

политичком инструментализацијом иницијално религијских осећања, што је област политикологије религије.

Помоћна хипотеза бр. 1:

Два кључна елемента аутентичне религиозности су осетљивост појединца на питање трансценденције, и осетљивост појединца на питање вредности. С обзиром на то да је религија везана за свето, нама је мање важно да ли се ради о припаднику религије која подразумева веровање у свето натчулно биће, или се ради о тежњи за просветљењем, да се буде свет.

И једну и другу осетљивост могуће је анализирати било кроз дискурсе у којима се претпоставља постојање садржаја који су урођени – идеје, потребе, категорије које су априорни услови спознаје, урођене способности из домена лингвистике или било какве потенцијалности које могу дати резултат у одређеним околностима; такође, могуће их је анализирати и у дискурсима који су по питању урођених садржаја засновани на потпуно супротним полазиштима, или на онима који избегавају упуштање у та питања. Свако размишљање које садржи неки облик концепта о урођености, без обзира да ли је декларативно представљен и саздан на материјалистичко-емпиријским научним основама, на крају води до питања о пореклу те урођености, а ту је тешко избећи метафизичке спекулације. Имаћемо прилику да видимо део тог проблема у Леви-Стросовој теорији о универзалности структуре објашњеној унутрашњом, свевременом логиком мита. Код Џона Лока ћемо пронаћи значајна размишљања о верској толеранцији и личном идентитету, уз историјски важну полемику којом се доводи у питање концепт урођености идеја као ентитета, и наглашава значај памћења. Када будемо говорили о осетљивости појединца на два, за нас кључна питања – трансценденције и вредности, нећемо под тим подразумевати само његову интелектуалну радозналост и активну вољу да се разумски посвећује томе. Пре свега, биће нам важна могућност, и евентуална реалност дубоке потребе коју је појединац у себи открио, а која идентитетско питање самопревазилажења поставља у контекст трансцендентног, тако да у том контексту неминовно тражи и одговоре на проблеме вредносног усмерења. Ако неко усмерење означимо као потребу, с тим да тај појам уважимо у статусном смислу и одредимо га као

психолошки опсервабилан, поново се може активирати дихотомија урођеност/стеченост (формираност). Тек након препознавања такве потребе, у осетљивост коју помињемо можемо да укључимо и присуство различитих нивоа интелектуалних мотива и напора. Нама ће, међутим, сама расправа о поменутој дихотомији, као и непрестана свест о спору рационализма и емпиризма, више бити подсетник на одсуство свемоћи науке, него што ће подразумевати нашу жељу за опредељивањем. Мишљења смо, међутим, да евентуална критика концепта заснованог на урођеним садржајима, усмерена на својство урођености тог садржаја, не би никако требало да одврати пажњу од значаја самог тог садржаја. Својство урођености можемо, на компромисан начин, схватити као категоријално преимућство, као постојаност и утицајност неког ментално-психичког садржаја, и свакако не можемо арбитрирати у вишевековном спору у вези са тим да ли су идеје које се означавају урођеним, заиста урођене. При том, нужно је непрестано разликовање онога што се сматра готовим урођеним садржајима од урођених способности за развијање тих садржаја, око чега су спорења знатно мања.

Главна хипотеза бр. 2

У корену савремених верских сукоба није религиозност, нарочито не аутентична религиозност, већ политички инструментализована квазирелигиозна свест.

Један од првих параметара у односу на који је могуће промишљати аутентичну религиозност јесте степен дистанце и квалитет позиционираниости индивидуе у односу према групи. Релације са другима неминовно утичу на индивидуалну, дубоко интимну мисао и осећања о самом себи, о Богу, смислу. Резултанта групно-срединских утицаја и интрапсихичких процеса може бити у правцу изграђивања личности, као и аутентичне религиозности. Вероватније је да ће, избијањем у први план колективних, друштвених, и на крају политичких интереса, потреба за контемплативним, самопреиспитујућим сусретањима појединца са самим собом падати у други план. Група мање обраћа пажњу на опстајање индивидуе и потребе развоја појединачних личности, а више на форме њој природне форме припадности, манифестоване у колективним идентитетима

(школски, градски, регионални, национални, религијски...). Унутар идентитета постоји константан извор могуће напетости као последица потребе појединца за припадањем неком групном облику егзистенције, тј. потребе да у личном постоји и колективни идентитет, који не морају нужно да се развијају као сагласни. Рекли бисмо да је већа вероватноћа да је сукоб међу њима неминован. Наиме, група се, у апстрактном смислу, прво брине о себи тако што ће да „допусти“ издвајање најадекватније управљачке подгрупе, или појединца-вође, при чему унутаргрупни релациони фактори нису непосредан однос са другим као са појединцем, већ однос са другим кроз посредовање његовог кључног групно-идентитетског обележја. Појединац жели у групу, очекујући да ће му то бити највећа помоћ у процесу изграђивања личности, чека не мора нужно да буде свестан као различитог од некаквог осећања повезаног са перцепцијом личног напредовања. Живот у колективу је, пак, иако услов за развијање личног идентитета, истовремено и његов можда највећи изазов.

Религијски идентитет је, чини нам се, додатно специфичан. Након што се религиозност појединца препозна и активира у односу према некој појединачној религији, уз општу унутрашњу напетост односа личног и колективног идентитета, појављују се и додатне посебности. Једна од првих је питање усклађености, тј. узајамне адекватности фазе развоја у којој се нашао лични идентитет, и фазе у развоју религиозности која активирањем започиње свој нови облик друштвеног живота. Да ли је могуће да лични идентитет утиче на прерану активацију још незреле религиозности, било тако што ће је погрешном проценом сам „извући на чистину“, било тако што је неће „заштитити“ од наноса који је, од религиозне клице, могу претворити у коров. Да ли је, можда, религиозност у свом развоју подређена принципима који су довољно аутономни да фазе у развоју личног идентитета не могу на њу да утичу на претходно наговештени начин? Или је погрешно, већ на самом почетку, посматрати развој личног идентитета и религиозности одвојено, макар то било и технички?

Друга посебност религијског идентитета облик је претходно постављене релације између личног идентитета и религиозности, с тим што у први план поставља облик и садржај врховног религијског објекта идентификације и квалитет и форму којим га, у укупности свог личносног потенцијала, појединац

перципира. Колективна компонента религијског идентитета може да буде сведена готово на нулу – појединац може да се, у религијском смислу, самоодређује, и као физички изолован од осталих припадника неке вероисповести.²⁹ Наравно, то би значило да у хипотетичкој варијанти физичке изолованости сваког појединог припадника неке вероисповести, о њој тешко да бисмо могли говорити као о религији. То уноси додатно светло у релацију напетости којом је посебност религијског идентитета обогаћује – Виљем Џејмс (James) сматра да је стуб око којег се окреће религиозни живот заправо интерес појединца за своју приватну, личну судбину, и да је „религија монументално поглавље у повијести људске себичности“.³⁰ Овако употребљен појам себичности не доживљавамо чак ни као претечу појма истог назива код Ејн Ренд (Rand), за коју је себичност „брига за сопствене интересе“, али је тим интересима главни непријатељ алтруистички морал и солидарност која је са њим повезана.³¹ Џејмс, међутим, жели да каже да је упориште религије у индивидуалности, у дубоко личном чему су темељ „најскровитија унутрашњост осећаја, мрачни, слијепи слојеви карактера, једина мјеста на свијету где можемо ухватити стварну чињеницу у настајању...“.³² Када је реч о градивној улози и статусу осећаја у религиозности, Џејмс сматра да интелект, који се свуда пробија, па и у религиозност, чини да све постаје површније, и да су изворно религиозни људи као Свети Фрањо, Лутер (Luther) или Беме (Bohme) обично били против мешања интелекта у религију.³³ Велика је разноврсност мисли у том пољу, наставља Џејмс, али осећаји са једне, и понашања са друге стране, готово да су усклађени тако да се „стоички, кршћански и будистички свецы по својим животима практички не могу разликовати“.³⁴ Већ ових пар детаља из дела америчког филозофа прагматизма, и једног од зачетника модерне психологије, уводе нас у неколико ширих идентитетских тема. Једна се односи на чињеницу да је само у природи религијског идентитета толико интензивних импликација на скали од стриктне, изоловане индивидуалности, па

²⁹ Тај појединац је, свакако, рођен у заједници, усвојио је већ моралне норме и вредности, да би се тек на „критичном“ нивоу личне формираности и преваге религијских мотива повукао из света.

³⁰ Џејмс, В. (James, W.), 1990. *Разноликости религиозног искуства: студија људске природе*, Напријед, Загреб, стр. 335.

³¹ Видети више у Ренд, Е. (Rand, A.) 2015. *Врлина себичности*, Albion Books, Београд

³² Џејмс, В. (James, W.), 1990. *о.с.* стр. 342.

³³ *о.с.* стр. 343.

³⁴ *о.с.* стр. 344.

до мноштвености у форми саборности – како, на пример, у анахоретском монаштву, које подразумева стриктну издвојеност из „овога света“, као један од првих одговора на озваничење хришћанства као религије и продирање свих аспеката световности у цркву, и које постоји и данас, како дакле у религиозности једног пустињака поредити његов завет љубави према Богу кроз молитву и аскезу, и љубав према Богу оног ко „љуби ближњег свог“, дакле оног ко је остао „у свету“? Како уопште промишљати лични идентитет, нарочито у вантеолошким терминима, оних који су посветили живот борби против сопственог егоцентризма, и чија свест, која би требало да буде кључни верификатор идентитетског саморазвоја, живи за тренутак када ће се „Ја“ изгубити као посредник између свести као субјекта и свести као објекта, и када ће се потпуно растворити у блаженом осећању божанствености? Џејмсова „религиозна себичност“ поставља питање и мотива за чињење добрих дела – ради ли се ту о страху од Божје казне, жељи за спасењем, или добротинству које не очекује никакву награду. Да ли је могуће да свест и психа достигну ниво у коме, тренутак након учињене помоћи неком, кроз мождане синапсе неће прострујати мисао типа „Боже, надам се да си видео шта сам учинио, и молим да се то евидентира“, или ће бити избегнуто то да у емоцији не постоји топлина такође доживљена као могућа награда? Тешки су захтеви хришћанске духовности, али да ли је њихова неостваривост истог степена – дакле, бесконачно високог - као што је недостижност Бога за претензије разума?

Помоћна хипотеза бр. 2

Што је виши степен присуства аутентичне религиозности у личним идентитетима, мања је могућност од избијања интерперсоналног конфликта.

Као користан оријентир, наводимо димензије религиозности које су дали Родни Старк (Stark) и Чарлс Глок (Glock), на којима се заснивају варијетети садржани у готово свим емпиријским истраживањима религиозности: јачина верског уверења, религијско искуство, религијска пракса, когнитивна димензија (познавање садржаја религије), утицај на свакодневни живот (првенствено на морална уверења).³⁵ На први поглед је јасно да појам аутентичне религиозности тешко може бити одређен на начин својствен емпиријском истраживању – од

³⁵ Наведено према Радуловић, Л. 2012. о.с. стр. 30.

поменутих пет димензија, квантификована може бити религијска пракса и когнитивна димензија. Преостале три димензије, које су за емпиријску верификацију неупоредиво теже, нас управо и занимају. Проблем верификације је додатно појачан у светлу чињенице да је тешко развити методологију скупљања емпиријске грађе (у оквиру психологије или психолошке антропологије) у контексту интерперсоналног конфликта. Самим тим, када се у резултатима антрополошких истраживања говори о „аутентичном посвећеном вернику“ и „аутентичном нецрквеном вернику“,³⁶ више је реч о типизираним односима ових категорија према религијској пракси и институцијама, него што се појмом аутентичности одређује она димензија религиозности која нас интересује, а која се односи на квалитет и јачину верског уверења, или можда боље – осећања.

Опште напомене у вези са терминима и проблемом тумачења

Појам личног идентитета је, не без разлога, на првом месту у наслову овог рада. На уверењу да се ради о кључном референтном појму за промишљање свих форми људског деловања, а самим тим да је реч и о кључном антрополошком појму, заснован је сав напор који нам предстоји. Историјски посматрано, сматрамо да је појам личног идентитета, у свом односу према низу сродних појмова (саморазумевање, самосвест, Јаство, Ја, личност, особа...), сввремена конституента човековог умног и осећајног аспекта живота, која се у кризним друштвеним околностима проблематизује често на драстичан начин.

Проучавање сваке групне активности, уколико се не ослања стриктно на социолошке методе, неминовно уводи у фокус личне идентитете главних актера. Самим тим, дужни смо да се обратимо психологији, нарочито психологији личности и мноштву њених приступа, одговарајућим правцима антропологије идентитета, као и запитаностима које је забележила историја филозофије субјекта. Ту је свакако и политикологија унутар које можемо, почевши од бављења индивидуалном психологијом политичког понашања, преко проучавања техника инструментализације личних воља, да дођемо до манипулативности својствене политичким процесима. У овој, најранијој фази рада, сматрамо да је прерано да

³⁶ *о.с.* 149-175.

наводимо дефиниције идентитета карактеристичне за поменуте дисциплине, или да нијансирамо разлике у појмовним садржајима које, под истим термином, употребљавају различити аутори у оквиру исте дисциплине. Даћемо само два примера – први се односи на термилошку конфузију у употреби појма идентитета у психологији, која му је, у колоквијалном мишљењу, прирођенији оквир од било ког другог: проф. Јован Мирић, анализирајући веома мали број текстова узетих као узорак, наводи чак 23 придева и 15 синтагми у којима се користи термин „идентитет“, поред оних који се тичу његових класификацијских аспеката као што су *лични, социјални, професионални, полни, национални, религијски, морални...*³⁷ Други пример је погодан за илустрацију постојања привидно идентичних, али значајно различитих садржаја прикривених испод истог термина. Наиме, проф. Б.В.Поповић упућује на опрез у коришћењу термина *self*, из простог разлога што се испод њега налазе садржаји у којима нису јасно препознате две основне, а различито усмерене методолошке оптике. У једном случају, *self* може да означава доживљај самог себе, где је човек непосредан предмет сопственог опажања, и оно укључује промишљање ставова, процену односа са другим људима или позиције у односу на личносни идеал. Овако схваћен *self* је дубоко интиман, заправо „најинтимнији доживљај“ који у сопственој перцепцији разликује особу у односу на све друге, није подложен објашњавању „номотетским и екстраспективним средствима“. Као такав, дакле, не може се објашњавати, већ углавном разумевати. У неким другим теоријама, указује проф. Поповић, *self* је изједначен са појмом Ја у психоаналитичком или томе блиском смислу, где се подразумевају функције, механизми и процеси унутар Ја као делатника (агента) – опажање, памћење, мишљење и механизми одбране.³⁸ Не само због претходног, већ и због већег ступња језичке примерености у односу на термине *сепство* или *сопство*, проф. Поповић

³⁷ Део придева које је издвојио проф. Мирић, уз поновну напомену да је реч о малобројном и несистематизованом узорку релевантних психолошких текстова, је: *оптимални, безнадни, шупљи, празни, постигнути, дифузни, foreclosed, флексибилни, интегрисани*, итд. На истом месту, проф. Мирић наводи и низ синтагми и израза у коме је идентитет носећи појам, од који су неки *его-идентитет, селф-идентитет, осећање идентитета, структура идентитета, оријентација идентитета...* Мирић, Ј. 2001. *О појму идентитета у психологији*, рад објављен у зборнику *Психологија*, годиште XXXIV, број 1-2, Друштво психолога Србије, Београд, стр. 50.

³⁸ Видети опширније у предговору Бошка В. Поповића у Хол, К.С, Линдзи, Г. (Hall, C.S, Lindzey, G.) 1983. *Теорије личности*, Нолит, Београд, стр. 14.

дефинише и користи термин *самство*.³⁹ Корени многих неспоразума који се рефлектују на јаснију употребу појма идентитета још су очитији код различитих приступа у дефинисању појма „личност“. Ми ћемо се терминолошким дистинкцијама и појмовним разјашњењима касније детаљније бавити, уз непрестану свест о значају теоријске контекстуализације и навођењу референтног оквира, у складу са домашајима наших сазнања. Генерално посматрано, на проучавање свих појмова који се односе на човекову психу, рефлектују се два методолошка пола, у најопштијем и самим тим у идеално-типском смислу, и они су често повезани са укупним филозофским погледима које заступа истраживач. Ти полови су идиографски и номотетски – у оквиру првог, истраживање се бави структуром личности идиосинкратичке индивидуе, а код другог, потрагом за универзалном структуром и законима који би могли важити за све људе.⁴⁰ Такође, код првог приступа, општељудска основа је често у другом плану, а неретко се, као метафизичка, скоро потпуно избегава. У другом приступу, постоји латентна напетост између подразумевајуће идеје о људској природи, и - нарочито код представника „оптимистичке науке“ - идеје да „све што постоји, постоји у некој количини и може се (начелно) мерити“.⁴¹ Управо због „презира према квантитативним методама“, Кател (Cattell) сматра да радови аутора као што су Жане (Janet), Фројд (Freud), Адлер (Adler) и Јунг (Jung) у најбољем случају могу бити сврстани у „преднаучну фазу“ у развоју психологије.⁴²

Висока референтност и широка заступљеност појма личног идентитета ипак нам не допушта да га доживљавамо и као најсвеобухватнији појам, нарочито ако имамо у виду његову често непрецизну и недоследну употребу, и то у оквиру оба поменута методолошка пола. Међутим, ако говоримо о човековом понашању, циљевима и мотивацији, вредностима и свести о смислу индивидуалне акције која је увек и друштвена, дакле ако говоримо о свему што чини човекову субјективизирану интенционалност, лични идентитет бисмо могли, с обзиром на његов експланаторни набој, да поставимо као претходећи појам већини других

³⁹ У нашој филозофији се *self*, односно *Selbst*, преводи као: сопство, самство, властитост. У религијском смислу, *self* може да се тумачи дијаметрално различито: као *ego* и као *atman*.

⁴⁰ Капрара, Ђ.В, Ђервоне, Д. (Caprara, G.V, Cervone, D.) 2003. *Личност*, Дерета, Београд, стр. 45.

⁴¹ Кател, Р.Б. (Cattell, R.B.) 1978. *Научна анализа личности*, Београдски издавачко-графички завод, Београд, стр. 40.

⁴² *о.с.* стр. 43-44.

појмова. Упркос привидној безобалности коју доноси комбинација наведених теоријских дисциплина унутар којих ћемо се кретати, и упркос чињеници да и сам појам личног идентитета спада у веома тешко одредљиве. Надамо се да ће оправдање за то што придајемо велики значај појму личног идентитета бити јасније у наставку рада. Разматрања о овом појму, која првенствено садрже покушаје да се сагледају и процене делови психе доступне свести, требало би да верификују и осећања чије објашњење свести није доступно, која нас непрестано прате, делују, али не прелазе увек границу дискурзивности.

Ипак, појам личног идентитета једном другом појму не бисмо могли да надредимо, а да истовремено будемо лишени терета непродуктивне сумње. Ради се о појму религиозности. Унутар процеса развоја личног идентитета, разумевање сопствене религиозности је једно од најзначајнијих, а за људе који се сматрају верницима, то је најзначајније питање. Да ли је лични идентитет категоријално виши, и самим тим утемељујући у односу према појму религиозности, или је обрнуто – религиозност, у својим различитим формама, утиче на формирање личног идентитета? Погодан је тренутак за још један пример који показује сличност, преклапање и узајамност појмовних садржаја испод термина који су фонемски различити, а кључни су за нас. Када Виљем Џејмс, као „отац“ америчке психологије почетком XX века говори о „субјективном осјећају окрепљујуће истовјетности и континуитета“ као о *карактеру* који се „може оцијенити према менталном или моралном ставу у ком човјек осјећа најдубљу и најинтензивнију живахност“, и у којим се тренуцима „чује унутарњи глас који проговара и каже: Ово је моје право ја“ – тада је, дакле, Ериксон убеђен да се под Џејмсовим појмом *карактер* све време описује осећање идентитета. Ериксон је, као што ћемо видети, знатно после Џејмсових разматрања, прочистио, дефинисао и увео појам идентитета у психологију, на начин који се данас сматра уобичајеним оријентиром било у апологетском, било у критичком смислу.⁴³ Термин *карактер*, чији је џејмсовски садржај Ериксон у знатној мери инкорпорирао у свој појам идентитета, користио је Ерих Фром (Fromm) у тесној повезаности са својим схватањем појма вере, без које „човек постаје стерилан, безнадежан и претрашен

⁴³ Ериксон, Х.Е., (Erikson, E.H.)1976. *Омладина, криза, идентификација*, НИП „Побједа“, Титоград, стр. 14-15.

до саме језгре свога бића“. С обзиром на то да је вера, по Фрому, основно животно становиште особе, црта карактера која прожима сва њена искуства, она је блиска старозаветној употреби термина „вера“ која упућује на „чврстину“ као квалитет људског искуства - карактерну особину.⁴⁴ Овде се, дакле, ради о вољи за истрајним и усмереним, животно важним деловањем. На овом месту нећемо улазити у то који је садржај – објект веровања, и каква је природа односа између субјекта и објекта веровања.

Из напетости коју доноси претходно поменута дилема – шта чему претходи у категоријалном смислу – појам личног идентитета појму религиозности или обрнуто, надамо се да могу проистећи неки резултати. Свакако да нам и овде може бити упућен приговор због тога што постављамо питање хијерархије међу појмовима које смо већ изједначили подизањем до значаја „категоријалности“. Проблеми су на видiku не само због наговештеног односа ова два појма, већ и због чињенице да је сваки од њих, понаособ, готово немогуће једнозначно дефинисати. У наставку рада ћемо се томе посветити подробније – у делу који се односи на проблематизацију појма личног идентитета, укратко ћемо приказати, по нашем мишљењу, значајне елементе антрополошког, филозофског и психолошког дискурса, који би требало да нас доведу до оперативне дефиниције. Појам религиозности ћемо, са јаком претпоставком оправданости таквог става, поставити као претходећи појму религије – управо, као услов за појаву и опстајање религије. При том, свесни смо да су тешкоће у дефинисању религиозности повезане са мноштвом питања и одговора у вези са дефинисањем појма религије, без обзира да ли се ради о постојању вредносног предзнака, дисциплинарног оквира или хијерархије критеријума. Подсећамо да је Паули (Pauli) још 1947. године, набројао 150 различитих дефиниција религије.⁴⁵ Имајући на уму опаску Питера Бергера (Berger), савременог америчког социолога религије, да су „дефиниције ствар укуса“,⁴⁶ у наставку рада ћемо свакако увести сврсисходне дефиниције и религије и религиозности. Комплексност ових појмова, као и илузију о науци као сигурном уточишту теорија, добро илуструје управо

⁴⁴ Фром, Е. (Fromm, E.) 1980. *Човек за себе*, Напријед, Загреб, стр. 174.

⁴⁵ Видети у Pauli, R. 1947. *Das Wesen der Religion*, Verlag: Muller, Munchen

⁴⁶ Наведено према Вукомановић, М. 2004. *Религија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, стр.7.

Бергер, одустајањем од „секуларизационе теорије“ у чијој је основи идеја да модернизација неминовно води опадању религиозности. Насупрот предвиђању у својим ранијим радовима, он признаје да је „данашњи свет жестоко религиозан као што је одувек и био, а у неким подручјима чак и више него раније“.⁴⁷ Биолог Едвард Вилсон (Wilson), чију ће замисао о „себичном гену“ касније радикализовати Ричард Докинс (Dawkins), у свом познатом делу „О људској природи“ полази од убеђења да је „склоност религијским веровањима вероватно најсложенија и најмоћнија, а по свој прилици и неискорењива сила људског ума“.⁴⁸ Највиши облици религијске праксе, сматра Вилсон, доносе биолошку корист и изнад свега учвршћују осећај идентитета.⁴⁹

Већ се може приметити тежња да појам „религија“ користимо у једнини. Постоје најмање два разлога за то – први се налази у претпоставци специфичности односа религије и друштва. Рене Ремон (Remond), француски академик, у својој књизи „Религија и друштво у Европи“, сматра да је коришћење јединине сврсисходније ако се има намера да се религија обухвати у својој укупности, која заједно са друштвом чини једну од две апстракције „које по правилу, не можемо непосредно да искусимо“. У оправдавању могућности сагледавања односа између ове две апстракције, Ремон полази од хипотезе да „у посебности свих поредака, како догматских тако и институционалних и научних који религије приказују као различите, делује јединствени друштвени феномен што пред сва друштва поставља исте проблеме“.⁵⁰ Тај феномен Ремон је ограничио на религије „у строгом смислу речи, дакле само на оне што проповедају веру у неког посебног Бога, нуде пут спасења појединцима, подучавају некој догми и воде стварању стабилних, институционално организованих заједница“, а изричито га не занимају „неорганизовани облици вере у натприродно, као ни све манифестације ирационалног, нити сви они облици трагања за нечим величанственим које се шири тим брже што ишчезавају

⁴⁷ Бергер, П. (Berger, P.) ур. 2008. *Десекуларизација света: Оживљавање религије и светска политика*, Mediterran Publishing, Нови Сад, стр. 12.

⁴⁸ Wilson, E. 2007. *О људској природи*, Naklada Jesenski I Turk, Zagreb, стр. 159.

⁴⁹ о.с. стр. 174.

⁵⁰ Ремон, Р. (Remond, R.) 2001. *Религија и друштво у Европи: секуларизација у XIX и XX веку: 1789-2000*. Нови Сад, Академска књига, стр. 9.

велике организоване верске заједнице“.⁵¹ Нас, међутим, превасходно занима ово потоње, и сматрамо да се управо у том домену налази други разлог којим оправдавамо тежњу за употребом појма религије у једнини. Наиме, као што неорганизовани облици вере, проистекли из потреба архаичног појединца, претходе организованим облицима, тако и религиозност појединца претходи религиозности групе, а самим тим и религији као друштвеном феномену како га Ремон поставља. Свакако да се развојем цивилизације и учвршћивањем организованих облика веровања усложњава однос између личне религиозности и религије, и питање аутономности прве у односу на другу. Такође, сматрамо да су значајни сви аспекти који би на нивоу појединца могли бити погодни за илустрацију развоја свести архаичног човека, као и потребе за вером и испитивање њене ирационалности. Ако сматрамо да има смисла трагати за претпоставкама личне религиозности које могу бити, кроз разне форме колективитета, у темељу сваког организованог облика веровања, онда је оправдано да појам религије употребљавамо у једнини.

Као пример нечега у шта се неће упуштати, а што припада поменутиим „облицима трагања за нечим величанственим који се шире тим брже што ишчезавају велике организоване верске заједнице“, Ремон наводи Сајентолошку цркву. За нас је то пример који није баш најсрећније изабран. Можемо се сложити са тим да ишчезавање, или слабљење утицаја организованих верских заједница, може да доведе до настајања удружења као што је Сајентолошка црква. Али, тешко ћемо прихватити да је то последица трагања за нечим величанственим, сем ако не допустимо извесну могућност да је Ремон био ироничан, или спреман да окултност поистовети са величанственошћу. Мишљења смо да религиозност у потрази за одговорима, са једне стране, и крхка психа усамљеног, неснађеног појединца са друге, садрже иницијално један сличан импулс – осећање недостатка, у најопштијем смислу. Оклевање да се постави питање није ли Сајентолошка црква, у свом зачетку, настала пре на идеји да се вешто искористе потребе савременог отуђеног појединца за ма каквим друштвеним признањем, видљивошћу, социјалним умрежавањем, него што је желела да да свој допринос артикулисању обриса религиозности у стремљењу ка сопственој аутентичности,

⁵¹ *о.с.* стр.10.

указује више на психички дисбаланс него на религиозну потребу чланова овог удружења. Занимљиво је да је француско Министарство за социјалну политику проценило да Сајентолошка црква „нема обележја која би јој омогућила да се сматра верском организацијом, пре свега због одсуства упућивања на персонално трансцендентално искуство“.⁵²

Са становишта појединца, крајње поједностављено, запитаћемо се да ли се под религијом првенствено сматра понуда садржана у светим списима, или индивидуална перцепција тих светих списа, интерперсоналним релацијама стављена у контекст друштвених улога и организација. У сваком случају, неизбежно је постављање питања о веродостојности тумачења неког светог списа, о броју и разликама међу интерпретацијама, о конфликтима који из тога проистичу - од нивоа односа међу појединцима, до глобалног нивоа. Међутим, напомињемо да из чињенице да се на један исти текст, на пример Јеванђеље, вековима позивају протестанти када говоре о папи као Антихристу, а католици када кажу да су творци реформације изасланици пакла, не сматрамо да оправдано проистиче екстреман став да текст сам по себи не значи ништа, „да нема никаквог садржаја осим оног који му арбитрарно придаје тумач у складу са захтевима времена“.⁵³ О овоме, упућује нас Умберто Еко (Есо), говори знатан број савремених теорија у којима се сваки написан (и изговорен) текст посматра као „машина која производи бесконачно одступање од смисла“, тврдњом да када се текст одвоји од свог пошиљаоца (као и од његове интенције) и од конкретних околности у којима је послат, „...лебди у празнини једног потенцијално бесконачног простора могућих тумачења. Отуда нема текста који би се могао тумачити на основу утопије о некаквом ауторизованом, дефинитивном, оригиналном и коначном смислу. Језик увек казује нешто више од оног што јесте његов недоступни дословни смисао, који је изгубљен још на самом почетку одашиљања текста.“⁵⁴ Имајући на уму наведено, с тегобом коју то проузрокује настављамо даље, знајући да ћемо се у наставку рада том питању неминовно вратити.

⁵² *о.с.* стр. 11.

⁵³ Колаковски, Л. (Kolakowski, L). 2005. *Моји исправни погледи на све*, Футура, Нови Сад, стр. 28-29.

⁵⁴ Еко, У. (Eco, U.) 2001. *Границе тумачења*, Paideia, Нови Сад, стр. 6.

Теорије о мноштву могућих тумачења истурају у први план субјект који тумачи, истовремено га сматрајући децентрираним, и са личним идентитетом који је фрагментаран. Ми, свакако, нећемо умањити значај појединца као тумача ако се сложимо са Колаковским (Kolakowski) да је боље прихватити да „текст Новог завета, чак и ако оставља широко поље за могуће интерпретације – као уосталом и сви религијски или филозофски текстови – одређује границе интерпретаторима, да није бесконачно пластичан, заправо, да има сопствени смисао.“⁵⁵ Сматрамо да се, управо у складу са претходним, истовремено чува дигнитет текста као извора прикривеног (не нужно недоступног) смисла, и осветљава лични идентитет тумача који је у прилици да оживотвори „откривени“ смисао. Тај „откривени смисао“ јесте смисао превасходно за њега, тумача, у оној мери у којој достигнути развој његовог личног идентитета допушта перцепцију, проживљавање и деловање. Уз свест о мноштву погледа које на проблем значења/тумачења текста и место субјекта у томе доносе филозофија језика, семиотика, теорија књижевности, итд., нисмо у стању да одустанемо од полазишта да је спој текст – тумач за нас један од најважнијих методолошких оквира. Јер, два човека, за која претходно можемо основано претпоставити да су религиозна (нека нам таква неодређеност буде допуштена на самом почетку), немају идентичну реакцију на исти текст из светих списа. У реакцијама њихових психа, у њиховим ставовима и чињењима, нас занима и оно што им је заједничко, и оно што је различито.

Урођеност и/или потенцијалност

У бројним покушајима ране антропологије да пронађе појам којим се најдубље захвата у метафизику претпостављене људске природе, *homo religious* има посебно место. Као и већина других антрополошких „*homo*“ полазишта, и *homo religiosus* нас неминовно уводи у питање о постојању урођених идеја, од Платона, преко сукоба рационалиста и емпириста, па до Ноама Чомског (Chomsky) у садашњости. Ако је из спора Лока (Locke) и Лајбница (Leibniz) проистекло извесно сагласје да су урођене идеје, заправо, сазнајне диспозиције које потенцијално доводе до формирања актуелних појмова, можемо ли на сличан

⁵⁵ Колаковски, Л. (Kolakowski, L.), *о.с.*

начин да разматрамо и постојање урођених потреба? У вези са тим, напомињемо да је, у најширем смислу, овај рад имплицитно структуриран тако да се, полазећи од разматрања једне од претпостављених урођених потреба - потребе за веровањем уопште, покуша са легитимизацијом религијске вере. Наравно, искључиво оне која проистиче из „аутентичне религиозности“. Тако ћемо постати подложни критици наше благонаклоности не само према „урођеним идејама и потребама“, већ и постмодерној деконструкцији свега што упућује на појмове суштине, утемељености, целовитости субјекта, све до поменутог појма „аутентичности“. Не само због тога, већ пре свега због тешкоће коју синтагма „аутентична религиозност“, као нешто што би требало дефиницијом означити као омеђено, у контексту личног идентитета схваћеног динамички уноси суштинска питања: од ког тренутка у формирању нечије религиозности можемо рећи да је настала „аутентична религиозност“; да ли је она, самом својом насталашћу, означила и крај даљих промена религиозности појединца; ко је значајнији верификатор постојања „аутентичне религиозности“ – појединац или околина; да ли уопште преостаје довољно ега у „аутентичној религиозности“, чије би Ја могло да је верификује; да ли је појам личног идентитета, у својој антрополошкој, филозофској и психолошкој основи, као референтни оквир за промишљање уопште компатибилан са појмом аутентичне религиозности...? Колаковски имплицира постојање те релације – „Нема ништа лепше на свету, ничег подстицајнијег и вредног поштовања, од позива Исуса Христа и више нам никако не пристаје стид што је тако мало оних (уколико уопште постоје) који том позиву могу да одговоре.“⁵⁶ Истовремено, „аутентичну религиозност“ наслућује пре као лични идеал, него као остварење.

У корену нашег приступа, налази се, дакле, претпоставка да сваки интензиван одговор човековог духа на високо апстрактне, за неког од почетка означене као натчулне, наиндивидуалне импулсе – уметничке, филозофске, научно авангардне – не би могао да се догоди уколико у духу појединца већ не постоје „рецептори“ за такву врсту импулса. Ти рецептори импулсима морају бити сродни, а да ли је, на пример, усхићење слушањем неке дивне мелодије могуће само у случају да такви исти тонови већ постоје „успавани“ у дубинама

⁵⁶ Колаковски, Л. (Kolakowski, L.) *о.с.* стр. 50-51.

психе, или на неки други начин долази до декодирања тог импулса, друго је питање. Интуитивност као још једна од могућих човекових потенцијалности, магловита као и потреба за вером, важна нам је и као методолошко средство тамо где ћемо стварима приступати хипотетичко-дедуктивним начином, и као крхки мост ка разматрању потребе за трансценденцијом. Сваки пут када смо, током ових уводних напомена, употребили термин „претпоставка“, осећали смо да појам интуиције, који припада истој равни, заслужује посебну пажњу.⁵⁷ Такође, непрестано нам је активна свест о томе да филозофија и наука нису исто, да друштвене науке немају ни приближно степен егзактности природних наука, а да егзактност природних наука није апсолутна, већ је одређена, и самим тим ограничена теоријским оквиром и методолошким принципима.

Претпостављамо да је најмање спорно и подложно критици довести појам религије у везу са појмом културе, нарочито ако њихове садржаје на овом нивоу доживимо само формално, као једну изразиту узајамну општост и неутралност у односу два феномена, које такође нећемо, још увек, категоријално да упоређујемо. Поменућемо само обресе важности који за културу поседује садржај религијског веровања – Георгије Флоровски (Florovsky), један од најутутицајнијих православних мислилаца 20. века, каже да „изгледа да је савршено тачно то што социолози тврде да се културе распадају онда када у њима нема извора надахнућа, када нема снажних убеђења. [---] Главни сукоб није толико између *веровања* и *неверовања* колико између противничких веровања (...) и свако од њих захтева тоталну послушност и верничку покорност; чак и наука понекад наступа као религија.“⁵⁸ Међутим, наука би увек, а нарочито онда када се доживљава супериорном у односу на било шта друго, а поготово у односу на религију, непрестано требало да има на уму једно од најинспиративнијих достигнућа математичке логике – Геделове (Gödel) теореме непотпуности. Суштина ових теорема, по речима самог Гедела, јесте „у открићу да се појам истине у једном језику не може формулисати у оквиру тог језика.“⁵⁹ Постоје најмање два правца који су последица овако

⁵⁷ С обзиром на то да смо се значајем интуиције бавили у нашој магистарској тези, овде то нећемо чинити.

⁵⁸ Флоровски, Г. (Florovsky, G.) 2005, *Хришћанство и култура*, Логос, Београд, стр. 6

⁵⁹ Наведено према: Тасић, В. 2002. *Математика и корени постмодерног мишљења*, Светови, Нови Сад, стр. 129. „Прави разлог за непотпуност инхерентну свим формалним системима математике је то што се формирање све виших концепата може наставити до у бесконачност“, сматра Гедел.

схваћене премисе, у контексту промишљања о појмовима значења и истине – први се базира на закључку да у науци више нема никаквог места за интенцију и интуицију (тј. за Човека), да је због „концептуалног настајања које се не може зауставити“ једино разумно посветити се питањима научног дискурса и научног метода, унутар којих се формирају сурогати за појмове значења и истине. Други правац је онај који нам је неупоредиво ближи, и који заступа и сам Гедел. Наиме, иако је неспорно да концептуално настајање непрестано трансформише језичке сурогате истине и значења, због чега привид решења може бити у екстремном научном формализму, Гедел *ипак* сматра да појмови истине и значења „опстају на интуитивном нивоу као нека врста путоказа за избор који морамо начинити да бисмо се у пракси некако одлучили за једну од многих могућих формализација...“.⁶⁰ Без обзира што претходна илустрација није нужно парадигматична за супротности које нам предстоје, у означеном „ипак“ наговештено је толико набоја између интуиционизма и формализма, вере и разума, метафизике и сцијентизма. Такође, непрестано „концептуално настајање“ опомиње нас да све појмове инхерентне Човеку, а нарочито појам личног идентитета, увек доживљамо као развојне, динамичке, у процесуалности онога што називамо Живот. А секвенца „да бисмо се у пракси некако одлучили...“ упућује на сву теобу избора у мноштву могућности, што ће нас неизбежно довести до питања о слободној вољи, што је за нас појам од највишег значаја. У питањима о слободи воље, детерминизма и индетерминизма, вере у судбину, на најдиректнији начин преплићу се лични идентитет и религиозност - у теоријско-апстрактном смислу у филозофији, у практичном у психологији и релевантним друштвеним наукама, а нарочито у доктринарном смислу у теологијама монотеизма, где одређење према појму слободе воље представља једну од догматских црвених нити. Сматрамо да се сваки човек на себи иманентном нивоу пита о аутономији свога деловања у односу на породичне, пословне и друштвене (системске) околности, у односу према Богу и степену његове милости, „суровости судбине“, тачности хороскопа..., пита се о могућим последицама, о сопственим моћима да их избегне или преведе у своју корист. Готово иза свега у човековом промишљању о себи и животу стоји одређење према проблему слободе

⁶⁰ *о.с.* стр.130-131.

воље. Човек стриктног детерминизма, и човек чврсто убеђен у постојање слободне воље, у свом поступању, погледу на живот, мотивима, полазе од различитих премиса. Архивирање одговора које испоставља разум, таложене емоција, њихов узајамни однос и развој током процеса формирања личног идентитета, намеће тему двоструког парадокса. Први је општег типа, и односи се на неопходност да се лични идентитет промишља у привиду његове опстојности бар довољно дуге да би извесна оперативност била могућа, и са друге стране, имати на уму његову процесуалност. И при свему томе, разликовати процесуалност од потпуне непостојаности, која у неким постмодерним погледима потпуно обесмишљава употребу појма личног идентитета, сем ако му није наменила улогу објекта критике. Контекст религиозности доводи нас до другог парадокса – утемељен у, од Бога датој слободи воље, развој личног идентитета религиозног човека неминовно има за циљ растварање сопственог ега и индивидуалне воље у Богу. Или, то можда и није неминовно, бар не у потпуности, и бар не на начин који је доступан поимању? Ствари нису тако једноставне. Ако је религија место утехе, Левинас (Levinas) се пита да ли је „можда ове утехе достојно само човечанство које се од ње може и уздржати?“⁶¹ Да ли је религијом мотивисано чињење добрих дела, све до чина највећег саможртвовања, и при том одустајање од сопственог спасења као касније награде од Бога, да ли је то, дакле, израз врхунске љубави или највећег нарцизма? Даље, да ли је лични избор исто што и аутономна одлука? У потпуности нам је разумљиво када Јустин Филозоф, у својој полемици са учењем Стоика о нужности судбине, каже: „Ми не мислимо да људи чине или трпе све што им се дешава на основу следеће судбине, него сваки од нас чини добро или греша по свом личном избору“.⁶² Међутим, он наставља: „...а што добри људи, као Сократ и њему слични, бивају гоњени и затварани у тамнице, а Сарданапал, Епикур и њима слични, блаженствују у изобиљу и слави, то бива дејством злих демона; међутим, стоици не разумевајући ово, уче да све бива по нужности судбине“.⁶³ Нас овде занима да ли дејство злих демона, или било какво подлагање искушењу, доводи до чина који можемо назвати личним

⁶¹ Шплет, Ј. (Spllet, J.), 2002. *Искусство Бога на лицу другог, у Одговорност за Другог: Аспекти Левинасове филозофије*, ур. Перовић, Д., Луча, Никшић, стр. 155.

⁶² Наведено према Перић, Д. 2015. *Прилози за ранохришћанску антропологију прва два века*, Београд, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, стр. 139.

⁶³ *о.с.*

избором или аутономном одлуком, исто као и у случају када дејства злих демона нема (сем ако њихово дејство није константа)? Следствено томе, да ли реч о истој категорији личног избора и у случају неподношења бола у својству жртве физичке тортуре, као и када те тортуре нема? Вероватно ће, ипак, бити сврсисходније да се посветимо питању реакције људи, тј. садржаја њихових личних идентитета, у неким од наговештених граничних случајева.

Култура, религија и наука - критеријуми за избор аутора

Може се претпоставити да ћемо у приступу теми највише пажње поклањати ауторима чији интелектуални сензибилитет надраста стриктну ушанченост у оквиру једне дисциплине, и чија отвореност и разумевање за питања која наука избегава, науци највише и доприноси. Наш избор тих аутора, у крајњој инстанци, заснива се на два критеријума. Први критеријум је, у ствари, уочена погодност да се у њиховом делу препозна нека врста копче или моста између привидно удаљених, па чак и супротстављених теорија. Није нам толико важно да ли су се сами ти аутори свесно позиционирали на супротстављена полазишта, или су их тако класификовала накнадна тумачења њихових идеја. Узмимо, на пример, „психологију личних конструката“ Џорџа Келија (Kelly), представљену 1955. као одговор на преовлађујуће правце у психологији тога доба – психоанализу и бихејвиоризам. Келијева теорија представља претходницу и инспирацију за низ сродних учења у психологији и другим друштвеним наукама, који су данас обједињени под појмом „конструктивистичка метатеорија“, и којима је блиска типична постмодерна теза о фрагментираном, контингентном идентитету некохерентног субјекта. Сам Кели, међутим, као један од кључних појмова, уводи и појам „надређеног конструкта“. Реч је о „сржним конструктима (...) који управљају процесима одржања и творе идентитет неке особе (...) и стоје као еквивалент онога што се у већини других теорија назива *Јаством*. [---] Без обзира да ли су они вербализовани или не, њихова промена не може се вршити ни на који начин, а да се при том у корену не уздрма начин бивствовања неке особе.“⁶⁴

⁶⁴ Стојнов, Д. 2003. *Психологија личних конструката: увод у теорију и терапију*, Zepter Book World, Београд, стр. 58.

Следствено томе, данашње конструктивистичке идеје о променљивости и непостојаности, које се позивају на „психологију личних конструката“, чини се да самог Келија не би претерано задовољиле.

Други критеријум у избору аутора на које ћемо се позивати је број могућих импликација које препознајемо у његовом делу. Поменућемо поново једног математичара – чувеног Поенкареа (Poincare), чија схватања, у свега неколико реченица приказа, показују обиље могућих релација са појмовима личног идентитета и религиозности. По њему је разлика између логичког разумевања, и математичког, које је креативно, „аналогно разлици између писца који зна само граматичка правила и писца који има причу коју жели да исприча“, при чему је за математичко разумевање неопходна нека врста интуитивне спознаје. Такође, Поенкаре прихвата дијемовску тезу да је „научни рад нераздвојан од једне социолошке и имагинацијске надструктуре – скупа „слика“, „митова“ и метафора у оквиру којих се одигравају научни рад и мишљење уопште...“.⁶⁵ Ни појмове континуитета и идентитета (пре свега у филозофском смислу) није могуће, по Поенкареу, засновати „стриктно формално, без позивања на неку врсту интуиције“, што је блиско Канту. Занимљива нам је опција повезивања Поенкареовог схватања идентитета, и неопходности *веровања* у контексту подривености логичке заснованости тог истог идентитета. С обзиром на то да он схвата идентитет као „интуитивни конструкт који не можемо формално извести зато што идентитет на концептуалном нивоу разумевамо само као инваријантност, то јест као недостатак *разлике*“, изводимо два закључка. Први је тај да је *разлика* надређена идентитету, а други, за нас важнији, јесте да се „недостатак разлике никада не може утврдити апсолутно“. Када се, дакле, математички бавимо прорачунавањем елемената круга, ако желимо да будемо поенкареовски доследни, с пуним оправдањем ћемо активирати *веровање* да бисмо одагнали сумњу „да ли је круг који видимо баш *круг*, или је то само стадијум у животу елипсе која пулсира?“⁶⁶

У том смислу, наглашавајући значај не само теоријског оквира у контексту научног приступа у промишљању, већ пре свега дискурзивног „жанра“ којим се

⁶⁵ Тасић, В. 2002. *о.с.* стр. 84.

⁶⁶ *о.с.* стр. 87.

изражавамо, Тери Иглтон (Eagleton), угледни теоретичар културе левичарских схватања, као атеиста је написао, испоставиће се, једну од запаженијих апологија хришћанства, у форми полемике са надменом критиком коју религији и верницима упућују Ричард Докинс (Dawkins), Кристофер Хичинс (Hitchens) и други аутори сличних позиција, обједињених под условном квалификацијом „атеистички фундаментализам“. Наиме, Иглтон сматра да Докинс чини категоријалну грешку одређујући хришћанско веровање као псеудо-науку која у погледу на универзум претендује да конкурише правој науци. Ако је и не доживљавамо као псеудо-науку, религију, по Докинсу, свакако треба дисквалификовати јер јој докази и доказивање нису иманентни. Употпуњујући приказ грешке наведеног полазишта, Иглтон, као илустрацију сродног мишљења, овоме придодаје и став Хичинса да „захваљујући телескопу и микроскопу, религија више не пружа доказе за било шта битно“. ⁶⁷ За Иглтона, међутим, не постоји дилема – вредност религије за живот појединца и друштва је неупитна. Пошто је секуларна модерност идејом о смрти Бога произвела велику празнину, резултат је да је „модерна ера прекривена смећем неуспелих замена за Бога, од разума, духа, уметности, наука и стања народа, нације, човечанства, друштва, подвести и Мајкла Џексона“. ⁶⁸ Иако смо у неколико претходних наврата појам „религија“ употребили још увек га не дефинишући, јасно је да је реч свакако о друштвеној димензији феномена који ћемо донекле осветлити накнадно. У вези са тим, разматрајући питања која се односе на најјаче процесе и силе друштвености без обзира на њихов смер, Иглтон као културолог уноси у једном тренутку дилему – да ли управо култура, и можда једино она, „може да испуни рупу у облику Бога“, и та идеја му се чини једном од најверљивијих. ⁶⁹ Ипак, непосредно

⁶⁷ Хришћанство, подсећа нас Иглтон у свом одговору, „никад и није било мишљено као доказ или објашњење било чега. Отприлике као да кажемо како захваљујући електричном тостеру можемо заборавити на Чехова“. Видети више у Eagleton, T. 2010. *Razum, vjera i revolucija: Refleksije o raspravi oko Boga*, Naklada Ljevak, Zagreb

⁶⁸ Иглтон, Т. (Eagleton, T.) 2016. *Култура*, Clio, Београд, стр.110. Наслов оригинала: Terry Eagleton, 2016, *Culture*, Yale University Press

⁶⁹ „Као и религија, култура доноси најнегованије вредности да утичу на свакодневне активности. Као и религија, опет, то је питање фундаменталних истина, духовних дубина, исправног понашања, неишчезљивих принципа и заједничког облика живота. Она исто тако има своје ритуале, првосвештенике, поштоване иконе и места обожавања.“ И даље, доводећи у однос религију и културу Иглтон наставља: „Религија је најмоћнији, истрајан, универзалан, неумољив, постојан, дубоко усађен облик популарне културе коме је историја икада сведочила, онај који може да премости јаз између маса и мањина, световњаштва и свештенства, свакодневног

по навођењу дилеме, Иглтон констатује да „уз све своје обећање, култура је показала да није у стању да преузме палицу од врховног Бића.“⁷⁰

Значај митологије

Дошли смо и до појма чији садржај, у савремено доба хипертрофиране квазирационалности, углавном носи пежоративни призив. Ради се о миту и митологији. Међутим, историјски посматрано, а у разним научним и уметничко-теоријским дисциплинама поткрепљено, у миту се преламају култура, изворна религиозност, архаична психа и зачеци саморазумевања. Из тог разлога, мит за нас, свакако, нема значење баласта који, својом заосталошћу, омета просветљивање друштва и спречава „развој“ појединца. У таквом схватању, мит је синоним за наслеђену заблуду која дуго опстаје, и тада негативни призив донекле може бити оправдан – када се говори о митовима у исхрани, медицини, васпитању, у било којој области где постоје предрасуде које теже да се учврсте.

Нас занима друга равн у вези са овим појмом. Занима нас човек из доба првих митова, иако смо свесни да је његову психу, религиозност, свакодневни живот, немогуће реконструисати а да то и даље не буде хипотеза. Од неких ствари, ипак, можемо да почнемо – „мит је један од првих начина испољавања људске интелигенције“,⁷¹ иако је надахнут призорима чије значење тадашњем човеку није могло бити схватљиво. „Митска форма јесте праисконска форма људског духа“, и митове би требало да посматрамо „...с благонаклоношћу коју дугујемо првим трзајима једне мисли која се тражи, и мада и даље делимично спутана, покушава да своја најдубља осећања преточи у језик.“⁷² На овом месту, у уводним разматрањима, указаћемо одмах на један приступ у проучавању мита и митологије који сматрамо вишеструко значајним за основно усмерење наше теме – ради се о „филозофији митологије“ Фридриха Шелинга (Schelling). Навешћемо неколико идеја које нећемо бити у прилици да развијамо, али које су нам репер.

понашања и апсолутне истине, културе као духовне и културе као антрополошке.“ *о.с.* стр.110-111.

⁷⁰ *о.с.* стр. 111.

⁷¹ Гиран, Ф. (Guirand, F.), Шмит, Ж. (Schmidt, J.), 2006. *Митови и митологије: историја и речник*, Плато, Београд, стр.7.

⁷² *о.с.*

Као прво, Шелинг сматра да је „теогонијски процес“ у који се „првом стварном свешћу уплиће човечанство суштински религиозан процес“, а да је религија која претходи сваком откривењу, која је прва форма егзистирања религије, једно време *опишта* религија – митолошка религија.⁷³ За Шелинга, ова религија је појмљива само „ако се пође од природно постављеног бога у свести [...] Као настала из таквог односа, митологија може бити само религија *која се природно производи...*“⁷⁴ Ако се постави питање о односу природне и откривене религије, обе садрже исте елементе, каже Шелинг, али ће имати различита значења тако да ће принципи који су у првој само природни, у другој попримити значење божанских: „Без преегзистенције Христ није Христ. Он је егзистирао као природна потенција пре него што се појавио као божанска личност.“⁷⁵ С обзиром на то да ова поставка садржи идеје о религиозном инстинкту, затим о пореклу митологије чија је „повесна претпоставка монотеизам“, тј. примарни прамонотеизам који, постепено се изопачујући, претходи анимизму, магији и политеизму,⁷⁶ сматрамо да би могло бити корисно непрестано их држати у вези са идејама из филозофске антропологије Арнолда Гелена (Gehlen), Макса Шелера (Scheler) и Лудвига Клагеса (Klages). То се нарочито односи на Шелерово схватање „духа“ као кључне дистинкције између човека и животиње, чиме „дух“ постаје темељ примарног идентитета врсте. Један век пре Шелера, Шелинг је сматрао да „стварни дух, онај који себе има, јесте свесни дух који своје бића има *само* у знању-о-себи, у Ја сам, док њему онај акт, хтење услед којег он јесте, измиче и насупрот њему поприма природу једне судбинске, недокучиве воље.“⁷⁷ Шелингово дело, међутим, инсистира и на неким стварима који имају и онтолошку претензију и значај методолошког упутства – митологија је процесуална, иманентна самом Бићу, мит самим тим поседује и иманентну структуру, никако није алегоријски већ је *таутегоричан*. Покушаћемо да измеримо степен утицаја идеје о примарном „прамонотеизму“ на каснији развој

⁷³ Шелинг, Ф. (Schelling, F.) 2010. *Увод у филозофију митологије*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, стр. 308-309.

⁷⁴ *о.с.*

⁷⁵ *о.с.* стр. 313.

⁷⁶ Шелинг о овоме говори у Четвртом предавању своје књиге, *о.с.* стр. 135-160. У предговору наведеног дела, Сретен Петровић напомиње да су савремени антрополози Мирча Елијаде (Eliade), Ендрју Ланг (Lang) и П.В. Шмит (P.W. Schmidt) истраживањем савременог етнографског материјала доказивали Шелингову идеју о примарном прамонотеизму. *о.с.* стр. 51.

⁷⁷ *о.с.* стр. 535.

идеја о универзалности претпоставки за културолошки различита људска испољавања, у радовима Јунга о архетипским основама психе, о значају „светог“ у делима Рудолфа Ота (Otto) и Мирче Елијадеа. Видећемо има ли и евентуалне компатибилности са теоријом о структури мита Клода Леви-Строса. У уводним разматрањима, дакле, желимо само да навестимо легитимизацију дискурса о миту и митологији помињањем неколико аутора из те области, који су у једном периоду XX века одржавали њен значај и актуелност, и да укажемо на опстајање те теме до данас.

Јунг сматра да се „из прамисли човечанства не може извести никакав филозофски систем, већ само антиномије“, али притом тврди нешто што је за нас од велике важности – те антиномије „у свим временима и у свим културама образују неисцрпну основу сваке друштвене проблематике.“⁷⁸ Подсетимо се, за тренутак, и Јунгове идеје о архетипу као нечем преегзистентном и иманентном пољу несвесног. У вези са тим, идеја о миту као чиниоцу континуитета у промишљању нечег тако тешко одредљивог као што је људска природа, налази своје оправдање и у теорији књижевне критике. За Нортропа Фраја (Frye), мит је структурални принцип књижевности, „средишња обликотворна снага која ритуалу даје архетипско значење, а пророчанству архетипску приповест. Стога мит јесте архетип, иако би можда било погодније рећи мит само када мислимо на причу, а архетип када говоримо о значењу.“⁷⁹ Фрајев приступ питању мита подразумева, међутим, да је за критичара Бог само лик у људској причи, а да су „религиозна схватања крајњег циља људског напора релевантна колико и било која друга.“⁸⁰ Тиме се, по нашем мишљењу, не доводи у питање индиректност везе између структуре мита и нама важне структуре митско-религиозне свести, која је код Фраја посредована постављањем у први план „менталних феномена по пореклу блиских сновима“, оличених у продуктима књижевности као *par excellence* активности људског духа.⁸¹

⁷⁸ Јунг, К.Г. (Jung, C.G.) 1995. *Лавиринт у човеку*, Београд, Ars Libri, стр. 97.

⁷⁹ Фрај, Н. (Frye, N.), 1991. *Мит и структура*, Свјетлост, Сарајево, стр. 29.

⁸⁰ *о.с.* стр. 32-33.

⁸¹ Уметност, која је за Платона сан за будне, по Фрају се не бави стварним, већ вероватним, а средишњи мит књижевности у приповедачком смислу може се поистоветити са митом о трагању. Ако се мит трагања посматра као образац сликовности, а типови слика, или фрагменти значења потичу од „бљеска тренутног поимања без икакве непосредне везе са временом (...) то нам пружа

За разлику од Фрајевог приступа, оличеног, између осталог, у нијансама индиректности односа мита, књижевности и религијских веровања, поменућемо децидно схватање које се сматра готово општим местом – „идеја божанског је у основи мита“.⁸² Такође, уобичајено је схватање и да се „први митови могу сматрати претходницима свих религијских идеја“.⁸³ То су, међутим, искази којима се тек започиње развијање могућих праваца у промишљању односа мита, религије и културе, а самим тим и личног идентитета и религиозности појединца. Етимолошки посматрано, грчка реч *mythos* „изворно означава ауторитативну ријеч, свети говор, који не потребује доказ или аргументацију већ једноставно важи [...] потиче из индоевропског *meudh* из кога је и наше ‘мисао’, а блиско са *mendh* из кога је наше ‘мудрост’, што је све везано за *памћење*.“⁸⁴ У наставку рада, у делу посвећеном дефинисању личног идентитета, осврнућемо се управо на импликације проблема памћења у вези са питањем „ко сам ја“, нарочито у делу Цона Лока.

Немогуће, је наравно, у потпуности реконструисати резултате разговора архаичног човека са самим собом. На основу археолошких ископина и пећинских цртежа насталих у старијем каменом добу, могуће је наслутити понешто из живота наших предака, с тим да свака теорија о „примитивном менталитету“ у себи, мање или више прећутно, рачуна са идејом о постојању и континуитету људске природе, и савремености темељних психичких потенцијала. Роже Кајоа (Caillois), говорећи о доприносу разних наука у описивању митова, истиче да историјски и социјални подаци представљају основне слојеве митова. Међутим, такви подаци, сматра Кајоа, могу да доведу у најбољем случају до спољних компоненти митологије, у којима се не види *задовољавајући резон* мита у његовој укупности, увек вођеној и „изнутра специфичном дијалектиком самопролиферације и самокристализације које су саме себи сопствени ослонац и

централни образац архетипских слика, визију невиности која свет види у смислу тоталне људскости и разумљивости. Она је је сагласна са религиозном визијом света пре пада, или неба, и најчешће се и јавља у том облику.“ *о.с.*

⁸² Шијаковић, Б. 2012. *Мит и философија: онтолошки потенцијал мита и почетак хеленске философије*, Православни богословски факултет, Београд, стр. 12.

⁸³ Гиран, Ф. (Guirand, F.), Шмит, Ж. (Schmidt, J.), 2006, стр. 7.

⁸⁴ Шијаковић, Б. 2012. *о.с.*

сопствена синтакса.“⁸⁵ Оваквим приступом споља, није могуће досегнути до кључног питања, а по Кајои то је – у чему се састоји моћ митова на осећајност? Како то да митови и сада, „када су мртви, и даље бацају своју сенку на човекову машту и изазивају у њему извесну егзалтацију?“⁸⁶ С обзиром на то да су, по Кајои, домети психоанализе ограничени (рад К.Г. Јунга назива жалосним), у настојању да се појми крајња функција мита, потребно је обратити се биологији.⁸⁷ Занимљиво је да се прозвани Јунг, према чијем делу не кријемо наклоност, такође позива на биологију у објашњењу неких аспеката свог вероватно најпознатијег појма – архетипа као невидљивог корена свести, наглашавајући да се ту не ради о „наслеђеним представама“, већ о „наслеђеном утабаном колосеку, о наслеђеном модусу психичке функције, модусу по коме птице граде своја гнезда или по коме јегуље налазе свој пут, дакле о једном *pattern of behavior*.“⁸⁸ Очигледно је да постоји аспект архетипа који је биолошки, и Јунг га у том смислу препушта „научној психологији“.⁸⁹ Када се овом појму приступа онако како му је инхерентно – изнутра, „у простору субјективне душе“, ствари варирају у мери карактеристичној за однос који смо раније већ поменули - између номотетског приступа у науци (психологији), који покушава да открије опште законитости које важе за просечног замишљеног човека, и идеографског, који се односи на конкретну особу. Обресе значаја Јунгове теорије за нас, поменућемо на овом месту још само кроз следеће релације: појам „Сопство“ надређен је појму „Ја“, које досеже само дотле докле и свест, на начин на који је *Целина личности*, која садржи и свесни и несвесни део, надређена свом делу; митске слике спадају у структуру несвесног, њихова структура је биполарна, а потенцијалност испољавања носи у себи и светлу и тамну страну.⁹⁰ Тиме се, посредно, указује и

⁸⁵ Кајоа, Р. (Caillois, R.) 2002. *Мит и човек*, Ниш, Просвета, стр. 19.

⁸⁶ *о.с.* стр. 20.

⁸⁷ „Поредећи најзавршеније моделе двеју дивергентних еволуција животињског царства, еволуција достигнутих и од човека и од инсеката, не би требало да буде погубно потражити кореспонденције између једних и других, а нарочито *између понашања једних и митологије других*, ако је истина, како каже Бергсон, да је митска представа (*квазихалуцинантна слика*) намењена да провоцира, у недостатку инстинкта, онакво понашање какво би овај, да је присутан, изазвао.“ По Бергсону, човека води интелигенција, а инсекта инстинкт, из чега проистиче да су у природи инсекта радње те које су унапред дате, а да је код човека то само функција. *о.с.* стр. 21.

⁸⁸ Наведено према Јеротић, В. 1995., предговор за Јунг, К.Г. (Jung, C.G.) 1995. *Лавиринт у човеку*, Београд, Ars Libri, стр. 16.

⁸⁹ У каснијем току рада, бићемо у прилици да се осврнемо и на проблеме психологије као науке.

⁹⁰ Јунг, К.Г. (Jung, C.G.) 2015. *Архетипови и колективно несвесно*, Народна књига, Подгорица, стр. 189.

значај процеса који нису детерминисани наслеђем, а утичу на формирање личног идентитета (код Јунга, додуше, појам идентитета има знатно другачије значење, као што ћемо касније видети).

Утицај митова на осећајност, на начин како је то занимало Кајоу, пре свега се односи на контекст савремености. Нама опстајање митова несумњиво указује на универзалност „афективних потреба“ архаичног и данашњег човека, и отвара пут ка другим потребама које, по нашем мишљењу, потенцијално одређују човека као таквог. Природа и механизми сатисфакције, тежње са проналажењем индивидуалног и колективног „духовног“ мира оличене у митским разрешењима и порукама, потреба за вером кроз митове о трагању, мит о хероју (могућа пројекција самог појединца – „идеална слика композиције која боји величином његову понижену душу“) ⁹¹, уз сличност тема, ситуација, конфликта које опстају хиљадама година, просто не могу бити занемарене када се говори о основама људскости. Адолф Бастијан (Bastian) је у другој половини XIX века разрадио теорију о „психичком јединству човечанства“ засновану на хипотези о постојању темељних облика мишљења, „који се с гвозденом нужношћу развијају где год човек живи“, и назвао их „елементарним идејама“. ⁹² С обзиром на то да није могуће открити њихово порекло, јер је свако даље размишљање осуђено на форме тих истих „елементарних идеја“, оне су метафизички ентитети. Боас (Boas), на кога је Бастијан утицао, нема никакву дилему у вези са тим да не постоји фундаментална разлика у начину мишљења између примитивног и цивилизованог човека. ⁹³ Узгред, Франц Боас је, поред тога што је колоквијално сматран „оцем америчке антропологије“, упамћен и као зачетник културног релативизма, што је само на први поглед неспојиво са његовим ставом који смо навели. Са друге стране, Лисјен Леви-Брил (Lévy-Bruhl) стриктно разликује примитивну, мистичну и предлогичну свест и њој својствено мишљење у односу на свест и карактеристике мишљења цивилизованог човека. Међутим, у периоду од 1935-1938. године, скоро три деценије након што је формулисао теорију која садржи

⁹¹ Кајоа, Р. (Caillois, R.) 2002, стр. 22. По Кајои, можемо разликовати *митологију ситуације* и *митологију хероја*. „Митолошке ситуације могу онда да буду интерпретиране као пројекција психолошких конфликта (ови најчешће покривају комплексе у психоанализи) и хероја као пројекцију саме индивидуе...“.

⁹² Видети више у Боас, Ф.(Boas, F.) 1982. *Ум примитивног човека*, Просвета, Београд, стр. 216.

⁹³ Боас, Ф.(Boas, F.) 1982. стр. 15.

поменути став, Леви-Брил га знатно ублажава тезом да оба начина мишљења постоје у духу сваког човека.⁹⁴

Овако сучељена полазишта, Боасово и Леви-Брилово, нису утицала на формирање два одвојена и унутар себе кохерентна правца мишљења у каснијем бављењу овом темом. Токови расправе који су уследили, створили су линије теоријских утицаја у којима су се оне (теорије) више укрштале него што су се изоловано развијале. Јунг је, на пример, био инспирисан Бастијановим идејама у заснивању теорије о архетиповима, али и одређеним схватањима Леви-Брила. Еклектички приступ, уз бојазан да не склизнемо у синкретизам, и наш је приступ у овом раду, уз подсећање да нам је један од критеријума за избор аутора и количина наговештених импликација. Да ли је, на пример, раније поменута тврдња да је идеја божанског у основи мита, у сагласју са резултатима проучавања „примитивног менталитета“ на начин који је практиковао Леви-Брил? Његов став је да „примитивни човек не поседује осећај за божанско, али је за узврат читав његов живот такорећи урођен у натприродно.“⁹⁵ У питању је „мистична партиципација“ без потребе за саморефлексијом. На основу чињенице да наши преци не познају природне законе, и да се апсолутно све појаве приписују натприродним силама, Леви-Брил сматра да њему (претку) „уопште не пада на памет“ да те појаве покушава да појмовно одреди, или, ако и помисли на то, суздржава се због страха од могуће опасности.⁹⁶ Разумљиво је, наравно, полазиште Леви-Брила, укључујући и тезу о страху да се, због своје дрскости у покушају да опојмљивањем одреди оно што види, рани човек истовремено и дистанцира од сила које су извор свега. Међутим, теза о томе да потпуна урођеност у натприродно – у којој нема дистанце у односу на „натприродну“ природу и без настојања да се појавама прида неко објашњење уобличавањем и повезивањем некаквих појмова - има за последицу и лишеност осећања за божанско, веома је упитна. Потпуно би оправдана била и антитеза – да се, у одсуству појмова, у осећању страха пред непознатим силама природе које не би требало додатно изазивати претензијама сопственог ума, управо и развија пре свега потмули осећај за божанско, непропраћен, дакле, било каквом

⁹⁴ Lévy Bruhl, L. 1938-1939. *Carnets*, http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/carnets/Carnets.pdf

⁹⁵ Гиран, Ф. (Guirand, F.), Шмит, Ж. (Schmidt, J.), 2006, стр. 8.

⁹⁶ *о.с.*

дискурзивношћу, и чија ће енергија током векова постепено утицати на развој религијске мисли и праксе.

Гиран (Guirand) и Шмит (Schmidt), пратећи Леви-Брила, кажу да „када ум нашег претка усвоји неколико навика у размишљању, усуђује се да замисли објашњења примећених појава, потресних дешавања, проблема који га заокупљају“.⁹⁷ Само ова једна реченица испоручује нам неколико тема: ...*када* ум нашег претка *усвоји*... Нас занима управо тај преломни тренутак од када озбиљан аутор себи може допустити тврдњу да је ум нешто „усвојио“, јер то би очигледно била прекретница у току који бележи историја, што заслужује посебну пажњу. Ако томе придодемо запитаност о механизмима којима ум „усваја“ било шта, моменат у коме је то усвајање започело и стање које му претходи, долазимо, фактички, до могућих одговора који су део наслеђа читаве филозофије, од њених почетака до данашњих дана. При том, наравно, тај тренутак доживљавамо као симболички, као замишљени пресек у коме се у делићу заустављеног времена могу претпоставити услови и силе које из старог рађају ново. Имамо на уму и опаску Емила Диркема (Durkheim), агностика чији је метод на трагу Контовог (Comte) позитивизма, да уколико нас занима питање о пореклу религија тако да то порекло подразумева апсолутни почетак, у таквој поставци нема ничег научног и мора се одлучно одбацити. „Нема неког јасно назначеног тренутка“, сматра Диркем, „у којем је религија почела постојати [...] Као и свака људска институција, религија нигде не почиње. Зато су све такве спекулације с правом дошле на лош глас; оне се могу састојати само у субјективним и произвољним конструкцијама које не трпе никакву проверу.“⁹⁸ Уз начелно уважавање овог Диркемовог става, примећујемо да се у њему апсолутизује не тренутак, већ могућност и резултати *провере* као важног елемента научног метода. С обзиром на то да ми сваку немогућност научне провере, као и резултате могуће провере сматрамо привременим, слажемо се са оним мишљењима која се залажу да и „ваннаучне спекулације“ треба имати у видокругу, да ће се и за њихову проверљивост формирати повољнији услови, када ће се испоставити и оне које ће управо померити границе дотадашње науке.

⁹⁷ *о.с.*

⁹⁸ Durkheim, E. 2008. *Elementarni oblici religijskog života*, Zagreb, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, стр. 63-64.

У складу са тим, занима нас и наставак Гиран – Шмитове тврдње – „...неколико навика у размишљању...“ – шта утиче на то да се из корпуса дотадашњег мишљења нешто издвоји као „навика“, која вероватно имплицира и формални, садржински (потенцијално аксиоматски), као и мотивациони аспект мишљења? Било би добро промислити о тих „неколико навика“ које доводе то тога да се човек „усуди“ да „замишља објашњења“, тј. да крене изазовним путем који доноси слобода воље. „Примећене појаве“, „потресна дешавања“, „проблеми који га заокупљају“ – није ли ту реч о зачецима приче о субјекту и објекту и варијететима њихове дистанце, о начину настајања и развитка емоционалности, о формираности и потенцијалима ментално-психичког апарата који нешто верификује као проблем, и тај проблем излаже већ постојећим критеријумима за процену степена окупираности. Ако бисмо желели да их избегнемо, тежина тих питања пружа довољан алиби. Међутим, неупштање у питања порекла, због тога што ни филозофија ни наука и даље немају задовољавајуће одговоре, не доноси смирење. Чини нам се да је, у антрополошком смислу, латентна запитаност о темељима (изворима) егзистенције ствар човековог основног својства, несавладиве потребе, а не доказ његове надмене убеђености у моћ сопственог ума. Било би занимљиво знати шта би, на пример, Бастијан осећао када би јавно одговарао на питања о својој теорији „елементарних идеја“, очекујући да оне буду перципиране као већ постојеће, независно да ли су „самоникле или увезене“, и да ли би то исто осећао у осами дубоке контемплације.

Ако се, дакле, вратимо на тај преломни симболички тренутак преко кога Гиран и Шмит, чини нам се, олако прелазе, при чему алудирају на неупитност изреченог, поставља се питање с коликим уважавањем, и са колико опрезности ћемо пратити њихове даље ставове. Наиме, они сматрају да први митови, космогонијски и метеоролошки, митови о открићу ватре, о човековом пореклу и смрти, с обзиром на то да су „присутни без изузетка међу најзаосталијим племенима“, убедљиво показују да су „...несврсисходни покушаји да се у њима (најранијим митовима) пронађу митови о божанствима. Истина, касније ће те прве митолошке представе заузети своје место у целини веровања, али не треба да

дозволимо да нас завара религијски карактер које ће оне тада преузети.⁹⁹ За нас није спорно да се међу најранијим митовима тешко могу наћи они који су, у формалном смислу, подударни са митовима о божанствима карактеристичним за развијене религије. Али, тешко можемо прихватити да те прве митолошке представе, које „касније заузимају своје место у целини веровања“, тек накнадно преузимају религијски карактер и да то не сме да нас завара. Ми смо, међутим, управо сагласни са другачијим ставом да је *идеја почетка*, присутна у првим митовима о пореклу, из које настаје филозофија и која је утемељујућа за културу, управо она заједничка нит која спаја све наведено у атмосфери религиозности, од њених најранијих зачетака и форми.¹⁰⁰ Култ је незамислив без жртве, а као појам из кога је изведена реч култура у општем смислу, стално нас подсећа да су основе људскости свевремене. Христова жртва је Жртва која у потпуности мења дотадашњи смисао жртвовања, и с правом се може поставити теза да је читава хришћанска култура настала на култу у чијем средишту је она – Христова жртва.¹⁰¹ Чини нам се да је могуће, на сличан начин, поставити и тезу да су зачеци религиозности појединца, у доба стварања првих митова и са њима повезаних истим контекстом и извором, били основа на којој су у бићу појединца расле могућности за постепени развитак ка вишем ступњу личне религиозности, која може, а и не мора, постати део касније организоване религије. Проблем заједничког порекла митова је свакако веома осетљив, и став по овом питању је једно од кључних исходишта за даља разматрања, и самим тим за могуће контрадикције. Поменућемо, на овом месту, још само један детаљ из вредног дела „Митови и митологије“ Гирана и Шмита, а који доживљавамо као пример неуспелог покушаја са се ствари разјасне, а проблеми се, заправо, продубљују: „Да бисмо предупредили претеране замерке, додаћемо да сличности између неких митова различитих народа нису увек последица њиховог међусобног утицаја, па чак ни заједничког порекла, већ чињенице да се мисао примитивних људи креће у уском кругу идеја и слика, у знатној мери подударних на свим меридијанима.“¹⁰² Из овакве формулације проистиче да постоје два главна приступа у покушају да

⁹⁹ Гиран, Ф. (Guirand, F.), Шмит, Ж. (Schmidt, J.), 2006. *о.с.*

¹⁰⁰ Шијаковић, Б. 2012. *о.с.* стр.13.

¹⁰¹ *о.с.*

¹⁰² Гиран, Ф. (Guirand, F.), Шмит, Ж. (Schmidt, J.), 2006, *о.с.*

се објасне сличности између митова различитих народа. Код једног је у првом плану међусобни утицај митова, тј. приступ који се може подвести под „теорија миграције“, а други се ослања на идеју о заједничком пореклу, чији су до сада поменути примери „психичко јединство човечанства“ у учењу Бастијана и Јунгова теорија архетипова. Ова два приступа не морају нужно да буду међусобно потпуно одвојена. Гиран и Шмит кажу, међутим, да сличности међу митовима код различитих народа нису *увек* последица механизма који се објашњавају једним од два основна поменута приступа, већ чињенице (дакле, неспорно је) да се мисао примитивних људи креће у уском кругу идеја и слика, и то у *знатној мери подударној на свим меридијанима*. Без обзира што Гиран и Шмит наглашавају ускост круга идеја и слика у мишљењу примитивних људи као кључан фактор на који би требало обратити пажњу, имплицитно ту ускост представљајући као једноставнију, сиромашнију, и самим тим лакше покретљивију у етничком и географском смислу, они управо подвлаче универзалност не само те ускости, већ пре свега тих идеја и слика, који се као основни ментално-психички потенцијали протежу до данас.

Иако не верује, као што смо видели, у научно оправдање потраге за пореклом религије које би се сматрало апсолутним, Диркем је убеђен да постоји објективни садржај који омогућава да се говори о религији уопште, да постоје „трајни елементи који чине оно што је у религији вечно и људско.“¹⁰³ Тиме је „отац социологије“, под ауром научности којој је стремио, изрекао веома важну тезу која је уједно, што се из досадашњег излагања могло и закључити, један од формалних темеља нашег приступа. Садржаји којима се испуњава надградња тих темеља не мора, наравно, бити истоветна са Диркемовим погледима. Једна друга Диркемова тврдња упућује нас на имплицитну везу између религиозности и личног идентитета – „Ни религијска мисао ни религијска пракса нису подједнако расподељене у гомили верника; зависно од људи, средина и околности – веровања, као и обреди, доживљавају се на различите начине.“¹⁰⁴ Да би додатно

¹⁰³ Durkheim, E. 2008. *о.с.* стр. 61. Диркем каже да „у темељу свих система веровања и свих култова нужно мора да почива извештајан број основних доживљаја и обредних понашања која, упркос разноврсности облика што су их могла попримити, свугде имају исто објективно значење и свугде испуњавају исте функције“.

¹⁰⁴ *о.с.*

утемељио свој приступ и илустровао општост религије, Диркем прави паралелу између појмова које филозофи од Аристотела на овамо називају категоријама разума (време, простор, род, број, узрок, супстанца, особа...) и аналогних основних категорија које се могу пронаћи у методичном анализирању примитивних религијских веровања. И за једну и за другу групу категорија Диркем каже да су попут „костура разума“, а за ове друге каже да су рођене у религији и из религије, да су производ религијске мисли.¹⁰⁵

Ред и структура у митолошким причама

Постоји сличност у Диркемовој тежњи да се трага за оним заједничким у свим религијама, са задатком који је себи поставио Клод Леви-Строс – да се у привидној произвољности, бесмислености и апсурдности митолошких прича пронађе неки ред.¹⁰⁶ Основна потреба за редом је, по Леви-Стросу, саставни део човековог ума. Ово помињемо да бисмо још једном илустровали како начелна сличност у тежњама и схватању универзалности не подразумева нужно сагласје ни у избору метода, ни у коначним резултатима. Наиме, за разлику од Диркема, Леви-Строс је у схватању науке флексибилнији, тиме што у њу укључује представе, симболе и слично, као оно што не постоји у методи заснованој на чулима у оквирима „логике конкретног“. Постоји још две уочљиве разлике у Диркемовим и Леви-Стросовим почетним позицијама, које имају далекосежне последице. Једна од њих је што Леви-Строс сматра погрешном употребу појма „примитивно“ без обзира да ли се ради о варијантама у схватању тог појма код Малиновског (Malinowski), Леви-Брила или, што ми подвлачимо, код Диркема. Леви-Строс сматра да је специфична разлика између нас и наших предака то што су они „људи без писма“, при чему то не подразумева било какву инфериорност или фундаменталну различитост у њиховом мишљењу.¹⁰⁷ У својим делима „Тотемизам“ и „Дивља мисао“, Леви-Строс је покушао да покаже да су стара друштва, у околностима сурове борбе за опстанак, „сасвим у стању да мисле на несебичан начин“, што не би могло да буде објашњено класичним

¹⁰⁵ о.с.

¹⁰⁶ Леви-Строс, К. (Levi-Strauss, C.) 2009. *Мит и значење*, Службени гласник, Београд, стр. 16.

¹⁰⁷ о.с.

функционалистичким приступом.¹⁰⁸ Даље, Леви-Строс сматра да наука има два основна принципа на располагању – редукционизам и структурализам.¹⁰⁹ Диркем је свестан ограничења редукционизма, јер преносећи метод поједностављивања из егзактних наука у поље друштвености, допире се само до елементарних чињеница чијим се тумачењем не могу објаснити разни нови садржаји који су настајали касније, током еволуције. Упркос томе, Диркем сматра овај принцип корисним у свом истраживању.¹¹⁰

Леви-Строс, са друге стране, не уздиже редукционизам на пиједестал самодовољног принципа, на начин својствен англосаксонској научној мисли. Прихватање структуралистичког метода и његово увођење у антрополошка истраживања код Леви-Строса има основу у, још од малих ногу препознатој, потрази за инваријантним елементима у појавама које, површно посматрано, делују различито.¹¹¹ Видимо, дакле, да потреба за редом подразумева потрагу за инваријантним уопште, а с обзиром на Леви-Стросове афинитете, то је значило потрагу за инваријантним у скупу разнородних система знакова (музичким, књижевним, ликовним) и откривањем заједничког у свима њима. У повезаности елемената неке структуре и у њиховом односу са целином, било да се ради поспољеној научној методи, или о претпоставци о универзалности постојања урођених менталних мапа које омогућавају људско мишљење, могуће је уочити, сматра Леви-Строс, и заједничку нит у слушању музике и митске приче. Он сматра да се ту не ради о формалној сличности између доживљаја музике и доживљаја мита, већ о нечему много дубљем – „да музика, стварајући одређене музичке облике, у ствари проналази већ постојеће структуре на нивоу мита“, у смислу да је, на пример, „митско разрешење сукоба веома слично акордима који

¹⁰⁸ *о.с.* Према Малиновском, напомиње Леви-Строс, „пошто знамо да је друштво које проучавамо дефинисано основним животним потребама (потрага за средствима живот, задовољење полних нагона итд.), можемо објаснити његове институције, веровања, митологију и слично у контексту праксе чији је циљ пуки опстанак.“ Несебично поступање присутно у старим друштвима тешко да би могло да задобије функцију чија би сврха била кохерентна укупном контексту.

¹⁰⁹ *о.с.* стр. 13.

¹¹⁰ Durkheim, E. 2008. *о.с.* стр. 64.

¹¹¹ Леви-Строс, К. (Levi-Strauss, C.) 2009. *о.с.* стр. 12.

разрешују и окончавају музичку композицију, јер помоћу њих супротности прелазе у стање јединства.“¹¹²

Узимајући у обзир наговештаје Леви-Стросовог схватања, може изгледати чудно један његов исповедни тренутак, у коме каже да не осећа да сопствене књиге пише он, да заборави све чим заврши са писањем једног рада и да никад није имао осећање личног идентитета. „Себе перципирам као локацију у којој се нешто догађа [...] ту не постоји некакво „ја“, ту нема мене. Ми смо сви раскршћа где се нешто догађа. Раскршћа су потпуно пасивна [...] Избора нема; све је производ случаја.“¹¹³ У вези са питањем осећања и свести о сопственом „ја“, имаћемо прилику да се у посебном делу рада посветимо и разматрању прихватљиве дефиниције појма личног идентитета, и при том, да видимо да ли постоји сагласје у вези са питањем јесу ли осећање личног идентитета и одговор на питање „Ко сам ја“ нужно истоветни. За сада, поменућемо само да је у схватању Чарлса Тејлора (Taylor), чији рад ће нам бити од највећег значаја кад је реч о поимању личног идентитета у филозофији, „наш идентитет дубљи и вишестранији од било које од наших могућих артикулација њега“, при чему помињемо бар три кључна показатеља у процесу нашег *постајања* – ради се о способностима за *снажно вредновање, усмереност воље и квалитативне дистинкције*.¹¹⁴ Да ли је Клод Леви-Строс, који је поред изузетног трага остављеног у науци био сматран и за врхунског стилисту из кога је често говорио писац, управо као такав изрекао поетско-резигнирајућим тоном мисли о одсуству осећања личног идентитета и супрематичности принципа случајности? Или ћемо веродостојнијим, када је реч о саморазумевајућем аспекту његовог идентитета, у коме су очити свест о континуитету, усмереност и карактеристикама његовог „ја“, сматрати следеће исказе: „Дубоко у мом уму вероватно постоји нешто што објашњава зашто сам одувек био – да употребим савремени термин – структуралиста [...] та потрага за инваријантним је одувек била мој главни

¹¹² *о.с.* стр. 54-55. Леви-Строс се сећа разговора са великим француским композитором Даријусом Мијоом (Darius Milhaud): „Питао сам га – када сте спознали да ћете бити композитор? Објаснио ми је да кад је био дете, пред спавање, све док га не би обузео сан, чуо би и слушао некакву музику која никакве везе није имала са музиком која му је била позната. Касније је увидео да је то била његова музика.“ *о.с.* стр. 58-59.

¹¹³ *о.с.* стр. 7-8.

¹¹⁴ О овоме ће бити више речи у Тејлор, Ч. (Taylor, С.) 2008, *Извори сопства: стварање модерног идентитета*, Академска књига, Нови Сад

животни пројекат [...] Мој задатак је био да пронађем ред у том нереду расутих митова – ништа више [...] Од детињства ме мучи ирационалност.“ По нашем мишљењу, изричитост ових исказа не остављају дилему о томе да ли је визија животног пута Леви-Строса била јасна њему самом. Да ли је на том путу постојало задовољство или не, смењивање осећања празнине, бљесака интуитивног научног ума и момената ирационалне поетске меланхолије, у одсуству осећања личног идентитета и „ја“, да ли је све то и још вероватно много тога другог, својим интензитетом управо *par excellence* карактеристика његове особености? А о односу личног идентитета и њему сродних појмова такође ће бити речи касније.

Леви-Стросовим исповедним детаљима, наравно, не исцрпљује се наше интересовање за овог аутора. Његово дело, комплексношћу и оригиналношћу своје идеје, садржи уједињујућу димензију самом својом кључном тежњом – да трага за „основним својствима“ не задржавајући се само на ресурсима које нуде древна времена, већ пре свега у складу са ставом да оно што је универзално мора бити суштина наше праве природе, уз помоћ које, спознавајући је, можемо да преображавамо и друштво.¹¹⁵ Тај есенцијалистички аспект његовог дела, за нас најважнији, предмет је критике упућене и од оних аутора који су се, неретко до нивоа дивљења, занимали за резултате његове методе. За нас је непобитан значај кључног питања које је Леви-Строс поставио у вези са митовима, и које нас посредно уводи у контекст промишљања о урођености потенцијалних структура које омогућавају развијање различитих људских потреба, првенствено религијских. Иако је Леви-Строс, као што смо видели, рекао да је „све производ случаја“, читав његов рад показује немогућност мирења са тим, и одатле поменуто питање – „ако је садржај мита потпуно случајан, како схватити да су, од једног до другог краја Земље, митови толико налик један на други?“¹¹⁶ У одговору који је он понудио, заступницима идеје културног релативизма камен спотицања је став који, крајње поједностављен, у Личовој (Leach) интерпретацији гласи: будући да су све културе производ људског мозга, негде испод површине морају

¹¹⁵ Лич, Е. (Leach, E.) 1972. *Клод Леви-Строс*, Новинско издавачко предузеће Дуга, Београд, стр. 20.

¹¹⁶ Levi-Strauss, C. 1989. *Strukturalna antropologija, Stvarnost*, Zagreb, стр. 204.

постојати особености које су заједничке свима.¹¹⁷ Функционалистима, а нарочито емпиристима и позитивистима смета висока апстрактност, и нарочито делимична непроверљивост Леви-Стросових резултата. Нама је, међутим, важна идеја о структуралистичкој методи, која до идеје о психолошкој општости води на начин различит од оног у делу Бастијана или Џемса Фрејзера (Frazer). Леви-Строс сматра да се ништа неће сазнати ако се једноставно евидентирају и упоређују појединачни елементи културе као издвојене појаве, и да се сличност међу њима објашњава простим извођењем из чињенице припадања једној, људској врсти. Универзална обележја људске културе постоје, дакле, једино на нивоу структуре, а никада на нивоу испољене чињенице,¹¹⁸ и тиме је Леви-Строс, у извесној мери, неутралише замерке да идеја структуре, којом се процес омогућава али не и униформише, упућује на статичност. Он је дао један сликовит пример – сам га је назвао ризикантним, којим је покушао да илуструје *растење* мита које је континуирано, у супротности са његовом *структуром* која остаје дисконтинуирана: „...мит је вербално биће које заузима на подручју речи место упоредиво са оним које припада кристалу у свету физичке материје. Наспрам *језику* са једне стране, *речи* са друге, његов положај био би заиста аналоган оном кристала: међусредишњи објект између једног статичког агрегата молекула и саме молекуларне структуре.“¹¹⁹ Чини се да асоцијација коју себи допуштамо – о извесној сличности односа елемената мање променљивости у односу на оне евидентно растуће у процесу развоја личног идентитета, није вештачка и усиљена. При том, мислимо и на лични идентитет конкретног појединца савременог доба, посматран кроз призму психологије и психолошке антропологије, и на апстрактни појам личног идентитета о чијој би се дијахронији могло говорити у оквирима филозофије субјекта. У времену настанка првих митова испреплетано је много тога што нас занима – развој језика уношењем новостворених појмова и релација између њих, зачеци идентитета људске врсте, тј. размишљања о уоченим разликама у односу на животиње и остатак природе, зачеци религиозности појединца који ће се временом укључивати у различите облике друштвених организација. У вези са тим, поновићемо да Леви-Строс не сматра да је упутно

¹¹⁷ Лич, Е. (Leach, E.) *о.с.* стр. 32.

¹¹⁸ *о.с.*

¹¹⁹ Levi-Strauss, C. 1989. *о.с.* стр. 227.

доводити у однос „примитивни“ менталитет и научно мишљење тако да се подразумева суштинска квалитативна разлика у начину функционисања људског духа тада и сада. За њега је логика митског мишљења исто тако строга као логика позитивног, научног мишљења, и он допушта могућност да ће то једног дана бити откривено на начин који не допушта дилему да је човек увек једнако добро мислио. Није од пресудног значаја упоредљивост квалитета интелектуалних операција већ, уверен је Леви-Строс, „природа ствари на које се односе ове спознаје“ и то што се „људски дух увек труди око истих објеката.“¹²⁰ Да ли та свевременска заинтересованост за „исте објекте“ може да упути на људске потребе које су ранга онтолошких, на сличан начин као што су, по Чомском, сви људи рођени са урођеном диспозицијом ума која им омогућава да формирају правилне, смислене реченице, независно од тога о ком конкретном језику се ради – реч је, наравно, о „универзалној граматичи“. Упркос многим сумњама и оспоравањима у свету лингвистике, сматра се да је Чомски своју теорију, кроз модификације, у довољној мери одбранио да би се она и данас сматрала „живом“. Оно што је нама значајно је то што специфичност и смелост лингвистичке теорије Чомског кореспондира са „генеративним и трансформационим правилима за анализу мита која је потпуно независно од њега разрадио Леви-Строс“.¹²¹ Француски антрополог је избегавао да свом методу, а нарочито резултатима до којих је дошао, проширује поље могућег утицаја и на питања која не припадају предмету његових истраживања у најужем смислу – то су чинили други. Едмунд Лич уочава средишњу тему која је присутна у целокупном Леви-Стросовом настојању, о којој се све време говори посредно, кроз оригиналне хипотезе и њихова необична објашњења – ради се, заправо, о непрестаном напору у приближавању одговору на крајње елементарно питање: шта је то Човек? Садржај дистинктивности људске природе у односу на свет животиња, питање идентитета људске врсте у контексту супротности Култура/Природа, „увек је латентно присутно у уобичајеним ставовима и понашањима људи, чак и када се експлицитно не формулише речима.“¹²² У размишљању о могућим елементима личног идентитета, наведени став упућује на неколико слојева – први је да се

¹²⁰ *о.с.*

¹²¹ Лич, Е. (Leach, Е.) *о.с.* стр. 33.

¹²² *о.с.* стр. 45.

успостављање тема у раним промишљањима и осећањима нашег претка у вези са самим собом, у великој мери заснива на претпостављеној сличности међу људима, и њиховој разлици у односу према животињама; други слој би се односио на разматрање супротности Култура/Природа као постулираног идеално-типског методолошког оквира, и могућих отклона у односу на њега; даље, латентност осећања које је *увек* присутно асоцира нас на могућност постојања основних елемената психе, који, у случају када делују недискурзивно, потврђују ограниченост појмовно-логичке комуникације човека са самим собом; указују, такође, и на континуирану протежност базичних осећања која могу бити референтни елемент личног идентитета у свим временима, и наравно – у свим културама. Идентитет врсте је, чини се, основа налик бездану онога „ми“ обједињујућег за сваки појединачни его, који самим тим никада не може бити у потпуности издвојен, „ја“ и „ми“ су једно.¹²³ Моје специфично „ми“ се временом обогаћује – ту су „чланови *моје* породице, *моје* заједнице, *мог* племена, *моје* класе... сви су крајње изузетни, надмоћни, цивилизовани, културни; остали су једноставно дивљаци, наликују дивљим зверима.“¹²⁴ Поље тог „ми“ садржи многе релације и приступе тим релацијама – на пример, Буберово (Buber) „ја“ и „ти“, различите концепте Другог код Левинаса, код Лакана (Lacan) у психоанализи, у Ериксеновом формулисању појма идентитета у психологији, и наравно код многих других значајних аутора из различитих дисциплина. Ако се постави питање могућих праваца у успостављању преовлађујуће перцепције неког „ми“ у односу на претпостављену почетну позицију, занимљива је опаска Леви-Строса по којој се ми (Европљани), учећи се од раног детињства да будемо усредсређени на себе, индивидуалистички „бојимо нечистоће страних примеса“ што је оличено у осећању „пакао, то су други“; за разлику од таквог схватања Живота, Леви-Строс истиче супротну моралну импликацију примитивног мита – „пакао, то смо ми“.¹²⁵

Логично је да за Леви-Строса, као антрополога кога је идеја о постојању унутрашње логике мита толико окупира, управо *језик* оно што Човека чини другачијим, и у томе, наравно, нема оригиналности. Прекретница је његов

¹²³ *о.с.* стр. 46.

¹²⁴ *о.с.*

¹²⁵ *о.с.*

предлог да се поведе разговор не више са тежиштем на односу између *једног* језика и *једне* културе, већ између *језика* и *културе* уопште, при чему је неминован и нови однос између лингвистике и антропологије. У тој дебати, каже Леви-Строс, стално је присутан један гост кога нико није позивао – *људски дух*.¹²⁶ Резимирајући овај део поставке у теорији Леви-Строса, Едмунд Лич подвлачи његов суштински закључак када је реч о односу језика, културе и урођених диспозиција људског духа: „Вербалне категорије садрже у себи механизам помоћу којег се *универзалне* структуралне карактеристике људског мозга преображавају у *универзалне* карактеристике људске културе. Али, уколико ове универзалије постоје, морају се, и то на извесном веома дубоком нивоу, сматрати урођеним.“¹²⁷ Иако Лич наглашава да постоји велики раскорак између његовог и Леви-Стросовог општег става¹²⁸, у вези са наведеним закључком он допушта себи искрену запитаност: – А зашто и не би било тако?¹²⁹ – иако је, још увек, „функционалиста у души“. Тиме и он сам, бар за тренутак, излази из оквира стриктног англо-саксонског научног емпиризма који, све што је на „извесном веома дубоком нивоу“, и као такво ван домашаја метода проверљивости, сматра неозбиљним спекулацијама. Сам Леви-Строс као да је све време свестан да ће његове идеје о универзалности људског духа морати да сачекају неки повољнији научни амбијент, уколико не претендују само на то буду упамћене као поетско-романтичарски занос једног недореченог антрополога. Тада, у будућим околностима односа лингвистике и антропологије, каже Леви-Строс, „били бисмо способни схватити неке темељне аналогии између манифестација живота у друштву, привидно веома удаљених једна од других, као што су говор, уметност, право, религија.“¹³⁰ То би, наставља он, истовремено подразумевало надвладавање антиномије између културе као појма из домена колективитета, и индивидуума који је утеловљују. То би било стога што би се „у новој перспективи, тобожња ‘колективна свест’ редуковала на један израз, на нивоу

¹²⁶ Levi-Strauss, C. 1989. *о.с.* стр. 72-84.

¹²⁷ Лич, Е. (Leach, E.) *о.с.* стр. 48.

¹²⁸ *о.с.* стр. 7-8.

¹²⁹ *о.с.* стр. 48.

¹³⁰ Levi-Strauss, C. 1989. *о.с.* стр. 71.

индивидуалне мисли и индивидуалних понашања, извесних временских модалитета универзалних закона, у чему се састоји несвесна делатност духа.¹³¹

Јунг и Леви-Строс

Када се помене „несвесна делатност духа“, неминовно је поређење са колективним несвесним у Јунговом схватању. Наступајући у складу са сопственим схватањем универзалности процеса у људском духу, Леви-Строс, чини нам се, упућује недовољно оправдану критику Јунговом концепту архетипа. Да би је илустровао, он поставља паралелу између погрешног расуђивања старих филозофа о језику и погрешног актуелног расуђивања о митологији, чега је, наводно, и Јунг део. Наиме, као што су, сматра Леви-Строс, „стари филозофи“ били у заблуди верујући да је функција значења језика директно везана за саме гласове, уместо за то како се они комбинују, тако су и у „аналогној конфузији“ тачна значења била везана за извесне митолошке теме, које Јунг назива архетиповима.¹³² На овом месту, рећи ћемо само укратко зашто нисмо уверени у исправност аналогije по којој је глас упоредив са митолошком темом, као и то да се митолошка тема у потпуности може изједначити са Јунговим појмом архетипа. Корени размимоилажења су, рекли бисмо, у следећем: као прво, Јунг сматра, за разлику од Леви-Строса, да оно што је у другим гранама науке дозвољено – примена хипотезе на безлични субјект, у психологији не треба да буде правило због живог односа два појединца, аналитичара и пацијента;¹³³ Друго, Јунг верује да Леви-Брил није требало да подлегне критикама и одустане од идеје о „мистичној партиципацији“, у складу са којом многи примитивни народи сматрају да човек, поред своје, има и „дивљу душу“ отеловљену кроз психичко поистовећивање са дивљом животињом или дрветом;¹³⁴ Из овог проистиче да Јунг, за разлику од Леви-Строса, верује у биолошки, праисторијски и несвестан развој ума код архаичног човека, чија је психа, самим тим, још увек ближа

¹³¹ *о.с.*

¹³² *о.с.* стр. 204.

¹³³ Јунг, К. (Jung, C.G.) 1996. ур. *Човек и његови симболи*, Народна књига, Алфа, Београд, стр. 60.

¹³⁴ *о.с.* стр. 19.

животињској.¹³⁵ Јунг архетипове управо изједначава са „прималним сликама“ које су „архаични остаци“, што се по чему често погрешно схвата као знак за конкретне митолошке слике или мотиве. Међутим, архетип је, појашњава Јунг, тежња да се створе такве представе мотива, и оне могу бити различите у детаљима, а да при том не изгубе свој основни облик.¹³⁶ Они јесу нагонски *тренд*, као што смо то раније већ истакли, али архетипови се појављују и у фантазијама, често преко симболичких слика.¹³⁷ За нас, постоји извесна кореспондентност у теоријама Леви-Строса, не само због формалне општости и присуства урођених садржаја, већ и због претпоставке о „унутрашњим логикама“, тј. механизмима дијакхронијског преношења релевантних менталних садржаја. На сличном нивоу као и теорија Леви-Строса, и Јунгово учење има проблем са проверљивошћу и, самим тим, вишим ступњем прихваћености у круговима који себе сматрају научним. Као што архетипове треба схватити као урођене могућности априорног карактера, тако је, чини се, додатни значај ове Јунгове идеје у томе шта би могла да донесе у будућности: „Када би Јунгова теорија архетипова била доказана, она би значила не само потврђивање Кантове поставке о постојању априорних категорија, већ би и окончала вишевековну дилему о правом узроку настајања истоветних или врло сличних митова и бајки у разних народа, на сасвим различитим местима Земљине кугле. Овако, теорија миграције, као једна од најприхватљивијих теорија оваквих сличних митова, има још увек више присталица.“¹³⁸

Поменућемо у уводним разматрањима још само један случај „анимозитета“ аутора који нам је значајан у односу према неком другом правцу мишљења, а које за нашу тему од изузетне важности. Ради се, наравно, о одбојности коју је Леви-Строс осећао према филозофији егзистенције, као према субјективистичкој „филозофији за продавачице“. То је разумљиво с обзиром на тежњу ка општости коју је задовољавао у свом раду. Али, било би занимљиво видети како би неки посвећени егзистенцијалиста развио причу на основу неког од Леви-Стросових

¹³⁵ *о.с.* стр. 72.

¹³⁶ *о.с.* стр. 73.

¹³⁷ *о.с.*

¹³⁸ Јеротић, В. 1995., предговор за Јунг, К.Г. (Jung, C.G.) 1995. *о.с.*, стр. 38.

исповедних момената које смо поменули – о потреби за редом, сопственој ирационалности, личном идентитету, на пример.

Антропологија као референтни оквир – опште напомене

Досадашњи део уводних напомена имао је за сврху неколико ствари. Прво, да представимо мисаони амбијент у којем ћемо покушати да развијемо правце наших идеја. На дисциплинарној равни, тај амбијент ће, као што смо видели, покушати да се ослања на релевантним аспектима из филозофског, антрополошког и историјско-психолошког наслеђа. Филозофског наслеђа – зато што је „проблем почетка“, као генеративни за филозофију, истовремено заједнички темељни састојак миту и култури, а самим тим и свакој расправи о религији. То наслеђе, такође, садржи и две привидно одвојене магистрале – једна се односи на проблем дистанце између субјекта и објекта, и њене форме кроз однос самосвести и апсолутног Другог, а друга је проблем Бића и његовог *преламања* у свести људи – што, по Александру Мењу (Men), религија управо и јесте.¹³⁹ У захвату ових магистрала, налазе се и суштински важна питања о природи вере уопште, слободи воље као извору кредибилности религијског избора и интуицији било као тајанственом предмету проучавања, било као фактору доприноса у методолошком смислу. Изворе из филозофског наслеђа, тек потом, можемо ставити у службу промишљања о односу појмова личног идентитета и религиозности.

Антрополошко наслеђе које имамо на уму односи се, пре свега, на традицију филозофске антропологије, на настојања да се одреди примарни идентитет врсте, као и да се препознају зачеци и услови даљег развијања религиозности и личног идентитета. Имајући у виду да нисмо склони теоријској искључивости, близак нам је начин на који антропологију дефинише Кребер (Kroeber) – као науку чији је крајњи циљ координација других наука, и чији је

¹³⁹ Мењ, А. (Men, A.) 2005. *Историја религије*, Плато, Београд, стр. 9. Мењ сматра да се цело питање своди на то како разумети само ово Биће - материјализам своди Биће на неразумну природу, док религија у његовој основи види скривену Божанску Суштину и себе схвата као одговор на испољавање ове Суштине.

потенцијал, самим тим, изразито уједињујући.¹⁴⁰ Свесни смо да овакав приступ, уз нашу склоност ка потрази за универзалним својствима људскости, може да буде добродошла мета за приговоре о подршци теоријама чије су претензије тотализујуће. На овом месту нећемо наводити основне антрополошке школе и правце, осим што ћемо, као један од израза „духа времена“, поменути чињеницу да се у вези са многим феноменима могу формирати антропо-синтагме и заснивати дискурси - део политичке антропологије је, на пример, антропологија државе, део психолошке – когнитивна антропологија, антропологија жене може бити део општег феминистичког дискурса, антропологија књижевности имплицира антропологију читања, ту је антропологија слободног времена, итд. То води до закључка да се свакој човековој активности која је могући предмет истраживања, може придодати појам антропологија (антрополошки). Наравно, антропологију то аутоматски нити унижава, нити јој може дати за право да се сматра најпогоднијим дискурсом о Човеку. Оправданост разлога за формирање нових антропо-синтагми требало би, свакако, да буде повезана са препознатим потенцијалом комплекснијих и плоднијих научних приступа старим или новим друштвеним феноменима. Генерално, оно што је једно од најважнијих питања унутар самог основа антропологије као науке, тиче се управо односа антропологије и њеног Другог. Фабијан (Fabian), на пример, полази од тезе да је дотадашња антропологија (крај седамдесетих година XX века) наука о другим људима у другом Времену, да се семиотичка анализа примењена на друге културе може остварити само „као један облик произвољног наметања – да назовемо то стварањем мита о миту (као што Леви-Строс дефинише задатак антропологије)“.¹⁴¹ Такође, Леви-Стросово прибегавање „нервној структури“, критикује Фабијан, која је тиме што је „природна“ независна не само од идеологије, међугрупних и међукласних односа, већ и од индивидуалне свести, мета је примедби упућених ономе што Бурдије (Bourdieu) назива *објективизмом* у антропологији.¹⁴² Ако се пребацимо на терен приписаних тотализујућих аспеката религијске вере, у шта Бауман (Bauman) укључује и „квазирелигијске следбенике

¹⁴⁰ Кребер, А.Л. (Kroeber, A.L.) у.р. 1972. *Антропологија данас*, Вук Караџић, Београд, стр.6.

¹⁴¹ Фабијан, Ј. (Fabian, J.) 2001. Вријеме и друго; како антропологија прави свој предмет, Јасен, Никшић, стр. 166-168.

¹⁴² о.с.

БДП-а, робног промета или информатике“, долази се до тога – опет по Бауману – да сва „веристичка друштва“ нужно објављују рат разноврсности принципа живота и његових ауторитета, „да се сви боре за монопол над одређивањем линије између добра и зла, врлине и мане, заслуге и кривице, ортодоксије и јереси, вере и паганства, истине и неистине“. У вези са тим, Бауман доводи у онтолошку везу политеизам са својим специфичним схватањем агностицизма, за који каже „да није антитеза религије, па ни цркве, већ монотеизма и затворене цркве“. ¹⁴³

Поменимо сада, као оријентир, какав је садржај појма „идентитет“ који се на уобичајен начин користи у савременој антропологији. Да бисмо избегли непотребан утросак простора, навешћемо само укратко шта се о томе каже у једној значајној енциклопедији социјалне и културне антропологије, где је овај појам двозначно одређен.¹⁴⁴ Прво значење појма идентитет у антропологији повезано је са особинама јединствености (uniqueness) и индивидуалности, које би требало да буду основ разликовања особе од других особа, и које се у индивидуалној форми верификације тих различитости испољавају као само-идентитет (self-identity). Унутар само-идентитета, апсорбоване су и верификације сопствених различитости које долазе од других, чији процењивање значаја такође има своју аутономију.

Друго значење појма „идентитет“ у антропологији у први план поставља особине истоветности (sameness) које су у основи удруживања, или су од других доживљење као саприпадајуће некој истакнутој заједничкој карактеристици – на пример, „етнички идентитет“. У овом контексту, говори се о различитим врстама и формама групних идентитета, као и о односу појмова идентитета и идентификације (саображавања са узором). Такође, у дефинисању појма „идентитет“ као кључни референцијални појам може бити истакнута и „самоистоветност“, чије је обезбеђивање циљ процеса у коме идентитет представља „скуп и континуитет суштинских својстава којима се нека људска

¹⁴³ Бауман, З, Обирек, С. (Bauman, Z, Obirek, S.) *О Богу и човеку: разговори*, Meditteran Publishing, Нови Сад, стр. 10-12. Бауман прихвата употребу синтагме „веристичко друштво“ у смислу оног начина људског суживота по ком се „целокупност индивидуалног живота, од рођења па до смрти, као и друштвеног живота, одвија по општеприхваћеној трансцендентној истини“. Ради се о дефиницији Мађеј Зембе, оца Доминиканског реда.

¹⁴⁴ *ENCYCLOPEDIA of Social and Cultural Antropology*, 1997. London; New York: Routledge, p. 292.

група или јединка дефинишу спрам других“.¹⁴⁵ Овде је, у односу на претходну дефиницију, унет елеменат континуитета.

Надамо се да ће касније постати очигледно да, уз наше инсистирање на значају слободног избора и отвореном концепту који уважава све могуће утицаје на развој личног идентитета, приговори да смо склони тотализујућем универзализму не би имали много основа. Бар не док се не усмере на критичке запитаности о томе која је сврха развоја личног идентитета, да ли постоји прикривени циљ ка којем је тај развој усмерен, да ли је енергија развоја превасходно унутрашња или долази преко утицаја средине... У том случају, може се говорити о универзализму без компоненте тотализујуће принудности. На сличан начин као што сматрамо да освешћена вера у постојање апсолутне истине не подразумева нужно веру у достижност исте, бар не разумским путем; упркос тој недостижности, разумемо парадоксалност потребе да се апсолутној истини стреми, независно од културних разлика и утолико уочљивије на индивидуалном плану; такође, уколико неко не поседује освешћену веру у постојање апсолутне истине, има ли право да нам приговара на било чему тотализујућем, ако се и сами залажемо против консеквенци принудности? Ово питање повезано је и са идентитетским проблемом, у смислу постојања напетости између тога како појединац себе доживљава и тога како га доживљава околина у преовлађујућем смислу, или било који значајни „други“.

Психологија као референтни оквир – опште напомене

Раздвајање антропологије религије, психолошке антропологије и, условно речено, психологије у колоквијалном смислу, представља више техничко питање чије би решавање једину сврху имало у чувању „чистоте“ дисциплина. Не сматрамо да је тако нешто неопходно, нарочито ако узмемо у обзир да радови аутора као што су Фројд, Адлер или Јунг, на пример, представљају изворе у све три наведене области. Такође, константа у овом раду биће и непрестана запитаност о томе која би мера „научности“ задовољила критеријуме оног

¹⁴⁵ ЕТНОЛОГИЈА И АНТРОПОЛОГИЈА: 70 изабраних појмова, 2017. ур. Гавриловић, Љ. Службени гласник, Етнографски институт САНУ, Београд, стр. 116.

приступа који не робује сцијентистичком идолопоклонству. Ако је психологија као наука један од неизбежних референтних оквира за појам личног идентитета и њему сродних појмова, истовремено је и начелни показатељ проблема који су карактеристични за друштвене науке уопште. Наиме, почетком 80-их година XX века, познати словеначки психолог Вид Печјак је писменим путем упутио по три питања свим најзначајнијим психолозима тог доба – шта мисле о савременој психологији (о правцима, школама, теоријама, дисциплинама, методама...), затим шта мисле о будућем развоју психологије, и шта мисле о примењеној психологији. Питања су послата систематски, најзначајнијим представницима свих праваца. Одазвало се њих 75, међу којима су Ајзенк (Eysenck), Роџерс (Rogers), Тајфел (Tajfel), Милграм (Milgram), Кател (Cattell), Џенсен (Jensen), Чомски (Chomsky)... Разнородност одговора је довела до закључка да, уколико желимо да поштујемо кључан захтев научности неког дискурса – да мора да садржи јасно дефинисан предмет и методе – онда је јединствени појам психологије као науке под великим знаком питања.¹⁴⁶ Један од пристиглих одговора, са којим се слаже и Печјак, можемо да издвојимо као парадигматичан не само за нашу перцепцију „научности“ психологије, већ за било коју друштвену науку уопште: „...није паметно стварати себи илузију о научној психологији у смислу интегрисане њутновске или ајнштајновске науке. У ствари, само учествујемо у ‘психолошким студијама’ на врло широкој линији, а не изгледа могуће да психологија постане интегрисана у методи или коначном резултату. Илузорни снови о интегрисаној психологији воде у непотребно разочарање и самокажњавање, а и догматизам, превртљивост и нетолеранцију са становишта тога шта је за научну психологију правилно“.¹⁴⁷

Имајући то на уму, наш напор ће се састојати у томе да, у мноштву психолошких праваца, од којих сваки може да буде заступљен у још већем броју психолошких дисциплина, препознајемо „јаку мисао“ – инспиративне идеје које су утицале на формирање дискурзивних токова и, самим тим, на обликовање људске перцепције у свим контекстима. То нам је оријентир не само када је реч о психологији. Ако се, при том, научним процедурама неке од идеја које су нас

¹⁴⁶ Печјак, В. 1983. *Велики психолози о психологији*, Нолит, Београд

¹⁴⁷ *о.с.* стр. 268-269.

привукле верификују као емпиријски потврђене – утолико боље. Психологија, као „наука о души“, с обзиром на филозофичност своје основне претензије, неминовно садржи напетости између супрематије свести у „Ја“ психологији и психоанализе, између метода експерименталне и оптимизма хуманистичке психологије, на пример. У тематици која је од значаја за нас, повезаност филозофије и психологије неминовна је, посебно, и на пољу психологије морала, као својеврсном доприносу проблематизацији односа морала и религије. У вези са тим, на пример, једну врсту тежине и усмерења за даља закључивања препознајемо у Кантовим априорним условима спознаје, а већ другу поседују импликације његовог схватања морала. У психологији, блиско нам је оно схватање које се заснива на идеји да појединац остаје заробљен у царству аморалности уколико располаже искључиво знањем и свешћу о захтевима које испоставља Кантов категорички императив.¹⁴⁸ Сила која изводи човека из аморалности много је већа од увида у повезаност неког аморалног понашања са логичком противречношћу и недоследношћу, и по Лоренцу (Lorenz), та сила је у ономе што назива „урођени социјални инстинкти“.¹⁴⁹ Овде се, свакако, може поставити и питање о степену и природи садејства поменутих фактора, о томе да ли је за моралност нужна верификација коју врши логички апарат и какав је однос схватања вредности у контексту односа емоција и разума. Чини се очигледним да је психологија човекољубља, алтруистичког понашања, благодати и уопште доброте, нужен саговорник уколико се о религиозном понашању не размишља искључиво у теолошким оквирима.

Међутим, ту би нека ограничења, како она која се односе само на психологију, тако и она која су повезана са друштвеним наукама уопште, непрестано требало имати на уму. Један од првих истраживача религиозне психологије, Рибо (Ribot), 1896. године је „оценио психологију некомпетентном у дискусији о објективној вредности религије“, што је био и став каснијих аутора који су осећали тегобу потврђивања или негирања постојања Трансцендента и истинитости религијских садржаја.¹⁵⁰ Улога психологије у овом раду, када је реч о религиозности, заснована је на ставу „...да се може проучавати религиозно

¹⁴⁸ Кнежевић, Г. 2003. *Корени аморалности*, Центар за примењену психологију, Београд, стр. 25.

¹⁴⁹ *о.с.* стр. 26.

¹⁵⁰ Дакуино, Ђ. (Dacquino, G.) 2005. *Религиозност и психоанализа*, Плато, Београд, стр. 35.

понашање не осврћући се на истраживање предмета тог понашања. Покушати разумети мотиве и религиозно искуство није исто што и објашњавати натприродно, као што признати психолошку димензију религиозној чињеници не значи одбијати натприродну специфичност религије¹⁵¹. Познато је да се психоанализа као правац, од Фројда као оснивача па преко следбеника, отворено или прећутно заснива на атеистичком уверењу, међутим нама ће више бити занимљиви изузеци.¹⁵² Са друге стране, потреба за психологијом у делу рада који се односи на лични идентитет, оправдана је не само због чињенице да је Ериксон увео појам идентитета у психологију у смислу који је нама значајан. Наиме, већ смо указали и на мноштво сродних појмова појму идентитета, чије се присуство у психологији делом може објаснити и чињеницом да је ова наука све до XVI века била и појмовно нераздвојена од филозофије.¹⁵³ Сматрамо, такође, да је психологија могући оквир за покушај да се доведе у питање поставка чије су теоријске консеквенце у научној мисли далекосежне – „да један религијски систем не може бити емоционално смирујући (какав би требало да је) ако интелектуално не задовољава“.¹⁵⁴ По оваквој поставци, не би требало да буде могуће оно што евидентно постоји – да су најдубље религиозни људи у психолошком смислу и најсмиренији – управо због тога што је у природи религиозне вере доживљај логичких парадокса на потпуно другој равни од оне која подразумева разумски критеријум да се неки исказ прихвати или одбије. Када кажемо *прихвати*, то би чак подразумевало пожељност да се приликом излагања неком религијском исказу, симболу или чину, субјект више отвори за активацију рецептора својствених уметничко-емотивном доживљавању, него што позива у помоћ свој когнитивни потенцијал.

¹⁵¹ *о.с.* стр.36.

¹⁵² Пример другачијег односа једног уваженог представника психоаналитичког правца према хришћанству налазимо код Франсоаз Долто. У раду ћемо користити наводе из Долто, Ф. (Dolto, F.) 1996. *Јеванђеље пред опасношћу од психоанализе*, Гутенбергова Галаксија, Београд, Ваљево

¹⁵³ Милер, Ф-Л. (Mueller, F-L.) 2005. *Историја психологије*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад, стр. 7.

¹⁵⁴ Ради се о ставу Брајана Вилсона (Bryan R. Wilson) на који указује Тревор Линг у Линг, Т. (Ling, T.) 1992. *Историја религије истока и запада*, Српска књижевна задруга, Београд, стр. 505.

Парадокс и емоционалност као смисао и ограничење

Ограниченост домашаја сазнајних оруђа нарочито је као проблем присутно у друштвеним наукама, а наговештај ове тврдње, по Голдману (Goldman), постоји још код Паскала (Pascal), у идеји да „субјект сазнања, будући део једне целине која одређује значење посебних феномена и бића, није у стању да досегне апсолутно сазнање“.¹⁵⁵ Ради се, свакако, о детаљу који акумулира, али истовремено и надилази кључне теме филозофије науке, са једне стране, и природу вере и мотивације за бављење друштвеним наукама, на полазишту да је апсолутно сазнање недостижно, са друге. Рекли бисмо да је то само део укупне слике сржног раскорака унутар људске егзистенције – између латентног осећања потребе за апсолутном истином, и истовременог мирења са животом испуњеним свешћу о њеној недостижности разуму. Један од највећих математичара и физичара у историји – Блез Паскал, пред крај живота говори о незадовољству уколико се живот сведе на једнодимензионалност, па макар и када се ради о изазовности научних истраживања којима се посветио у млађим данима: „Дуго сам пробавио проучавајући апстрактне науке; недовољна комуникација коју човек може остварити помоћу њих учинила ми их је мрским...“¹⁵⁶ Поставља се питање шта је Паскал мислио под комуникацијом, чије недовољно присуство га је толико унесрећивало. За Голдмана, чини се, не постоји дилема. Узимајући у обзир Паскалов каснији развој, основано је претпоставити да је овај мислилац, стремићи ка научној истини, трагао за још нечим – „за тоталитетом, трансцендентношћу, које је било тешко именовати, и које је сада називао *комуникацијом*.“¹⁵⁷ За разлику од таквог закључка, један други коментар Паскаловог незадовољства, садржан у мишљењу историчара филозофије такође из XX века, добро илуструје претпоставку савременог рационализма о научним открићима као неупитном извору радости и потпуног животног смисла за оног ко им се посвети. Наиме, Бреншвик () је, зачуђен осећањем недостатка код младог Паскала, то једино могао да схвати кроз претпоставку о животној незрелости његовог генија склоног утопизму: „Изгледа да је у Паскаловим очима наука морала имати своју вредност

¹⁵⁵ На то посебно указује Никола Милошевић у предговору Голдман, Л. (Goldman, L.) 1980. *Скривени Бог*, Београдски издавачко-графички завод, Београд, стр. 10.

¹⁵⁶ Голдман, Л. (Goldman, L.) 1980. *о.с.* стр. 288.

¹⁵⁷ *о.с.*

не само сама по себи, истинама које нам је пружала, већ и преко тога, за читаво човечанство, јер је собом уводила, као што су то некада веровале Питагоре и Платони, начело унутрашњег јединства духа¹⁵⁸. У овом коментару се, између осталог, помињањем имена Питагоре и Платона у множини, имплицитно подређују доприноси филозофа оном што је неприкосновено – модернистичкој убеђености у прогрес. У ту идеју је Паскал посумњао још у XVII веку.

Мислиоци као што је Паскал значајни су нам и због поменутог проблема тумачења парадоксалности која извире из религијских текстова. За њега чак и не постоји противречност у Светом писму, или код Светог Августина, на пример. То је због тога што, каже Паскал, изјаве могу бити противречне у смислу, а не у речима. Из тога произилази да су изјаве из Светог писма, служећи различитим циљевима, испуњене истим смислом.¹⁵⁹ Пример и своје објашњење за привидну противречност и неспојиве мисаоне токове даје нам и Георг Зимел (Simmel). Наиме, можда најзначајнији представник немачке мистике, Мајстер Екхарт (Meister Eckhart), говорио је да „Бог протиче у свим створовима остајући од њих недотакнут“, да је у стварима, бивајући истовремено „толико много“ изнад њих, и тако даље.¹⁶⁰ За Зимела, су, дакле, овакве изјаве само привидно противречне, и таква квалификација је последица превиђања „нечувеног мисаоног мотива који им лежи у основи“. Тај мотив је израз постојања „унутрашње религијске животне функције“ која тежи „објективизовању субјективног религијског животног процеса“. Начин на који Зимел долази до аналогije о томе да „као што не ствара спознаја каузалитет, већ каузалитет спознају, тако ни религија не ствара религиозност већ религиозност религију“¹⁶¹, наводи на могућу упитност потребе за постојањем Бога у свему томе. Међутим, Зимел је изричит у налогу потпуног одвајања питања о постојању форме реалитета од онога што постоји као психички религиозни садржај. Разлог томе је што је значење религије за осећање, тј. емотивни учинак религијских представа, у потпуности независан од свих

¹⁵⁸ о.с. стр. 288-289.

¹⁵⁹ Паскал, Б. (Pascal, B.) 2012. *Списи о милости*, Службени гласник, Београд, стр. 66. Паскал наводи неке примере: „Јер је отац мој већи од мене; док је на другом месту речено: *Исус Христос је једнак Богу*; *Ако се ја славим*, итд. *Тако да се ја славим*; *И: човек се оправдава вером без дела*. *И: Вера без дела је мртва*.“

¹⁶⁰ Зимел, Г. (Simmel, G.) 2015. *Религија*, Mediterran Publishing, Нови Сад, стр. 24.

¹⁶¹ о.с.

претпоставки о пореклу и начину настајања ових представа.¹⁶² За Паскала је хришћанска религија својом специфичношћу једина веродостојна, управо зато што парадоксалношћу и привидно апсурдним тврђењима указује на парадоксалност и непојмљив карактер људске судбине, сматра Голдман.¹⁶³ Занимљива је и Голдманова опаска, иначе, социолога марксистичке провенијенције, којом се, на основу Паскалове изјаве да „атеисти морају казивати потпуно јасне ствари“, повезује атеизам са претензијама да се суштина људског бића сведе на науку и поимање искључиво путем разума. Ради се о томе да је, имајући у виду немогућност говора о сличним стварима на „савршено јасан начин“, то уједно сваком човеку „свесног свог положаја и апсолутне потребе за комуникацијом, онемогућава да буде атеиста“.¹⁶⁴ Из тога проистиче да само онај ко није свестан сопственог положаја (у антрополошком смислу), што садржи и препознавање апсолутне потребе за комуникацијом, може себи да допусти илузију о могућности савршене јасноће исказа, из које произилази надменост атеистичког величања науке и разума. Чак и ако се изађе из оквира поменутих релација и уплови у опозитни контекст потраге за Богом, палом човеку се, сматра Паскал, он може јавити само посредством Исуса Христа, и то не „онима који му приступају на разумски начин, већ онима који се старају о чистоти свог срца“.¹⁶⁵

Додамо ли свему претходном и чињеницу да ће у овом раду своје место наћи и теолошки погледи, да ће се о мистичком језгру религије говорити као о извору безинтересне толерантности, у одсуству световног пресуђивања, сукоб са позитивистичким мишљењем је неизбежан. Напомињемо, међутим, да је због уочавања растућег значаја везе језика и духовности, тј. религије уопште, у корпусу лингвистичких дисциплина временом дошло и до издвајања једне посебне – *теолингвистике*. По мишљењу белгијског лингвисте Ј.П. ван Нопена (van Norren), који ју је у периоду од 1976. до 1981. појмовно одредио као дисциплину, теолингвистика има за циљ да разјасни „на који начин се људска реч

¹⁶² *о.с.* стр.105.

¹⁶³ Голдман, Л. (Goldman, L.) 1980. *о.с.* стр. 443.

¹⁶⁴ *о.с.* стр. 291.

¹⁶⁵ Кинђић, З. 2016. *Увод у филозофију религије*, Досије студио: Филозофска комуна, Београд, стр. 126. Кинђић издваја Паскалов покушај да речима искаже неизрециво – свој мистички доживљај из 23.11. 1654. године: „Извесност. Извесност. Осећање. Радост. Мир. Бог Исуса Христа. (...) Заборав света и свега, осим Бога. (...) Радост, радост, сузе од радости“.

може употребити у односу према Богу, на који начин језик функционише у религијским ситуацијама, у ситуацијама које не одговарају чврстим стандардима непосредне једностране комуникације и које, без обзира на то, с друге стране показују подударности са логиком његове дескрипције у појединим његовим манифестацијама, као што су метафора или говорни чин“.¹⁶⁶

Ми ћемо, повремено, покушавати да се упуштамо у проблеме тумачења конкретних религијских изјава, више него у специјализоване теолингвистичке расправе. Ипак, свесни смо да једини извештај резултат нашег труда може бити тај да унутрашња кохерентност овога рада, логика и смисленост буду на крају мање упитни од степена доказивости теза које опстају вековима, и које су предмет спорења како у науци, тако и филозофији. Теза о томе да се појмом *homo religiosus* на најдубљи начин одређује *differentia specifica* људске природе, само је једна од оних који могу бити део ширег спора – око урођених идеја, између рационалиста и емпириста.¹⁶⁷ Ми смо у уводним разматрањима нагостили значај тог питања за нас, настојећи управо да унапред најавимо оправданост дискурса о аутентичној религиозности појединца као о нечем вредном дивљења, а не интелектуалног презира. Још од просветитеља као што је Холбах (Holbach),¹⁶⁸ па до савремених аутора из разних наука, постоји та струја у мишљењу која је, обитавајући у својој разумској једнодимензионалности, једино у стању да сваки религијски исказ одреди као ирационалан, самим тим и бесмислен, а препуштање њима као опасан порок.¹⁶⁹ У покушају да одговоримо на ставове савременог, углавном атеистичког хуманизма, чији је један од проповедника и филозоф Пол Курц (Kurtz)¹⁷⁰, нећемо се само позивати на импресивну евиденцију религијски сензибилних научника – један од прилога из тог корпуса могао би бити и запажање чувеног физичара Макса Планка, (Planck) да је „најнепосреднији доказ компатибилности науке и религије по свој прилици она историјска чињеница да

¹⁶⁶ Видети више у Кончаревић, К. 2007. *Лингвистика и теологија*, часопис Богословље, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, LXVI, 1-2, стр. 71-86.

¹⁶⁷ Кинђић, З. 2016. *о.с.* стр. 40.

¹⁶⁸ Видети о Холбаховим изразитим антирелигијским ставовима у Холбах, П. (Holbach, P.) 1956, *Хришћанство разголићено*, Култура, Београд

¹⁶⁹ Лет, Ц. (Lett, J.) 2001. *Наука, религија и антропологија* у Ђорђевић, Ј. ур. 2001. *Антропологија религије*, Завод за проучавање културног развоја, Београд

¹⁷⁰ Курц, П. (Kurtz, P.) 2000. *Хуманистички манифест 2000: позив на нови планетарни хуманизам*, Филип Вишњић, Београд

су управо највећи научници свих времена, људи као што су Кеплер (Kepler), Њутн (Newton), Лајбниц (Leibnitz), били прожети дубоком религиозношћу¹⁷¹. Трудићемо се, дакле, да што више упознамо елементе аутентичне религиозности и њену животност. Супротно познатом Фројдовом ставу да је религија општељудска опсесивна неуроza, последица узалудног отпора нагонској детерминацији, једно од наших полазишта када је о психологији религиозности реч, биће управо Франклов (Frankl) критеријум аутентичности људских бића – у складу са њим, аутентичност се остварује једино онда када човек није играчка нагона, независно од тога да ли се ради о свесном или подсвесном функционисању. Тада је, сматра Франкл, опсесивна неуроza психички болесна религиозност.¹⁷²

¹⁷¹ Мењ, А. (Men, A.) 2005. о.с. стр. 11. Мењ додаје и следеће: „Карл Линеј, творац биолошке класификације, говорио је да у разноликости света живих бића види снагу Творца. Ломоносов је веру и знање називао ‘децом једног Оца’. Паскал, Њутн, Фарадеј, били су богослови. Пастер је говорио да се моли у својој лабораторији, а Ф. Бекон је сматрао да мала знања удаљавају од Бога, док велика – воде к њему“.

¹⁷² Франкл, В. (Frankl, V.) 2001. *Бог подсвести*, ИП Жарко Албуљ, Београд

II ДЕО

НЕКИ АСПЕКТИ ПОСТМОДЕРНЕ МИСЛИ О СУБЈЕКТУ, ИДЕНТИТЕТУ И РЕЛИГИОЗНОСТИ

На самом почетку овог дела рада, осврнућемо се укратко, на једну од радикалнијих теорија из групе постмодерних, како бисмо њеним посредством покушали да илуструјемо идеалтипске проблеме идентитета савременог западног друштва. Пре него што приступимо неким детаљима теорије, као погодна илустрација послужиће нам кратке црте из политиколошког приказа постмодерног појединца који је дала П. М. Розенау (Rosenau): Он је „...опуштен и флексибилан, оријентисан ка осећању и емоцијама, интериоризацији, и заступа став *буди оно што си*. Он(а) је активно људско биће које конституише сопствену реалност, спроводи сопствено трагање за смислом, али не поставља никакве тврдње о истинитости резултата.“¹⁷³ Потпуно нам је разумљива обазривост овог појединца према „општим правилима, јасним нормама и хегемонским системима мисли [...] модерној рационалности [...] објективној модерној науци“.¹⁷⁴ Али како је могуће конституисање било какве сопствене реалности, сопствено трагање за смислом и, у случају да се он пронађе, да неко време и потраје – ако „постмодерног појединца карактерише одсуство снажног појединачног идентитета“, при чему је он „плутајући појединац који нема никаквих референтних тачака или параметара“.¹⁷⁵ Ако такав појединац тражи „окончање извесности и промишљеног аргумента“ (у шта ипак сумњамо – пре ће бити да је то теоријска дескрипција себе саме), питамо се који је смисао наведеног става *буди оно што јеси*.¹⁷⁶ Након неколико наредних реченица, видећемо који је

¹⁷³ Rosenau, P.M. 1992. *Post-Modernism and the Social Sciences*, Princeton: Princeton University Press, стр. 53-56.

¹⁷⁴ *о.с.*

¹⁷⁵ *о.с.*

¹⁷⁶ У захтеву „буди оно што јеси“, чини нам се да је тежиште више на подилажењу затеченом нивоу развоја сопственог „ја“, који је успорен хедонистичким вредностима и потрошачким менталитетом савремене „развијене“ цивилизације. Конформизам који из тога проистиче управо је инхерентан како просечној логици „здравог разума“, тако и описаним карактеристикама постмодерног човека. Са друге стране, захтев „постани оно што јеси“, пре свега садржи садржи задатак мукотрпног откривање самога себе, свог изворног „ја“ – античко *gnothi seauton*, што већ само по себи звучи сувише метафизички, а тиме и одбојно просечном савременом човеку.

могући смисао појма *става* уопште, уколико му се приступи са наговештеног становишта.

Један пример савремене радикалне критике разума и вере

Радикална теорија коју смо поменули, и која је нашла своје место у антропологији и психологији је, наравно, социјални конструкционизам. Заједнички предмет њене критике је како систем заснован на рационалном просветитељству, тако и онај верски систем који има тенденцију ка потчињавању појединца. С обзиром на то да је у природи система да потчињава, овај теоријски правац се труди да разоткрије основне теоријске заблуде рационалистичког приступа, заснованог, пре свега, на функционалности речи и исказа и поверењу у ту функционалност. Када је у питању критика било ког верског система, основни разлог за то је, по аналогiji са заблудом о извесности разума, у злоупотреби личног осећања извесности вере.

И једна и друга критика почињу од запитаности о томе да ли је могуће постојање *става* у смислу било каквог исказа који претендује на, пре свега постојаност.¹⁷⁷ Појам *став*, уколико што асоцира на постојаност, упућује и на оно разумевање појма личног идентитета које социјални конструкционизам као део постмодерног, пре свега постструктуралистичког наслеђа одлучно одбацује. По овој теорији, и њеној, за нас значајној примени у британској и северноамеричкој психологији, истраживања показују да особе чији се „ставови“ испитују углавном не показују висок степен кохеренције и постојаности у својим одговорима. С обзиром на то да се под „ставом“ подразумева „кохерентна и релативно дугорочна оријентација према неком питању или предмету“,¹⁷⁸ следи да је рачунати са нечим таквим потпуно погрешно. И не само то – из ове теоријске перспективе, све што особа изговори или напише нису валидни описи „веровања“, „мишљења“, нису

Колоквијалним речником, то би се могло назвати и „најбоља верзија себе“, али свога духа, а не спољашности. Када се томе дода императив „постани“, то је захтев за преображавањем који је јако тешко довести у везу са постмодерним тезама о субјекту и идентитету. С обзиром на то да религија поставља тежак задатак личног преображавања – хришћанство вероватно најтежи, у контексту постмодерног неповерења у „велике приче“, захтев „постани оно што јеси“ ће бити додатно маргинализован.

¹⁷⁷ Сажет приказ ове теорије видети у Бер, В. (Burr, V.) 2001. *Социјални конструкционизам*, ZEPTEK BOOK WORLD, Београд

¹⁷⁸ Бер, В. (Burr, V.) 2001, о.с. стр. 155.

манифестације унутрашњег стања која би се могла именовати као темперамент или личност.¹⁷⁹ Штавише, традиционални појам личности одбацује се као есенцијалистички, недовољно смислен начин за разумевање људских јединки. То је очекивана последица претходног довођења у питање саме идеје да људске јединке уопште постоје као засебне, „да су наша осећања лични, спонтани изрази унутрашњег јаства које можемо назвати својом личношћу“.¹⁸⁰ Одакле, онда, потиче све што изговоримо и напишемо, ако не из личности коју одбацујемо и из приватног искуства које као непостојано, сматрамо ирелевантним? Потиче из дискурса „као система исказа који конструише објект“,¹⁸¹ изговорено и написано јесу његове манифестације, а ако ту уведемо и позицију културно-антрополошког релативизма који је природан овом схватању, извор је дискурзивна култура у коју смо уроњени.

Услов за прихватање овог теоријског полазишта јесте, дакле, одрицање легитимитета појмовима личност, став, јаство, суштина, људска природа... Све што упућује на тотализујућу потенцијалност есенцијализма, или клизи ка „метафизичким беспућима“, подлеже стриктној осуди која у самој себи садржи, поред стриктности, и довољно интелектуалног поштења да и саму себе доводи у питање. При свему том, задржава се у употреби појам идентитета, који тиме постаје нека врста најмањег заједничког садржаоца три елемента: појма идентитета из доба врхунца традиционалне антропологије (средина XX века), појма идентитета у Ериксеновој психологији и постмодерних теоријских варијетета. Као што смо већ поменули, идентитет у добу пре Ериксона није тако називан, али је сегментарно „живео“ у сродним појмовима различитих аутора, док је у постмодернизму измењен дотле да је прихватљив искључиво као многострук, фрагментиран, променљив и условљен културом и историјом. Сам социјални конструкционизам признаје да се, на начелном нивоу, тешко носи са проблемима које постављају питања агенсности, релативизма, стварности и истине.¹⁸² Ми се, за сада, нећемо бавити системским ограничењима овог приступа, пошто ћемо више могућности за то имати у делу посвећеном психологији. Поменућемо само

¹⁷⁹ *о.с.* стр. 85.

¹⁸⁰ *о.с.* стр. 50.

¹⁸¹ *о.с.* стр. 83.

¹⁸² *о.с.* стр. 133.

неколико, готово случајно изабраних детаља, који проистичу из основне теоријске поставке, и којима поново желимо да поткрепимо наш изричит став да ниједна теорија не би требало да буде језгро острашћеног идолопоклонства.

Први детаљ повезан је са такозваном „свемоћи дискурса“, која наводно функционише зато што има способност да маскира механизме свог деловања и чини да људи нису свесни да су контролисани. Феминистички текстови из појединих праваца, на пример, говоре о дискурсима „романтичне љубави“, „брака“ и „породице“ као о начинима говора који конструишу наше животе, а такође и као о начинима на које наше животе представљамо сами себи. Ти дискурси, заправо, имају за циљ да прикрију „неправедне друштвене споразуме“ који углавном нису у нашем интересу, већ су у интересу „релативно моћних група у друштву“, а њихово деловање постоји и прикривено је јер они (дискурси) „добивају нашу сагласност“.¹⁸³ У оваквом приступу, већ на први поглед примећујемо неминовност неколико питања: како настаје дискурс, с обзиром на то да је маргинализована улога креативног појединца, па чак и оног првог, могућег иницијатора са могућом почасном титулом „утемељивача дискурса“; поставка о свемоћи дискурса, уз његово магловито порекло и механизме деловања, самим тим клизи ка толико одбојној метафизици; да би се то клизање успорило, очекује се беспоговорно прихватање основних поставки; каже се за „неправедне друштвене споразуме“ да нису у нашем интересу, а истовремено се претходно доводи у питање субјект и његов идентитет, тј. његова способност да препозна своју личну интересну оријентацију, а видели смо да се протерује и постојаност из човековог саморазумевања; ми, насупрот томе, подразумевамо да би та лична интересна оријентација требало да поседује неку постојаност, с обзиром на то да интереси, иако потенцијално променљиви, морају имати евидентно трајање да би фигурисали као интереси; међутим, оно што је најочљивије, јесте контрадикторна теза о давању наше сагласности дискурсу да уобличава наше искуство; наше уверење о контрадикторности ослања се на претпоставку да се ту не говори о формалној сагласности безвољне амебе, већ о имплицитној способности особе за извесно процењивање, коју теорија о дискурсу, бар у социјалном конструктивизму на пољу психологије, драстично ограничава.

¹⁸³ *о.с.* стр. 110.

Фуко и Дерида као инспиратори социјалног конструкционизма

Други детаљ који желимо да поменемо, и коме ћемо посветити нешто више пажње, односи се на један коментар Фукоа (Foucault) у његовом познатом делу „Археологија знања“, где се успоставља појам дискурса као демијурга субјеката и светова о којима говори, у најдиректнијој зависности од контекста моћи, и на коме се у великој мери и заснива теорија социјалног конструкционизма. Ради се о Фукоовом покушају објашњења места и улоге субјективности, о стварању и опстајању различитих дискурса и могућој хијерархији у односу међу њима. Пре свега, ради се заправо о непожељној сенци трансценденције у вези са којом, очекивано, одговор нисмо ни могли добити. Фуко каже: „...Имате право: пренебрегао сам трансценденцију дискурса. Описујући дискурс, одбио сам да га вежем за субјективност.” Нама се чини чудноватим Фукоово објашњење за тај поступак. Он каже да му није била намера да омогући „да проговори велики универзални дискурс који би био заједнички свим људима једне епохе. Напротив, требало је показати у чему се састоје разлике, и како је могуће да људи унутар исте дискурзивне праксе говоре о различитим предметима, имају супротстављена мишљења, праве противречне изборе.“ Фуко даље наставља: „Укратко, хтео сам не да искључим проблем субјекта, него да одредим положаје и функције које је субјект могао имати у различитости дискурса.“¹⁸⁴ То нас неодољиво подсећа на Деридино (Derrida) објашњење проблема средишта структуре и субјекта. Структура, наиме, треба да има средиште, каже Дерида, и у класичној традицији о том средишту може да се мисли као о творцу, неком бићу или фиксном месту у природи. Међутим, то средиште би, по Дериди, могло да буде и недостатак, али у сваком случају нешто што омогућује „игру“ у пољу „бескрајних супституција у оквиру ограниченог скупа“. Заправо, његова поента је у томе да је средиште реалност али не као биће, већ само као функција која је, као таква, апсолутно неизбежна. Самим тим, и Деридин субјект не само да задржава право на

¹⁸⁴ Фуко, М. (Foucault, М.) 1998. *Археологија знања*, Плато, Београд; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, стр. 214-215.

сопствено постојање, већ је и он „апсолутно неизбежан“. „Ја не уништавам субјект“, каже Дерида, „ја му налазим место“.¹⁸⁵

Начин на који се Дерида посвећује представи о субјекту, „одакле она долази и како функционише“, заједно са Фукоовим схватањем дискурса, јесте главно исходиште постструктурализма и целокупног мишљења које се позива на њега. Са надом да нећемо вулгаризовати последице овог схватања, верујемо да се, симболички, оне могу наслутити тако што ћемо допустити да нам у свести одзвањају неке од реченица које Дерида изговара: „Ја сам се и сам питао куда идем. Зато ћу вам одговорити, прво, да ја управо покушавам да се поставим у положај у којем више не знам куда идем. А што се тиче негирања средишта, ја одбијам да прихватим идеју о *не-средишту* која је лишена трагичности губитка средишта...“.¹⁸⁶ Иако речи које користимо у сукобу традиционално/осредишњено и деконструкцијско/расредишњено Дерида не задовољавају, он каже да није спреман да понуди одговарајућу алтернативу – не потврђује ли то исправност раније поменутог Франковог мотива да докаже тезу о привидној субверзивности постмодернизма, иза које је заправо дубоки неоконзервативизам. Пре него што се поново вратимо Фукоу, указаћемо на можда најилустративнију супротност „традиционалног“ и Деридиног схватања појмова перцепције и интенционалности, који су за Дубровског (Dubrowsky) нужно повезани са средиштем, а које у свом говору не проналази „неко“, већ увек „ја“. У том Деридином исказу антиципирана је психологија социјалног конструкционизма у којој, видели смо, не постоје традиционални психолошки појмови а да нису подвргнути критици. Међутим, тиме што Дерида у исту раван поставља појмове перцепције и метафизике, чини нам се да чини ненамерну услугу ојачавајући позицију сваком ко се према метафизици не односи са презиром. Наиме, он каже следеће: „Перцепција је заправо појам, појам интуиције или датости која потиче од саме ствари, која се представља у свом смислу, независно од језика, од система референци. И верујем да је перцепција у међусобној зависности са појмом

¹⁸⁵ Дерида, Ж. (Derrida, J.) 1988. *Структура, знак и игра у дискурсу хуманистичких наука*, рад у Донато, Е., Мекси, Р. (Donato, E., Macksey, R.) 1988. *Структуралистичка контроверза: језици критике и науке о човеку*, Просвета, Београд, стр. 312-315.

¹⁸⁶ о.с. стр. 310-311.

порекла и појмом средишта, па се све оно што сам говорио против метафизике тиче и самом појма перцепције. Не верујем да постоји било каква перцепција“.¹⁸⁷

Иако свесни да може звучати непримерено иронично, као и да је могуће да нам се припише потпуно или делимично неразумевање овакве Деридине поставке, наш закључак може бити само један – Дерида не уништава субјект, али му укида право на било какав појам перцепције; прихвата реалност средишта структуре које нема статус бића, али то средишту не смета да буде функционално. Ако то прихватимо, питамо се - како је могуће објаснити било какав пријем и обраду информација усмерених ка таквом субјекту? Како је могуће прихватити постојање чак и онаког идентитета који је социјални конструкционизам једино у стању да прихвати, с обзиром на то да и његова контингентност захтева, бар у понеком делићу времена, перцептивност некаквог „ја“? Како нека теорија, неспорно занимљива по својој основној идеји – и самим тим оправданог постојања, мисли да ће потпуно моћи да избегне сенку метафизике, а да је истовремено критикује језиком који никад не може бити у потпуности нов, лишен метафизичких појмова. То не може надокнадити ни „нова“ улога која се додељују дискурсу у Фукоовој теорији, ни „новост“ коју доноси „проклизавање“ значења, добијено раскидањем чврсте структуралистичке везе знака и означеног.

Фукоова теорија дискурса, међутим, не поздравља термин „ново“, због тога што се њиме сувише упућује на питања о субјектовој оригиналности. Говор о оригиналности, сматра Фуко, имплицира јединствени низ „у коме би свака формулација добијала свој датум према хомогеним хронолошким оријентирима. [...] Распоређујући дискурс према једном календару и одређујући сваком од његових елемената по један датум, не добијамо коначну хијерархију претхођења и оригиналности; ова хијерархија је увек релативна спрам система дискурса које настоји да вреднује.“¹⁸⁸ Дакле, с обзиром на то да је оном што је претходеће, које је „подређено дискурсу који анализирамо, изабраном нивоу, установљеној скали“, тиме радикално отежано препознавање, самим тим је доведено у питање и оно претпостављено „оригинално“ које се одређује у односу према том претходећем. Ако се, дакле, Фукоова анализа дискурзивних творевина – коју је он назвао „археологија“ - не обазире на изуме, на нечију убеђеност у истину „новог“, ако не

¹⁸⁷ *о.с.* стр. 315.

¹⁸⁸ Фуко, М. (Foucault, M.) 1998. *о.с.* стр. 154-155.

покушава да утврди „листу светаца оснивача“, она се приоритетно посвећује утврђивању *правилности* исказа, тј. дискурзивне праксе. При таквом полазишту, не прави се битна разлика између стваралачких – „активних“ и имитаторских, „пасивних“ исказа.¹⁸⁹ Очигледно је да у Фукоовој теорији дискурса, са било које стране посматрано, и најмања могућност да се субјекту припише могућност творачке улоге, што би значило извесну аутономију, траг, интенционалност – није у фокусу.

Није потребно да наглашавамо да ни Фукоов дискурс, слично Деридиној структури, нема повлашћено средиште. Може их, дакле, бити више, и сва су равноправна. Али, Фуко нас позива да одустанемо од потраге за било каквим законитостима, пореклом, да „у дубини речених ствари тражимо тренутак њиховог рођења“, да у идеји дискурса не тражимо „прибирање оног изворног или сећање на истину“.¹⁹⁰ Такође, Фуко каже да не пориче могућност промене дискурса, већ само да „искључиво и непосредно право на то ускраћује суверености субјекта.“¹⁹¹ Иако то можда не изгледа тако, Фуко овде, ма колико минимализовао значај субјекта, ипак није у потпуности ускратио субјекту право на сувереност. Даље, видимо да у оваквој формулацији проверава могућност да суверени субјект може да има ако не непосредно, а оно посредно право на могућност промене дискурса. То није искључиво право суверености субјекта, већ и неких других фактора, о чијем утицају Фуко и гради своју теорију. Може ли он, међутим, да нам усмери мисли у правцу потпуног одустајања од малопре поменутих тема, које би као потезом пера или гумице за брисање, под наметом заводљивости његове оригинално-неоригиналне идеје, требало да гушимо у самом зачетку? Како да у Фукоовој теорији о свемоћи дискурса, или у Деридином „нема ничег изван текста“ не осећамо метафизичност пропраћену тиме да нам се питања о њој онемогућавају, а одговори који нам се пружају, та питања само умножавају? Ако смо себи допустили уверење да и Фукоови и Деридини „ставови“ остављају пукотине за извесну могућност бар делимично сувереног субјекта, ако је сенка метафизике стално присутна – говорили о њој или не, онда нас наилажење на фукоовске тврдње типа „говорити више не значи изражавати

¹⁸⁹ *о.с.* стр. 156-157.

¹⁹⁰ *о.с.* стр. 220.

¹⁹¹ *о.с.* стр. 224.

оно што мислимо“,¹⁹² може одвести у најмање два правца. Један би био ментално стање и емоција активне напетости, подстицајно за промишљање и преиспитивање са различитих становишта личне и езистенције уопште, при чему ни једно од тих становишта није недодирљиво. Тај правац је нама близак, бар се трудимо да буде тако.

Други правац је чудновата смеса нихилизма, методолошког релативизма и привида борбе за толеранцију и права на различитост, са једне стране, и надмене искључивости својствене онима који су умислили да су решили питања вредности и апсолутне истине, са друге стране. Мањи је проблем комуницирати са теоријама Фукоа и Дериде, него у непосредном односу са њиховим одушевљеним практичним следбеницима. Одушевљавање над деконструисањем модернистичких темеља који чине логички позитивизам и такође надмени, славодобитни, углавном секуларни рационалистички фундаментализам, необичан је спој са песимизмом који је природно осећање након објаве да је истина, чак и у релативистичком смислу неухватљива, а да дискурс „мисли“ уместо нас.

С обзиром на то да се свака расправа у вези са појмом дискурса неминовно одређује према питању значења и појму разумевања поруке, као и према проблему превођења, осврнућемо се, најкраће могуће, на неке импликације свега тога. У свом настојању да „одбрани“ аутора као оног ко је „узначио“ значење, од напада у учењу о семантичкој аутономији језика, на основу ког би сваки текст могао да има онолико значења колико и читалаца, Хирш (Hirsh) између осталог, коментарише тврдњу да ни сам „аутор често не зна шта узначава“.¹⁹³ У прилог те тврдње наводе се познати примери – како је још Платонов Сократ замолио песнике да објасне своје песме, али да је исход био незадовољавајући, а ту је и Кантов став да „чак ни Платон није знао шта узначава, и да он, Кант, нека Платонова дела разуме боље него Платон сам.“¹⁹⁴ Хирш прихвата да могу постојати случајеви ауторовог незнања о томе шта узначава, али наглашава да сва та незнања нису истог типа. У вези са тим, Кант се, по Хиршу, нетачно изразио,

¹⁹² о.с. стр. 223.

¹⁹³ Хирш, Е. Д. (Hirsch, E.D.) 1983. *Начела тумачења*, Нолит, Београд, стр. 38-42.

¹⁹⁴ о.с. стр. 38. Хирш наводи следеће Кантове речи из *Критике чистог ума*: „Нећу овде да се упуштам ни у каква литерарна испитивања да бих одредио онај смисао који је овај узвишени филозоф везивао за тај свој израз. Хоћу само да приметим да није ништа необично, како у обичном говору тако и у списима, да се један писац на основу упоређивања оних мисли које изражава о свом предмету може штавише, боље разумети него што је он разумео самога себе...“

јер није ствар у томе да је он боље од Платона разумео значење, већ је „боље разумевао градиво које је Платон настојао да анализира.“¹⁹⁵ Заправо, ту се ради, указује Хирш, о неопходности прављења разлике између тематике и смисла, тј. значења, и Кант је требало да каже „да боље од Платона разуме идеје, а не да боље од Платона разуме његово значење.“¹⁹⁶

Ако на основу овог примера формирамо релације аутор – тематика (у овом случају, Платоново разумевање концепта идеја који је зачео), аутор – значење (значење је, по Хиршу, оно што је аутор узначио служећи се посебним низом знакова који то значење представљају)¹⁹⁷ и значење – тематика (примереност значења тематици), и удружимо их са релацијама читалац – тематика (Кантово разумевање идеја), читалац – значење (Кантово разумевање Платоновог значења), дошли бисмо, по нашем схватању, до тога да читалац има могућност да оцени примереност значења тематици, са свим својим индивидуалним предностима или манама у односу на аутора. Уколико све ове релације транспонујемо у контекст тумачења Новог Завета, на пример, уз посебну димензију у вези са односом јеванђелисти – Исус Христос, добијамо само обресе реалних проблема који постоје у тежњи ка усаглашеном тумачењу Светог писма.¹⁹⁸ Православно хришћанство се према тим проблемима односи тако што више инсистира на теологији у односу на херменеутику (ерминевтику).¹⁹⁹ По Пападопулосу (Papadopoulos), у савременој западној херменеутици јеванђеље је првенствено реч, порука, а у православљу „пре свега позив на живо учешће у личности Христовој,“ партиципација и преображај.²⁰⁰ Овде се имплицира питање улоге разума и поређења степена присуства аутентичне религиозности у различитим

¹⁹⁵ *о.с.*

¹⁹⁶ *о.с.* стр. 39.

¹⁹⁷ *о.с.* стр. 26.

¹⁹⁸ У вези са применом Хиршових начела тумачења и његовог концепта „културне писмености“ (cultural literacy) на превођење Библије, погледати више у Gutt, E.A. 2006. „Aspects of ‘Cultural Literacy’ Relevant to Bible Translation“, *Journal of Translation, Volume 2, Number 1*, доступно на www.bible-researcher.com/gutt1.pdf; Такође, о могућем значају Хиршових схватања за хришћанског проповедника, видети у Blue, S. 2001. „THE HERMENEUTIC OF E.D.HIRSCH, JR. AND ITS IMPACT ON EXPOSITORY PREACHING: FRIEND OR FOE?“ *JOURNAL OF THE EVANGELICAL THEOLOGICAL SOCIETY* 44/2, доступно на http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/44/44-2/44-2-PP253-270_JETS.pdf

¹⁹⁹ Пападопулос, С. (Papadopoulos, S.) 1998. *Теологија и језик*, Универзитетски образовни православни богослови, Хиландарски фонд, Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, Београд, Ваљево, Минхен, стр. 16.

²⁰⁰ *о.с.* стр. 16-17.

хришћанским конфесијама, о чему ћемо више видети нешто касније, у одељку о рационализму.

Гелнерова критика постмодерне антропологије

Ми ћемо, наравно, са пажњом пратити увек добродошле критике коју међусобно размењују постмодернисти и „традиционалисти“, тражећи унутар оба полазишта оне који нису претерано одушевљени правцем којем припадају, а нарочито оне који нису искључиви. Познати критичар постмодернизма и релативизма, Ернест Гелнер (Gellner), себе убраја у присталице „благог рационалистичког фундаментализма“. За прихватање постмодернизма у антропологији, каже да значи „напустити свако озбиљније хтијење да се даде разумно прецизан, документиран и провјерљив опис било чега“.²⁰¹ Покушавајући да се снађе у препознавању кључних постмодерних упутстава за мишљење („уопће није јасно у чему се ту, доврага, ради“),²⁰² а нарочито када се ради о антрополошком методу, долази до три најоучљивија елемента: непризнавање могућности да постоји било каква објективна чињеница (што се у пракси, каже Гелнер, спроводи селективно); непризнавање могућности да постоји било каква независна социјална структура (ту нам је довољно да се подсетимо улоге Фукоовског дискурса уопште и односа моћи у конкретним релацијама); да би се компензовале последице тих непризнавања, приступа се разоткривању „значења“ која су, као што смо већ видели, непостојана, а чиме се бави Гелнеру неомиљена „мистериозна“ херменеутика. Међутим, он у свему томе уочава нешто што је за њега несумњиво, а што смо ми претходно формулисали као помаљање сувереног субјекта кроз пукотине Фукоове и Деридине теорије. При том, сада се нећемо бавити тиме да ли су те пукотине свесно допуштене, или су продукт личних ограничења да се теоријски уобличи и изнесе основна идејна поставка. Можда је, једноставно, немогуће савладати тежњу субјекта за самоиспољавањем? Такође, нисмо у прилици да коментаришемо шта Фуко и Дерида мисле, свако понаособ, о

²⁰¹ Гелнер, Е. (Gellner, E.) 2000. *Постмодернизам, разум и религија*, Јесенски и Турк, Загреб, стр. 40.

²⁰² *о.с.* стр.33.

аутономији сопствене свести и оригиналности сопственог ауторства, које свакако представља изазован допринос савременој филозофији.

Дакле, оно што Гелнер истиче, имајући у виду три наведена кључна елемента постмодерне антропологије, јесте управо то да је у таквој констелацији субјективност двоструко наглашена. Једном, та наглашеност се односи на део процеса „стварања“, света оне особе која се истражује, тј. која је део антрополошког предмета пажње. Други пут, субјективност је наглашена када је реч о самом тексту истраживача, у коме је, каже Гелнер, „*значење* прије свега концептуална омама, инструмент самоголицања, а тек потом оруђе анализе“.²⁰³ Чини нам се прихватљивим да онај ко „открива“ или прихвата откриће да је дискурс тај који конструише објект, истовремено одбацујући једнозначност, јасност, упућујући на неухватљивост елемената и веза између њих, бар подсвесно изопштава себе из тог хаоса који, најблаже речено, води у резигнацију. Јер, објект који је конструисан деловањем дискурса није довољно и субјект, али ако успе да препозна да је, на пример, „идеја објективности и јасноће напросто препредени трик владалаца“²⁰⁴, онда би требало да буде повлашћен. Наводно су, како то Гелнер истиче као битну ствар у постмодерном виђењу, за време империјалне и патријархалне премоћи, владоци били владоци зато што су успевали да својим жртвама наметну илузију легитимитета те премоћи. Самим тим, ствара се разлика између пуког робља и робова који „интернализују своје подређивање у име објективности“. Рекли бисмо да постоји сличност између релација владоци – робови и дискурс – говорници, и да се повлашћеност онога ко то „разоткрива“ манифестује испољавањем субјективности која се одбацује, и тако у круг.

Појам личности у социјалном конструкционизму

Прва два детаља из савременог прожимања социјалног конструкционизма и постструктурализма односи се, као што смо видели, на пример феминистичког доприноса тези о „свемоћи дискурса“, а други на проблем сенке трансценденције у неким наводима Фукоа и Дериде. Трећи детаљ, до кога смо коначно стигли, односи се на пример односа теорије и појмова којима се дотадашње значење и

²⁰³ *о.с.* стр.41.

²⁰⁴ *о.с.*

употреба доводи у питање. Реч је, дакле, о конкретним последицама на антрополошки и психолошки поступак. Наиме, као део настојања да поткрепи своју сумњу у оправданост употребе појма личност, у традиционалном смислу, социјални конструкционизам се одређује и према појму емоције. Ми ћемо се нешто више посветити проблему личности, а касније, укратко и појму емоције.

Појам личности се доводи у питање на најмање два нивоа – тако што му се приписује уплетеност у циркуларно расуђивање, и тако што се повезује са идејом о постојању људске природе, у коју се сумња још интензивније.²⁰⁵ Наведен је и пример за циркуларно расуђивање у вези са појмом личности: „Кад видимо да неко физички напада другу особу, вероватно ћемо закључити да је нападач агресивна особа, осим ако немамо добар разлог да мислимо друкчије (рецимо, да је посредни самоодбрана или случајност). Реч је, дакле, о опису личности те особе. Међутим, ако нас неко пита зашто мислимо да је нападач то урадио, наш одговор ће по свој прилици бити следећи – *кад сте агресивна особа, такав поступак је вероватан.* [...] Ми смо посматрали понашање (напад) и на основу тога извели закључак да нападач има агресивну личност. [...] Ми особу називамо агресивном због њеног понашања, а онда кажемо да ју је агресивност натерала да тако поступи, али немамо начина да установимо постојање те ‘агресивне личности’ изван круга личност-понашање који смо створили“.²⁰⁶

По нашем мишљењу, свесни да оно има призив изричитости, оваква аргументација је од самог почетка на погрешним основама. Наш одговор би се, без посебног удубљивања, састојао од следећег: прво, уколико бисмо видели да неко физички напада другу особу, управо не бисмо закључили да је нападач „агресивна особа“, независно од тога да ли имамо „добар разлог“ да мислимо друкчије – јер, било какав разлог односио би се само на тај појединачан чин, а то није довољно за квалификацију те врсте (узгред, није нам јасно како би случајност, уз самоодбрану, могла да буде „добар разлог“ за друкчије мишљење). Сувише је олако у овом примеру неко означен као агресивна особа која „има агресивну личност“. Тај физички напад бисмо означили као агресивно поступање (понашање), а да бисмо неког препознали као агресивну особу, она би као таква нужно морала да се потврди у низу агресивних поступака, пожељно у различитим

²⁰⁵ Бер, В. (Burr, V.) 2001, о.с. стр. 54-55.

²⁰⁶ о.с.

контекстима (разумљиво нам је да потврђивање нечије агресивности кроз низ агресивних поступака имплицира некакву постојаност, што у социјалном конструкционизму није добродошла импликација). Ако, дакле, нисмо на основу тог једног поступка означили нападача као агресивну особу (што не значи да нам се неће активирати опрез и сумња да би она то заиста могла бити), раскида се поменута циркуларност у расуђивању, јер не можемо тај један поступак објаснити тиме што је нападач агресивна особа.

Међутим, ако смо се дефинитивно уверили да је нека особа заиста агресивна, онда је бесмислено на питање зашто та особа напада, очекивати да одговор буде „зато што је агресивна“. Та особа је свакако већ препозната као агресивна зато што се оправдано очекује да реагује агресивно било на спољне, било на унутрашње подстицаје, и питање зашто она то ради подразумева тежњу да се открије природа (порекло, разлози) њене агресивности у спреси са подстицајима (окидачима). Такође, занимљиво је да „већина истраживања документује чињеницу да људи који су склони агресивији много чешће погрешно приписују агресивност другим људима у поређењу са особама које нису склоне насиљу“.²⁰⁷ Спонтано закључивање о туђој агресивности повезано је и са тим да особа која тако закључује и сама често доживљава агресивност, што све заједно намеће потребу избегавања олакших закључака у вези са тим, нарочито ако се из њих касније извлаче крупне консеквенце. Уместо тога, у истраживању механизма декодирања агресивности важна је пажљива анализа социјалних сигнала, уз свест о варљивости коју доноси интерпретативна субјективност, у првом реду сопствена.²⁰⁸

Разлика између појмова особа и личност у Келијевој психологији личних конструката

Нама је, међутим, у овом примеру једна друга ствар подједнако важна, ако не и важнија. У поменутом примеру, након олако изречене оцене да је нападач „агресивна особа“, наводи се да је то готово сигуран пут ка закључку да та особа

²⁰⁷ Капрара, Ђ.В. (Caprara, G.V.), Ђервоне, Д. (Cervone, D.) 2003. „Личност: детерминанте, динамика и потенцијали“, Дерета, Београд, стр. 367.

²⁰⁸ о.с. стр. 368.

има „агресивну личност“. С обзиром на то да је већ код прве употребе синтагме „агресивна особа“ речено да се ради о опису личности те особе, наводи нас на закључак да је од почетка, уместо термина „особа“, након придева „агресивна“ могао да стоји термин „личност“. Дакле, у том примеру је упитно да ли уопште постоји разлика између појмова „особа“ и „личност“, и ако постоји каква је и колико је значајна. У вези са тим, осврнућемо се на неке ставове раније помињаног Џорџа Келија, који у свом приступу названом „психологија личних конструката“ формулише појам и концепт „конструкта“, што доводи до тога да се касније, почетком 80-их година XX века, већи број произашлих психолошких теорија може подвести под правац назван „конструктивистичка метатеорија“.²⁰⁹ Теорија социјалног конструкционизма је само једна од оних које припадају том правцу, на основу сродних онтолошких и епистемолошких поставки. Међутим, у односу на остале теорије, социјални конструкционизам знатно више усваја и, чини се, понекад упрошћава и радикализује кључне идеје постструктуралистичке теорије дискурса. У окриљу конструктивистичке метатеорије, једино социјални конструкционизам полази од тога да „знање потиче из друштвено генерисаних конструкција“, што доприноси схватању појмова „став“, „мишљење“, „људска природа“, „ја“, „личност“, „идентитет“... на начин који смо већ укратко приказали.²¹⁰ Да би се јасније разликовали, заступници ове теорије инсистирају на доследној употреби појма „конструкционизам“ уместо „конструктивизам“.

Кели је, међутим, средином XX века, формулисао своје виђење разлике између појмова „особа“ и „личност“ у склопу одговора на тада преовлађујуће правце – психоанализу и бихејвиоризам, с тим што у формалном смислу, разлика постоји и у односу на уобичајена одређења у другим теоријама. Та разлика наговештава доста од динамизма идентитета који смо раније помињали: „...Особа је интенционално биће које поседује своја убеђења, има осећај идентитета, уложена је у друштвене односе, тежи својим циљевима и представља агенс – извор самоникле делатности“.²¹¹ Сувереност субјекта (која, наравно, никад не може бити сматрана потпуном) овде је очигледно вишеструко имплицирана – интенционалношћу, присуством убеђења, осећањем идентитета и агенсношћу. С

²⁰⁹ Стојнов, Д. 2003. стр. 26.

²¹⁰ *о.с.* стр. 42.

²¹¹ *о.с.* стр. 17.

обзиром на то да су код Келија, као нужан услов за сопствено конституисање неке особе, потребни и други као особе, домен друштвеног претходи домену особног.²¹² У тој друштвености, особа не представља датост, већ *потенцијал* да се склоности развијају: „Опсег до кога ће се те склоности остварити, као и начин на који ће се ово остварење уз помоћ навика учинити постојаним, чини личност. Схваћења на овај начин, личност се посматра као начин остваривања особности и њен исход.“²¹³ Напомињемо да је ова илустрација разлике између појмова особе и личности интерпретативна синтеза нашег врсног познаваоца психологије личних конструката, Д. Стојнова, док сам Кели, уместо појма личност, користи синтагму *систем личних конструката* особе.

С обзиром на то да се схватањима о идентитету у психологији нећемо подробније бавити – у посебном делу ћемо навести елементе ериксонског концепта, који нам је оријентир - сада ћемо само укратко прецизирати смисао ове Келијеве синтагме, имајући у виду њену вишеструку кореспондентност са кључним појмовима у овом раду, независно од тога у којим се референтним теоријским оквирима употребљавају. Наиме, у сваком елементу овог тројног појма, присутно је схватање о идиосинкратичности људске природе, а у методолошком смислу, оријентација ка идиографском проучавању особа. Кључни појам овог правца је, наравно, појам конструкта које за себе ствара свака појединачна особа – процес конструисања, заправо, служи за „наметање личног значења неиздиференцираном протоку догађаја“. По Келију, само кроз конструкте свет се може смислено посматрати, јер он би без „личних значења“ био неразлучив. Дефиниција конструкта је са једне стране привидно широка и неодређена, а са друге стране једнодимензионална: „Конструкт је све оно што људима дозвољава да две ствари (или појаве) опажају као сличне, а у исто време различите од неке ствари или појаве“.²¹⁴ Међутим, тај привид једнодимензионалности, у овом случају једноставног релационизма, отвара далекосежне могућности. За разлику од формалне логике у којој супротност од „човек“ може бити само „не-човек“ (у смислу неприпадања људској врсти), у Келијевој психологији „супротност конструкта се добија именовањем релевантног

²¹² *о.с.* стр. 21.

²¹³ *о.с.* стр. 17.

²¹⁴ *о.с.* стр. 50-51.

контраста на основу кога цела димензија добија карактеристично значење“. Тај „релевантни контраст“ формира иницијалну полазну основу, контекст, референтни значењски оквир – на пример, ако је за неког примарна супротност од човека – дете, ова димензија има значење одраслости, ако је супротност од човека – преварант, нечовек, прелази се у димензију повезану са карактером, итд. Подразумева се да што се у разматрањима даље одлази, да долази до гранања у могућностима формирања личних конструката у оквиру истог контекста. При том, и само питање контекста подразумева запитаност да ли је тај контекст, као флуидни исечак околности у којима је особа, објективан и потенцијално истоветан за свачије доживљавање. Кели сматра да две особе никада не могу да буду у истим околностима, већ у различитим виђењима тих околности – јер, чак и ако су, у формално-терминолошком смислу конструкти те две особе идентични, у садржинском, тј. значењском смислу они могу бити различити. С обзиром на то да није наведено да они нужно морају бити различити, остаје простор за потенцијално занимљиво промишљање о томе како настају евентуални идентични конструкти код различитих особа у „истом“ контексту. Још занимљивије нам је питање о томе како то да се две особе, потпуно независно једна од друге, као припадници удаљених култура и историјског искуства, могу запитати о истом проблему, и да сличном или различитом методологијом дођу до истоветних резултата. То се дешавало нарочито у математици и природним наукама.

Дакле, у синтагми „систем личних конструката“, не само основни појам – конструкт, или одредница „личних“, већ и појам „систем“ указују на унутрашњу повезаност елемената садржаја која је непоновљива. Иако је разумљиво зашто се основне идеје Келијеве психологије личних конструката, потенцирањем, развијањем и трансформисањем њених различитих аспеката, могу наћи у корену свих праваца конструктивистичке метатеорије, уочљива је кључна разлика у односу на социјални конструкционизам. Ради се, наравно, о односу према проблему значења. Док је код Келија значење схваћено на начин који је ближи Сосировом постојаном односу знак – означено, у социјалном конструкционизму та постојаност, видели смо, не постоји. Једна од последица тога је и постојаност сржних конструката, што смо такође поменули. У каснијем току рада, имаћемо прилику да поставимо и питање да ли је „систем личних конструката“ ближи

уобичајеном појму личности, или појму идентитета који ће нам бити прихватљив. У сваком случају, мислимо да је и у кључном појму Келијевог приступа евидентно прожимање и неспорна сродност значења оног што би он сам назвао конструктима „личности“, „идентитета“, „јаства“ и многих других.

Занимљив је и однос Келијеве психологије, као извора конструктивистичке метатеорије, и социјалног конструкционизма као једног од приступа унутар тог корпуса, са становишта ослањања на филозофску тачку гледишта која је препозната као примарна. Келијева психологија се, у епистемолошком смислу, супротставља *аккумулативном фрагментализму* у традиционалном схватању науке, који се заснива на идеји о сакупљању мањих делова непобитне истине, све до формирања комплетног мозаика једне крајње, апсолутне истине.²¹⁵ Насупрот оваквом приступу, Кели постулира *алтернативни конструктивизам* у коме су „сва наша опажања отворена према испитивању и поновном разматрању“, чиме се жели поставити брана догматизму у научном мишљењу, на начин који апсорбује средства својствена управо науци – наиме, психологија личних конструката укључује један вид рационализма, емпиризма и на крају процену корисности неке конструкције на начин близак прагматизму.²¹⁶ У онтолошком смислу, Келијева позиција подразумева да је свет сачињен од „једног“, али које је неутрално, и самим тим позива људски ум да продукује различите конструкције чији је број ограничен једино границама самог тог људског ума. Код Келија, дакле, не постоји стриктна граница ни између монизма, који је у тајанственим темељима његове онтологије, и „атрибутивног плурализма“, који се испољава као реалност човековог света конструкција.²¹⁷ Управо се придавањем значаја тој „конструисаној реалности“, која може бити неоспорно погрешна у мери у којој се разликује од „стварног света“, Кели јасно дистанцира и од традиционалног реализма.

Чини се да је, у светлу наведеног, очигледна оправданост наше потребе да подвучемо очигледну разлику између критике научног догматизма са позиција Келијеве психологије личних конструката, и психолошког социјалног конструкционизма који је један од њених савремених продуката. Постојање те

²¹⁵ *о.с.* стр. 11.

²¹⁶ *о.с.* стр. 12.

²¹⁷ *о.с.* стр. 13.

критике им јесте заједничко, али различита филозофска полазишта, и консеквенце које из тога проистичу, не припадају истом поретку идеја. Келијева психологија и социјални конструкционизам сродни су онолико колико и синтагма „систем личних конструката“, или још више – појам „сржних конструката“, имају места у проучавању психе постмодерног, „плутајућег“ појединца без референтних тачака и параметара, као што смо имали прилику да видимо.

***Гергенов изворни социјални конструкционизам; структура чина
религијске вере код Августина***

Аутор који је, неколико деценија после Келијевог рада, дао кључан иницијални допринос развоју савременог социјалног конструкционизма – Кенет Герген (Gergen), формулисао је неколико претпоставки у које се „мора апсолутно веровати да би неко био социјални конструкционист“, а једна од тих претпоставки је и да знање није поуздано.²¹⁸ Овде је, дакле реч, о изворном социјалном конструкционизму. У вези са том претпоставком се слажу, у већој или мањој мери, посматрајући свет из својих визура – не само Келијева психологија, изворни и каснији социјални конструкционизам, постструктурализам, већ и религијско мишљење. Занимљиво је да и у случају изворног социјалног конструкционизма, оличеног у учењу Гергена, постоји виши степен уважавања религиозног приступа стварности, у односу на став према религији који је карактеристичан за каснији социјални конструкционизам. Изгледа да постоји заједнички принцип трансформације савремених изворних учења, када се из филозофско-контемплативних запитаности у којима је у првом плану појединац, тежиште премешта на социјалне процесе, идеологије, „поробљивачку“ улогу система у којој је појединац осуђен на трпљење. Када се питању тежишта придода и привидно револуционарна филозофска оријентација која, интерпретирана на идеолошки обијен начин и пренета из постмодерног амбијента спекулација у конкретан простор психологије, у коме постоје практични задаци које је потребно решавати – настају, чини нам се, усиљени парадокси. Приступа се психи појединца чији је субјект претходно, на теоријском нивоу, описан на начин чије

²¹⁸ Бер, В. (Burr, V.) 2001, стр. 33.

смо обресе имали прилике да упознамо. Код Гергена, међутим, постоји изричити захтев да се у социјалном конструкционизму непрестано уклања традиционална опозиција наука/религија, да је потребно залагати се за позицију која обухвата оба ова становишта.²¹⁹ При том, социјални конструкционизам би требало да буде „континуирани дијалог о изворима онога што називамо познавањем стварног, рационалног, истинитог и доброг, тј. свега онога што на крају чини смислени живот“, имајући у виду и да би саме конструкционистичке идеје морале добровољно да се одрекну „права на трансцендентну Истину“.²²⁰ У овој укратко предоченој поставци очигледно је неколико ствари: прва је да континуирани дијалог имплицира одсуство било каквог повлашћеног становишта; друга ствар је легитимизација превођења *par excellence* филозофских тема о стварном, рационалном, истинитом и добром, у свакодневни дискурс о егзистенцијалним запитаностима; оно што је нама посебно важно јесте разговор о *изворима* познавања претходно наведених садржаја; следећа ствар проистиче из претходних и оснажује потребу трагања за смислом, који је увек првенствено лични смисао егзистенције; на крају, када у програмском смислу Герген истиче да и конструкционистички дискурс мора да се одрекне права на трансцендентну Истину, то је само додатни захтев за самоограничењем у односу према другим дискурсима.

Ако изворни Гергенов концепт, по свом садржају и степену толерантности, упоредимо са каснијим приступима у социјалном конструкционизму, код ових других су уочљиве примесе изричитости у критици другачијих становишта. Сопствену, конструкционистичку позицију, самим тим што је полемичко-критичка, Гергенови следбеници често доживљавају као надређену осталим становиштима која су предмет критике. Окренутост ка проблемима „стварног“, „истинитог“ и „доброг“ је и са становишта постмодернизма, и из угла традиционалне науке потенцијално метафизички, а често и религијски оријентисан животни правац. Дискурс о личном смислу живота је увек под лупом, при чему се мери присуство свега онога што имплицира постојаност – став, форма

²¹⁹ Герген, К. (Gergen, K.) 2006. *Социјална конструкција: улазак у дијалог*, Zepher Book World, Београд, стр. 22.

²²⁰ *о.с.*

личног идентитета, вредносна усмерења, итд., а што је предмет шире постструктуралистичке критике.

Уколико појединац покушава да пронађе одговор на питање смисла тако што се посветио религији, постаје подложен критици из бар два смера – из идеолошког, када му се приписује учешће у потенцијално тотализујућем, системском подухвату потчињавања, где је он истовремено и објекат и агенс, и из филозофско-научног, када се неприродно уједињује постструктуралистичка критика „наивне вере у Логос“, са надменом вером у свемоћ науке. И у једном и у другом случају реч је о вери која се разликује од ментално-психолошког статуса својственог осећању поверења у међуљудским односима. У овом другом случају, ради се о томе да се нешто неограничено прихвата као истинито и стварно на основу сведочанства неког другог, „тко сам од себе познаје објективни садржај“, и таква интерперсонална вера је и смислена и потребна као везивни социјални флуид.²²¹

Потпуно нова димензија настаје када је реч о религиозној вери, јер тај Неко, ако се ради о религији откривења, представља јединство како садржаја онога о чему се сведочи, тако и саме особе сведока – ради се, наравно, о Богу.²²² Будући да западно хришћанство покушава да одреди и структуру чина религијске вере, поменућемо три елемента која препознаје Августин: *Deo credere*, што подразумева веровање да је истинито оно што Бог каже, *Deum credere*, што значи веровати да је Он Бог, и *In Deum credere* – „вјерујући љубити, вјерујући ићи к Њему, вјерујући пристајати уза њ и бити придружен Његовим удовима“. По нашем мишљењу, прва два елемента могуће је разликовати само условно – јер како веровати да је истинито оно што Бог каже, а да се то веровање у истинитост изреченог не заснива на истовременој вери да је управо Бог говорник? Не само из тог разлога, за нас је од кључног значаја трећи елемент, који веровању из прва два елемента, привидно хладном и чисто релационом, без животности, удахњује активну, делатну емоцију – љубав, како у хоризонталном, према другим људима, тако и вертикалном смислу – према Богу као жељеном разрешењу проблема личног идентитета. Аутентична религиозност управо подразумева препознавање

²²¹ Pieper, J. 2012. *O vjери: filozofska rasprava*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, стр. 49.

²²² *o.c.* стр. 50. Амброзије то једноставно илуструје: „*Cui magis de Deo quam Deo credam* – кому бих с обзиром на Бога требао више вјеровати него Богу“? Наведено према Pieper, J. 2012. стр. 51.

сопственог „ја“ као таквог које стреми „самоукидању“, радујући се томе све док је свестан самог себе.²²³

Очигледно је да у претходних неколико реченица постоји обиље материјала за поменуте критике. С обзиром на то да је делатна емоција коју смо назвали љубав, кључни додатак који, од претходна два, чини различитим трећи елемент у Августиновом схватању структуре веровања, поменућемо на крају још само један постмодерни критички аспект и раније најављено схватање појма емоције у социјалном конструкционизму. То је један у низу могућих примера последица радикалне промене у схватању појма значења, и самим тим другачије употребе и односа међу појмовима. Као што смо већ рекли, посматрано из угла социјалног конструкционизма, и постструктурализам, на који се ослања, и структурализам, који им је обома изворна инспирација, језик представља „главни терен“ на којем се особа конструише, кроз конструкте познате као „наша особа“, „наше искуство“, „идентитет“, „личност“...²²⁴ У вези са тим, разумљива је тврдња социјалног конструкционизма да уобичајено схватање према коме постоје три различите категорије психолошких догађаја – „мисли“, „осећања“ и „понашање“, представља функцију језика. Поред кључне разлике у схватању појма значења у структурализму и постструктурализму, овај други беспоговорно инсистира – а самим тим и социјални конструкционизам као његов репрезент у друштвеним наукама – да је култура као социјално-психолошки фактор много више утицајна него у уобичајеном културно-релативистичком схватању. Разлог

²²³ С обзиром на то да у овом раду употребљавамо изразе „укидање ја“ и „сагоревање ега“, ослањамо се на приступе у којима ја и его нису синоними. Такође, с обзиром на разлике које, на пример, постоје између почетног концепта ега у Фројдовом учењу, затим ега у „его-психологији“ у коме он стиче већу аутономност у односу на *ид*, *супер-его* и стварност, као и у односу на концепт его-идентитета код Ериксона, ми говоримо о егу који припада оном делу Ја које је у релацији са људским добрима, по својој природи чувственим и „овоземаљским“. Са друге стране, духовни аспект појма „ја“ препознајемо у контексту њему надилазећег појма „сопство“, схваћеног на јунговски начин као архетипску представу Бога. За поуздан оријентир међу појмовима у овој области предлагемо Требјешанин, Ж. 2008. *Речник психологије*, Стубови културе, Београд. Код Ериксона, свесно осећање личног идентитета обједињује два симултана запажања – прво је непосредна перцепција сопствене самоистоветности („self-sameness“) и временског континуитета, а друго је опажање да и други препознају самоидентичност и континуитет дате особе. Тако одређен лични идентитет, за Ериксона представља просту чињеницу постојања. Он уводи појам его-идентитет, који је виши од нивоа претходно дефинисаног личног идентитета, с обзиром на то да говори о его квалитету тог постојања. Разлика је садржана у формулацији у којој је „его идентитет у свом субјективном аспекту свесност чињенице да постоји самоистоветност и континуитет синтетских метода ега и ефикасност тих метода у очувању истоветности и континуитета онога што особа значи другима.“ Ериксон, Е. (Erikson, E.) 2008. *Идентитет и животни циклус*, Завод за уџбенике, Београд, стр. 34.

²²⁴ Бер, В. (Burr, V.) 2001. стр. 74.

томе је примеса коју доноси доследна примена тезе да језик (дискурс) претходи свему и ствара све, и да је све његова функција. Радикална последица тога била би, на пример, да ако племе Ифалука у свом језику нема реч која би се могла превести као „емоција“, то би значило да код њихових припадника не постоји стање психе које кореспондира садржају појма „емоција“ у западној цивилизацији. Самим тим, под знаком питања је и универзалност психолошке категорије осећања. Међутим, насупрот томе, постоје докази да одређене врсте догађаја изазивају исте емоције у различитим културама, и да тиме могу бити сматрани универзалним антецедентима емоције. Неправда је, на пример, драж за коју се може основано тврдити да изазива бес у свим културама, али шта ће бити препознато као неправда може бити различито у разним културама.²²⁵

Предјезички субјект и Витгенштајнов однос према неизрецивом

Један од могућих одговора на питање откуда толико различитих опција које нуди постмодернизам - било у форми критике или подршке одређеним приступима – чинећи га истовремено предвидивим у критици „великих прича“ и недоследним у селекцији мета и оштрини те критике, можда би могао бити у томе да је потребно правити разлику између културе постмодернизма и филозофије деконструкције и постструктурализма.²²⁶ Увек можемо поставити питање шта из чега проистиче – да ли су зачеци културе постмодернизма, која садржи „формалну симулацију неких аспеката романтизма“²²⁷, инспирисали Фукоа и Дериду, или је то наметало опште стање мисли у науци, филозофији и уметности самим собом засићеног модернизма? Романтизам и постмодернизам, посматрани

²²⁵ О томе више у Радев, М.Т., Бауцал, А., 2013. *Емоција беса – универзална или културно специфична*, рад објављен у часопису Социологија и простор, Институт за друштвена истраживања, Загреб

²²⁶ Тасић, 2002, стр. 228.

²²⁷ Када је реч о аспектима романтизма које помиње Тасић, такође је потребно разликовати културу романтизма од његове филозофије. У тој култури се такође посвећивала пажња готово свему оном што је касније присутно и у култури и у филозофији постмодернизма – то су „иронија, игра, носталгија, тело, жеља, језик, култура, традиција аутореференцијалност, трансгресија правила, фрагментација, неповерљивост ка универзалности научних објашњења, релативност истине, непоузданост комуникације, блејковски сан о изједначавању филозофије и поезије, склоност ка маргиналном и мањинском, склоност ка субверзивном, митологизација побуњеника, отпадника Система, идеја хаоса као драме без рационалног објашњења, идеја да свет нема неку суштинску и рационалну структуру (већ је у питању *дионизијски монструм енергије*), итд.“ *о.с.*

у укупностима својих аспеката, и уз све могуће ограде, преклапају се у, за нас круцијалном пољу нестабилности значења, а последично томе и нестабилности идентитета. Међутим, основе те нестабилности се драстично разликују, а самим тим и њен значај и домашаји. У романтизму, значење и идентитет своју нестабилност дугују идеји о постојању предреклексивног, предјезичког субјекта, који као изразито мистериозан и метафизички принцип никако није могао да преживи и нађе своје место у афирмативним исказима главних токова постмодерне мисли.²²⁸ Упркос томе, ми смо сматрали да је оправдано запитати се колико је уопште могуће избећи метафизичност у тезама о свемоћи дискурса, или у ситуацији када потискивањем и релативизацијом „великих прича“ неминовно израњају њихове, за постмодернизам, нежељене сурогат-форме. По нашем мишљењу, те форме никако не могу изаћи из сенке метафизике. Јер, чак и када се уместо предјезичког субјекта, у постмодернизму успостави нови основ за тезу о нестабилности значења и идентитета – формализмом радикалног „језичког заокрета“ у филозофији, ствари се, по нашем мишљењу, мењају само привидно. У симболичком смислу, то поткрепљује и Витгенштајнов (Wittgenstein) благонаклон став према религиозном веровању, иако је концепт „језичких игара“ овог филозофа један од „најкултнијих“ дескриптора онога што је представљено као „постмодерно стање“. Када је реч о хришћанству, Витгенштајн сматра да је историјска аутентичност јеванђељских догађаја у суштини ирелевантна за религиозност, да је степен вероватноће да су то заиста историјски факти само осредњи, и да тако треба да буде „да се *слову* не би веровало више него што треба и да би *дух* задржао оно што му припада (...) оно што треба да уочиш не може пренети ни најбољи, најпрецизнији историчар.“²²⁹ Историјски извештаји, схваћени у науци на уобичајени начин, или уопште „исправно учење“, по Витгенштајну је, као и све знање – хладно, оно углавном не *осваја*, следи се „као упутство лекара“. Религијска обавест, међутим, потенцијално подразумева да се читав дотадашњи живот мора променити, ту „нешто мора да те обузме и да преокрене све у теби (...) када се једном промениш, онда мораш такав и да

²²⁸ *о.с.* стр. 230.

²²⁹ Наведено према Витгенштајн, Л. (Wittgenstein, L.) 2008. *Предавања и разговори о естетици, психологији и религиозном веровању*, Слио, Београд; ради се заправо о белешкама конкретних студената са Витгенштајнових предавања; реченице које смо навели су из поговора Јандрић А., стр. 109.

останеш.²³⁰ Знање је сиво, каже Витгенштајн, а живот и религија су пуни боја, а то је повезано са његовим специфичним схватањем страсти – јер, по њему, у знању нема страсти, а вера је, као и код Кјеркегора (Kierkegaard), могућа као таква само ако је истовремено и страст.²³¹ Ми се нећемо удубљивати у могућа психолошка, филозофска или теолошка значења појма страсти, нити у то да ли у потрази за научним открићима може постојати некаква врста таквог осећања. За нас, ова Витгенштајнова опозиција, у најједноставнијем смислу, представља покушај да се разликују ствари разума, као универзалног примера за средство партикуларних домашаја, и личне религиозности, као могућег примера обузетости неизрецивим, а која се, у мери те обузетости, може назвати потенцијалним универзалним примером пуноће живота.

Особеност Витгенштајнове филозофије је, између осталог, и у томе што је у свом наводном залагању да се занемаре приче о неизрецивом – а у тај корпус по њему спадају не само предјезички и предрефлексивни субјект, већ и Субјект уопште, унутрашње ја, воља²³² - не само слутио, него и изузетно уважавао моћ неизрецивог.²³³ Чињеница је, међутим, да је Витгенштајн често сврставан у групу оних мислилаца који су кључни инспиратори за нападе на идеализам и метафизику. Његов допринос критици Декартовог принципа *cogito ergo sum* (о којем ће касније бити више речи) може се илустровати следећим ставом: „Реченица `перципирам да сам свестан` не каже да ја јесам свестан, већ да је моја пажња усредсређена на такав и такав начин“.²³⁴ По њему, дакле, не би се могло изрећи `перципирам да сам свестан зато што моја свесност претходно објективно постоји и зато што је моје ја – или шта год – способно да ту свесност перципира`. Разумљиво нам је да је тешко решиво питање може ли се бити сигуран да свесност људи уопште постоји као објективна, па да се онда деловањем сопствене перцепције верификује и сопствена свесност – како избећи претходно учешће

²³⁰ о.с. стр. 109-110.

²³¹ о.с.

²³² Тасић, В. 2002, о.с. стр. 190.

²³³ У *Tractatus logico-philosophicus* млади Витгенштајн истиче: „О чему се не може говорити, о томе се мора шутјети.“ Оно неизрециво, које свакако постоји, показује се као Мистично – „није мистично како је свијет, него да он јест.“ Мистични осећај је „осећај свијета као ограничене цјелине.“ Такође, Витгенштајн сматра да ми, као људи, осећамо да „чак ако је дат одговор на сва могућа научна питања, наши животни проблеми још уопће нису додирнути.“ Витгенштајн, Л. (Wittgenstein, L.) 1987. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Веселин Маслеша, Сарајево, стр. 187-189.

²³⁴ Тасић, В. 2002. о.с. стр. 192.

свесности у перцепцији која ову управо треба да потврди? Ипак, не чини нам се мање проблематичним ни Витгенштајново схватање „правог“ значења реченице „перципирам да сам свестан“ – како одредити синтагму „моја пажња“, а нарочито како позиционирати „пажњу“ у односу на свесност; такође, „пажња“ сама по себи имплицира усредсређеност, али какви могу бити „начини“ те усредсређености да би као фактор били валидни?

На другом месту, међутим, чини нам се разумљивим Витгенштајнов став о смислу, значењу и употреби термина *знати* и *веровати*: „Знам ли, или само верујем, да се зovem Л.В.?“²³⁵ С обзиром на то какве све могућности разумевања у контексту „језичких игара“ активирају ова два термина, колико је могућих ситуационих условљености и запитаности која се тичу, поред значења, и правила приликом њихове употребе, Витгенштајн сматра да би одговор на постављено питање могао бити поуздан само у случају преформулације у „јесам ли сигуран, или само претпостављам...“.²³⁶ Ми се свакако можемо сложити са тим да се мањи проблем - а самим тим ту је и већа поузданост одговора – крије у питању „јесам ли сигуран“ него у питању „знам ли“ када је предмет запитаности било који, а нарочито када се ради о властитом имену. Питање степена „сигурности“ неког убеђења, рекли бисмо, у први план поставља ментално-психолошке карактеристике индивидуално обојеног процеса сазнавања, где та сигурност не зависи толико од прихваћености одређене дефиниције знања. У одговарању на питање „знам ли“ – било шта, па и то да ли се ја заиста зovem Л.В. – неминовно је претходно упуштање у сву тежину филозофско-логичких, па и психолошких аспеката појма знања. Проблем је још мањи – а самим тим и допринос поузданости одговора још већи – ако се ради о другом делу преформулисаног питања, јер разматрање импликација које потенцијално доноси „или само претпостављам“ је знатно мање захтевнији задатак од оног који намеће „или само верујем“.

²³⁵ Витгенштајн, Л. (Wittgenstein, L.) 1996. О извесности, Fidelis, Београд, стр. 89.

²³⁶ *о.с.*

**Специфичност психоаналитичких ставова Јулије Кристеве и њен однос
према хришћанству; поређење са учењем о ступњевима духовног живота код
светог Јована Касијана**

Постмодерни корпус идеја, као што смо рекли, садржи различита, често изненађујућа и привидно неусагласива мишљења и закључке у односу на остале са истим „пост“ предлошком. Једно од утицајнијих мишљења, и нама свакако интересантних пре свега због толерантног става према религиозној вери – у коме постоји и доза поштовања, јесте мишљење Јулије Кристеве (Kristeva), француског филозофа, теоретичара књижевности и психоаналитичара специфично феминистичке провенијенције. За њу, постоје верници и они који „верују да не верују“, а о „потреби за веровањем“ каже да је „наркотик који је темељ наше способности да бивствујемо као бића која *говоре*“.²³⁷ Кристева полази од латинске речи *credo* (која потиче од санскритске речи *sraddha*, са значењем човековог свесног „поверења“ у неког бога и у вези са тим очекивање неке награде или услуге), и са том конотацијом повезује појам финансијског *кредита*, када се после улога очекује добит.²³⁸ У изворном фројдовском психоаналитичком кључу, наивно је веровати у „здравље“ било каквог чињења коме сврха није задовољење сопствених потреба (нагона), а нарочито је наивно веровати да је могуће волети ближњег као самога себе. Поменуто полазиште Кристеве је редукција онога што сматрамо укупношћу појма религијске вере – превасходно се то односи на хришћанску веру - а изворни фројдизам, више него његови деривати, представља можда и најизразитију критику религијске вере.

Упоредимо, за тренутак, наведена полазишта, са „ступњевима савршенства духовног живота с обзиром на побуде за њега“ датим у познатом делу „Добротољубље“ (Филокалија) преподобног Јована Касијана. Наиме, овај светитељ полази од тога да Бог, с обзиром на то да све добро које чини, „чини по својој љубави, а не зарад страха или награде“, представља узор сваком оном ко кроз ступњевитост трију врлина – вере, наде и љубави – стреми ка

²³⁷ Кристева, Ј. (Kristeva, J.) 2010. *Невероватна потреба да верујемо*, Службени гласник, Београд, стр. 7.

²³⁸ *о.с.* стр. 10-11.

савршенству.²³⁹ Те врлине воде ка истом циљу, али постоји различити степен „достојанства“ којим се оне међусобно разликују – *вера* имплицира страх, и расположење својствено слуги, *нада* – у очекивању будуће награде, уз увереност у Божји опроштај и свесност о сопственим делима као несумњиво добрим – имплицира расположење најамника, а *љубав* подразумева расположење које је својствено Сину, у коме постоји потпуна увереност да је све оно што припада Оцу уједно и његово: „Онај ко се, надајући се на Божију помоћ, а не на свој ревносни труд, удостоји да достигне степен савршенства, из стања слуге (у коме делује страх), и из стања најамника (у коме покретач служења није унутрашња доброта онога који делује, него очекивање награде) прелази у стање усиновљења у коме не постоји ни страх, ни жеља за наградом, већ само љубав која *никад не престаје*.“²⁴⁰

Очигледно је, дакле, да се појам вере (у религијском смислу) не може – бар не у хришћанству – употребљавати искључиво у контексту награде. Ми ћемо, међутим, допустити себи пар потпитања инспирисаних Касијановим ставовима, а односе се на други стадијум, који је по нашем мишљењу преломан. Ако нам је, у овој фази рада, имајући у виду нашу кључну запитаност - о томе како се разрешава однос личног идентитета и религиозности, с обзиром на њихову како аутономну тако и узајамну развојност – једини магловити одговор на то управо онај који нам каже да би „сагоревање“ ега требало да буде пропорционално развоју аутентичне религиозности, занима нас следеће: има ли човек који је у свом духовном развоју дошао до другог ступња врлине – ступња *наде*, има ли он, дакле, оправдање за то што се више не боји казне за грехе, будући да је *уверен* у опроштај; има ли оправдање што очекује да ће примити добру награду, будући да је *свестан* својих *добрих* дела? Код Касијана не постоји дилема о тој оправданости.²⁴¹ Иако се ради о другом од прва два ступња, у оквиру којих људи још увек „стреме напретку, али још нису стекли срдачну љубав“, ипак постављамо питање – може ли код особе који стреми коначном сагоревању свог ега постојати *увереност* у Божији опроштај, и може ли постојати *свесност* да су дела која су учињена заиста *добра*? Ако неко констатује да се његов ега све више

²³⁹ Преподобни Јован Касијан, *Добротољубље*, том II, <https://svetosavlje.org/dobrotoljublje-tom-ii/15/>

²⁴⁰ *о.с.*

²⁴¹ *о.с.*

смањује, то је показатељ да постоји напредак у стремљењу ка савршенству. Постоји ли мера те смањености која оправдава поменути *увереност* и *свесност*, или је довољно препознавање тенденције смањивања? Да ли нечија свесност о томе да је на путу испуњавања свог најтежег задатка, сагоревања ега, ствара осећање задовољства које му помаже у смањивању ега, или му отежава до немогућности да икада дође до циља, будући да у њему побуђује осећање самозадовољства? Представница једне од две основне тенденције исламског мистицизма из раног периода суфизма (VIII век), Рабија ал-Адавија, говорила је да је једино искрена љубав без користи достојна Бога.²⁴² Разумски је о овоме тешко рећи било шта што унутар себе не би имало клицу одређења према једној од две супротстављене тенденције – једна је да се та питања потпуно делегитимизују, чак и подвргну осуди, а друга је, мање или више благонаклоно, давање кредибилитета мистичком искуству у пружању непосредног одговора оном вернику чији је его започео сагоревање, а посредног одговор онима који ће од тог верника добити неминовно редуковани дискурзивни извештај. Такође, чини нам се да разуму измиче и разматрање о оправдавању свесности да је неко учињено дело дефинитивно добро, више због тога што се тиме од „ја“ очекује улога непогрешивог проценитеља, а мање јер би то подразумевало и моћ предвиђања позитивних ефеката тог дела на будући живот оног коме је дело учињено. Могли бисмо, на пример, тврдити да је *неко* учинио добро дело ако је човеку спасио живот, при том је био мотивисан чистом љубављу, без примеса страха од казне или жеље за наградом, а самим тим вероватније је и да је спашеном човеку дарован импулс за његово духовно уздизање. Један од најпознатијих књижевних примера трансформације личности, буђења дубоких потенцијала милосрђа и духовности уопште након „примања дара доброг дела“, јесте лик Жана Валжана у роману „Јадници“ Виктора Игоа (Hugo). У начелу, спашавање туђег живота увек је добро дело, али када је реч о духовности затеченој на нивоима прва два ступња, чини нам се да постоји ризик у вези са тим како ће се сопствени его односити према томе, да ли ће наставити да сагорева

²⁴² Видети више у Анавати, Ж. (Anawati, G.C.) 2011. „Борба за опстанак“, у Танасковић, Д., Шоп, И. (ур.) *Суфизам*, Хришћанска мисао, Београд, стр. 70. Она своје мистичко искуство исказује на следећи начин: О Боже! Ако Те обожавам у страху од пакла, баци ме у пакао да горим. Ако Те обожавам с надом у рај, забрани ми улазак у рај. Али ако Те обожавам ради Тебе самог, не таји ми Своју вечну дивоту!“ Наведено према Кинђић, З. 2016, *Увод у филозофију религије*, о.с. стр. 43.

брже, спорије, или ће, опијен свешћу о сопственим добротинама, захвалношћу спашених и признањима друштвене заједнице, почети да се изнова обнавља и расте. Поменимо и пример из домаће књижевности, који је вековима опстао не само због квалитета вредности о којој говори, већ и због њене неуобичајености с обзиром на културни контекст из кога потиче. Свему томе додатни значај даје чињеница да се ради о народном стваралаштву – реч је о песми „Бановић Страхиња“, у којој се преплиће мотив опроштаја жени која изневерава у одсудном тренутку, о коме је могуће говорити као о хришћанском опроштају, и личног идентитета јунака чији конкретан гест, а и читав пут ка врлини, нису вођени поносом, самољубљем и очајањем због тога што је изневерен.²⁴³ По нашем мишљењу, историјски културни значај ове песме је не само у очигледности и неупитној чистоћи Страхињиног поступка (читав контекст песме и спремност на жртву главног јунака тешко да допушта било какав мотив практичног интереса), већ и у томе што наслућујемо оно што није описано – готово изванредан преображавајући ефекат опроштаја на женину личност и читав њен будући живот. Такође, можемо само замислити како је „погодан“ био контекст средњовековне Србије за шире прихватање и поступање у складу са вредностима ове епске песме. Али, управо у чињеници да је она настала у народу, да је опстала вековима чувана у том народу, наводи нас на помисао да постоји разлика између вредности које се манифестују у култури опортунитета, и вредности које су такве да чак ни намети ригидног друштва не могу да их загуше у бићу појединца, вредности која стога можда припадају оном што Ото (Otto) назива „темељ душе“²⁴⁴, а у овом случају можда „колективне душе“.

Што се тиче питања ега, личног идентитета и осећања својственог трећем ступњу, чисте љубави и „усиновљења“, о томе је смисленије говорити у посебном делу који се односи на мистичко језгро религије. Поменимо, за сада, да нам је једно од полазишта и оно по којем „религија има два лица: лице мистерија и лице човјековог проживљеног искуства, тј. реакцију човјека суоченог са

²⁴³ У Ђукић, В. 2017. *(Ка)Ко смо: студије културе памћења и политике идентитета у Србији*, Факултет драмских уметности, Београд, стр. 60-66, пример вредности који симболише гест Бановић Страхиње дат је у одељку „Шта то значи бити човек“.

²⁴⁴ Ото, Р. (Otto, R.) 1983, *Свето: О ванразумском у појму божанског и његовом односу према разумском*, Свјетлост, Сарајево, стр. 141.

мистеријем.²⁴⁵ На исти начин као што постоје мишљења која оправдавају проучавање *религије* у односу према онима која изричито тврде да има смисла говорити само о религијама и њиховом поређењу, тако се може поставити питање и о оправданости говора о религиозном искуству у односу према религиозним искуствима. Ипак, уз пуну свест о томе да разлике у Историји (економији, култури, организацији друштва, итд.) утичу на различите егзистенцијалне ситуације, у оквир којих је и испољавање религиозних искустава, ми смо прихватили идеју Елијадеа (Eliade) која је и једна од руководећих у овом раду – религијске чињенице које припадају различитим културама указују на једно исто понашање – *homo religiosus*.²⁴⁶ Управо у том кључу, поређење религијских чињеница и има основа. Једна од карактеризација религиозног човека је и она коју је дао холандски филозоф религије Ван дер Лиу (Van der Leew) – то је „човјек који вјерује у присутност силе, тј. светога и који прилагођава своје понашање према том вјеровању“,²⁴⁷ док Елијаде говори о „дубокој носталгији“, „религиозној чежњи да се живи у чистом и светом Космосу, какав је овај био на почетку, када је изашао из руку Творца“.²⁴⁸ Ми ћемо о искуственом односу према светом имати прилику да нешто више кажемо касније, а такође и о односу према апсолутном – у свакој религији постоји мање или више специфичан пут ка проучавању „нерелативног, безувјетног, несложеног, без облика и непознатљивог“,²⁴⁹ да бисмо на крају дошли до стања духа који потпадају у област мистичног. Међутим, правац којим се крећемо у овом раду нам већ сада допушта да изнесемо своје неслагање са мишљењем да је, у коначној инстанци, историја религија заправо историја „*homo religiosus* узетог унутар животне стварности његових вјеровања, његових искустава и његовог понашања“.²⁵⁰ На овај начин бисмо пре дефинисали, ако би се то од нас тражило, историју религиозности, и то културну историју, а не

²⁴⁵ Roupard, P. 2007. *Religije*, Kulturno informativni centar, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb, стр. 23.

²⁴⁶ Елијаде, М. (Eliade, M.) 2004. *Свето и профано*, Alnari, Tabernakl, Београд, стр. 17.

²⁴⁷ Наведено према Roupard, P. 2007. о.с. стр. 24. „Када се човјек налази у присутности неког бића или предмета који излази из оквира уобичајеног, обавијен је неком снагом. Тој снази дао је и име: *tapa* код становника Меланезије, *wakanda* код Сијукса, *orenda* код Ирокеза, *baraka* код Арапа, *tao* код Кинеза. Човјек је ту снагу видио на дјелу. [...] Због чињенице што ту снагу проналази у бићима, односно у предметима, он и њих саме сматра светима; [...] Наравно, божанства се налазе на првом мјесту. Религијски човјек је човјек који својим поступцима и понашањем доказује дјеловање те трансцендентне силе присутне у бићима и предметима.“

²⁴⁸ Елијаде, М. (Eliade, M.) 2004. о.с. стр. 50.

²⁴⁹ Roupard, P. 2007. о.с. стр. 15.

²⁵⁰ о.с. стр. 27.

историју религија. Ако бисмо говорили о историји религија, она би по нашем мишљењу пре свега требало да укључи - поред историје *homo religiosus* – и фактор догматске понуде и институционалних механизма којима се утиче на религиозну свест. Неспорно је да се у бићу *homo religiosus* очитује суштина и смисао како религије уопште, тако и њених посебних конфесионалних испољавања, и исто је тако неспорно да је то биће присутно и међу лаицима, и међу представницима религијских институција. Иако би се због тога, донекле, могли наслутити оправдање за наведено мишљење о сводивости историје религија на историју *homo religiosus*, по нама постоји бар један разлог за основаност неслагања са њим. Наиме, чини нам се да значај фактора институционалних религијских механизма не треба посматрати само социолошки, кроз различитост друштвених улога коју „црквени службеници“ имају у односу на лаике, већ пре свега онтолошки - да та различитост друштвених улога, организовано деловање и искушења које доносе утицај и друштвена моћ институционалног домена, могу да утичу на биће *homo religiosus* тамо где га има, или да маскирају његов недостатак тамо где га, међу представницима религијских институција, нема.

*

Вратимо се сада поново на неке од ставова Јулије Кристеве. Елијадеова „дубока носталгија“ и „религиозна чежња да се живи у чистом и светом Космосу“, у психоаналитичком кључу Кристеве – осавремењом и ублаженом када је реч о слепом праћењу Фројдових изричитости – бива постављена у контекст патње „која је једини пут ка уједињењу са Оцем, нашим идеалом“. ²⁵¹ И сама та патња је идеализована, и основна одлика религиозне психе – напомињемо да Кристева себе не сматра верницом – јесте уживање у тој идеализованој патњи, „уживање у зову, у чежњи, у дубоком неиспуњењу жеље за Оцем“. Она „потребу да верујемо“ управо поистовећује са „узалудном потрагом“ и патњом због Божје неприступачности, о којој размишља и Јован од Крста, на шта нам Кристева указује. ²⁵² У посредној вези са тим, на страницама које следе, ми ћемо поменути питање постојања и достижности апсолутне истине, на које одговор представља показатељ једне од најважнијих разлика у стањима духа религиозне и нерелигиозне особе. Занимљиво је да је та разлика нарочито уочљива у односу

²⁵¹ Кристева, Ј. (Kristeva, J.) 2010. стр. 85.

²⁵² о.с. стр. 127.

према рационалистичком објективизму, који декларативно представља критичку мету постмодернизма, уз чињеницу да је, поред тога, и константни такмац религијском мишљењу. Ми нећемо подробније улазити у детаље приступа Кристеве, и у анализу психоаналитичке терминологије – неминовно је да се ту говори о трансферу/контратрансферу, кривици, еротизацији, фантазму, и о оном чему Кристева признаје да је у хришћанству најефикасније – сублимацијском искуству.²⁵³ Нама је ова ауторка значајна због тога што прави известан отклон у односу на Фројдове ставове – при том остајући у психоаналитичком кључу – управо у области односа према религиозности као феномену и самим тим према психи религиозног човека. Фројд је, као што је познато, упркос свом есенцијализму, један од најважнијих инспиратора постмодерне идеје о фрагментираности идентитета и бесмислености говора о постојаном „ја“, личности, кохеренцији и доследности у одлучивању, интегритету, итд. За разлику од Фројда, Кристева не мисли да је религија илузија и извор неурозе, а такође, за њу је хришћанство темељ хуманизма.²⁵⁴ Морална солидарност са људском рањивошћу, до које доводи *con-passio* (патити са другима, мојим ближњим), главни је извор из ког се, по Кристевој, напаја хришћански морал, који се милосрдним делима преводи у праксу. Због свега наведеног, њен општи закључак о месту и улози хришћанства у савременом свету, повезан је са његовим односом према хуманизму, или тачније – са односом хуманизма према хришћанству. У сваком случају, закључак Кристеве представља за постмодернистички дискурс атипичну комбинацију искреног признања хришћанству за улогу у прошлости, али и будућих очекивања од хуманизма: „...тврдим да ниједна политичка акција неће бити достојна замена за саосећање и сублимацију ако хуманизам, који је и

²⁵³ „Ниједна друга религија, чак ни религија грчких богова, не фаворизује сублимацијско искуство тако ефикасно као што то чини религија Сина-Оца тученог до смрти. Помоћу те фантазме, хришћанство одржава, са једне стране, недостижан идеал (Исус је натчулни Бог, забрањени Отац који ми забрањује да га дотакнем, перципирам или осетим); са друге стране, не страхујући од контрадикције, хришћанска вера на тај начин наново сексуализује идеалног Сина-Оца, чија ме блажена патња повезује, пре свега захваљујући кривици, с Муком, путем причешћа и путем представе као интензивне активности чија је кулминација естетско искуство. [...] Дакле, мит о Оцу-Сину који је претучен на смрт каже нам да *забрана инцеста није искључиво елиминација задовољства*. Забрана инцеста такође доводи до тога да надражај који осећам *открива своју снагу на свом месту* и, остајући у мени, пролази кроз моје чулне и гениталне органе како би се фиксирао као *психичка представа*, или у виду психичких чинова као тражење идеалности, симболизам, мисао и уметност.“ *о.с.* стр. 87.

²⁵⁴ *о.с.* стр. 113.

сам патња, у себи не нађе начина да разуме и обнови `љубавну интелигенцију` која потиче од Човека бола и остаје део њега и Бога. Ето изазова за нашу планетарну еру.²⁵⁵

Лакан и отачко богословље

У покушајима савременог човека да у турбулентној свакодневници препозна и оснажи изворе сопствене психичке стабилности, психотерапија у мноштву својих приступа и техника, и са друге стране религијски приступ животу, углавном представљају јасно разграничене алтернативе у потрази за духовним миром. Унутар корпуса психотерапијских опција, већ смо рекли да психоанализа представља – нарочито у свом изворном облику – један од најснажнијих покушаја, најчешће са позиција атеизма, да се психа религиозног човека означи неуротичном. Витгенштајн сматра да Фројд, у претерано самоувереном догматизму вере у једино тачно тумачење – наравно, сопствено – не потпада више под дефиницију науке, већ митологије, и да у тој насилности, Фројд не разуме ни Етику, ни Религију, нити уметност у њиховој трансцендентности.²⁵⁶

Ипак, непомирљиви однос психоанализе и религиозности не мора бити нужност - и та релација, свакако, подразумева могућност постојања мостова. Та могућност није, првенствено, последица чињенице да са становишта ригидног научног рационализма, и психоанализа и религија представљају предмет критике због одсуства (или недовољне) научности.²⁵⁷ Далеко од те врсте мотивисаности, Лудовикос (Loudobikos)²⁵⁸ је покушао да покаже да три појма која припадају самом језгру отачког богословља могу бити мостови не само ка психоанализи, већ и ка психотерапији уопште. Та три појма су Жеља (укључујући Хтење и Вољу), затим Свеобухватност (Саборност) и Есхатологија.²⁵⁹ Тако, на пример, овај теолог

²⁵⁵ *о.с.* стр. 129.

²⁵⁶ Наведено према Лудовикос, Н. (Loudobikos, N.) 2010. *Психоанализа и православна теологија: о жељи, свеобухватности и есхатологији*, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, Београд, стр. 62.

²⁵⁷ Ако се говори о савременој психотерапији и све већем броју нових школа и техника, Лудовикос подсећа да и у том корпусу постоји критика са становишта мере научности. Тако класични психотерапеутски приручници новим техникама приписују само 10% научности наспрам 90% посто претпоставке. *о.с.* стр. 75.

²⁵⁸ Отац Никола Лудовикос, познати грчки теолог, студирао је психологију на Универзитету у Атини, теологију на Универзитету у Солуну, филозофију на Сорбони, римокатоличку теологију на Католичком институту у Паризу и протестантску теологију на Универзитету у Кембрицу.

²⁵⁹ *о.с.* стр. 76.

сматра да се психоаналитичар Лакан (Lacan), чији је рад од значајног утицаја на постструктурализам и уопште постмодернизам, и Свети Максим Исповедник, сусрећу у подручју Воље/Жеље, које је и на Западу и на Истоку хришћанства темељ онтологије и антропологије.²⁶⁰ Откриће значаја несвесног, и следствено томе „сукоба мисли и постојања“ јесте Фројдов легат од историјске важности, и стална инспирација постмодерне критике нарцистичког осећања свемоћности, које, наводно, картезијанско „ја“ тешко може да избегне. Ми ћемо, међутим, нешто касније имати прилику да уочимо разлику између изворног Декартовог „ја“, прожетог Богом као највишим гарантом спознаје, и оног „ја“ које је временом постало симбол атеистичког рационализма.

Упркос свему што би се могло закључити на основу Фројдових ставова о религији и „љубави према ближњем свом“, Човек описан на психоаналитички начин, сматра Лудовикос, ипак поседује „циљност“. Он чак изриче и смелу тезу да психологија не може бити позитивистичка наука не због проблема метода, одсуства квантифицирања, доказивања, провере и сл. већ због тога што је она „у својој суштини *sui generis* есхатологија библијског типа“.²⁶¹ Појам несвесног, кључан у психоанализи, можемо доживети и као митско „биће“ својствено трансцендентном идеализму, не само одвојено од „митске свести“, већ и као оно коме је потребно „митско друго“ – такво несвесно, сматра Лудовикос, може да постане једно стварно искуство аутентичности. Он сматра да је Лакан то боље разумео од Фројда, а Јунг најбоље од свих. Из тога проистиче, чини нам се, још смелија Лудовикосова теза, којом се утврђује однос психоанализе, филозофије и богословља, у коме је везивни флуид, благо речено, атипично схватање научности: „Изгледа да је психоанализа у основи једна бивша филозофија која

²⁶⁰ „Код Максима, као и код Лакана, субјективно биће кроз Жељу постоји тако што у себе прима Жељу Другога као своју, постоји, рекли бисмо, смјело, једносушно сапрожимајући Другога као неодредиви узрок Жеље и њен бескрајни циљ. Тако Лакана можемо да поставимо на врх западног покушаја за онтолошким трагањем зарад утемељења субјекта и заједнице *истовремено* – једног (у свом несвјесном корену) дубоко библијског трагања.“ *о.с.* стр. 77.

²⁶¹ „И поред свега овога, фројдовско биће у највећем богословском смислу има циљност, циљ, могућност есхатолошког испуњења, рај смисла, уздицање од прародитељског гријеха, који, мислим, на најбољи могући начин изражава чувени „инстинкт смрти“ (*Destruo*) [...] Бог је ту, наравно, садистични отац изгнанога Јевреја и ка њему усмјерена амбивалентност крајње је затегнута и убиствена. Али, и поред тога, постоји један срећан крај анализе, где инстинкти поново налазе свој смисао, а несвјесно, потчињено, бива обogaћење: Јерусалим поново бива насељен и срећа града Божијега надомјешта бол дугачког лутања у неурози. [...] Фројд се симболички поново враћа Оцу, измирен са Његовим свијетом.“ *о.с.* стр. 70.

жели да постане теологија и управо то је њена основна `научност`. Одредио бих, дакле, ту научност управо као надахнуће или претпоставку, која се изражава у искуственом реализму анализе.²⁶²

И Фројд и Лакан спадају у ред аутора који су најутицајнији на теоријски живот постмодерног духа, али – као што смо могли да наслутимо – тај дух је селективан у избору онога чиме се обнавља. С обзиром на основну поставку постструктурализма – ону о немогућој постојаности значења – сваки текст је могуће деконструисати и сваки дискурс може бити предмет критике. С обзиром на то да је у постмодернизму апсорбован и висок ступањ идеологозираности, неминовна је и селективност у томе шта ће бити предмет критике, у ком тренутку (контексту) ће критика започети и којим интензитетом ће бити спровођена. Ово се, наравно, односи мање на најзначајније мислиоце постмодернизма у филозофији, психологији и антропологији, а више на оне који су њихови тумачи или себе сматрају практичним следбеницима. Видели смо, или барем наслутили, да се поред Фројда и Лакана, и Витгенштајн може тумачити на начин који није апологетски за уобичајено схваћена постмодерна настојања. Уколико би постмодернизам заиста био доследан, онда би и научни дискурс, теолошки дискурс, и сваки други препознатљиви, друштвено етаблирани дискурс требало да буде предмет деконструкције чија је дубина захвата сразмерна утицајности тог дискурса. Јер, за постмодернизам, сваки дискурс, укључујући и научни, представља тек „један од система конвенција којима се можете `поигравати` (...) разиграно и без веће обавезе.“²⁶³ Последице уношења таквог приступа у антропологију, могу се наслутити и у нашем кратком осврту на ставове Гелнера. Проблем у вези са постмодернизмом, чини нам се, више је присутан због поменуте селективности – дакле недоследности. Потпуна доследност која би, наравно, укључивала и аутодеконструкцију, подразумевала би јасну, отворену, филозофски „поштену“ оријентацију ка нихилизму. С обзиром на то да те доследности нема, остаје нам да поновимо још једном Франков закључак да је постмодернизам само привидно, декларативно субверзиван, а у суштини је, заправо, дубоко конзервативан. При том, ми у односу према постмодернизму не желимо да будемо малициозни, и да његову недоследност описујемо, на пример,

²⁶² *о.с.* стр. 71.

²⁶³ Тасић, В. 2002. *о.с.* стр. 231.

избегавањем неког „ватреног постмодернисте“ да деконструише медицинско упутство којим лекар покушава да му помогне, док истовремено критикује науку којој и сама медицина припада. Не желимо да истичемо ни примере критике религије којом се она представља само као један од система друштвено-идеолошке контроле, док се, истовремено, у сусрету са мирним задовољством неког верника „који напредује ка испуњењу свог духовног циља“, тешко одупрети утиску да је ту реч о човеку коме последње што је угрожено, јесте слобода.

Амбивалентан однос постмодернизма према науци

Поменућемо зато замршеност која постоји на „вишем“ – начелном нивоу односа науке, постмодернизма и његових већ назначених романтичарских извора. Претеча постмодернистичке критике науке, као једног од најзначајнијих продуката неподношљивог оптимизма модернистичке вере у прогрес, јесте романтичарско неповерење у науку. Иако – као што смо то већ видели – постмодернизам баштини не само то неповерење, он себе сматра, и труди се да то и потврди, великим критичарем и романтизма и науке. Истовремено, постмодернизам се константно позива на науку, али наравно – селективно, покушавајући да издвоји оне њене резултате који би могли бити у служби управо романтичарске идеје о непоузданости науке. Овај моменат нам се чини погодним да укажемо на разлику у нашем односу према науци. Ми смо повремено помињали непоузданост науке, а тога ће бити још, не зато да бисмо се „поигравали једним од система конвенција“ у циљу доказивања делотворности неке блиске нам теоријске поставке, већ да бисмо довели у питање надмено осећање које гаји један утицајан део у структури научног погледа на егзистенцију – онај склон сцијентизму. Повезано са тим, жеља нам је да, насупротив чврстине уверења у свемоћ принципа научног доказа, чврстина религијске вере не буде прокажена како из правца науке, тако и из било ког другог правца. Инсистирање на оправдавању те прокажености је напросто увредљиво за разум, кроз чије пукотине несавршености се управо помаља потреба за различитим облицима вере. Дакле, у нашем поимању наука и религијска вера нису у несагласју, а сасвим сигурно нису у супротности. Самим тим, не постоји подударност између нашег

приступа, и постмодерног селективног позивања на науку коме је циљ да се подржи романтичарска критика науке уопште.

Као примере онога што бисмо могли назвати структуралним ограничењима постмодернизма, из чега и проистиче недоследност која је, чини се, неизбежна, поменућемо две занимљиве ствари које уочава Тасић.²⁶⁴ Једна се односи на Лиотарово (Lyotard) избегавање да, у вези са расправом о истинности математике, дискутује о „озбиљним примедбама које су аксиоматском методу ставили интуиционизам или теорема о незатворености дискурзивних система.“²⁶⁵ Ради се, наравно, о Геделовој теорему коју смо већ помињали. Ту се појављује очигледна напетост између једне од кључних карактеристика постмодернизма, које је управо Лиотар дефинисао у свом култном делу „Постмодерно стање“ – ради се о неповерљивости према „великим причама“ – и, са друге стране, имплицитне заштите мита о истинитости математике. Математика је потенцијално моћно средство за стављање „озбиљних примедби“ на много шта, па и на формалну методологију науке. Лиотарово избегавање разговора о Геделовој теорему, као о фактору који компликује, са тог становишта је више него разумљиво.²⁶⁶ Јер, чињеница да је Гедел показао да је „свет чисте математике неисцрпан“, да коначан низ аксиома не обезбеђује сигурну могућност одговора на свако математичко питање које потенцијално проистиче из тог аксиоматског система,²⁶⁷ допушта аргументацију у различитим правцима. То је још очитије ако се кључна последица ове теореме формулише тако да „морају постојати истините формуле у математици и логици које нису ни доказиве ни недоказиве, чинећи тиме математику суштински непотпуном“.²⁶⁸ Однос између питања истинитости формуле у логици и математици, и питања њене доказивости, добија још већи значај ако се запитамо о суштини применљивости математике, или конкретније – о њеном односу са физиком, која се доживљава као наука са највећим експланаторним потенцијалом за процесе у макро и микро свету. Физика, као што

²⁶⁴ Владимир Тасић, чије смо увиде већ више пута цитирали у овом раду, српски је математичар и универзитетски професор у Канади, али и награђивани књижевник, добитник НИИ-ове награде за роман године 2004. Његова теоријска студија „Математика и корени постмодерног мишљења“ изворно је објављена на енглеском језику, у издању Oxford University Press-a.

²⁶⁵ Тасић, В. 2002. *о.с.*

²⁶⁶ Тасић, В. 2002. *о.с.* стр. 232.

²⁶⁷ Пиковер, К. (Pickover, С.) 2007. *Страст за математиком*, NNK Internacional, Београд, стр. 41.

²⁶⁸ *о.с.* стр. 275.

знамо, немерљиво дугује математици у формализацији и покушајима доказивања својих открића. Али, питање зашто је математика применљива - да ли можда због тога што су и њене формуле ствар откривања претходно постојећих релација у природи, и самим тим истоврсних са светом којим се бави физика - питање је на које није дала јединствен одговор ни филозофија математике. Занимљиво је запажање да савремена постмодерна епоха, имајући у виду назначене опште обресе њеног селективног, „разиграног“ духа, када је реч о математици подстиче следећи привидни синкретизам: на нивоу психологије сазнања, „радни“ математичар оправдано задржава блискост платонизму, а са друге стране, у „реалној“ продукцији и доказивању резултата, он се стриктно придржава принципа математичког формализма.²⁶⁹

Кажемо да је ова комбинација платонизма и математичког формализма само привид синкретичког споја, управо из жеље да поново покажемо како је метафизика, чак и тамо где се чини да је најтеже уочљива, па чак и да је нема – увек присутна. Тако долазимо до друге ствари коју смо нагостили у вези са проблемима постмодернизма, а на коју нам указује Тасић. Наиме, ради се о „опсесији“ коју велики број постмодерних мислилаца гаји према теорији хаоса, улажући велике наде у њу и представљајући је као „промену парадигме“, називајући је чак и „постмодерном науком“.²⁷⁰ Теорија хаоса, у постмодерном схватању, има улогу да легитимише начелну непредвидљивост система као последицу њихове нестабилности, а у најширем смислу, део је дискурса о непостојаности значења, који би, наравно, и сам требало да буде непостојан. За илустрацију функционисања ових система, у оквиру којих веома мале промене могу произвести последице на макро нивоу (дугорочно посматрано), често се користи прича о „ефекту кинеског лептира“. Наиме, треперење крила неког лептира у Кини, потенцијално производи олују у Европи.²⁷¹ Међутим, без посебног удубљивања у изворну теорију хаоса, нагласићемо да је она првенствено математички модел „случајности“ и „хаоса“, и као таква не представља тврдњу да

²⁶⁹ Божић, М. 2010. *Преглед историје и филозофије математике*, Завод за уџбенике, Београд, стр. 271.

²⁷⁰ Тасић, В. 2002. *о.с.* стр. 232-233. „Теорија хаоса бави се, најједноставније речено, динамичким системима са детерминистичком еволуцијом, који су, међутим, довољно сложени да се њихово понашање не може егзактно предвидети на дуге стазе. Формални модели метеоролошких система представљају типичан пример.“ *о.с.*

²⁷¹ *о.с.* стр. 233-234.

неки системи *јесу* случајни и хаотични.²⁷² Оглушујући се о то, постмодернизам имплицитно потврђује оно што је у супротности како са конструктивизмом у математици, тј, интуиционизмом, тако и са основном идејом конструктивистичке метатеорије у психологији, са којом смо се делимично упознали – постмодернизам овим, дакле, потврђује, да резултати математичке формализације нису „измишљени“, конструисани, већ откривени, што значи да су претходно објективно морали да постоје и да сачекају да их неки моћан математички ум формализује. По нашем мишљењу, ово је – када је реч о математичким законима, па тек онда физичким, кључни почетни критеријум за препознавање нечијег свесног или несвесног одређења према питању настанка и устројства свега постојећег. Јер, ако се резултати високо апстрактне, тзв. „чисте математике“, понекад потврде као применљиви у „стварности“, да ли је то само случајност, или реактивира поставке, између осталог, о урођености идеја, интелигентном дизајну, па све до онтолошког доказа о постојању Бога у било којој од његових варијанти. Овоме ћемо се накратко вратити нешто касније, у одељку посвећеном Раслу.

Промовишући теорију хаоса као свој омиљени научни концепт, постмодернизам занемарује и то што се сама идеја математичког хаоса „суштински заснива на посматрању апсолутно детерминисаних система“. У тако постављеним оквирима, то би значило да сваки покушај представљања неког система хаотичним, поштујући изворни математички концепт хаоса, нужно захтева претпоставку да тај систем има „апсолутно детерминисану историју“.²⁷³ Тим занемаривањем, постмодернизам заобилази и питања каузалитета и постојаности релација унутар система који би се математичким моделом „еволуције“ приближио жељеном, ослобађајућем концепту хаоса. Тај концепт би требало да подржи све оно антисистемско, антитотализујуће не само у науци и свим видовима уметности, већ и друштву уопште. Међутим, проблем је у томе што је математика на којој почива теорија хаоса препуна „најстаромодније могуће метафизике“, платонистичких идеализација и, између осталог, постмодернизму крајње одбојног бинарног мишљења заснованог на принципу искључења трећег – „тотализујуће логике идентитета“.²⁷⁴ Као закључак, намеће нам се да покушај

²⁷² *о.с.*

²⁷³ *о.с.*

²⁷⁴ *о.с.*

критиковања науке неком новом, „постмодерном науком“ заснованом на математичком моделу хаоса, представља само још један покушај селективне употребе идеја да би се остварио циљ – на почетку је то дескрипција света који настаје „одустајањем од великих прича“. Касније, у реалности глобализујућих процеса, под плаштом политичко-идеолошке борбе против тоталитаризма и свих облика друштвених неправди, долази до очигледне злоупотребе узвишених идеја и селективности у осуђивању, чега би парадигма могла бити деловање француског мислиоца Б.А. Левија (B-H. Lévy).

Дерида, Левинас и Зизјулас

Поново ћемо, међутим, нагласити да смо свесни разлике између онога што представља било који изворни концепт, идеја или учење, и онога што временом може да настане од тога, задржавајући при том истоветан назив. Радови Дериде, Фукоа, Кристеве или Лакана, независно од уочљивих међусобних разлика, или њихове унутрашње некохерентности, због своје оригиналности и значаја могу бити предмет оне врсте занимања које са собом носи озбиљно интелектуално посвећење, а често и поштовање. Поменућемо само један пример те врсте, од значаја за нашу тему - Деридин рад комплексан рад „Насиље и метафизика“, који доводећи у питање много тога, имплицира и спектар могућих консеквенци, које, наравно, у доследном постструктурализму не претендују на трајност, али пролазе кроз нас и интерагују са оним нашим „идентитетом“ који их је у том тренутку „дочекао“. Наиме, промишљајући филозофију Левинаса (Levinas), Дерида у њој препознаје „позив за измештање грчког логоса; на измештање нашег идентитета и, можда, идентитета уопште“, такође и позив за ослобађањем од „грчке превласти Истог и Једног (друга имена за светлост бића и феномен) (...) као тлачења онтолошког или трансценденталног, али и извора и алибија сваког тлачења у свету“.²⁷⁵ Овако претпостављена Левинасова интенција несумњиво је добродошла у Деридиној филозофији. Међутим, ту интенцију сам Левинас жели да одреди као метафизику насупрот аристотеловској традицији. То „насупротив“ Дерида препознаје као позив на етички однос – „ненасиљан однос према

²⁷⁵ Дерида, Ж. (Derrida, J.) 2001. *Насиље и метафизика: оглед о мисли Емануела Левинаса*, Плато, Београд, стр. 11-12.

бесконачном као бесконачном другом, према Другом – који једини може да отвори простор трансценденције и ослободи метафизику“.²⁷⁶ Та етика и метафизика се ослања искључиво на саме себе и не меша се са „другим токовима у њиховом извирању, каже Дерида. Оно што претходи друштву, колективности, заједници, што их премашује, оно што „отвара“ етику, јесте однос „лицем-у-лице са другим у погледу и речи који одржавају одстојање и ремете сваки тоталитет – то заједно-бивствовање као одвојеност (...) Левинас назива религијом.“²⁷⁷ Ту долазимо до веома важног момента за нас. Ако је код Левинаса етички однос религиозни однос, како то Дерида подвлачи, не ради се о *једној* религији, него самој религији, *религиозности религиозног*.²⁷⁸ То је, каже Дерида, „захтевна молитва упућена једној слободи, што ће рећи заповест: једини етички могући императив, једино утеловљено ненасиље, јер је поштовање другог.“²⁷⁹ Тако, у најредукованијим могућим цртама, Дерида доживљава Левинасову мисао у области која нам је важна. Или, ако желимо да будемо ближи деридијанској врсти исказа – Деридин текст нам као једну од могућности – ми сматрамо да је она веома основана – допушта да на тај начин тумачимо његов доживљај Левинасове мисли. А да та мисао, сама по себи, у односу према нашој теми пружа могућности и за другачије препознавање акцената у односу на Деридин приступ, показује и став једног од најзначајнијих теолога данашњице – Зизјуласа (Zizioulas), да нас у поређењу са местом „другог“ у учењима Хусерла (Husserl), Хајдегера (Heidegger), Сартра (Sartre) и Бубера (Buber), Левинас највише приближава патристичком схватању овог појма – уз све разлике, наравно.²⁸⁰

Пример наведеног Деридиног дела, уз радове поменутих аутора сличног ранга и блиских полазишта, потврђује – да се послужимо Тасићевом сугестијом – да их не треба „трпати на гомилу и сврставати их у крајње вештачку и теоријски лоше засновану покултурну категорију *постмодернизма*.“²⁸¹ Ако је Дерида је створио термин „логоцентризам“ да би било јасније шта је предмет и врхунски, тј. највиши програмски циљ деконструкције, занимљиво је да се популарне форме

²⁷⁶ о.с.

²⁷⁷ о.с. стр. 31.

²⁷⁸ о.с.

²⁷⁹ о.с. стр. 31-32.

²⁸⁰ Зизјулас, Ј. (Zizioulas, J.) 2011. *Заједница и другост: Даље студије о личности и Цркви*, Епархија пожаревачко-браничевска, Пожаревац, стр. 49.

²⁸¹ Тасић, В. 2002. о.с. стр. 237.

постмодернизма ослањају управо на логоцентричко-функционалистички принцип по ком „бити значи бити вредност неке променљиве“.²⁸² Чињеница је да је та променљива постала „случајна“ и „хаотична“, али функционална повезаност и каузалитет су, испод свих наслага предочаваних контингентности, увек ту. У вези са тим, оправдано је поставити питање неком истрајнијем представнику ове групације: уколико, на пример, неколико година теоријски и јавно критикује концепт „постојаности личног идентитета целовите личности“, сматра ли постојаним бар један из „мноштва“ својих сопствених идентитета – идентитет критичара постојаности? Томе бисмо могли да поставимо и друго питање - зашто је у покултурном духу постмодернизма тешко наћи неку „променљиву“ која би више била под лупом, од оне која се односи на религиозни приступ животу. Чини се да је извесније да ће чак и аутентична религиозност, дубоко лична и друштвено толерантна, бити више предмет критике од сцијентистичких екстрема. Можда је то због тога што спрега личног идентитета унутар којег неко ја жели да *постојано* тежи смањивању сопственог ега, затим нада да ће бити снаге за *постојаност* у односима стрпљивости и доброчињења, такође и *постојаност* у „чудним“ радњама као што су молитва и самоограничавање...јесу удаљенији и можда представљају најоучљивију разлику у односу на површни, конзумеристички дух који за вишим смислом не само да нема воље ни да трага, већ остатке интелектуалног потенцијала троши на критику оних који ту вољу имају, при том допуштајући емоцији да неретко склизне у притајену завист. Јер, управо би у друштвеним околностима које би више одговарале слици из Деридиних, Фукоових, а нарочито из филозофских визија Јулије Кристеве, требало да буде више разумевања за личну религиозност која саму себе не намеће другима, од теоријских и практичних израза научног детерминизма – ако ни због чега другог, онда због тога што се лична религиозност много лакше може уклопити у идеју о „разиграности духа“ и праву на слободни избор.

Жижек о веровању

²⁸² о.с. стр. 236.

У свом покушају да испита могућности успостављања тачака сусрета између теологије и марксизма, са једним од циљева да јасно одреди шта је то атеизам, Славој Жижек (Zizek) сматра да је Честертон (Chesterton) био у праву када је тврдио да смо, „ако не верујемо у Бога, спремни да верујемо у било шта.“²⁸³ Међутим, на себи својствен начин, он наставља даље следећи лакановску логику и користећи типичне постмодерне обрте и поигравања. Ако је веровање у Бога „конститутивни изузетак“ уз чију помоћ се прихвата „основна рационалност универзума“ - без чега би заиста постојала спремност за свакаким веровањем, Жижек изокреће ствар и атеизам тако постаје „потајно унутрашње убеђење верника који оспољава своје веровање, док је веровање потајно унутрашње убеђење јавног атеисте“. Тада теолози постају, као што каже Лакан, једини прави материјалисти. Лаакановом извођењу Жижек се придружује идејом да су материјалисти једини прави верници. Он се слаже са запажањем Умберта Ека да су научници, често, „изван круга своје уске специјализације, толико сујеверни да се чини да бити прави неверник захтева да будеш филозоф. Или можда свештеник.“²⁸⁴ У полемици са Јанком Косом (Kos), кога означава као водећег словеначког интелектуалца, конзервативног католика, Жижек у својој одбрани атеизма користи исти метод и почиње од следећег става који изриче Кос: „Нема доказа – и не може их ни бити – да Бог не постоји. Уместо доказа, атеиста је вођен једино жељом да Бога не буде. Ово је, међутим, најбољи доказ да Бог постоји, јер човек може искључиво желети да не постоје ствари које заправо постоје. Атеизам је најјачи доказ постојања Бога“.²⁸⁵ Жижек, међутим, тврди да атеисти не трагају за доказима Божјег непостојања, већ преиспитују доказе његовог постојања; такође, уместо тога што, наводно, „желе“ да Бог не постоји, атеисти по Жижеку желе да *религија* не постоји, као обмањујуће веровање у Бога. На овом месту - имајући у виду малопређашњу Жижекову сагласност са Честертоном, а и независно од тога – ми очекујемо да од Жижека добијемо детаљнију слику веровања у Бога које није обмањујуће, и које би, очигледно, могло да буде само ванрелигијско, и како би се у том случају дефинисао атеизам. Ова слика нам није

²⁸³ Жижек, С. (Zizek, S.) 2008. *Чудовишност Христа: теологија и револуција*, Откровење, Београд, стр. 148.

²⁸⁴ *о.с.* стр. 149.

²⁸⁵ *о.с.*

дата, и уместо тога, Жижек сматра да је далеко важније побити тврдњу Коса да „човек искључиво може желети да не постоје ствари које заправо постоје“. У томе се Жижек позива на оно што сматра „основном поуком психоанализе“ – да можемо не само да желимо, већ и да *забранимо* нешто што не постоји. Да би појачао уверљивост своје тврдње, он даје пример који је, по нашем мишљењу, зачуђујући: „Најрадикалнија забрана – забрана инцеста – јесте забрана нечега што је по себи немогуће“.²⁸⁶

Жижек, чини се, није био доследан ни у самом формулисању контрастава у односу према тези коју је изнео Кос. По нашем мишљењу, он би требало да гласи на следећи начин: Човек може да жели – (опција 1) – да постоји нешто што не постоји, и човек може да жели – (опција 2) – да не постоји нешто што не постоји. Ако се то појача тако да „човек *искључиво* може да жели ...“, онда опција 1 делује, у контексту Жижековог помињања забране инцеста, још бесмисленије, а опција 2 као бесмислена сама по себи.

Наравно, увек се може поставити и питање како човек може имати представу о нечем што не постоји, да би је својом жељом превео из непостојања у постојање. То питање додатно добија на значају због тога што Жижек, наравно, на крају потпуно обрће Косов почетни став, да би потврдио Лаканову тезу по којој су теолози једини прави атеисти: „Не постоје докази – нити их може бити – да Бог постоји. Уместо доказа, верник је вођен једино жељом да Бога буде. Ово је, међутим, најбољи пример да Бог не постоји, будући да можемо искључиво желети да постоје ствари које заправо не постоје. Теизам је најјачи доказ непостојања Бога.“²⁸⁷ Жижек је свакако свестан да се у основи ове – како је он назива „заврзламе“, налази претпоставка немогућности било чистог стања потпуне и непосредне вере, било потпуног и непосредног атеизма. Међутим, суштина је да и једни и други *верују*, и Жижек то недвосмислено потврђује. Већина „верника“, у које не убрајамо још увек нашу интуитивну представу о аутентично религиозним људима, и већина атеиста, сматра Жижек, „скрива“ различит аспект Великог Другог. Атеиста који је искрен пред самим собом, веома често изричито тврди да

²⁸⁶ Крајње је необично означити инцест као нешто што је “по себи немогуће”, и то поткрепити ставовима „неких антрополога“ да је у праисторији људског рода забрана инцеста између родитеља и деце била „практично“ беспредметна. То би требало да буде тако зато што су родитељи, наводно, умирали пре него што су им деца постајала сексуално активна. *о.с.*

²⁸⁷ *о.с.* стр. 150.

не верује у личног Бога, да не верује у Цркву као институцију (није редак ни јак критички став о њој, чак и аверзија), али допушта могућност да „можда постоји нека виша сила, духовни ентитет...“.²⁸⁸ Такође, знатан број атеиста који „званично“ не верује, редовно ће, каже Жижек, проверавати шта му предвиђа хороскоп о коме – такође званично – говори да је неозбиљна разбигра. Са друге стране, велики број оних који себе сматрају верницима, „посматра спољни ритуал, моли се, води своју децу на крштење итд., уверен да једино исказује поштовање према традицији.“²⁸⁹

Жижек у свом закључку више пажње посвећује атеисти, кога је претходно – као што смо видели – одредио као неког ко жели да религија не постоји. Он примећује да Лакан у свом VII семинару полази од претпоставке „Бог је мртав“ и из ње изводи закључке, који се неколико година касније, у XI семинару, морају радикално трансформисати и прилагодити новој Лакановој претпоставци – „Бог је несвестан“.²⁹⁰ Из тога проистиче да „прави“ атеиста није онај ко само изјави да не верује у Бога, јер веровање више није тамо где су свесни, већ где су несвесни поступци. Жижек такође прихвата да то значи да је „религија, религиозно уверење, много дубље усађена у `људску природу` него што се чини: она у крајњој линији подржава илузију `Великог Другог`, који је на неки начин ко-супстанцијалан са самим симболичким поретком“.²⁹¹ Ту, међутим, постоји једна важна ствар коју Жижек наглашава – несвесно није оно „дубоко у мени“, већ је „тамо напољу“, отелотворено у „мојим навикама, ритуалима, односима“, тако да „субјективно не верујем, верујем `објективно` кроз своја дела и симболичке ритуале“. У том смислу, чини се да бисмо могли увести и класификацију онога што би се, на жижековски начин, могло назвати верником – најбројнија група била би она коју смо већ поменули у контексту поштовања традиције, друга би била она чије „објективно“ веровање у већој мери утиче на живот, и трећа, најмања, она где постоји и „субјективно“ и „објективно“ веровање, и која би била најближа оном што бисмо могли назвати аутентичном религиозношћу. Што се тиче атеисте, он би – ако је „прави“ – требало да уместо „Ја не верујем“, прихвати

²⁸⁸ *о.с.*

²⁸⁹ *о.с.* стр. 150-151.

²⁹⁰ *о.с.* стр. 146.

²⁹¹ *о.с.* стр. 147.

принцип „Више не морам да се ослањам на Великог Другог који верује уместо мене“, а то је могуће само ако „Велики Други не постоји“.²⁹²

Постоји извештај да, имајући у виду све наведено, Жижек хоће да нам поручи да би такав, „прави“ атеизам, био тешко остварив. Он указује и на још каснији, XX Лаканов семинар, у коме је већ увелико рехабилитована религиозна проблематика.²⁹³ Жижек сматра да у корпусу постмодерних идеја, ма колико биле сродне у позивању на постструктурализам, постоји разлика између „постсекуларног“ окрета деконструкције чији је репрезент, наравно, Дерида који у извесној мери прихвата Левинаса, и Лаканових каснијих схватања.²⁹⁴ У крајњој инстанци, резултат постсекуларне деконструкције јесте да се уместо религиозне матрице са средиштем у ком је Бог, добија иста та матрица али без позитивне фигуре Бога који је подржава.²⁹⁵ Та „нова форма духовности“ би требало да се залаже за однос према безусловном Другом које претходи онтологији, и у том смислу се чини да ту постоји више суптилности и етичке бриге него што би се то могло рећи за сцијентизам који уместо Бога устоличује науку. Ипак, Жижек мисли да, у односу на „постсекуларну“ деконструкцију, Лакан „врши прелаз од Закона према Љубави, укратко од јудаизма према хришћанству“, и да „крајњи хоризонт етике, за Лакана, није бесконачни дуг према понорној Другости.“²⁹⁶

У својој књизи „О веровању“, Жижек укратко коментарише оно што сматра „најсажетијим либералним нападом на кршћанство“ – есеј Херберта Шнеделбаха (Schnädelbach) „Проклетство хришћанства“, у коме овај наводи седам „урођених грешака“.²⁹⁷ Тај есеј се заснива на познатим тезама о одговорности светога Павла за институционализацију хришћанства и на томе да је оно највредније у њему (љубав, људско достојанство, итд.) преузето из јеврејства, дакле да није специфични хришћански религијски садржај. Такође, у есеју се

²⁹² о.с.

²⁹³ Жижек, С. (Zizek, S.) 2008. *Испитивање реалног*, Академска књига, Нови Сад, стр. 367.

²⁹⁴ Из кругова поштовалаца Лакана било је покушаја да се повеже Левинасово Друго и лакановска Ствар. о.с.

²⁹⁵ о.с.

²⁹⁶ о.с. стр. 373.

²⁹⁷ Žižek, S. (Zizek, S.) 2007. *О вјеровању*, Algoritam, Zagreb, стр. 145. Тих седам „урођених грешака“ које наводи Шенделбаум су: „(1) идеја о исконском гријеху који припада човјечанству као таквом; (2) идеја да је Бог платио за тај гријех насилним правним споразумом са самим собом, жртвујући крв властита сина; (3) мисионарски експанзионизам; (4) антисемитизам; (5) есхатологија с визијом Судњег дана; (6) преузимање платоничког дуализма и његове мржње према тијелу; (7) манипулација повијесне истине.“

тврди да се у вези са поменутом институционализацијом „не ради о секундарној корупцији изворног кршћанског наука о љубави“, већ да је ту реч о системској грешци, о потенцији која постоји у самом извору и нужно се развија.²⁹⁸ Жижек, даље, издваја оно што се у есеју сматра проблематичним – хришћански универзализам и без њега, закључујемо, поменуте „урођене грешке“ хришћанства не би имале цивилизацијску тежину. Међутим, нама је, благо речено, чудна илустрација те проблематичности. Наиме, из објаве светог Павла „нема више: Жидов – Грк! Нема више: мушко – женско!“ требало би да нам буде потпуно јасна наводна логика искључивања оних којих не пристану да буду део хришћанске заједнице. Износи се чак тврдња да у другим религијама, које су „партикуларистичке“, постоји виши степен толеранције и места за друге, и да то важи и за ислам без обзира на његов програмски експанзионизам. Врхунац те чудне илустрације, за коју нам више није потпуно јасно да ли је изворно Шнеделбахова, или је обogaћена Жижекoвим доприносом, јесте став да хришћански мото „Сви су људи браћа“ такође значи „Они који нису моја браћа нису људи“.²⁹⁹ Наиме, нама је очигледно да исказ „сви су људи браћа“ не допушта да у скупу који се назива „људи“ постоје они који истовремено нису повезани братским релацијама, тако да тај исказ никако не може значити и да – ако сам и ја сам човек - постоје они који нису моја браћа, и да самим тим нису ни људи. Ако би се формирао силогизам, тако да друга премиса не буде у директној неусагласивости са првом, онда би та друга премиса могла да буде – на пример – „има оних који нису људи“, а никако „има оних који нису моја браћа“. Ово друго би могло да важи само у случају да и ја не припадам скупу под називом „људи“. То би тада био, наравно, потпуно бесмислен аргумент за потпору тези о хришћанском универзализму, прво због тога што га изговара неко ко није човек, а и с обзиром на то да није на вишој позицији од других који – иако му нису браћа, такође нису људи као ни он сам.

Ако би почетни исказ био „сви су људи *моја* браћа“, то би значило да ја отварам себе за људскост уопште и да препознајем себе као неког ко је потенцијално способан за емпатију, солидарност и оно највише – љубав. То, међутим, не значи да су сви чланови скупа „људи“ у међусобном односу братства,

²⁹⁸ *о.с.*

²⁹⁹ *о.с.*

и да међу њима не би могли да постоје односи непријатељства. То би, такође, значило да међу припадницима људске врсте нема оних које ја не бих сматрао својом браћом. С обзиром на то да у односу према остатку живог света (животињама и биљкама), као и неживог света, човек углавном не користи израз „братство“ (сем ако се не ради о књижевности), и овај исказ није потпора за тезу о хришћанском универзализму. Исказ „сви су људи моја браћа“ разликује се од исказа „сви су људи браћа“ само у томе што и мене укључује у скуп под називом људи, а то за универзализам и није толико битно.

Нешто другачија ствар би била ако би почетни исказ гласио „сви су хришћани браћа“. Међутим, ни тада не би нужно био отворен пут ка оправдавању тезе о хришћанском универзализму. По нашем мишљењу, ту је од пресудног значаја ко изговара тај исказ и о каквим се заиста хришћанима ради. Ако га изговара неко ко од групе номиналних хришћана жели да направи чврсто повезан скуп чији су циљеви првенствено световни, тешко је избећи интересно-политичко-идеолошку димензију и њену усмереност ка искључивању осталих који нису „хришћани“, или пак њихово насилно преобраћење. Ако се, међутим, ради о томе да тај исказ изговара аутентични хришћанин који, наравно, има на уму управо то да су аутентични хришћани браћа, ту свакако нема места тенденцији искључивања неверника из универзалности човечанства, која се поистовећује са хришћанском универзалношћу.³⁰⁰

Допустићемо себи да у вези са проблемом односа оних који себе сматрају хришћанима, према онима који нису хришћани, на овом месту навестимо свој став. С обзиром на то да задатак који хришћанство поставља пред човека имплицира толику дубину и свеобухватност, онај ко за себе каже да је хришћанин – уместо волео бих, тежим ка томе ...да то постанем – пре ће изазвати подозрење и бригу у духу оних који знају тежину тог задатка. С обзиром да су такви

³⁰⁰ Архимандрит Софроније, приказујући мисли старца Силуана, говори о томе да је спасавати на истински хришћански начин могуће само кроз љубав, тј. привлачењем, никако насиљем. Та сила љубави је „велика и победоносна“, али не до краја, јер у људском бићу постоји једна област где се чак и љубави постављају границе. То је слобода човека, која је „истински реална и тако велика, да ни жртва Самога Христа, ни жртва свих који су пошли за Христом, не може нужно сама по себи да доведе до победе.“ Архимандрит Софроније, 1998. *Старац Силуан*, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска, стр. 108. Такође, „недуховном је несхватљиво како је могуће читав људски свет осетити као једно јединствено биће које је укључено у лично биће сваког човека, и које не одстрањује друга лица [...] Онај ко воли, усваја живот вољеног бића. Онај ко воли Бога – укључује се у Божански живот, а онај ко воли брата укључује у своје ипостасно биће живог брата. Онај ко воли цео свет, својим духом обухвата сав свет.“ *о.с.* стр. 118-119.

„хришћани“, на жалост, у великој већини, све њихове поступке неверници (а међу њима је, такође, већина оних који нису склони суптилној анализи о аутентичности нечије религиозности) приписују хришћанству уопште. За нас, овде је од значаја једна могућност која нам се чини оправданом - да доведемо у везу поступање хришћана према онима који су „неверници“, са ступњевитошћу врлина онаквим какве их је у поменутом „Добротољубљу“ приказао свети Јован Касијан. Наиме, чак и у случају да је неко ступио на пут уздизања у хришћанским врлинама, нама се чини најосетљивијим, када је реч о односу према „другима“ који нису хришћани – други ступањ, када је чињење превасходно испуњено *надом* у очекивању будуће награде. Први ступањ, у коме су побуде за чињење превасходно засноване на страху од Божије казне, због саме природе осећања страха, рекли бисмо, не остављају много простора за негативну усмереност ка „неверницима“, штавише чак и за било какву заинтересованост за однос са њима. Међутим, други ступањ, у оквиру ког смо видели да је покретач превасходно очекивање награде, дакле још увек не и унутрашња доброта и несебична љубав онога који делује, чини нам се да пред хришћанина потенцијално поставља још један проблем у његовом односу према неверницима. Дакле, ако је реч о неком кога побуђује нада у спасење, а унутрашња доброта и љубав још увек нису пробуђени у тој мери да могу да надвладају све што извире из талоба психе, сумњичавост према „религијском другом“ може бити и подсвесни израз осећања зависти због тога што му Бог својом милошћу можда може подарити спасење, иако се тај „други“ не мучи одричући се толико колико и хришћанин, иако је „само добар човек“. Ту би могла бити на делу – да употребимо терминологију из учења Карен Хорнај (Horney) - погубност неразрешеног односа између *идеала* и *идеализиране слике*,³⁰¹ у коме је идеал Божја љубав, а идеализирана слика је самоуверено мишљење о себи самом као хришћанину. Онај ко потпадне у стање робовања идеализираној слици о самом себи, има потребу да се пореди са другима, да се такмичи са жељом да их победи, што у односу према невернику-уљезу добија додатну димензију конкурентности због бриге у вези са спасењем. Кад би у нечијој психи постоји развијено осећање љубави, оно би било примарно, и ту лежи, по Карен Хорнај, и уочљива разлика између љубави и неуротичне

³⁰¹ Хорнај, К. (Horney, K.) 1987. *Наши унутрашњи конфликти*, НИО Побједа, Титоград, стр. 88..

потребе за љубављу.³⁰² Хорнај је, свесна тежине одговора на питање „шта је љубав“, више пажње посветила томе шта она није, и посебно је нагласила једну ствар која карактерише неспособност за љубав – то је „небрига о личности другог, његовим особеностима, ограничењима, потребама, жељама, развоју.“³⁰³ Код Хорнај је један од најважнијих показатеља психичког здравља управо одсуство потребе да се особа упоређује са другима, нарочито ако то садржи и потребу за тријумфом.

За нас је велико питање да ли је управо овај проблем, када се нада за спасењем пренесе у поље односа са неверницима, један од већих изазова који стоји на путу хришћанског узрастања. Ако останемо закратко и даље у оквирима психоанализе, и поново се вратимо на Жижека, видећемо да ту постоји и подстицај у вези са питањем односа религије и суперега на један други начин у односу на уобичајени. Такође, као и у случају претходно изнетих Жижекових ставова, бићемо у прилици да се запитамо колико је овај познати филозоф поуздан у извођењу својих идеја, колико то уопште и жели да буде, а колико му је битно да подстиче на полемику. Он подсећа на то да се јеврејство углавном сматра „религијом суперега (човјекове подложности љубоморном, моћном и строгом Богу), за разлику од кршћанског Бога Милосрђа и Љубави.“³⁰⁴ Међутим, сматра Жижек, тиме што је уместо нас платио наше грехе, хришћански Бог Милосрђа поставља себе на место врховног носиоца суперега: „Ја сам платио највишу цијену за ваше гријехе и зато сте моји дужници ЗАУВИЈЕК...“³⁰⁵ Ако пратимо Жижека, поставља се питање да ли је Божје Милосрђе заправо формирало суперега тако што га је испунило осећањем вечне кривице верника, неком врстом дужничког ропства? Жижек, такође, прави разлику између паганства и гностицизма, са једне стране, и јеврејства и хришћанства са друге, када је реч о „месту“ у коме се религија, тј. религиозност, одиграва. По њему, паганство и гностицизам „истичу `унутрашње путовање` духовног самопрочишћења, повратак истинском Унутарњем Ја и `поновно откриће`

³⁰² Код неуротичара, примарно осећање није љубав – илузија љубави је ту само узредна, већ је примарно осећање потреба за сигурношћу. Хорнај, К. (Horney, K.) 1987. *Неуротична личност нашег доба*, НИО Побједа, Титоград, стр. 115.

³⁰³ *о.с.* стр. 116.

³⁰⁴ Žižek, S. (Zizek, S.) 2007. *о.с.* стр. 146.

³⁰⁵ *о.с.*

властитога Ја“, што је у супротности са јеврејско-хришћанском идејом о „ИЗВАЊСКОМ трауматском сусрету“. ³⁰⁶ То би, у одређеној мери, могао да буде занимљив предложак када је реч о ономе што ће нам касније бити у првом плану – разрешење односа личног идентитета и религиозности у мистичком тренутку осећања сједињености раствореног ега и бескраја божанствености.

Поменућемо у вези са Жижеком још само две ствари. Једна је његова повремена, али индикативна критика упућивана Јунгу, чије погледе на несвесно сматра блиским гностичкој проблематици „унутрашњег духовног путовања самооткрића“. ³⁰⁷ Такође, Јунгово учење сматра делимично одговорним за постојање „помодне хипотезе“ по којој је нетолерантност према „извањском (етничком, сполном, вјерском) Другоме израз наводно `дубље` нетолеранције према потиснутој или порекнутој Другости у нама самима“. ³⁰⁸ Да видимо сада шта је за Жижека истински радикална другост, ако већ изричито негира да је то другост у нама, „странац у нашој души“ – то је „Другост самога Другога према њему самоме.“ ³⁰⁹ Разликујући паганско поштовање божанске (или љуске) савршености од суштине хришћанске љубави, Жижек ову другу види као резултат приврженог усмерења ка несавршености Другога који се воли баш због његове ограничености, беспомоћности, па чак и обичности. Због тога је за Жижека Љубав изнад Милосрђа. ³¹⁰ По њему, хришћанство не делује тако што се човек уздиже према Богу на начин да „се духовно прочишћује, одбацује `ниске/материјалне аспекте својега бића“ – не, таква врста идентификације са „божанским величанством“ наводно би била својствена паганству. ³¹¹ По Жижеку, обрт који доноси хришћанство је у могућности идентификације са Богом-Сином, који, на крсту, у тренутку потпуне човечности, пита строгог Бога-Оца - „Оче, зашто си ме оставио?“ Међутим, из тог „божанског самонапуштања“, Жижек закључује о темељној Божјој несавршености – Бог, наводно, да би створио слободне људе,

³⁰⁶ Тај сусрет, каже Жижек, подразумева „божански Позив жидовскоме народу, Божји позив Абрахаму, недокучиву милост – све редом потпуно неускладиво са нашим `инхерентним` својствима, чак и са нашим `природном`, урођеном етиком“. *о.с.* стр. 147. Узгред, Жижек превиђа да је за паганство карактеристичније спољашње жртвоприношење од унутрашњег духовног путовања, исплаћивање дуга уместо преображаја бића.

³⁰⁷ *о.с.*

³⁰⁸ *о.с.* стр. 148.

³⁰⁹ *о.с.*

³¹⁰ *о.с.* стр. 151.

³¹¹ *о.с.*

мора да „отвори простор за њих у ВЛАСТИТОМ мањку/празнини/јазу: човјеково постојање живи је доказ за Божје самоограничење“.³¹² Ако овим Жижековим ставовима придодемо још један, по нашем мишљењу кључни став, добијамо оно што бисмо могли назвати парадигмом његовог мишљења у вези са хришћанством – и по стилу који у постмодерном миљеу заводи и утиче, и по думетима који остају нејасни, и углавном се свде на кружење ума у себи самом, што оставља утисак необавезног поигравања појмовима. Тај став је следећи: „Човјекова бесконачна удаљеност од Бога, чињеница да је грешно, зло биће обиљежено Падом и невриједно Бога, нужно се одражава на самом Богу као Зло самог Бога Оца, то јест као напуштање властита Сина. Човјеково напуштање Бога и Божје напуштање властита Сина међусобно су уско повезани, то су два аспекта једног те истог чина.“³¹³ Оно што је за неког храброст, хвале вредна дрскост у мишљењу – Жижеково, рекло би се, психоаналитичко разматрање узајамних односа између хришћанске Тројице, по нама је унапред осуђено – у најбољем случају – да буде штиво које позива на трагање за чудноватостима у закључивању. Зашто, би, на пример, доказ за Божју несавршеност била Божја спремност за самоограничавањем – зашто би то проистицало једно из другог и неvezано за егзистенцију Бога? Зашто би „напуштање властита Сина“ – које, наравно, није напуштање, било одраз „Зла Бога Оца“, који је наводно условљен својом творевином, Човеком, и као такав је нужно пасиван, а не би био управо најочитији доказ Божје љубави према људима којима се тако пружа могућност за најрадикалнији могући егзистенцијални преокрет и онтолошко испуњење?

Дерида о кантовским коренима религије

Тези о круцијалном значају „напуштености“ Бога-Сина, а пре свега о искуству напуштености човека у односу према Богу, велику пажњу је, у постмодерном мишљењу, посветио Дерида,³¹⁴ анализирајући Кантов став да постоје само две породице религије, два извора или два корена. Један је онај повезан са „религијом простог обреда“, која истражује све „одлике Бога“, али

³¹² *о.с.*

³¹³ *о.с.*

³¹⁴ Дерида, Ж. (Derrida, J.) 2001. *Вера и знање: век и опроштај*, Светови, Нови Сад, стр. 22-26.

„суштински не делује већ само подучава молитву и жељу. Човеку не преостаје ништа друго него да кроз њу постаје бољи, кроз искупљење од грехова“.³¹⁵ Други корен је онај који се односи на моралну религију, коју занима добро владање у животу, она *руководи* чињењем, *прописује постајање* бољим стремећи ка том „бољем“ циљу, а за њу је кључно да човеку није битно, и самим тим да није нужно да зна „оно шта Бог чини или је учинио за његово спасење“. То је „промишљајућа вера“, односно умска вера, она се опире „догматској вери“ и истиче добру вољу изнад сваког знања.³¹⁶ Моралност се, дакле, по Деридиној интерпретацији, заснива на томе да би требало чинити као да нас је Бог напустио. Ако неког овај став наводи на поређење са трећим ступњем у Касијановом учењу, због тога што би кантовско морално чињење, уз свест о одсуству Бога, могло да асоцира на надвладавање страха од казне и жеље за потенцијалном оностраном наградом, односно спасењем – мислимо да је управо то добар показатељ основне разлике између мотива у чијем је корену осећање дужности, са једне стране, и религиозности испуњење мотивом љубави, са друге.

Примећујемо, међутим, да у оба ова кантовска корена религије, како их је Дерида одредио, постоји простор за неке запитаности. У вези са „религијом простог обреда“, наведена је тврдња да она суштински не делује, да само подучава молитву и жељу, и да човеку не преостаје ништа друго него да кроз њу постане бољи тиме што умољава Бога да га искупи од грехова. Ово, по нашем мишљењу, имплицира да је човек уопште - скоро па аморфна маса, којој се споља учитава шта треба да жели, да треба да научи шта су грехови и како да кроз институционални обредни механизам постане „бољи“ без моралног препорода. Исказ да та религија суштински не делује, схватамо тако да тај човек постаје „бољи“ са становишта функционалности заједнице – да није претња за њу, али да и даље остаје, у односу према самом себи, аморфна маса, а према Богу поданик. То би, такође, значило и да исказ „човеку не преостаје ништа друго“ може да говори само о његовој подложности сили тог механизма, као и да је његов пристанак ирелевантан за присуство у том механизму, да је последица пуког страха од неприпадања већ формираној обредној заједници.

³¹⁵ о.с.

³¹⁶ о.с.

Када је реч о „моралној религији“ и „промишљајућој вери“, упада у очи проблем одређивања шта је то „боље“ чему се стреми, ако је сав терет процене на уму и на знању. С обзиром на то да је изнад њих „добра воља“, поставља се питање њене природе и потребног прага њене јачине, с обзиром на то да је лишена моћног „савезника“ - пошто није битно а није ни нужно сазнање о томе шта Бог чини или је учинио за човеково спасење.³¹⁷

И у једном и у другом случају у функцији су, очигледно, априорни услови спознаје као једине „урођености“ које су човеку на располагању, када је реч о његовом односу са религијом. Међутим, сам Дерида нас, свесно или не, са сврхом или не, наводи на помисао да би ту требало да буде још нечега. На пример, када сматра да уместо појаве назване „повратак религија“, заправо треба говорити о „повратку религиозности“.³¹⁸ Или, када истиче значај Хајдегеровог (Heidegger) инсистирања на пре-моралном карактеру вере и пре-религиозном у односу на свест³¹⁹. Дерида тврди да полазишна тачка Хајдегеровог чувеног дела „Биће и време“ – како је то опрезно изречено – „има своје место у одређеној ситуацији које не може да буде радикално туђе ономе што се назива *вера*. Наравно да то није религија, нити теологија, већ оно што вера одобрава пре или са ону страну сваког питања...“³²⁰

Када говоримо о претпоставци урођености коју смо и до сада помињали, у контексту религиозности она добија конкретне обресе различитих врста потреба – у најексплицитнијем смислу, говори се о потреби за веровањем уопште, затим за самонадилажењем, за извесношћу, за љубављу, за утехом... Велики део онога што

³¹⁷ Сам Кант каже да је „морални закон свет“, али да он сам за себе „ипак не обећава никакву срећу“, морал није учење „како себе треба да *усрећимо*, него како треба да будемо *достојни* среће.“ У вези са односом блажености (среће) и религије, Кант каже да се „*блаженост* под именом среће уопште не може достићи на овом свету (онолико колико зависи од наше моћи), те стога постаје само предмет наде. Без обзира на то, сам хришћански принцип *морала* ипак није теолошки (дакле хетерономија), него је аутономија чисто практичког ума самог за себе, пошто спознају Бога и његове воље не чини основом тих закона, већ само основом долажења до највишег добра под условом покоравања тим законима. [...] На тај начин морални закон, помоћу појма највишег добра као објекта и крајње сврхе чистог практичког ума, *води религији, то јест сазнању свих дужности као божјих заповести, не као санкција, то јест самовољних, самих за себе случајних наредби туђе воље*, него као суштствених закона сваке слободне воље саме за себе.“ Кант, И. (Kant, I.) 2004. *Критика практичког ума*, Плато, Београд, стр. 137-139. Достојност, тј. саглашавање са највишим добром путем моралног усавршавања неупоредиво је захтевнија и ређа - узак је пут до ње, за разлику од широких врата на путу оних који пропадају следећи обреде.

³¹⁸ Дерида, Ж. (Derrida, J.) 2001. *о.с.* стр. 14.

³¹⁹ *о.с.* стр. 26.

³²⁰ *о.с.* стр. 122.

се назива људским потребама психологија је уврстила у свој дискурс, најшире могуће схваћен, и на различите начине се опходи према њима. О флуидности теме говори и чињеница да се и сам Дерида понекад ослања на, за постмодернизам, „клизав“ терен дискурса о ономе што бисмо могли назвати елементима људске природе. Када говори о „апстрактном месијанизму“ које не следи ниједно одређено откривење, али припада искуству „веровања или несводивог залога знања и поузданости која `темељи` сваки однос према другоме у сведочењу“, Дерида заправо говори о „несавладивој жељи за правдом“.³²¹ Овај моменат је веома значајан, с обзиром на то да се тиме што, по Дериди, таква правда разликује од права, она „дозвољава наду“ која је изнад сваког конкретног „месијанства“, а самим тим и једну културу могуће универзалности, „културу у којој апстрактна могућност немогућег превода ипак може да се најави. Она се унапред најављује у обећању, и чину вере или у позиву вере који пребива у сваком чину језика и сваком обраћању другом.“³²² Из тога проистиче један закључак који нам се чини природан, и који и сам Дерида наглашава – да култура могуће универзалности те вере заправо дозвољава и „само један `рационални` и универзални дискурс на тему `религије`“.³²³ Вреди истаћи и да се последњих година свог живота Дерида бавио питањима опроштаја и покајања, за која каже да припадају „аврамовском“ наслеђу. То предање, које обухвата јудаизам, хришћанство и ислам, Дерида означава сложеним и различитим, таквим да је истовремено „и посебно и на трагу универзализације“.³²⁴ Самим тим, и питања опроштаја и покајања су универзална, без обзира да ли је формални контекст култура или религија.

³²¹ *о.с.* стр. 38.

³²² *о.с.*

³²³ *о.с.*

³²⁴ *о.с.* стр. 138.

*Импликације постмодерне критике логоцентризма и „јаког“ субјекта;
начела *gnōthi seauton* (узнај самог себе) и *epimeleia heautou* (старај се о себи)
у Фукоовом схватању духовности*

До сада смо могли да уочимо да су религија уопште, а и религиозност као могући егзистенцијелни одговор на проблем смисла, на различите начине постављени као објект постмодерне деконструкције. У најопштијем смислу, нас мање интересује да ли су они предмет директне или индиректне критике, и чини се да је то тешко препознати. Ако, је, на пример, логоцентризам као једна од главних, директних мета постмодерне критике – појам који је Дерида осмислио тако да представља есенцију постојаности значења, тј. везе знака и означеног – њега није могуће не довести у везу са Логосом као једним од кључних појмова јеврејске и хришћанске филозофије и теологије. У Библији, код јеванђелисте Јована, Логос је сам Исус Христос („У почетку беше Логос, и Логос беше у Бога, и Логос беше Бог“, Јн 1, 1). Логос је, као појам, својевремено био и спона којом су хришћански апологети другог века покушали да помире два тада најутицајнија учења – оно које смо поменули, библијско учење светог Јована Богослова, и оно које је настављало грчку филозофску мисао оличено у неоплатонизму Филона Александријског.³²⁵ Самим тим, могла се појавити идеја о разрешењу важног питања које је оптерећивало рану хришћанску мисао – колико су вредна, тј. колико су близу истини филозофска учења која су претходила откривењу Христовом? Наиме, свети Јустин Филозоф (II век) је, преузимајући Филонову идеју о семеном Логосу који обитава у сваком човеку, чиме је омогућено уздизање на путу ка истини, сматрао да су и неки грчки филозофи могли бити названи хришћанима: „... сви су писци [они који нису хришћани а говорили су истину] по семену Логоса које им је дато [од Бога Логоса = Христа] могли видети [истину] бића, али [зато што им је недостајала објава *пуноће* истине] нејасно [као у полумраку].“³²⁶ По Јустину Филозофу, они који су познали Логос и живели у

³²⁵ Перишић, В. 2009. *И вера и разум*, Службени гласник, Београд, стр. 23. Кључни Филонов значај је у томе што преузима идеју стоицизма о семеном Логосу, „оплођујућим принципима који проузрокују рађање, и приписује их божанском Логосу, доводећи их у тесну везу са платонским идејама, само што овима одузима самостално постојање и тумачи их као Божије идеје, Божије стваралачке замисли.“ *о.с.*

³²⁶ *о.с.* стр. 24. Наводи у средњим заградама су допуне В. Перишића.

складу са Њим – а Христос који је истовремено и Мудрост Божија и Логос, посебно обитава у створењима обдареним умом – јесу, на пример, Хераклит и Сократ.

Ако се, дакле, критикује логоцентризам, постмодерна мисао присваја ону логику у складу са којом може рећи да је та критика упућена како самом дискурзивном пореклу филозофије и теологије, тако и привилегованом статусу западне мисли уопште. За нас, међутим, идеја о семеном Логосу има велики значај као још један прилог оном правцу размишљања који оправдава тезу о урођеним идејама, људској природи чији је саставни део потенцијална религиозност, као и универзалности која није тотализујућа. Јер, Јустин Филозоф својом тврдњом да „све што је било ко рекао добро, припада нама хришћанима“,³²⁷ упркос привиду искључивости полазишта по коме је хришћанска идеја супремативна, заправо смањује тензије међу религијама и филозофијама тако што тражи споне међу њима – а спона је Логос.

Уколико се постмодерна деконструкција усмерава ка религији као једној од метанарација, „великих прича“,³²⁸ онда је истовремено ослабљена у оној мери у којој је доследна у поштовању своје основне замисли. Наиме, ако жели да има веће домете, она неминовно тежи надрастању саме себе као пуког метода коме се подвргавају други митови, и сама тако постаје мит. Деконструкција тиме, као филозофски концепт, мора сама себе да подвргава сопственим разорним методама уколико жели да поседује кредибилитет у опхођењу према било ком другом дискурсу. Такође, постмодерни став о томе да је религијски дискурс само један од социјално (културно) детерминисаних конструката, као што су то и други дискурси, у самом себи носи недоречености које инклинирају ка метафизици, а и слабости уграђене у саму природу ове идеје – почевши већ од самообеснажујуће критике појма „став“. Део тога, надамо се, успели смо бар донекле да покажемо.

Најсвеобухватнија постмодерна критика која се директно тиче наше теме, јесте она коју смо до сада неколико пута поменули, а говори о немогућности постојања тзв. „јаког субјекта“, хомогене свести и целовитог личног идентитета.

³²⁷ *о.с.*

³²⁸ Видети више о неповерењу према покушајима свеобухватних објашњења – а религија уопште спада у изворе филозофије, науке и њених дисциплина, уметничких теоријских дискурса итд., што све може бити означено као „велика прича“ – у Лиотар, Ж. Ф. (Lyotard, J.F.) 1995. *Шта је постмодерна*, КИЗ Арт-прес, Београд

У једном свом делу, та критика се односи и на уобичајено тумачење човека као личности у хришћанској антропологији, које у најкраћем, судећи по речима једног од значајнијих представника православног богословља Х. Јанараса (Yannaras), нису далеко од схватања идентитета у психологији модернитета: „Ми знамо да оно по чему се лично битовање разликује од сваког другог облика постојања јесте самосвест и друг(ачиј)ост. Самосвешћу називамо свест о сопственом битовању, сигурност у то да постојим и да сам ја тај који постоји, да сам биће са идентитетом који ме разликује од сваког другог бића. А ово разликовање је апсолутна друг(ачиј)ост, јединствени, карактеристични и непоновљиви карактер који дефинише моје битовање“.³²⁹ Из овога видимо да је постојање личног идентитета, тј. његов релациони аспект, кључна категорија човекове друштвености. Све док се не задире у природу тог идентитета, оваква формулација може бити прихватљива на врло широком плану. Међутим, проблем неизбежно настаје већ кад се постави питање његове постојаности, са чим је повезано и питање квалитета – само у тим координатама, идентитет може бити препознат као нешто у тој мери значајно за живот, како то препознаје Јанарас. Јер, како би, иначе, било могуће истаћи значај поређења личних идентитета схваћених на постмодерни начин, шта би се то могло поредити ако су идентитети флуидни, фрагментирани, контингентни, привремени, слаби – која би се интеракција између елемената таква два идентитета могла сматрати битном, који елементи и који „тренутак сусрета“ се могу сматрати довољно репрезентујућим да би се уопште могло говорити о сусрету два људска бића? У том смислу, дакле, ми смо у потпуности опредељени за концепт личног идентитета који не припада постмодерном схватању.

Још веће дивергирање настаје као последица укључивања начина на који постмодернизам доживљава хришћанску личност и њен идентитет. Наиме, због „привилегије“ коју је, у есхатолошком смислу, Бог омогућио хришћанском вернику – ради се, наравно, о могућности спасења, као и због привилегије у односу према остатку живог света, хришћански субјект је у постмодерном виђењу потенцијално на још вишем ступњу јачине од целовитог субјекта

³²⁹ Погледати више у Влахос, Ј. 2003. *Личност у православном предању*, у Србуљ. Ј. (ур.) *Господе, ко је човек?* Православна мисионарска школа при Храму светог Александра Невског, Београд, стр. 227.

модернизма. У тој мери је и постмодерна деконструкција „јаког субјекта“ пропорционално интензивније усмерена ка хришћанском концепту човека – то је, очигледно, већи изазов. Али, тај теоријски изазов наилази на тешкоће због тога што има посла са објектом који своју снагу заснива на прожетости јаким осећањем смисла, унутар кога делују елементи неухватљиви за деконструктивну анализу, из простог разлога што су недоступни самом дискурсу. На то смо мало раније мислили када смо се, парафразирајући чувени Деридин став да нема ничег изван текста, запитали – да ли је, можда, оно најважније изван текста? Наше мишљење је да би, стога, овај правац деконструкције требало да „хришћански субјект“ препознаје као најмање два могућа предмета анализе. Један би био „номинални хришћански субјект“, аналогно постојању номиналног хришћанског верника коме историјско-политичко-културни контекст у већој мери приписује ту идентитетску одредницу него што он самог себе таквим доживљава. Он је, због могућности спасења на коме не ради, само потенцијално „јак субјект“, он своју „привилегованост“ не користи и тиме је чак обезвређује. Њему је „јачина“ приписана споља и тај аспект његовог идентитета још увек није и конститутиван у делујућем облику. Такав субјект је подложен томе да постане део религијско-идеолошких концепата тлачења других, и ми можемо само да се придружимо ма каквој критици тога. Наравно, приступили бисмо тој критици са великим опрезом, због тога што нисмо у потпуности сигурни да би се постмодерна деконструкција зауставила тамо где, по нашем мишљењу, почиње могући други предмет анализе – „аутентични хришћански субјект“. Јер, јачина тако схваћеног хришћанског субјекта често је доказивана подношењем највећих мука, и нисмо сигурни да би резултат и најмоћније деконструкције могао да надјача већ саму почетну затеченост над тим трпљењем, а камоли да се сучели са најдубљим разлозима таквог избора. Поготово нам је необично то што се, када се „хришћански субјект“ одређује као „јаки субјект“, у први план не поставља кључна чињеница да управо „аутентични хришћански субјект“ јесте такав зато што му је активиран унутрашњи програм постепеног слабљења ега. Парадоксалност јачине која смањује саму себе је у потпуном складу са парадоксалном сликом човека у виђењу св. Григорија из Нисе, по којој је човек истовремено „и велики и мали, обдарен и посебним достојанством и ништаван, предодређен за славу и потчињен

хиљадама страсти“, и због тога је, када се говори о самоспознаји, могуће рећи једино оно што је и рекао овај велики богослов – „лакше је познати небо него самог себе“.³³⁰

Значај питања о могућности самоспознаје није се, наравно, појавио са хришћанством. Међутим, у вези са интересовањем грчке филозофије о томе шта би био најважнији задатак у животу, која је то идеја која би свест непрестано држала будном и усмеравала је ка вођству, Фуко нас подсећа на веома важну ствар. Заправо, он обнавља значај односа чувеног делфијског „упознај самог себе“ (*gnothi seauton*), са оним што је неоправдано занемарени општији оквир, *epimeleia heautou* – „старај се о самом себи“.³³¹ Овај други захтев је надређен првом, и Фуко каже да је једна од његових последица, „форма тачне и посебне примене“ која стоји „на врхунцу бриге о самом себи“ – управо *gnothi seauton*. Тиме се, на још један од великог броја могућих начина, сажето испоставља сва комплексност, изазовност, а по некима и трагика људске егзистенције – да би се човек на адекватан начин старао о себи, постоји задата „форма тачне и посебне примене“ тог принципа, нужен метод његовог спровођења, услов који се не може избећи – а тај услов, упознавање самога себе, немогуће је испунити у потпуности. При том, старање о себи подразумева сократовски приступ животу, у коме човек није заокупљен „гомиллом ствари, својим богатством, својим угледом“, већ – како то подвлачи Фуко – стара се за своју душу, истину и памет.“³³² То је управо та кључна покретачка мисао, „нека врста жаоке коју треба зарити у људско месо, коју треба поставити у њихову егзистенцију и она је начело кретања, немира, начело трајне забринутости током егзистенције.“³³³ Од Сократа, па оријентационо до V века после Христа, Фуко сматра да је могуће пратити хиљадугодишњу еволуцију и развој перцепције и утицаја принципа *epimeleia heautou*, од филозофског става до првобитних форми хришћанског аскетизма. У читавом античком периоду, а нарочито у „александријској духовности“ која је, истиче Фуко, представљала оквир и припрему за хришћанство, „старати се о себи“ увек

³³⁰ Керн, К. 2003. *Антропологија светог Григорија из Нисе*, у Србуљ. Ј. (ур.) *Госпoде, ко је човек?*, Православна мисионарска школа при Храму светог Александра Невског, Београд

³³¹ Фуко, М. (Foucault, М.) 2003. *Херменеутика субјекта: предавања на Колеж де Франсу, година 1981-1982*, Светови, Нови Сад, стр. 15-16.

³³² *о.с.* стр. 17.

³³³ *о.с.* стр. 20.

има позитивно значење, очигледно и код св. Григорија из Нисе.³³⁴ Фуко стога поставља питање који су разлози да овај појам, по њему један од најзначајнијих у историји теорије и праксе субјективности, доспе скоро до границе заборавља. Сматрајући да је Фукоов покушај да одговори на то питање веома користан за нашу тему, укратко ћемо представити његове претпоставке и импликације.

Важно је да се подсетимо да је савремена рецепција начела старања о себи скоро потпуно измењена, и Фуко каже да „ту за нас чак постоји нешто помало узнемиравајуће“. Нама се ту чини погодном једна асоцијација - тако често образложење за вишесатне муке којима се многе данашње девојке излажу у теретанама, исказано неупитним „држим до себе“, или када један погрешан поглед случајног пролазника активира код фрустрираног мушкарца енергију беса оличену у познатом „не дам на себе“. Фуко наводи низ формула по којима данас функционише овај принцип, а које су последица уситњавања основног начела, са којим су сачувале извештан степен повезаности једино у формалном, а не у садржинском смислу: „...повући се у себе, умирити се у себи, пронаћи задовољство у самом себи, не тражити насладу изван себе, остати у друштву самог себе, бити пријатељ са самим собом, бити у себи као у тврђави, одати поштовање сам себи...“³³⁵ Како је, дакле, дошло до тог парадокса да оно што је вековима било позитивно начело, данас пре асоцира на егоизам, повлачење, меланхолију, социјалну отуђеност, одсуство емпатије, итд.? Први, лакши и уједно мање значајан одговор за Фукоа, био би да начело *epimeleia heautou* чува своје изворно значење све док је у сагласју са моралом не-егоизма, унутар ког обавеза бављења самим собом даје радикално другачије резултате од оних ван контекста такве моралности, чега смо данас ми сведоци. Међутим, по Фукоу много дубљи значај има „картезијански моменат“, који је филозофски реквалификовао начело *gnothi seauton* (уознај самога себе), с тим да постоји „огроман јаз“ између

³³⁴ Овај појам има нарочито значење код помињаног Филона Александријског у тексту *О контемплативном животу*, присутан је код Плотина у *Енеадама II*, у хришћанском аскетизму код Методија Олимског, код Василија из Цезареје, код Григорија из Нисе у *Мојсијевом животу*, у тексту *О Песми над песмама*, у *Расправи о блаженствима*... Наведено према *о.с.* стр. 22. Уочљиво је да Фуко не користи ознаку *свети*, што упућује на то да богословима приступа као било ком теоретичару. Тиме овај дискурс наговештава неосетљивост у односу на могућу деконструкцију светог, што би, са друге стране, у теологији (не толико у религијској херменеутици) било равно богохуљењу.

³³⁵ *о.с.* стр. 25.

Сократовог и картезијанског приступа.³³⁶ Фуко је, свакако, направио разлику између самог Декарта и онога што је назвао „картезијански моменат“, а у вези са тим, имаћемо и сами прилику да нешто више кажемо у одељку посвећеном развоју рационализма. У сваком случају, картезијански моменат је, каже Фуко, учинивши од „упознај самог себе“ основни приступ истини, „под видом несумњивости моје егзистенције као субјекта“, истовремено много допринео дисквалификацији начела „старај се о самом себи“, тако да оно у модерном филозофском мишљењу тешко да може да се нађе чак и у траговима.

Следећи даље Фукоово размишљање, долазимо до можда кључне појмовне дистинкције, до две основне форме мишљења које су субјекту на располагању. Та дистинкција је, чини нам се, у стању да апсорбује и класификује све претходно што смо изложили у вези са два навођена античка начела, и да учини јаснијим токове наших предстојећих напора. Фуко, дакле, разликује „филозофију“ као форму мишљења „која се пита о томе шта субјекту допушта да се приближи истини, која покушава да одреди услове и границе субјектовог приступа истини“, и „духовност“ као „трагање, праксу, искуство којима субјект на себи самом настоји око нужних преображаја да би се приближио истини“.³³⁷ Духовност, како је види Фуко, има три својства. Прво својство духовности је да она, као своје основно полазиште, постулира да субјект као такав нема право нити способност да се приближи истини, и да је потребно да се преобрази до одређене тачке различитости од самог себе да би то право стекао. Друго својство односи се на форме узлазног помака субјекта, којим, заправо, њему долази истина просветљавајући га, а те форме су *eros* (љубав) и рад себе на себи – *аскеза*. Треће својство духовности постулира да приближавање истини има за последицу ефекат који Фуко назива „повратак истине на субјект“, чиме се такво сазнање додатно разликује од филозофског сазнања које је само по себи најважнија награда. У случају духовности, „истина обасјава субјект, истина му пружа блаженство, истина му даје спокој души“, и у истини и у приближавању истини, каже Фуко, „има нечега што испуњава само субјектово биће, што га преображава.“³³⁸

³³⁶ о.с. стр. 27.

³³⁷ о.с. стр. 29. Та трагања, праксе, искуства „која могу бити чишћења, аскезе, одрицања, одвраћања погледа, промена живљења, итд. представљају цену коју субјект треба да плати да би се приближио истини“.

³³⁸ о.с. стр. 29-30.

Начело *epimeleia heautou* је управо оно унутар кога се одиграва потрага, тј. тежња за формирањем јасних „услова духовности“, за начинима преображаја сопства како би се могло приближити истини. Фуко наглашава да ни код кога у античкој мисли – ни код питагорејаца, ни код Сократа, Платона, стоика, киника, епикурејаца, неоплатониста, итд. – није било раздвајања филозофског питања „како достићи истину“ и питања о начинима за неопходно преображавање субјекта, нужном услову за приближавање истини, услову духовности. И ту долазимо до занимљивог Фукоовог запажања – он сматра да је једини антички изузетак од повезаности филозофије и духовности управо у делу оног кога зову „филозофом“ – Аристотела, „за кога је питање духовности било најмање важно“, и чије наслеђе, само по себи, стога није врхунац антике, већ њен изузетак.³³⁹ Ми ћемо себи, у вези са овим, допустити запитаност, да ли је Тома Аквински, који је био управо тај који је Аристотела с посебним поштовањем назвао „филозоф“, и који је покушавао да споји хришћанство и делове Аристотеловог учења (као и Платоновог, између осталог), тиме западну теологију дефинитивно усмерио више ка разумском него духовно сензибилном дискурсу.

Миленијум и по након античког „старај се о самом себи“ и аристотеловског изузећа од занимања за духовне аспекте тог начела, и неколико векова након Томе Аквинског, „картезијански моменат“, по Фукоу, постепено трасира пут ка „модерном добу историје истине“, посматрано са становишта „бића субјекта“. Филозоф, научник, онај који трага за истином, сада једино треба да буде способан да истину „препозна у себи самом и само кроз своје чинове сазнања“ и моћи ће да се нада да ће је достићи. Ти услови су унутрашњи, и они не припадају поретку духовности, с обзиром на то да не садрже захтев за радикалним преображајем бића субјекта. Они се, заправо, тичу формално-методолошких питања и структуре сазнајног објекта, а поред њих, ту су и спољни – друштвени услови, пре свега они који се односе на карактеристике културног амбијента, развијености научне заједнице, типа моралности, итд. Поента је, међутим, да је такав субјект, уз сва унутрашња и спољашња могућа ограничења, сада способан за истину. Сазнања која се стичу на путу приближавања истини, као награду не доносе испуњење својствено духовности, већ само даљу „бескрајну путању

³³⁹ о.с. стр. 31-32.

сознања“. Наравно, Фуко не пропушта да помене - поред нагомилавања сазнања, што „отвара бескрајну димензију напретка“ - и друге могуће инхерентне награде. Ради се, наравно, о материјалним, друштвеним и психолошким предностима. И сада ћемо овај одељак завршити Фукоовим ефектним сажетим поређењем односа субјект – истина у контексту духовности, и у модерном добу које такав контекст маргинализује: „Ако духовност дефинишемо као форму пракси које постулирају да, такав какав је, субјект није способан за истину, али да је истина, таква каква јесте, у стању да преобрази и спасе субјект, рећи ћемо да модерно доба односа између субјекта и истине почиње онда када ми постулирамо да је, такав какав јесте, субјект способан за истину, али да, таква каква јесте, истина није кадра да спасе субјект.“³⁴⁰

Мислимо да нема ничег спорног уколико бисмо Фукоово схватање духовности, у смислу како смо га овде приказали, транспоновали у контекст религиозности, чији је *par excellence* захтев онај који се односи на преображавање субјекта. Из тога следи да се аутентична религиозност потврђује у бризи о односу свог Ја према божанству, или светлости, тако што „прати“ сагоревање свог ега. О тешкоћама тог праћења нешто смо рекли у коментару ступњева духовног развоја у учењу св. Јована Касијана. Тај процес, а самим тим и аутентичну религиозност, тешко је спојити са нетолеранцијом и агресијом, јер захтева да его буде будан, спреман и јак за покрет ка непријатељском „другом“, за тип релације који је другачији од релација унутар духа који понизно моли за просветљење.

Питање смисла

Дерида своје погледе на једном месту описује, између осталог, тако што каже да било какав да је његов однос према религији, он није непријатељ религије као такве, „у смислу у коме су то могли да буду неки филозофи названи просветитељима“.³⁴¹ То, међутим, не значи да његова схватања, самом својом основном идејом, нису критичка у односу према религији на себи својствен начин, другачији од просветитељског – из простог разлога зато што деконструкција, ако је заиста то, није „милостива“. Такође смо могли да

³⁴⁰ о.с. стр. 34.

³⁴¹ Дерида, Ж. (Derrida, J.) 2001. о.с. стр. 18.

наслутимо да у схватањима неких од најзначајнијих представника постмодерне мисли – Фукоа, Кристеве, Лакана, или популарних, као што је Жижек, у њиховом неодустајању да размишљају о питањима веровања, духовности, религиозности и метафизике, постоји имплицитно осећање о томе да „постмодерно стање“ и оно што му припада, постмодерни субјект и постмодерни идентитет, нису ствари које се описују са радошћу, већ резигнирајући продукти пропуштених могућности, или погрешних поставки и проживљености „доба вере“ и „доба разума“. Стога ћемо још једном нагласити значај препознавања разлике између главних представника постмодерне мисли – ма колико она била прожета пукотинама контрадикторности, или узајамног супротстављања³⁴² – и покултурне категорије постмодернизма, унутар које можемо да на делу видимо несналажење савременог субјекта у пракси, додатно пропраћено дискурсима који ни приближно нису сензибилни као они изворни, које смо укратко представили. Поменуто несналажење је неминовно, јер - како то проистиче из постмодерне филозофске мисли – субјект у пракси је програмиран да буде у проблему, с обзиром на то да су му у постмодерној мисли, више него у било којој другој, доведени у питање основни „инструменти“ спасења од површности, досаде и бесмисла – идентитет, постојаност става, вера и њена чврстина, потреба за трансценденцијом, садржај појма љубави... Нама се чини да то „ смењивање парадигми“ није питање историчности у којој постоји усуд замене хришћанске мисли просветитељско/научно/модерном мишљу, након које би неминовно требало да уследи постмодерна резигнација унутар које се, као једна од могућности, отвара широки пут ка нихилизму. За нас, дакле, преовлађујући „дух времена“ може бити само једна од потенцијално отежавајућих околности за оно што ће, изречено као општи филозофско-антрополошки проблем егзистенције, увек бити дубоко лично питање потраге за смислом, отворености за смисао, воље за смислом, и уважавању идеје да ту може бити речи о метафизичко-религиозној потреби која стоји иза свега.

³⁴² Један од сукоба мишљења који је доспео до нивоа онтолошке расправе, и који је нашао своје место у историји постмодерне филозофије, јесте позната „полемика Фуко/Дерида“ поводом Декартових *Медитација*, у вези са тим да ли „субјект који сумња искључује лудило“, или је картезијанском *Cogito* „управо својствено да преузима опасност `потпуног лудила““. Више у Фуко, М. (Foucault, M.) 2003. *о.с.* стр. 41. (напомена 52).

У том питању о смислу, са чим – као што смо раније видели – постмодерни појединац има проблем управо зато што није у стању да га препозна као проблем – садржано је готово све од значаја за однос личног идентитета и религиозности: питање односа субјективног и објективног смисла упућује на развој личног идентитета у контексту односа субјекта према истини - о чему смо имали прилику да видимо шта Фуко мисли – и на развој тог односа у правцу веровања у апсолутну истину, што упућује на потрагу за апсолутним смислом. Извесна градација у вези са присуством и ефектима смисла у животу појединца, могла би бити: осећање бесмисла, затим преузети смисао, субјективни (властити) смисао, објективни и његов најпотпунији облик – апсолутни смисао.³⁴³ Ниво који у себи неизоставно на површину износи тренутак личног пристајања за могућност да нешто може да надилази мене самог, када се може отпочети разговор о томе да ли је его попустио пред појачаном потребом за самонадилажењем, или је пак сазрео у том смислу да је започео самог себе да укида, јесте ниво препознавања објективног смисла. При том, за контекст надилажења појединца мање је важно да ли се ради о божанској природи тог нечег што је више, или је реч о утопијској идеји људске правде – важно је постојање карактера објективног смисла.³⁴⁴ Већ у поређењу са њим зачиње се парадокс у коме је индивидуа „сићушна и неважна“, али истовремено „осећа властиту вредност управо захваљујући објективном смислу којем се приклања“.³⁴⁵ Објективни смисао, који надилази појединца и за кога је овај спреман да жртвује све, па и свој живот, није самим тим ослобођен од подвргавања критеријумима истинитости. Бубер (Buber) каже да смисао који делује може бити само онај који је пронађен, не измишљен, ако је постао очит у човековом сусрету са бићем.³⁴⁶ Али, ако је фанатизам могућност која може да проистекне из вере у објективни смисао, и ако фанатизам у облику тероризма може да проузрокује стравичне последице, сам по себи се намеће значај препознавања критеријума истинитости објективног смисла и оправданости евентуалног жртвовања у име тог смисла. По Кинђићу, *духовно стање* оних коју

³⁴³ Видети више у Кинђић, З. 2014. *О апсурду и смислу*, рад објављен у Кинђић, З, Ђурђевић, В. (ур.) 2014. *Искусство мере: споменица Здравку Кучинару*, ИГП „Ескић и Миљковић“, Београд, стр. 333-346.

³⁴⁴ *о.с.* стр. 341-342.

³⁴⁵ *о.с.*

³⁴⁶ Наведено према Кинђић, З. 2014. *о.с.* стр. 341.

верују у објективни смисао можда би могао послужити као критеријум истинитости тог смисла, или његове блискости апсолутном смислу.³⁴⁷ Ако бисмо покушали да у најкраћем одредимо елементе тог духовног стања, међу њима би, на првом месту, морала бити подложност за преображај бића као последица његове потпуне усмерености ка апсолутном смислу, при чему би то преображавање евидентно требало да буде ка „бољем и духовнијем“. Поставимо ли питање може ли се појмовно одредити то „боље и духовније“, могу ли и окружење и субјект који се преображава разговарати о томе - или све остаје у границама неизрецивости његових осећања, један од концепата на који смо упућени јесте психолошки концепт „врховног искуства“ (peak experience) Абрахама Маслоу (Maslow). У овој фази рада поменућемо само то да оно што важи за „врховно искуство“ у природном смислу важи у потпуности у контексту религиозности, а за нас су од посебног значаја аспекти трансцендирања ега, његовог „самозаборава“, умањивања и несебичности.³⁴⁸ Масловљева синтеза о различитим „врховним искуствима“ указује на то да је свима заједничко – а он то додатно истиче у вези са религиозним искуством - приближавање ега ка стању немотивисаности (за испуњавање циљева који нису духовне природе), имперсоналности, ка стању одсуства потреба и жеља, што води ка закључку да је ту реч више о објектној усмерености (object-centered) него што оставља простор за егоцентризам.³⁴⁹ У том смислу, отпор које „наше старо, чулно ја пружа интегрисаном, натчулном ја служећи се различитим триковима“ (Кинђић), представља сукоб два квалитета која се битно разликују, што је све израженије током процеса усвајања објективног смисла. По Маслоу, дихотомија или поларитет између поноса и понизности се разрешава у „врхунском искуству“ тако што се они у њему спајају у „комплексну надређену јединственост“.

Из овог кратког екскурса у питање смисла субјекта који није схваћен на постмодерни начин, вратићемо се сада на постмодерни дискурс, и у осећању контраста покушати да издвојимо мишљење неког од његових до сада помињаних представника, које би упућивало на неку врсту закључка, на обресе парадигме

³⁴⁷ *о.с.* стр. 342.

³⁴⁸ Maslow, A. 1973. *Religions, Values, and Peak-Experiences*, New York, доступно на http://www.bahaistudies.net/asma/peak_experiences.pdf, стр. 65-74.

³⁴⁹ *о.с.*

постмодерног начина размишљања у вези са осећањем смисла, схватањем личног идентитета, етичности, имплицитне или отворене усмерености ка религиозном начину живота. Чини нам се да би за ту сврху могла послужити Жижекova визија жељеног себе, са свим оним што карактерише такав стил размишљања о самој употреби језика, животу уопште и имплицитном питању смисла. Дакле, Жижек би волео да буде „етичко чудовиште без саосећања, да ради оно што треба да буде урађено у уврнутом преклапању слепе спонтаности и мисаоне дистанце, помажући другима, избегавајући њихову огавну блискост. Када би било више оваквих људи, свет би био пријатно место, где би осећајност била замењена хладном и окрутном страшћу“.³⁵⁰

Овај кратки идентитетски програм, приказ сврхе и циља личног развоја на начин како их види Жижек, садржи и визију света као пријатног места уколико би био испуњен критичном масом оних који би тај програм испунили. Да ли би такав свет био пријатнији у односу на садашњи, могло би се размишљати – лакше него што би било оправдано прогласити га „пријатним местом“ у односу на некакву визију оптималности лепог живота.³⁵¹ Када смо у овом раду започињали одељак о Жижекoвом схватању веровања, пренели смо његово сагласје са Честертоном у вези са тим да ако не верујемо у Бога, да смо спремни да верујемо у било шта. Међутим, ни после Жижекoве „интервенције“ у свету идеја, ствари, чини се, нису много јасније, чега је пример и наведена Жижекoва „визија жељеног себе“. Ако је

³⁵⁰ Жижек, С. (Zizek, S.) 2008. *Чудовишност Христа: теологија и револуција*, Откровење, Београд, стр. 157. Признајемо, нама је оваква жеља страна, и подсећа нас пре на потребу за ефектом запрепашћивања публике, него што упућује на контекст „старања о самом себи“, духовне потраге и сл. Такође, видети о Деридиној и Жижекoвој мисли у контексту разматрања о будућности европске филозофије религије у Moody, K.S. 2014. „Between Deconstruction and Speculation: John D. Caputo and A/Theological Materialism, in: Crockett, C., Putt, K., Robbins, J. (ed.) *The Future of Continental Philosophy of Religion*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, pp. 108-123.

³⁵¹ Тематизујући питање о „срећи“, у осврту на Аристотелов појам *eudaimonia*, Вилхелм Шмид (Schmid) подсећа да је, између осталог, „срећа нешто божанствено“, и да је разумљиво зашто носи назив *eudaimonia*, што дословно значи имати „доброг демона“ у себи, који је посредник између Бога и човека. Шмид, В. (Schmid, W.) 2001. *Леп живот? : Увод у животну уметност*, Светови, Нови Сад, стр. 195-196. Истовремено, каже Шмид, ми не располажемо извесношћу да смо открили „објективни смисао“, јер увек смо заробљени у кобном „херменеутичком кругу“ који чини смислотворна улога наших интереса, жеља или усмерења наше пажње. Међутим, Шмид каже да један бастион онога за чим трага индивидуа, ради чега вреди живети и за које је спремна да јамчи својим животом, чини управо оно што се означава појмом „вере“ чак и у секуларном погледу. „У личној вери је сакупљено све оно што је вредно потврђивања у оквиру индивидуалне естетике егзистенције...“ о.с. стр. 206. Шмид завршава књигу у којој разматра могућности за „леп живот“ у оквиру свог концепта „друге модерне“ тако што, на самом крају, допушта прихватање и *тихичке среће* [*das tychische Glück*], божански случај, *tyche*, „тренутак који сопство може само ограничено стварати, али које може спремно дочекати у дотичном тренутку.“ о.с. стр. 209.

његова мисао стилски обележена, можда чак и подређена језичким обртима, поигравањем парадоксима изнад којих није јасно видљива претпостављена разрешујућа вредност, Честертонов пример употребе парадокса – а парадокс и јесте у основи хришћанства, управо садржи и вредност која је изван равни противречности, и која те противречности „позива“ ка себи сједињујући их у нови квалитет. За хришћанство, каже Честертон, „врлина је у коштацу, у судару двеју, рекло би се, потирућих страсти“, међу којима заправо нема опречности, али истовремено их је тешко сагледати.³⁵² Ову суштину, по Честертону, кроз историју „наша црква“ доследно проживљава, тако што је величала и целибат и породицу, бранила је и култ рађања и девственост, „везала је ова начела једно за друго, попут две снажне боје, црвене и беле, које се вртоглаво преплићу на штиту Светог Ђорђа. Са ружичастом се никада није могла помирити. Она презире смешу, ту безличну творевину филозофа.“³⁵³ За Честертона је, дакле, универзална хришћанска идеја постојање и унапређивање односа двеју непомирљивих супротности, унутар „двојаке страствености“. На примеру равнотеже између гордости и самоунижења, Честертон говори о могућности да настане „бљутава смеса која никад није у пуном светлу“ – то је „умерена разумска скромност која нас лишава и поезије гордости и поезије смирења“, док је, за разлику од тога, хришћанство „на свом чудном путу, спасило обе.“³⁵⁴ На овом месту, вреди да се подсетимо става Јустина Филозофа да је један од оних грчких филозофа који су „познавали Логос и живели у складу са њим“ био и Хераклит, за кога је основно начело свег дешавања поистовећено са самим Богом: „Бог је дан и ноћ, зима и лето, рат и мир, ситост и глад. Мења се баш као ватра која, помешана са кадовима, добија име према мирису сваког од њих.“³⁵⁵

Ватимова „слаба мисао“

У вези са претходним, поменућемо само укратко ставове једног значајног савременог филозофа, за кога је Честертоново размишљање вероватно пример

³⁵² Честертон, Г.К. (Chesterton, G.K.) 2011, *Правоверје*, Бернар, Београд, стр. 116.

³⁵³ *о.с.* стр. 122.

³⁵⁴ *о.с.* стр. 118.

³⁵⁵ Јегер, В. (Jaeger, W.) 2007. *Теологија раних грчких филозофа: Глифордова предавања 1936*, Службени гласник, Београд, стр. 102.

превелике „онтолошке јачине“, са свим проблематичним последицама које та јачина може да проузрокује. Ради се о Ђанију Ватиму (Vattimo), који би за Честертона, вероватно, био парадигма „ружичастог“. Занимљиве су импликације претпостављеног развоја односа његовог личног идентитета и његове религиозности. Од „загриженог вјерника католика“ у својим млађим годинама, који је „презирао полувјернике“ и који је водио живе расправе са својим исповедником, „великим познаваоцем светог Томе“, преко читања Ничеа и одбацивања хришћанске истине утемељене у „природној метафизици“ (доказивање божје егзистенције, природни закони, итд.), затим преко препознавања себе као припадника хомосексуалне оријентације,³⁵⁶ Ватимо је дошао до свог познатог концепта „слабе мисли“ и „нерелигиозног хришћанства“. Насупрот постављању Исуса „као савршене жртве“, чиме је, по Ватиму, за сва времена утврђен „метафизички механизам насиља, тј. приношења жртве апсолутном Богу за његов бес“, изворни смисао хришћанства се, заправо, огледа у појму *kenosis* (утеловљење, унижење).³⁵⁷ Спуштање Бога на људску раван, сматра Ватимо, „треба тумачити као знак да је дистинктивно обиљежје ненасилног и не-апсолутног Бога пост-метафизичке епохе иста она склоност слабљењу о којој говори филозофија надахнута Хајдегером.“³⁵⁸ Један од главних проблема цркве по Ватиму, јесте њено запетљавање у „метафизику објективне врсте“, која је повезана за „насиљем сакралног“, са ауторитативним тврдњама да се проповедају закони који су природни, дакле универзални.³⁵⁹ Са друге стране, Ватимово схватање *kenosis*-а, заправо „васкрсења као божјег одрицања од властите суверене трансценденције“, ³⁶⁰ доводи до хришћанства чија будућност зависи од „способности данашњих црквених власти да дозволе религији да се трансформише у нешто што припада личној сфери.“³⁶¹ Јер, истине коју нам Библија открива нису оне како је Бог настао или како да се спасемо сазнавањем

³⁵⁶ Ватимо, Ђ. (Vattimo, G.) 2009. *Вјеровати да вјерујеш*, Fedon, Београд, стр. 63-65.

³⁵⁷ Видети више у сажетом прегледу Ватимове мисли у Стевановић, В. 2015., *Ђани Ватимо*, Орион Арт, Факултет за медије и комуникације, Београд, стр. 122.

³⁵⁸ Ватимо, Ђ. (Vattimo, G.) 2009. *о.с.* стр. 28.

³⁵⁹ Рорти, Р., Ватимо, Ђ. (Rorty, R., Vattimo, G.) 2011. *Будућност религије*, ур. Забала, С. (Zabala, S.), Албатрос плус, Београд, стр. 48.

³⁶⁰ *о.с.* стр. 51.

³⁶¹ *о.с.* стр. 25.

истине - једина истина Библије је, оправдава Забала (Zabala) Ватимово мишљење - заправо практичан позив на љубав и милосрђе.³⁶²

Основни проблем Ватимовог концепта, или боље речено наше перцепције тог концепта, произилази из усуда његове повезаности са постмодерним човеком. У практичном смислу, залажући се за идеју толеранције, љубави и милосрђа, тај концепт имао би простора да покаже своје ефекте независно од тога што се у теорији одриче од много тога догматског. Међутим, допуштамо себи да се лишимо иоле већих очекивања, с обзиром на то да је овде све засновано на претпоставци да је спроводилац концепта, постмодерни човек, „научио да живи без страха у релативном свету полуистина“, да је „фрагментација разума, типична за постмодерну мисао, та која омогућава човеку отворен простор...“, и да „човек постмодерности, уколико се потпуно препусти слабом стању бивствовања, може коначно научити да живи сам са собом и својом коначношћу.“³⁶³ Сматрамо проблематичном веру у могућност коегзистенције љубави (оне на коју Ватимо ограничава религију) и оног квалитета човековог бића који преостаје након одвајања од тежње ка апсолутној истини, а нарочито нам је проблематична идеја да се тај спој може назвати религијском вером, макар и слабом. Религија која би одустала од апсолутне истине разградила би сама себе, тиме што би одрицањем од садејства љубави и вере у апсолутну истину, остајући само на љубави, изгубила свој преображавајући потенцијал који јој је уједно и смисао. Тако би, на неки начин, подилазила затеченом нивоу човековог духовног развоја, „тетошећи“ у одсуству жеље за преображајем.

³⁶² *о.с.* стр. 27.

³⁶³ *о.с.* стр. 21.

III ДЕО

КОРЕНИ РЕЛИГИОЗНОСТИ И АНТИРЕЛИГИОЗНЕ МИСЛИ У РАЦИОНАЛИЗМУ

Главни разлог нашег досадашњег посвећења неким импликацијама постмодернизма, постструктурализма и социјалног конструкционизма, и њиховом утицају у антропологији и психологији је у следећем: полазећи од, надамо се, саморазумљиве претпоставке да се са те стране могу очекивати интензивне критике нашем приступу и укупним напорима, желели смо да – њиховим језиком речено – мач деконструкције, њихово најпробитачније методолошко оружје, окренемо ка њиховом сопственом дискурсу. Свесни смо да за озбиљнији захват те врсте и резултате које бисмо, са лагодним миром очекивали, у овом раду нема могућности. Ипак, надамо се да је и на овакав начин – коментарисањем неких карактеристичних полазишта из корпуса постмодерне мисли, кроз идеје њихових значајних представника у којима постоји како скривени потенцијал за различита тумачења, тако и универзална немогућност да се избегну метафизичка оптерећења методолошка ограничења, показано да такозвана традиционална антропологија и психологија не би требало да буду занемарени, напротив. Поготово, то занемаривање не би смело да буде пропраћено потцењивањем достигнућа модерне мисли зато што се она, наводно, у крајњој инстанци заснива на „илузији о целовитом субјекту“ као једној од последица картезијанства које се, у односу на изворно Декартово учење, знатно „обогаћивало“. Ми свакако можемо бити захвални постмодерној мисли због указивања на наивност модернистичке вере у прогрес заснован на емпиризму и технологизацији, затим и због корисности идеје о деконструкцији као моћном инструменту којим се све може доводити у питање (продукти људског ума су, свакако, несавршени), што је моћно оружје против оправдавања било какве надмености у науци уопште, а поготово у друштвеним наукама. С обзиром на то да у овом раду покушавамо да препознамо и оправдамо валидност једног подручја које не присваја ни постмодернизам, а свакако не ни атеистички рационализам – ради се о подручју религијске вере, посветићемо се сада изворима религиозности и антирелигиозности у рационализму. Као што смо

то чинили у II делу, разматрајући изабране аспекте постмодерне мисли, тако ћемо и у делу посвећеном рационализму трагати за могућностима да се религиозни начин живота оправда управо у рационалним координатама.

Под појмом „рационализам“ подразумева се, у ширем смислу, свака филозофија која наглашава значај разума у процесу стицања онога што се уобичајено назива „знањем“, као и у процесу доказивања да се заиста ради о знању.³⁶⁴ При том, питање о односу разума и вере, знања и уверења, чини се да не може да пружи једнозначан одговор. У свакој од две основне научне методе – хипотетичко-дедуктивној и индуктивној постоји простор у коме, као елеменат у сазнавању, обитава извешан степен вероватноће – било у формулисању хипотезе, било у индуктивном закључку, у случају непотпуне индукције. У једном од концепата у приступу проблему вероватноће – Бејзовом (Bayes), субјективни аспект односи се заправо на лично уверење, с чим у вези је и укључивање појма „вера“, коме се придодаје епитет „рационална“.

Од просветитељства па до сада, формирала су се, у најширем смислу посматрано, три основна тока мишљења, од којих сваки има своје подврсте. Ти основни токови су: секуларни хуманизам, који живи у убеђењу да су разум и наука кључни предводници на неминовном путу Човековог прогреса, при чему се прогрес схвата као померање граница сазнања и материјалног благостања – уопште егзистенцијалних погодности; други ток чини конгломерат теорија које је могуће, због довољног броја кључних заједничких именитеља, подвести под обједињујућу синтагму „постмодерна мисао; и трећи ток је институционализована религијска мисао, која покушава да ухвати корак са временом и да на догматском плану пронађе одговарајуће „анексе“, применљиве у добу све већег убрзања историје.

Нас највише занимају они приступи који су, углавном, на маргинама главних токова, не толико по значају и плодности, већ пре свега по заступљености њихових специфичности у јавној сфери. У скорашњем разговору са једним бројем заљубљеника у математику, којима је то уједно и професија, мотивација нам је била прикупљање њихових мишљења о животима и радним методама великана математике који су себе сматрали религиозним, у периоду од два последња века.

³⁶⁴ Блекбурн, С. (Blackburn, S.) 1999. *Оксфордски филозофски речник*, Светови, Нови Сад, стр. 358.

Нама је изненађујући био већински одговор, оличен у парадигматичном, искреном питању изразито младог математичара који је докторирао на једном престижном универзитету Западне Европе: „Зар је било религиозних математичара“? Друга крајност - и то је заправо био једини такав одговор – јесте онај који нам је дао старији уважени стручњак за информационе технологије, који се поред практичног бављења математиком занимао и за филозофију математике – он сматра да је сваки озбиљан математичар на неки начин религиозан. Очигледно је да су „пролазна времена“ у процесу развоја личних идентитета ове двојице наших саговорника забележила и тренутне резултате њихових „унутрашњих сила“ (разумско-логичких, психолошко-мотивационих, емотивних и оних којима дух трага за смислом) и спољашњих сила којима их микро и макро контекст подвргавају. Нама је, наравно, ближе ово друго мишљење, и том питању ћемо се вратити нешто касније у овом делу рада. У главном току рационалистичке научне мисли нас занимају примесе религиозности која нема везе са обредним поступањима из навике, било да се ради о поштовању традиције или пуком конформизму – а у сваком случају без прожетости неком врстом верске животности. У главном току постмодерне мисли занимају нас, пре свега, они представници код којих не постоји парадокс острашћене критике друга два тока уз истовремену апсолутизацију сопствених позиција, чији је изворни смисао управо довођење у питање свега, па и себе самих. У главном току институционализоване религијске мисли, нас занима какав је однос разумско-појмовног теолошког приступа и „живе вере“, на шта потенцијално може да реагује дух појединца који себе сматра религиозно стерилним, а шта убрзава религиозно уздизање оног који је благонаклон према тој могућности, или чак свим својим бићем жуди за њеним потпуним довођењем до самоиспуњавајућег краја.

Питање постојања и достигнути апсолутне истине

Када се каже да нека теорија поседује „слабости“, неретко је у позадини овако постављене дијагнозе присутан однос те теорије према апсолутној истини. У зависности са које стране се критика упућује, „слабост“ теорије може бити у

њеном недовољном доприносу приближавању претпостављеној апсолутној истини, или може бити управо у самом полазишту те теорије, којој се тада приговара због гајења илузије да апсолутна истина уопште постоји.

У првом случају, вера у постојање апсолутне истине имплицира две могућности – додатну веру у њену достижност, и убеђеност да апсолутна истина није достижна. Ако се верује у достижност апсолутне истине, из тога углавном проистиче филозофија рационалистичког објективизма са различитим варијететима. Такво схватање се у науци испољава кроз снажан мотив да се апсолутна истина сазнаје тако што ће се решавати досадашње метафизичке тајне стварања света, живота, свести, постојања фундаменталних сила... На свесном нивоу, став о сопственој религиозности може у оквирима тог схватања бити у распону од изразитог атеизма – атеистичког фундаментализма „типа Докинс“, до атеизма толерантног на било какве изборе у приватној сфери. Апсолутна истина се овде не повезује са Богом, или било каквом метафизиком „бића“, већ са вером да је сазнања највишег реда могуће ускладити са сваком од теорија истине.

Друга могућност у оквирима схватања да апсолутна истина постоји, односи се на убеђеност да она није достижна. Из овога проистиче посебно занимљиво психолошко стање, нарочито критиковано са становишта атеистичког рационализма. Наиме, овај спој – постојање вере у апсолутну истину, и прихватање, тј. потпуно мирење са осећањем да је апсолутна истина дефинитивно недостижна, углавном носи са собом неки облик религиозне вере у коме је садржан однос несавршене творевине (људска ограничења човека-научника) и творца природних закона чија су интелигенција и намере недокучиве. За позитивистичку психологију мотива је занимљиво питање шта мотивише оваквог научника да улаже труд у процес сазнавања, унапред се одричући могућности да сазна комплетну истину. Ако се већ верује у организујућу силу која, бар за сада, није „научно верификована“ – што је само по себи довољно да изазове подозрење у „озбиљним“ научним круговима, како је могуће не тежити да се то „привремено“ стање одсуства научне верификације постепено не сужава све до стања потпуно доказане „теорије свега“ и велике потврде снаге човековог разума? Још више чуђења изазива религијска вера доктринарно уобличена, што је, наводно, неспојиво са научним погледом на стварност. Под критиком „научне“

психологије и атеистичке антропологије могу бити чак и неки облици агностицизма, због тога што не одбацују одлучније могућност постојања категорија природених апсолуту, и што уопште за то траже јаке доказе.

Нама се, међутим, због изазова које поставља појединцу у потрази за смислом, далеко занимљивијим за психолошку опсервацију чини приступ који негира постојање апсолутне истине, а при том, и релативну истину доводи у питање доследном применом принципа непостојаности значења. У вези са тим, чини нам се да је могућа аналогија између савремености постмодернизма, и класичног скептицизма, пре свега у њиховим практичним резултатима. Наиме, након што је извео закључак „о потреби напуштања трагања за немогућом истином“, скептицизам одбацује сваку врсту догматизма, а уколико је доследан, не допушта ни то да се формира догма од самог става о одустајању од трагања.³⁶⁵ Шта нам онда преостаје – након чулности осуђене на привид извесније него код било ког другог облика сазнавања, и након скептичког промишљања у коме се од почетка одустаје од истине и трагања за њом? Полен (Polin), за кога Никола Милошевић каже да је „идеалтипски представник релативизма у новом кључу“,³⁶⁶ у свом огледу о односу слободе према различитим типовима истина, даје и парадигматичан поглед на свет једног филозофа-скептика: „Он се препуштао животу и вољи догађаја који су га окруживали ма какви да су били, као узор му је служио осушени лист који са дрвета пада у низу непрекидних вртлога и који је сасвим препуштен ветру.“³⁶⁷ Укидање сваког суда значи и одбијање да се доносе било какве одлуке, а управо то је за овог скептика представљало праву слободу. Међутим, за Полена такав став значи не само „укидање сваког деловања“, већ и „укидање изражавања“, чак и саме мисли – јер, однос истине и слободе, и било која друга идеја односа, не може више да се постави на рационалан начин. Само кроз примену „разборитог расуђивања“, наставља Полен, слобода једино може да започне да се испољава.³⁶⁸

³⁶⁵ Више о томе из релативистичког угла у Полен, Р. (Polin, R.) 2001. *Истине и слобода: оглед о слободи изражавања*, Слио, Београд, стр. 18.

³⁶⁶ Видети поговор Н. Милошевића у Полен, Р. (Polin, R.) 2001, стр. 128.

³⁶⁷ Полен, Р. (Polin, R.) 2001. *о.с.* стр. 19.

³⁶⁸ *о.с.*

Реформација – природан след или прекретница у развоју западне мисли

Очигледно је да до данас нису решена питања која су допринела формирању савремене цивилизације са свим њеним пукотинама раздора, из чијих дубина редовно извиру управо релације типа скептицизам – „разборито расуђивање“. Почевши од Лутеровог (Luther) става да је свако способан да разуме Свето писмо, а након њега и Калвиновог (Calvin) истицања начела тумачења *sola Scriptura* („Свето писмо се тумачи самим собом“), настаје први тектонски сукоб „ауторитета“ и „ума“ у теоријском (теолошком) и практичном животу Европе.³⁶⁹ Истурени испред врховног ауторитета Папе и институције Римокатоличке цркве, језуити ће, као њихови главни експоненти, у полемичком сукобу са побуњеничким „умом“ калвиниста активирати скептицизам оличен у делу Секста Емпирика, како би се дискредитовале основне поставке конкурентске „истине вере“. Језуитско увођење скептицизма у теолошку полемику, наравно, довело је до разарајућих ефеката, нарочито у Француској и њеној дотадашњој духовности, где је сукоб са Хугенотима (калвинистима) био најинтензивнији.³⁷⁰ Покушавајући да дискредитују став да се Свето писмо може тумачити самим собом, јер је то сигуран пут ка личном и варљивом разумевању, језуити користе разумске скептичке методе („...а како је то могуће“, „како знате, без посредовања правила истинске вере која прописује црквени ауторитет, да је пред вама књига Светог писма, а не нека друга, коју вам је Ћаво подметнуо под истим насловом“), језуити користе разум као средство напада на скривени калвинистички рационализам личног тумачења Библије, да би обновили традицију сколастичког духа по којој се управо религиозна истина не може захватити разумом. Након што је сукоб,

³⁶⁹ Брдар, М. 2015. *Између бездана и неба: критика Декартовог програма рациоцентричног утемељења као херменеутика нововековне филозофије*, Институт друштвених наука, Београд, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад, стр. 18. Историјски осврт на сукоб католицизма и калвинизма, као и нама важне консеквенце тога, дали смо на основу ове полемичке студије проф. Брдара.

³⁷⁰ Брдар указује на следеће: „Језуитизам иманентном критиком најпре разара калвинистичку егзегетску праксу, прво издвајањем начела *sola Scriptura* и испитивањем његовог смисла и могућности. Друго, истицањем супротности између декларације и чина: оног што се говори да се чини и оног што се заиста чини. На овај начин они код калвиниста откривају скривени рационализам, против кога је, иначе, калвинизам програмски – јер нигде не заступа примат разума у интерпретацији Писма. У тој димензији, као треће, језуитизам поткопава калвинизам скептичким оспоравањем способности разума да утврди било какву истину са извесношћу, па тако, што су нарочито истицали, ни верске истине.“ Брдар, *о.с.* стр.19.

дакле, преведен у област проблема тумачења, спекулација о оправдавању критеријума истинске вере, калвинисти су неминовно прешли на метод иманентан тој области, одговарајући језуитима на исти начин. При том, од скривеног рационализма, који им је импутиран, дошли су до отворене одбране разума за кога кажу да је не само природно својство по коме се човек разликује од животиње, основна одлика људске природе, већ пре свега оно најважније – да је разум божански дар чијим посредством човек добија божанско откровење. Као такав, разум би по калвинистима требало да буде главна брана неистинама у питањима вере, укључујући „неистине“ Католичке цркве и традиције. Довођење у питање основа природне рационалности не значи само изједначавање човека и животиње, већ преко универзализације разума (не постоји посебан калвинистички или језуитски разум), директно окреће скептицизам покренут од језуита против њих самих. У таквом развоју ситуације, било је само питање тренутка када ће калвинизам формулисати тако предвидив контрааргумент: „Ако разум није способан да открије верску истину онда није безвредно само њихово (калвинистичко) тумачење, него и оно које даје Црква, папа и Концили.“³⁷¹

Питања повезана са местом, улогом и дометима разума, испреплетана са онтологијом веровања у различитим наговештајима скептицизма и релативизма – одувек присутна у историји људске мисли, средином XVI века постала су незаобилазна у свим облицима теолошке и научне дискурзивне праксе. Иако је и за Римокатоличку цркву, и за калвинисте, као и за преовлађујућу мисао тога периода у развоју хришћанства, важило да је „први отац скептицизма био сам ђаво (*primus scepticismi pater Diabolus est*)“³⁷², семе сумње је посејано и плодови су почели да бујају. На аргумент калвиниста да су Свети Оци, па и сам Исус, користили логику, језуити одговарају да „...ни Христ ни Свети Оци нису оправдавали истинитост вере логичким поступцима [...] разум је индивидуална ствар и да као такав нема никакве гаранције у погледу извесности својих закључака“.³⁷³ Сукоб два крила западног хришћанства допринео је не само ескалацији сумње у вези са употребном вредношћу разума – како у области појмовно-логичког расуђивања по питањима религијске вере и догми, тако по

³⁷¹ о.с. стр. 20-21.

³⁷² о.с.

³⁷³ о.с.

питању односа према знању уопште – већ је допринео и формирању неминовног пратећег осећања карактеристичног за одсуство било какве извесности. Такво мисаоно и емотивно полазиште формира знатно измењене оквире за самопреиспитивање верујућег појединца, а резултати тог самопреиспитавања временом ће се етаблирати у читав спектар религијских и интелектуалних опција којих смо данас сведоци. Можемо, већ на први поглед, увидети да у контексту запитаности *да ли сам оправдано уверен да је верска истина у потпуности на мојој страни (или у одређеној мери – али коликој?) а не на страни теолошког неистомишљеника, шта је дакле разум а шта вера – дух једног образованог репрезента тог доба добија нове елементе за идентитетске диференцијације „ја“ – „ти“, „ја“ – „ми“, „ми“ – „они“ ...*

Религиозност родоначелника модерног рационализма

Важно је, међутим, напоменути, да крајем XVI и почетком XVII века на „напуштање Бога и вере нико ни не помишља“³⁷⁴. Штавише, и Римокатоличкој цркви и различитим експонентима Реформације заједничка је тежња за проналажењем одговора који би водили ка обнови теолошког јединства, највише нарушеног у Француској. Излаз је све више почео да се тражи у простору у ком се развија модерна наука, коју римокатолицизам доживљава као претњу својој ранијој монолитности и слици света коју је формирао, са једне стране, и рани филозофски рационализам са друге стране.³⁷⁵ Тај простор се формира током постепеног учвршћивања новог принципа – Галилејевог (Galilei) *sola Natura*, оглашеног 1615. – који је све више постајао конкурент поменутом Калвиновом принципу *sola Scriptura*. Наиме, Галилеј је сматрао да и „Свето писмо и Природа на сличан начин проистичу из божанске Речи“, и при том је изједначио њихов значај – „објави Бога у деловањима Природе не треба се мање дивити него оној у

³⁷⁴ о.с. стр. 26.

³⁷⁵ Коперник (Copernicus) објављује *De Revolutionibus Orbium Coelestium* (1543), Галилеј (Galilei) *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, Кеплер (Kepler) објављује дела *Astronomia Nova* (1609), *Epitome Astronomiae Copernicanae* (1618) и *Harmonices Mundi* (1619); синтеза Кеплерових и Галилејевих закона налази свој израз у Њутновим (Newton) *Principia Mathematica Naturae Philosophiae* (1687).

светим речима Писма“.³⁷⁶ Ипак, разлика је истакнута – Свето писмо је реч Светог духа, али нажалост, савременим језиком речено – пошто је упркос својој несамерљивој изузетности тиме што је реч Светог духа, она као комуникацијско средство у својој ефикасности зависи од стања духа реципијента, и тиме је потенцијално, „што се тиче простог значења речи, различито од апсолутне истине“. Самим тим, разматрање проблема природе захтева другачији приступ, другу врсту ауторитета, с обзиром на то да у деловању природе постоји далеко „строжа везаност за услове“ него што је то случај код реченица Писма. Тај ауторитет је „сведочанство чула и нужних доказа“, и он је једини адекватан у разматрању природе, чија је стриктна устројеност последица „најпослушнијег извршења божанских команди“.³⁷⁷ Однос између Галилејевог и Калвиновог принципа доводи до закључка „*Natura est Scriptura*“ – „права књига постаје сама природа“, физика као најмоћније средство разумевања природе готово да поприма теолошку функцију, а математика, тумачена као „божански језик утиснут у природу“, постаје универзално ваљани критеријум истине.³⁷⁸

У XVII веку, за готово све физичаре (који су уједно били и математичари – нпр. Бојл, Њутн, Лајбниц), затим за филозофе „прве генерације рационалиста“ – почевши од Декарта и Бекона, као и за многе теологе, бављење природном науком и са њом математиком укључивало је истовремено рационални, утилитаристички мотив, али и пре свега дубоку религиозну потребу и наду да се, надилажењем разорних теолошких апорија, доприноси обнови јединствених принципа вере у Бога. Френсис Бекон (Bacon) је у свом делу *Novum Organum* (1620) нагласио да научни напори не треба да доприносе ионако превеликом схоластичком наслеђу стварањем „предмета наше контемплације“, већ да у потрази за формама практичног добротинства схваћеног, наравно, у хришћанском смислу, „олакшавају положај човечанства.“³⁷⁹ Декарт (Descartes) је у свом чувеном „мислим, дакле постојим“ поставио упориште значаја човекове свести и „јаства“,

³⁷⁶ о.с. стр. 27-28.

³⁷⁷ о.с.

³⁷⁸ За Кеплера је хармонија света (*harmonicae Mundi*) била математичка хармонија, за Галилеја и Роберта Бојла је математички језик тај којим је исписана Књига природе, Декарт сматра да су математички закони успостављени од Бога. Век и по касније, и до тада неспоран сјај математике добија додатну потврду Кантовим ставом да „у свакој природној науци може бити тачно онолико праве науке колико у њој има математике“. о.с.

³⁷⁹ Тејлор, Ч. (Taylor, C.) 2008, *Извори сопства: стварање модерног идентитета*, Академска књига, Нови Сад, стр. 140.

али није имао дилему да је за прелаз од „ја мислим“ до онога што бисмо сматрали знањем, једини могући критеријум извесности, тј. истине – „јасноћа“ и „одређеност“.³⁸⁰ А оно што је најјасније и најодређеније може бити само идеја о Богу. Она „садржи више објективне стварности од било које друге, ниједна није по себи од ње истинитија, нити се у било којој другој налази мање сумње због лажности. Потпуно је истинита – кажем – та идеја бића најсавршенијег и бесконачног. [...] Она је, наиме и најјаснија и најодређенија, јер шта год схватам јасно и одређено, шта год је стварно и истинито и шта год доноси некакво савршенство, све то је у њој садржано.“³⁸¹

Иако је Френсис Бекон „пророк и заштитник научне револуције у зачецима“, претеча савременог емпиризма који није сумњао у могућност склада науке и религије, а Рене Декарт „централна референтна тачка модерне филозофије“³⁸² чији јавни ставови о Богу нису били последица опреза због сазнања о Галилејевим проблемима са Црквом, већ лични религиозни, а вероватно и разумско-логички израз напора за превазилажењем кључне методолошке апорије – обојица се данас доживљавају као иконе углавном атеистички обојене мисли.³⁸³ У вези са Беконем, чини се да је то лакше објаснити. Довољно је да након савременог „замрачивања“ хришћанских аспеката у његовој мисли преостане индуктивна метода коју је зачео, затим поступак формирања полазних емпиријских чињеница тако што се претходно морају „очистити“ од погубног утицаја четири „идола ума“ – идола племена, пећине, трга и театра, и на крају захтев да се резултати потврде експериментом, па да значај тих подстицаја за било какав приступ науци буде разумљив.

Занемаривање религијских елемената у Декартовом учењу, у контексту процеса његовог устоличавања на пиједестал кључне фигуре у историји модерног

³⁸⁰ „Истинито је све што схватам јасно и одређено“. Наведено према Брдар, М. 2015. *о.с.* стр. 53. Међутим, увек је могуће претпоставити да нас обмањује „зли демон“ у погледу читости математичких истина, и да је у вези са било којом креацијом – и уметничком, свакако, могуће питање да ли нам је кључна мисао послата од Бога или ђавола. С обзиром на то да урођена идеја Бога говори о њему као добром, који не обмањује, самим тим оно што сагледавамо јасно и одређено третирамо као истинито.

³⁸¹ *о.с.* стр. 54.

³⁸² Блекбурн, С. (Blackburn, S.) 1999. стр. 47. и 76.

³⁸³ О аспектима повезаним са сумњама у искреност Декартове религијске вере, видети више у Коплстон, Ф. (Coplestone, F.) 1995, *Историја филозофије, том IV, Од Декарта до Лајбница*, БИГЗ, Београд. Између осталог, значајно је да Декарт испуњава завет дат након три пророчка сна која се односе на његову животну мисију, и одлази на у ходочашће у Лорето, у Италију. *о.с.* стр. 71.

рационализма, већ је озбиљнији пример раскорака између идеја оригиналног мислиоца и његових епигона. Наиме, није спорно да је Декартово позивање на Бога, у покушају заснивања критеријума истине, у логичком смислу подложен критици као циркуларно закључивање. У процесу закључивања претпостављено је постојање кључног аргумента – Бога, а логички контекст изискује доказивање постојања и самог тог аргумента. С обзиром на, благо речено, контроверзну могућност уклапања таквог размишљања у тадашње принципе логике³⁸⁴, нама остаје, чини се, неспоран закључак – за Декарта, вера претходи знању. Такође, у Декартовој мисли евидентна је разлика у односу на касније Русоово (Rousseau) схватање улоге Бога, такође значајно за просветитељски замах. Наиме, Тодоров (Todorov) нам указује на то да се Русоов човек, у својој несавршености, у својој онтологији очекивања од вере, разликује од религиозног човека „који је свој неопходни комплемент налазио управо у постојању Бога“.³⁸⁵ Код Декарта, међутим, утврђивање властите несавршености води, преко покушаја доказивања опозитне идеје савршености, до неминовности постојања „савршеног бића“,³⁸⁶ тако да нам је тешко прихватљиво мишљење неких савремених тумача да је Декартово позивање на Бога више ствар бригае како ће реаговати црквени цензори, него последица искреног религиозног убеђења. Поводом објављивања његове „Расправе о методи“ из 1637. године, разлог за жестоку реакцију теолога није била Декартова увереност *per se* да је постојање Бога нужан услов сваке истините спознаје. Међутим, Декартови ставови изазвали су слутњу о могућим импликацијама јачања разума у односу на веру. На пример, следећи Декартов исказ: „Па нека и најбољи духови коликогод хоће студирају, не верујем да ће бити у стању да пронађу иједан разлог који би био довољан да сумњу отклони ако не претпоставе постојање Бога“³⁸⁷ – могуће је препознати и као изазов „најбољим духовима“ да траже одговоре ван методолошког контекста вере у Бога. Такође,

³⁸⁴ У вези са такозваним Декартовим кругом (*Cartesian circle*), Брдар упућује на богат инвентар расправа о могућности да се Декарт, евентуално, „избави из круга“. Брдар, *о.с.* стр. 56.

³⁸⁵ Тодоров, Ц. (Todorov, Tz.) 2003. *Несавршени врт: хуманистичка мисао у Француској*, Геопоетика, Београд, стр. 107-108.

³⁸⁶ *о.с.* Такође, Брдар сматра да је то Декартов „ингениозни трик“ – с обзиром на то да идеја савршеног бића не импликује постојање тог бића, већ идеју постојања, Декарт, у складу са тим, чини грешку неоправданог преласка са мишљења на биће. Брдар, *о.с.* стр. 58. Декарт је, међутим у „Расправи о методи“ ствари поставио тако да, модификујући Анселмов онтолошки доказ за постојање Бога, даје импулс за полемику свима који сматрају да се о овом питању може водити сврсисходна расправа у појмовно-логичким оквирима, и која је опстала до данас.

³⁸⁷ Декарт, Р. (Descartes, R.) 1989. *Расправа о методи*, Естетика, Београд, стр. 31.

критика упућена онима што „никада не уздижу свој дух изнад чулних ствари“, с обзиром на то да „наша чула не могу да нас убеди ни у шта, ако наш разум у томе не узме учешћа“,³⁸⁸ није у тадашњој теологији препозната само као критика будућег замаха емпиризма. У истој мери, она је наслућена и као могући савез чула и разума против вере, која би, у тим околностима, била осуђена на неминовну маргинализацију у будућности, било као превазиђено духовно-психолошко стање у егзистенцијалном смислу, било као непожељна примеса у научној методологији.

Декарт и слобода воље

Декартови следбеници су, упоредо са „ослобађањем“ његовог учења од присуства Бога, истицали и заслуге овог мислиоца за уграђивање још једног појма – поред разума – у темеље оног приступа стварности који ће касније бити назван секуларни хуманизам. Ради се, наравно, о појму слободне воље. Очигледно је да промишљање овог појма захтева претходан осврт на појединачне појмове воље и слободе, али простор у овом раду нам то не омогућава. Ипак, пре него што се вратимо Декарту, можемо да укажемо на историјски приступ овој проблематици, оличеном у Фредеовом (Frede) раду, где је представљен развој ових појмова од Платона и Аристотела, преко стоика и Епиктета, до раног хришћанства и Августина, Оригена и Јована Дамаскина.³⁸⁹ По Фредеу, појам воље је, у начелу, појам о „нашој способности да правимо такве изборе или да доносимо одлуке које нас терају да поступамо на начин који поступамо. [...] За појам воље подједнако је кључно да је ту реч о способности која мора да се развија, негује и усавршава.“³⁹⁰ Већ на први поглед, увиђамо да би се на основу скоро сваке речи у овом ставу могла поставити важна потпитања: у синтагми „наша способност“, реч „наша“ импликује могућност разматрања о универзалности воље, било у контексту општих одлика људске природе или карактеристика индивидуе; реч „способност“ нам намеће одређење према проблему порекла те способности; „прављење избора“, „доношење одлука“, „одлуке које нас терају“ односе се на питање аутономности и детерминације, и најављују тежину проблема слободе и

³⁸⁸ о.с.стр. 30-31.

³⁸⁹ Фреде, М. (Frede, M.) 2012. *Слободна воља: порекло појма у античкој мисли*, Федон, Београд

³⁹⁰ о.с. стр. 24.

пре него што се овај термин придружи појму воље. Фреде, међутим, указује на то да појам воље не подразумева нужно вољу која је слободна.³⁹¹ Све то се додатно компликује када се промишља о развијању, неговању и усавршавању способности коју зовемо вољом, и када се постави питање може ли се говорити о вољи за развијањем воље.

Појам слободе, а самим тим и слободне воље, у време када настаје одређује се према спољашњим ограничењима, као дериват политичког појма повезаног са животом под неким тиранином, или било каквом систематском онемогућеношћу да се води „добар живот“.³⁹² Појам слободне воље, заједно са појмом субјекта, део је најважнијих филозофских проблема, а у релацији са појмом личности, припада и најважнијим хришћанско-теолошким, и уопште религијским разматрањима. О слободној вољи су, од самог почетка, постојала бројна схватања, укључујући у то и различита тумачења у хришћанству. По Фредеу, са становишта проблема слободне воље постоји очигледна напетост у хришћанским учењима попут Августиновог или Јована Дамаскина, у којима „не постоји проблем у мишљењу да се исправан начин карактеризације нашег односа према Богу састоји у томе да кажемо како смо сужњи Божји.“ Упркос томе што је, како каже Фреде, хришћански Бог благонаклона сила која се стара да својим сужњима омогући добар живот, требало би признати макар очевидну противречност у томе што је хришћански човек истовремено и слободан и „сужањ“. Не желећи да улазимо у дубља разматрањима, чини нам се да овакав приступ од самог почетка трпи баласт због имплицитне аналогije између робовања под неким тиранином од крви и меса, и „сужањства“ под Богом, што су у садржинском смислу две неупоредиве димензије. Фреде такође поставља методолошки оријентир у односу на кога проучава различита схватања слободе воље, тако што издваја античко учење које је најближе савременом схватању физичког детерминизма – стоичко учење о судбини. За њега, ово учење – упркос томе што представља један облик каузалног детерминизма – допушта да човекови „...избори нису само дело судбине, него да и сами донекле одређују судбину“.³⁹³ У складу са тим, велико је питање да ли стоичко учење представља „претњу по слободу“, и због импликацијског распона,

³⁹¹ *о.с.* стр. 23

³⁹² *о.с.* стр. 24-26.

³⁹³ *о.с.* стр. 31-32.

по Фредеу је погодно да буде полазиште у историјском приступу другим учењима. А у самом хришћанству је проблем слободне воље - у форми степеновања могућности да човек својим чињењем заслужи спасење – присутан на скали од потпуног детерминизма и зависности од „Божје милости“, па до схватања да човекова слободна воља садржи и довољну моћ која може да доведе до спасења. Пример за ово друго је Пелагијево учење, које је на предлог Августина проглашено за јерес.

Искористићемо овде прилику да укажемо на важан детаљ из богословских списа претходног патријарха српског, Павла. Он признаје да се у младости дуго и безуспешно мучио да изађе из лавиринта питања о слободи човекове воље, Божјем предзнању и Божјој љубави.³⁹⁴ Испоставило се да је објашњење „које му је проблем разбистрило“, парадоксално, део Августинових разматрања о питању времена, и да ће се показати да је у складу са православним гледиштем које је између Пелагијеве и Августинове крајности.³⁹⁵ Полазиште је у Августиновом приказу разлике између времена, као људске категорије, и вечности као божанске. По његовом схватању, уместо прошлости, садашњости и будућности, можда би пре требало говорити о садашњости у прошлости – сећању, садашњости у садашњости – гледању, и садашњости у будућности – очекивању. Те три чињенице, као форме у којима би требало мислити о времену су, каже Августин, присутне у нашем духу, и он их не види другде.³⁹⁶ Вечност је, међутим, „стално сада“, у њој једино постоји она садашњост које за нас једва да има, чак ни у трајању тренутка потребног да се из будућности „прелети“ у прошлост, које је за

³⁹⁴ „Ако Бог унапред зна да ћу ја бити нпр. пијаница, или крадљивац, или убица, могу ли ја онда да то не будем? Јер ако не будем, тада пропаде Божје предзнање. Ако ли Божје предзнање не може да пропадне и ја морам то да будем, где је онда моја слобода? Затим, ако бих морао нпр. да будем убица, да би се тиме потврдило Божје предзнање, па ме због тог греха Бог осуди на вечне муке, очигледно да би такав поступак био нечовечан, недостојан човека, а камоли Бога и његове правде. И где се, између свега тога, може ставити еванђелско учење да је Бог љубав? Патријарх српски Павле, 2011, *Православље у савременом свету*, Издавачки фонд Српске православне цркве Архиепископије београдско-карловачке, Београд, стр. 81.

³⁹⁵ *о.с.* стр. 82. Супротно од Пелагија, православно гледиште учи да је Адамов грех „дубоко повредио сву људску природу“, али и различито од Августина, с обзиром на то да је упркос дубокој повређености људске природе, она задржала способност да достигне спасење, уз благодат коју Бог пружа људима, јер човек „није пао искључиво по хтењу и дејству своје воље, него по дејству ђаволском“. *о.с.*

³⁹⁶ Видети више у Августин, свети, (Augustine, St.) 2002. *Исповести*, Vukur Book, Панчево, Ne&Vo, Београд, стр. 20-29. У наведеном преводу, стоји да је садашњост у којој се ради о садашњости „визија“, али наше је мишљење да је исправнији превод који користи патријарх Павле, у коме се користи израз „гледање“ који смо и ми употребили.

нас, као и време, привид.³⁹⁷ Стога се човекова употреба израза „Божје предзнање“ и „Божје предвиђање“ односи, са становишта вечности и из перспективе Бога, на „знање и гледање свих мисли људских, и осећања, и дела у стању њиховог збивања.“³⁹⁸ Другим речима, људско коришћење појмова који се односе на време, а који говоре о Божјем предзнању, неупотребљиви су у било чему што се односи на вечност Божје егзистенције. Јер, кад човек каже да је Бог нешто „предвидео у прошлости“, то заправо значи „да и то прошло и то будуће Он види сада, у садашњости“, из чега, на пример, проистиче да уколико човек не би чинио саблазни (за које се, узгред, и не каје), не би било ни „предсказања“ тих саблазни, а самим тим и човекове запитаности о природи Божје љубави која ту саблазан допушта иако она собом повлачи казну.³⁹⁹

Од самог почетка, дакле, проблем слободне воље је од изузетног значаја у хришћанској теологији, с тим да се њени модели мишљења протежу чак и на секуларне, изразито антирелигијске феномене. Тако је атеистички аналогон доктринама милости, по којима је „воља ништавна зато што је сва моћ у Богу“, управо сцијентизам. Наиме, ту је сила која одлучује уместо Бога или природа, или историја, наука је „генератор вредности“, попут религије, а аутономија воље је могућа само као групна, али не и лична.⁴⁰⁰ Сцијентизам, дакле, формално не уклања вољу, али с обзиром на то да су резултати науке обоготворени, и самим тим универзално важећи, воља једино може бити заједничка.

Вратимо се, сада, поново Декарту. Рекли смо да су се градитељи модерног друштва, заступајући идеје секуларног хуманизма, у великој мери позивали на Декартово схватање слободне воље. Као и у много чему другом, и овде су селективно прихватани делови учења овог мислиоца. Наиме, евидентно је да неки Декартови ставови пружају могућност за „обогаћивање“ његовог антрополошког приступа „једном гордом претпоставком“, како то формулише Годоров. Један од тих ставова је следећи: „Запамом у нама само једну ствар која нам може дати добар разлог да себе ценимо (...) а то је примена наше слободне воље и власт коју

³⁹⁷ Патријарх српски Павле, 2011, *о.с.* стр. 85.

³⁹⁸ *о.с.*

³⁹⁹ *о.с.* стр. 87-88. Овде треба имати у виду, указује нам патријарх Павле, потребу да се прави разлика између човекове „моралне слободне“ и тога да Бог сваког од нас „шаље у овај свет у своје време и да нас ставља пред одређене задатке“, као, на пример, св. Јована Крститеља. *о.с.* стр. 87.

⁴⁰⁰ Годоров, Ц. (Todorov, Tz.) 2003, *о.с.* стр. 32-35.

имамо над нашим хтењима (...) а тиме што нам омогућава да господаримо самим собом, она нас, на неки начин, чини сличним Богу.⁴⁰¹

Оно што сведочи о човековој несавршености, каже Декарт, јесу грешке које долазе од „здруженог дејства два узрока“, од две моћи које је Бог човеку дао – да сазнаје, и да бира, тј. слободно да одлучује. Ради се, дакле, о разуму и вољи.⁴⁰² Ако се разум схвати тако да се њиме ништа не тврди нити пориче, већ једино опажају идеје ствари које *могу* бити потврђене или порекнуте, онда се у самом разуму, по Декарту, не налази никаква грешка. У вези са тим, код Декарта постоји појам „природна светлост“ који означава човекову природну интелектуалну способност, која је различита од „натприродне светлости“ и божанске способности која стоји иза открочења.⁴⁰³ Са друге стране, воља је та која се састоји у томе да једну ствар можемо да учинимо, или да је не учинимо, да тврдимо или негирамо, тражимо или избегавамо, а све то на основу онога што разум предлаже, и без осећања да смо приморани на то од било какве спољашње силе.⁴⁰⁴ Ни у вољној способности као таквој, „веома великој и савршеној у својој врсти“, није узрок људских грешака. Оне се јављају као последица две чињенице које се тичу поменутог садејства разума и воље, и њиховог узајамног односа. Наиме, Декарт разматра колики су домашаји неких људских моћи - способности схватања, воље, памћења, уобразиље, у односу на божанску природу бесконачних способности, и налази да човек само за вољу у себи може да искуси „да је толико велика да не замишља идеју веће и обухватније воље“, за разлику од свих других људских моћи које су у човеку „веома мале и ограничене, а у Богу огромне и бесконачне“.⁴⁰⁵ Из тог разлога, воља је та која човеку превасходно открива да он у себи носи слику Бога и да му је сличан, и то да је она много већег и ширег домашаја од разума, јесте, дакле, прва чињеница која доприноси могућности прављења грешака. Друга чињеница је та да човек *не задржава* вољу у границама инхерентним разуму, већ је протеже и на ствари које не разуме, а то је повезано са

⁴⁰¹ о.с. стр. 73.

⁴⁰² Декарт, Р. (Descartes, R.) 2012. *Метафизичке медитације о првој филозофији: у којима је доказано да Бог постоји и да се човекова душа стварно разликује од тела, приговори које су веома учене особе изнеле против претходних медитација и одговори аутора*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, стр. 45.

⁴⁰³ о.с. стр. 17.

⁴⁰⁴ о.с.

⁴⁰⁵ о.с. стр. 45-46.

самом природом воље као такве – она је, сматра Декарт, „незаинтересована у таквим стварима, она лако залута и зло изабере уместо добра, а лаж уместо истине“, а из тога проистичу човекове обмане и греси.⁴⁰⁶ Ако себи допустимо питање шта је то што „задржава“ вољу, или шта је то што може да је подстакне – да ли је то неки „специјалан“ тренутак разума као природне светлости, или нека „надвоља“, Декарт у коментару на један од приговора који су му упућени одговара да постоје две врсте јасноће или очигледности које вољу могу да подстакне да верује – једна потиче од природне светлости, а друга од Божје милости, уз обасјаност оном светлошћу која ствари чини најочигледнијим могућим.⁴⁰⁷

Неспорно је да Декартови ставови о слободи воље, ако се посматрају селективно, могу да инспиришу ону историјску парадигму идеал-типског ега која под плаштом људске еманципације као једину егзистенцијално сврху види угађање самом себи кроз деловање бесконачно слободне воље. Не бисмо то назвали чак ни бригом за сопствене интересе, јер би у филозофији утилитаризма то могло да садржи и обзир према туђим интересима, како би, у форми компромиса, сопствени могли да се реализују. Модерни хипертрофирани его углавном је безобзиран, када није у проблему, или је фрустриран онда када наиђе на ограничења. Заиста, изгледа неспорно да у Декартовом делу, нарочито ако се има у виду тадашњи дух времена, снагом своје еманципаторске заводљивости упадају у очи и по својој тежини претежу они ставови којима се велича моћ разума и воље појединца. Самим тим, увећавају се теоријски извори погодни за подршку разним каснијим облицима рационализма, све више секуларним, све до сцијентизма. Ипак, да ли је Декарт „горди“ хуманист, у смислу у коме би то данас било уобичајено?

Декартово размишљање, уколико се доследно поштује, у својим кључним сегментима садржи Бога било као нужан услов истинитог сазнања, вредносни узор или корективни фактор. При том, и наглашавамо то поново – из укупне Декартове епистемологије чини нам се да не проистиче сумња да ли је ту Бог присутан због страха од Цркве, или због давања сазнајног смисла чувеном „мислим, дакле постојим“. Увереност да је његов сазнајни метод неприкосновен

⁴⁰⁶ *о.с.*

⁴⁰⁷ *о.с.* стр. 108.

(„...нема потребе тражити друге принципе...“) и да, ка резултат, ствара истине „које уклањају сваки предмет расправе и тако припремају душе за нежност и слогу“⁴⁰⁸ црпи своју снагу из разумске убеђености и осећања које је прати, да „Божанско откровење производи неупоредиво извеснији резултат од несавршеног људског разума“. То би, по многим, били довољни разлози да такво лично испољавање буде оцењено као религиозно. У крајњој инстанци, наравно, Декартово позивање на Бога и сцијентистичко инсистирање на супрематији мишљења научне заједнице, потенцијално могу да доведу до сличних тотализујућих ефеката. Међутим, не и истоветних, јер, по нама, незаобилазан фактор у процени последица нечијег деловања јесте природа мотива и садржај веровања главних актера. Ипак, постоји разлика када Декарт помиње „нежност и слогу“, у односу на јединство које се очекује као резултат вредносно неутралног сцијентистичког величања науке. Ако ништа друго, за подозрење у вези са сцијентизмом довољна је и чињеница да он, као што уклања Бога из Декартовог учења, али при том задржава његове функције и додељује их науци, прикривајући и суштину саме науке тако што њене привремене хипотезе, теорије и сазнања представља као – ако не апсолутне у начелу, онда бар неупитне за сазнајне домашаје актуелне генерације. А када се у одређеној области деси неки научни пробој, „промена парадигме“ која доводи у питање дотадашњи приступ и резултате, то је у сцијентизму пре прилика за ново величање науке, него за преиспитивање надмености у вези са вером у непогрешивост науке. За нас је, свакако, од највећег значаја препознавање потребе да се прави разлика између науке - са свим похвалама које заслужује уколико се схвати на адекватан начин, што подразумева остављање питања детерминизма и слободе воље отвореним – и сцијентизма, који науци додељује водећу улогу у трима каузалностима: социјално-историјској, биолошкој и психолошкој.⁴⁰⁹ Нешто касније, имаћемо прилику да видимо манифестације овог приступа унутар антропологије, у односу према сваком мишљењу које има примесе религиозности, било у науци, било у приватном животу.

Поучен искуством како се у његово време мењао смисао учења „стarih“ филозофа, Декарт слуги да то у будућности чека и његово дело. Антиципирајући

⁴⁰⁸ Годоров, Ц. (Todorov, Tz.) 2003. *о.с.* стр. 73.

⁴⁰⁹ *о.с.* стр. 34.

проблем веродостојног преношења сопствених идеја и њиховог будућег утицаја, имплицитно указујући на значај проблема тумачења, што вековима иза њега постаје једна од главних тема филозофије, Декарт упућује апел читаоцима и ауторима у времену после: „Користим ову прилику да замолим потомке да никада не поверују кад се за извесне ствари буде рекло да од мене потичу, ако их ја лично нисам објавио.“⁴¹⁰ Свесни смо, наравно, да се овим не може предупредити стварање будућих теоријских поставки које се на дискутабилним основама позивају на Декарта. Његово дело је, у историјском смислу, имало већи потенцијални значај него што га има варница за настанак пожара, и то у хрпи сувог грања. Ипак, у Декартовом учењу има више иманентне денотативности са разумљивим инструкцијама, него што у једној варници има жеље за самоконтролом. Поред потребе за Богом из епистемолошких разлога, по нашем мишљењу постоји бар још два кључна детаља у вези са слободом воље, који Декарта одељује од његових следбеника. Први се односи на одсуство жеље да резултати његовог рада буду мотив за радикалне промене на нивоу друштва: „Никада се мој наум није простирао даље од настојања да реформишем сопствене мисли и да градим на темељу који је само мој.“⁴¹¹ Када се томе дода и једно од његових моралних начела, да се „увек труди да радије савладава себе него судбину и да радије своје жеље мења, него поредак светски“,⁴¹² долазимо до основане аналогије са религиозном бригом о револуцији унутар сопственог духа као јединој исправној револуционарној тежњи. Ако Декарт каже да је схватио да „ништа не зависи од нас у целости, осим наших мисли“,⁴¹³ није ли то само покушај обезбеђивања простора смисла једном уму који је наслутио своје научничке потенцијале, уз истовремено прихватање да је Бог неприкосновен у

⁴¹⁰ Декарт, Р. (Descartes, R.) 1989. *о.с.* стр. 48. Декартов однос према следбеницима уопште, тиче се, генерално и његовог критичког става према традицији, као и потреби за памћењем: „Они (следбеници) су као бршљан који уопште не тежи да се попне више него што је дрво које га држи, и који се често чак и поново спушта пошто је достигао врх дрвета; [...] јер они се не задовољавају тиме што ће знати све оно што је разумљиво објашњено у њихова писца, већ у њему хоће да пронађу решење и за многе тешкоће о којима он баш ништа и не говори и о којима можда никад није ни мислио.“ *о.с.* Овај став је посебно занимљив у контексту теорије књижевности, тј. оне врсте приступа који од читаоца захтева избегавање тзв. „интенционалне грешке“, тј. тежње да се у тексту открива „шта је аутор хтео да каже“. Нама се чини да се Декарт више бринуо да се будућа рецепција његовог дела не базира на томе „шта аутор није хтео да каже“.

⁴¹¹ Наведено према Тодоров, Ц. (Todorov, Tz.) 2003, *о.с.* стр. 76.

⁴¹² Декарт, Р. (Descartes, R.) 1989. *о.с.* стр. 24.

⁴¹³ *о.с.*

питањима спасења. Чини нам се да се Декарт тиме чак и не приближава Пелагијевом учењу које је, као што смо већ подсетили, проглашено јеретичким.

Други важан детаљ односи се на Декартову пуну свест о томе да је слобода воље неизоставно повезана са питањем вредности. Разум, снага воље и слобода схваћени на нов начин нису истовремено и гаранција да је човек добар само зато што су му могућности велике. Доказ слободе је управо и могућност да се чини зло, што наравно подразумева способност у претходан увид у то шта је добро. За Декарта је, међутим, људска слобода компатибилна са божанском свемоћи не по детерминацији избора, већ по томе што познавање истинитог и доброг, које може бити само божанско, увећава слободу јер „боље осветљава изборе које чинимо“.⁴¹⁴ Радикалност коју је унео у поимање разума и воље, била је, у његовим намерама, на видним местима пропраћена и позивом на опрез и умереност. Оно што је, у симболичком смислу, представљало два супротстављена пола његовог личног идентитета – са једне стране самоувереност и потенцијална гордост, а са друге стоичка скромност – истовремено је представљало и понуду човеку новог доба да изабере духовно усмерење свог даљег постојања. Тај избор и његове последице, по нашем мишљењу, очигледни су и по својој природи и по манифестацијама. Сам Декарт је, као што смо рекли, у етичком смислу, а самим тим и у друштвеном, као једину револуцију коју је не само допуштао, већ и на коју је позивао, била револуција духа. Они који су се позивали на њега, међутим, у неупоредиво већој мери су били склони револуционарним променама друштвеног поретка.

***Питање оправданости Боналове контрапросветитељске критике
Декарта и Русоа; два примера из „доба вере“***

Међутим, за једног од најзначајнијих противника револуције – Луја де Бонала (De Bonald), као савременика, не постоји ни најмања дилема где се налазе узроци револуционарног стања у Француској, које он сматра ужасним. Ради се, по Боналу, о учењу Декарта и Русоа, „које је веру свих заменило разумом свакога, а

⁴¹⁴ Тодоров, Ц. (Todorov, Tz.) 2003, *о.с.* стр. 76.

љубав према вишњем Бићу и својим ближњима прорачунима личног интереса“.⁴¹⁵ Тај процес су, сматра он, започели Лутер и Калвин, а у замењивању „вере свих разумом свакога“ оличена је супрематија индивидуализма и материјализма над преко потребним друштвеним формама и релацијама – између осталог, породицом, стварном приврженошћу међу људима, божанским моралним ауторитетом... Да би људи чинили било шта законито једни другима, као дужност која је неупитна манифестација доброг, потребно је да постоји *власт* над свим бићима, чија је највиша инстанца Бог. Једна од ретких ствари у којој се Бонал, заједно са представницима августиновске мисли, слаже са Лутером и Калвином јесте то да је човек суштински лош. Следствено томе, по Боналу би требало да буде очигледна недопустивост идеје слободног избора као и заснивање морала изван религије, јер просто је немогуће, чак и лудост оно што покушава атеизам – да „највишу моћ над људима смешта у саме људе које треба да обузда и тако жели да наступ настане из бујице“.⁴¹⁶ Ова врста схватања, које у себи обједињује питање односа појединачног и друштвеног, као и питање врсте и улоге највишег личног и друштвеног ауторитета, за нас је, у начелу, од највећег значаја. Боналовим схватањем, међутим, нећемо се бавити детаљније, осим у сврху подсећања на две значајне ствари.

Прва је, заправо, истицање наше сумње да о аутентичној религиозности, или о било каквом нивоу религиозне заинтересованости појединца, можемо говорити на основу - у обрисима представљеног Боналовог приступа – истицања у први план колективних аспеката претпостављеног идентитета. При том, сентиментално везивање за неко златно доба вере, које је наводно било испуњеније оном врстом религиозности за којом трагамо у већој мери него што је то Боналово „револуционарно“ време, такође нам се не чини оправданим. Ближа нам је хипотеза да се о аутентичној религиозности може говорити упутније ако се

⁴¹⁵ *о.с.* стр. 24. Један од савремених филозофа, Ладен (Laden), образлажући свој атеизам, прави аналогију са политичко-филозофским контекстом разлике између монархије и демократије, између друштвеног уговора Хобса и Русоа, при чему атеизам одговара демократији у којој је могућа трансценденција без Бога, као интерсубјективност. Laden, A.S. 2007. „Transcendence without God: On Atheism and Invisibility“, in: Anthony, L. M. (ed.) *Philosophy without gods: meditations on Atheism and the secular life*, Oxford University Press, New York, p. 131

⁴¹⁶ *о.с.* стр. 26-27. Такође, у вези са Боналовим схватањем потребе за божанским ауторитетом, корисно је погледати и приказ четири истакнуте, узајамно несводиве теорије о појму ауторитета у Кожев, А. (Кожеве, А.) 2016. *Појам ауторитета*, Академска књига, Нови Сад. Кожев сматра да је анализа божанског ауторитета заправо анализа људског ауторитета, због тога што Бог није ништа више него један „мит“ – стр. 40.

промишља у контексту опција преосталих након векова црквене супрематије, затим Реформације, успона науке и филозофија рационализма, емпиризма, просветитељства и на крају Француске револуције. Бонал у својој критици индивидуализма, сањајући о теократској држави, занемарује и корене и начине испољавања личне религиозности. Наиме, од Миланског едикта, зачео се проблем разликовања спољашњих знакова поштовања владајуће религије, од истинске религиозности. Ипак, врло брзо су, у појавном смислу, потенцијално сигурни знаци веродостојности хришћанског опредељења, почели да буду различити облици аскетизма.⁴¹⁷ Била је на делу повратна спрега између таквог начина живота и учвршћивања личних идентитета, који су несумњиво били, бар у својој тежњи, преовлађујуће религиозни. На индивидуалном плану, то је подразумевало питање односа између „ја“ – наравно, у думетима тадашње просечне, нефилозофске самосвести, и жељеног утапања у Божанско. У друштвеном смислу – или са становишта нарастајућег значаја црквене организације владајуће религије, пораст аскетизма почео је да брине многе свештенике, који су у томе видели „стварање јаза у оквиру цркве између елите савршених и обичних верника“.⁴¹⁸ То је био само један од проблема у периоду дугом скоро хиљаду година. Кроз читаву средњовековну културу које се колоквијално назива „доба вере“ - а при том се имплицитно више мисли на различите утицаје и облике организованог испољавања религиозности, него на сам свакодневни живот просечног појединца – био је присутан широк распон религијског понашања. Хојзинга (Huizinga) нам у свом чувеном делу „Јесен средњег века“ даје приказ европског „непрекидног контраста између снажне и млаке религиозности“ како у територијалном, тако и у садржинском смислу.⁴¹⁹ Тако је, на пример, снажна религиозност касносредњовековног севернохоландског и доњонемачког пијетизма у самостанима, потпуно супротна од уобичајеног живота у истим регионима. У Француској и јужној Холандији, „devotio moderna“ (нова побожност) испољавала се другачије и на плану организованих покрета, и када је у питању општи религиозни живот. Упуштајући се у етнопсихолошке

⁴¹⁷ Макманерс, Џ. (McManners, J.) 2004, ур. *Оксфордска историја хришћанства 1: Од настанка до 1800. године*, Слио, Београд, стр. 94.

⁴¹⁸ *о.с.* стр. 96.

⁴¹⁹ Хојзинга, Ј. (Huizinga, J.) 1991. *Јесен средњег века*, Матица српска, Нови Сад, стр. 235.

квалификације, Хојзинга то повезује и са разликама које деле романске од северних народа⁴²⁰ – из тога бисмо могли да претпоставимо да би он културно-регионални идентитет, као колективни, надредио религијском и колективном и индивидуалном идентитету. Ако се сада поново вратимо Боналовом жаљењу за добом „вере свих“, за временом у коме би требало да је постојала симбиоза побожног народа и њихових духовних предводника, неутемељеност тог жаљења је потпуна ако су само делимично тачне следеће Хојзингине квалификације у вези са неким просечним, резултантним нивоом средњовековне западноевропске религиозности: упоредо са дубоким поштовањем према свештенству, постојало је и омаловажавање духовника чак до нивоа латентне сталне мржње према представницима цркве; разлози су у посветовљавању вишег свештенства, присуству „старих паганских инстинката“, непотпуном хришћанизованом народном осећању, као и „витешкој охолости“ племства чија је жудња за чашћу, славом и „љубави“ са женама била тешко ускладива са духовничким идеалом оличеном у „мушкарцу који није смео да се бори и који је морао да живи као невин“.⁴²¹

Када се томе дода и елеменат „изопачености самог свештенства“, у перцепцији просечног човека, ослобођеног осећања страхопоштовања и духовне дистанце између њега и „божјег представника“, чешћа асоцијација на људе у црквеној одори биће слика „невиног калуђера и сладокусног гојазног попа“ пре него осећање скрушеног дивљења. Народ је, каже Хојзинга, радије слушао оног проповедника који је „грмео против грехова свог сопственог сталежа“,⁴²² што је, рекли бисмо, израз оне потребе људског рода која је вероватно свевремена, и на којој се данас базирају милионски тиражи жуте штампе и гледаности ријалити програма. Ту тешко да може да буде ишта од израза духовности, уколико се не ради – надамо се да нам неће бити замерено на ироничности – о жељи за колективном катарзом свих поменутих учесника, како средњовековних, тако и савремених.

⁴²⁰ Он подсећа на трајне карактеристике јужњака, све до савременог доба, који „примају супротности мање тешко, мање тешко осећају потребу да извлаче потпуну консеквенцу, лакше могу да споје неусиљен подругљиви став свакодневног живота са дубоким узбуђењем тренутка милости“. *о.с.* стр. 235-236.

⁴²¹ *о.с.*

⁴²² *о.с.*

Идеализација предреформацијског доба и критика коју Бонал упућује Декарту, историјски најодговорнијем за рушилачке ефекте уздицања разума, могу се довести у питање и уочавањем двоструке природе присности свакодневне комуникације са Богом. Са једне стране, могло се оправдано говорити о „безусловној чврстости и непосредности веровања“, али уз коју неминовно постоји и „више или мање свесно и намерно профанисање вере.“⁴²³ Док се од безбожника то увек може очекивати, у зависности од либералности конкретне друштвене средине, за нас би било значајније ако бисмо имали увид у разлоге варирања нивоа религиозне ревности код побожних људи. Оно што је забележено као историјски неспорно, на шта подсећа Хојзинга, јесте постепени пораст разумског сучељавања аргумената о важним питањима вере, које су озбиљни теолози из једног, до тада усаглашеног доктринарног оквира, износили пред широку публику. Нама су, свакако, занимљиви мотиви за то премештање теолошких расправа из уско стручних кругова, у арену у којој публика, чини се, мало чиме може да допринесе. Ако су мотиви за јавно надметање теолошких погледа били системски промишљени, са циљем да се код слушаца, активирањем разума као божанског дара, повећа заинтересованост и осетљивост на религијске теме, рекли бисмо да је успех могао бити само спорадичан. Са друге стране, тамо где су мотиви за наступање теолога пред публиком индивидуални, могу се очекивати и примесе жеље за надметањем два ега који жуде за признањем, а инструментализована публика, иако веома далеко од нивоа квалификованог учесника, из својих разлога радо пристаје на улогу пресудитеља. Без обзира који су мотиви били у питању, резултати нису били повољни за формирање контекста који би погодовао учвршћивању искрене религиозности. Јер, знатно су веће могућности да ће јавне теолошке анализе доприносити томе да ће се „све свето непрестаним разрађивањем у појединости морати растапати у једну свакидашњицу из које се само с времена на време могло уздићи до језе пуне страхопоштовања пред чудом.“⁴²⁴ Та чуда су се, сликовито описује Хојзинга, нарочито као последица јавних расправа у вези са светим тајнама непрестано разбијала у атоме процесом спуштања бесконачности до коначности, а један од

⁴²³ *о.с.* стр. 207.

⁴²⁴ *о.с.*

видљивих резултата било је учвршћивање најдубљег сујеверја. Оно што је посебно погубно, јесте њена повезаност са дубоком прожетошћу чудима, коју често прати као потенцијални супститут. Тако, на пример, прожетост чудом тајне светог причешћа, на површини може да се манифестује као сујеверна убеђеност да човек не стари док слуша мису, да не може ослепети, нити га може ударити кап оног дана када јој присуствује.⁴²⁵

Запитајмо се сада каква је била ситуација у интелектуалним круговима западноевропског средњовековља, јесу ли они у формама бављења филозофијом и науком постојали независно од теологије у којој су, као што смо нагостили, разумске запитаности почеле да бујају знатно пре Лутера и Калвина, а нарочито пре Декарта. Као симбола хипертрофиране потребе за знањем, поменућемо, за своје време, крајње атипичан пример Фридриха II, цара Светог римског царства (1220-1250), краља Немачке и Сицилије.⁴²⁶ Његово образовање је било вишеструко шире у поређењу не само са осталим владарима тога доба, већ је било упоредиво и са најумнијим учењацима. Један од хроничара, Салимбене из Парме, описује Фридрихово „лудило за знањем“, а ми преносимо одатле неколико слика, без жеље да се бавимо њиховим степеном истинитости и претеривања – битна нам је макар и метафора не о укупном контексту, већ као могућа парадигма о усмерености ума једног моћника у неодговарајућем историјском окружењу: прва слика је затварање неког човека у буре, херметички заливено, да би се, кад несрећник последњи пут издахне, цар уверио да ли „излази нешто из бурета“; у другој слици цар наређује да се двојици људи обезбеди преједање, затим да се једном од њих омогући спавање а други да се пошаље у лов, и на крају да им се отворе стомаци да би цар закључио какав је утицај одмора и активности на варење; у трећој слици, цар наређује да се дванаест дојенчади одузме од њихових мајки, и да се доделе дадиљама којима је строго забрањено да пред бебама говоре – намера је била да се види којим језиком ће бебе проговорити. Наводно, експеримент је пропао зато што су сва деца помрла у току путовања.⁴²⁷

О свим овим ужасима може се размишљати и независно од расправе у којој мери се ради о легенди. Могли бисмо оправдати хипотезу о томе у шта се може

⁴²⁵ *о.с.*

⁴²⁶ Либера, А. (Libera, A.) 2005. *Мислити у средњем веку*, Плато, Београд

⁴²⁷ *о.с.* стр. 186-187.

претворити жеља ума за знањем, за испуњавањем сопствене сврхе, у околностима које на ригидан начин постављају религиозну веру као брану испуњавању те умске сврхе. Управо се ради о томе – да за нас вера уопште, па ни религијска вера, није онтолошки инкопатибилна разуму/уму, већ стање конфронтације може да проузрокује само спољни фактор. У овом случају, чини нам се, упутно је размишљати у правцу тога да је чврстом црквеном организацијом мењан суштински смисао вере, а могућа реакција је ослобађање разума у форми жудње за знањем. При том, могућа первертација те жудње сразмерна је друштвеној моћи онога који жуди – Фридрих II је сматрао да је моћнији и од папе, а и Менгеле је, осам векова касније, имао максимална овлашћења за своје монструозне медицинске експерименте. Обојици је разум постављао питања, наметао потрагу за одговорима, а укупност њихових појединачних ментално-психолошких стања, очигледно, није сматрала да је потребно обазирати се на било шта што доводи у питање максималну ефикасност подухвата. О томе шта се дешава кад осећање месијанства и непогрешивости испуни сопствено „ја“, о инструментализацији људи и идеја и циљу који оправдава средства (овим не мислимо првенствено на Макијавелија), о могућим путевима неспутаног разума и креативности у оквирима које намеће неки „виши“ разлог, импулс за размишљање могао би, на пример, да се добије и посетом изложби европских средњовековних справа за мучење, на београдском Калемегдану. Те справе су отелотворење крајње супротности у односу на све оно што је био њихов декларативни разлог за постојање: супротност у односу на идеју чувања чистоте вере; супротност у односу на идеју лојалности држави; супротност у односу на идеју о племенитој улози научних изума. Ако се запитамо да ли је, ипак, постојање тих справа могло да буде оправдано као извор страха и фактор одвраћања од чињења друштвених неподопштина, могли бисмо да одговоримо и аналогично са данашњом улогом војне индустрије – разлози за употребу њених производа, по потреби, увек могу бити измишљени.

Не бисмо, ипак, желели, да наведене слике из списка Салимбене из Парме, утолико пре што им је веродостојност упитна, буду једини елементи у нашем помињању симболичког значаја Фридриха II. Наиме, његова неспорна, историјски потврђена утицајност – бар када је реч о питањима улоге разума, везана је за увођење нове категорије, атипичне за дотадашње и тадашње монархе – за

филозофско питање.⁴²⁸ Фридрих II је слао писма мислиоцима свог времена, са питањима којима је био окупиран, и она су била метафизичка а не политичка. У једном од писама, упућеном младом филозофу Ибн Сабину, стоји између осталог следеће: на чему мудри Аристотел заснива своје уверење да је универзум постојао одувек; који је циљ теолошке науке, ако она јесте наука; колико тачно има темељних својстава бића; има ли доказа о бесмртности душе; шта значи реч пророка Мухамеда да „срце верника почива у рукама Милосрдних“?⁴²⁹ С обзиром на то да Фридрих II у схоластици није могао да добије задовољавајуће одговоре на метафизичка питања, још мање је то могао да очекује за питања из области науке – конкретно астрономије, која су, у његовој интерпретацији, такође имала метафизичку основу. Тако он свог омиљеног преводиоца, Михаила Скота, пита: „Зато те молимо, за љубав науке и из поштовања које дугујеш нашој круни, да нам објасниш у чему је суштина земље, другим речима, како се догодило да се успостави изнад бездана и на чему бездан почива испод ње. [...] Ми те такође питамо колико има небеса и који су принципи који управљају њиховим кретањем?“⁴³⁰ Нама је занимљива дилема да ли је у позадини Фридриховог слања питања ученим људима била више присутна потреба за специфичном, ретком комуникацијом, или вера да је неки његов савременик заиста одгонетнуо тајне које су га занимале, имајући у виду да би и садашња наука, у својој нејединствености, могла да му понуди само теорије и хипотезе. Фридрихов син Манфред Сицилијански, наслеђујући очево усмерење, доприноси не само „ренесанси филозофије у интелектуалном срцу хришћанства“, већ два и по века пре Лутера, три и по века пре Декарта, и пет векова пре просветитељства, најављује дух који је Бонал, као што смо видели, сматрао погубним. У свом писму париским учитељима, Манфред, користећи библијске слике, говори о филозофији као о сили која „усмерава живот на прави пут“, „доноси правду“, „чини да семе донесе плод врлина“.⁴³¹

Чини нам се, након осврта на Хојзингин и де Либерин (Libera) приказ неких аспеката религиозног и интелектуалног живота у западноевропском

⁴²⁸ *о.с.* стр. 188.

⁴²⁹ *о.с.* стр. 189.

⁴³⁰ *о.с.* стр. 191.

⁴³¹ *о.с.* стр. 193.

средњем веку, да је Боналово жаљење за „вером свих“ још теже оправдати. Под условом, наравно, да је Бонал превасходно мислио на доба у коме је постојала, на нивоу западноевропског цивилизацијског амбијента, критична маса појединаца чији је дух био прожет искреном религијском вером – у Боналовом схватању, та вера је била вредна само ако је римокатоличка. Међутим, мишљења смо да је он више жалио за организованим усмеравањем и институционалном контролом понашања, коју би спроводила црква као врховни ауторитет. Проблем је, рекли бисмо, у томе, што без аутентичне отворености и тежње ка религијском начину живота која би била суштинска карактеристика појединца, црквени утицај није гаранција религиозног осећања. Ако појединац који још увек не осећа оно што би желео, а што мисли да је могуће – на основу искустава других, или слушајући црквене проповеди – истрајно опстаје у црквеној заједници надајући се, има могућност да у свом бићу препознаје превирања у односу разума и вере, дилеме о односу Божје милости и слободе воље, да све то време запажа понашање и препознаје утицај који на његов дух имају свештеници.

***Радикална рефлексija у учењу Аурелија Августина као претеча
Декартовог „cogito ergo sum“***

Тако долазимо до друге ствари на коју смо желели да укажемо у кратком ранијем осврту на Боналово схватање. Прва ствар је, да подсетимо на смисао претходних неколико страница, наше указивање на грешку претераног истицања значаја колективних аспеката религијског идентитета за оно што, још увек кроз маглу, доживљавамо као аутентичну религиозност; а с тим у вези је и идеализација неког златног доба „вере свих“ које је, по Боналу, у великој мери разорила филозофија Декарта и Русоа.

Друга ствар је заправо питање евентуалног Боналовог огрешења о Декарта, коме се приписује да је својим „cogito ergo sum“ први увео становиште „Ја“, и отворио врата неминовним негативним последицама. За то нам је потребан кратак осврт на тријаду Платон – Аурелије Августин – Декарт.

За Платона, онај ко филозофира „чистим мишљењем“, мора да „лови“ оно што је у себи јасно – то је биће идеја, а до „чистог мишљења“ могуће је досегнути

само путем катарзе (*katharsis*), након чега се може и сме спознати оно што је истинито.⁴³² Платонова метафизика, која је промишљала истину као основну црту бића – „као саму од себе бивствујућу мисливост или нескривеност идеје“,⁴³³ била је кључна за Августинов развој на начин како му је пренета посредством Плотина⁴³⁴, код кога идентичност бића и мишљења, као оно што је у себи *једно, јесте* истина.⁴³⁵ Августин је појмио хришћанску опозицију између духа и тела управо преко платоновског разликовања телесног и нетелесног, које је пратила и серија других сродних опозиција („више царство“ је вечно наспрам временског, непроменљиво наспрам променљивог...), али за нас је посебно значајно то што су од Платона преузете *идеје* које код Августина постају *божје мисли*, и самим тим остају вечне.⁴³⁶ Преко Плотина и његовог „онај ко себе познаје, тај зна и своје Одакле“, до Августина долази идеја о значају рефлексивности о сопственом Нусу, о томе да онај ко освести Дух као извор [своје] душе, „управо помоћу њега, као слике или трага, види сами праузор.“⁴³⁷ То виђење је, дакле, виђење Извора, тренутак екстатичног сједињења са Једним, када се човеково самоиспуњење одиграва у спајању његовог сопственог „средишта“ и средишта целине.⁴³⁸ Августин од Платона преузима и слику сунца, која је код овог, у разматрању идеје добра у *Држави*, та која одржава поредак ствари у њиховом бићу и даје им светло као услов да могу да се виде. Код Августина је то – у складу са Јеванђељем по Јовану – Божја светлост, али ту се јавља и једна од кључних разлика у односу на Платона, код кога светлост „тамо негде“ осветљава поредак бића.⁴³⁹ Наиме, у низ поменутих дихотомија који преузима од Платона, Августин уноси и разлику између унутрашњег и спољашњег човека, и сада пут од нижег ка вишем подразумева враћање у унутрашњост у којој пребива истина. Божје светло је сада и унутрашње светло, светло у души. И ту долазимо до Тејлоровог појма радикалне рефлексивности, тј. прихватања становишта првог лица, које је по њему различито од „обичне“ рефлексивности која у већој мери карактерише захтев

⁴³² Бајервалтес, В. (Beierwaltes, W.) 2009. *Платонизам у хришћанству*, Академска књига, Нови Сад, Институт за теолошка истраживања, Београд, стр. 34.

⁴³³ *о.с.* стр. 43.

⁴³⁴ Тејлор, Ч. (Taylor, Ch.) 2008. *о.с.* стр. 198.

⁴³⁵ Бајервалтес, В. (Beierwaltes, W.) 2009. *о.с.* стр. 43.

⁴³⁶ Тејлор, Ч. (Taylor, Ch.) 2008. *о.с.* стр. 198.

⁴³⁷ Бајервалтес, В. (Beierwaltes, W.) 2009. *о.с.* стр. 253.

⁴³⁸ *о.с.* стр. 254.

⁴³⁹ Тејлор, Ч. (Taylor, Ch.) 2008. *о.с.* стр. 199-202.

epimeleia heautou (брини се, или старај се о самом себи, о чему смо видели Фукоово мишљење које помиње и Тејлор).⁴⁴⁰ Постоји, дакле, кључна разлика између начина на који „ја“ доживљавам своју активност, што ме чини бивствујућим са могућношћу становишта првог лица, и било ког другог начина на који се евидентира та моја активност. Августиново позивање да се окренемо сопственој унутрашњости јесте позив на радикалну рефлексивност као пут ка откривању Бога који је у темељима личности, као „бестелесно светло...које некако обасјава наш ум тако да можемо исправно да просуђујемо у свим овим стварима.“⁴⁴¹ У склопу тога јесте и Августиново схватање *сећања*, које настаје преузимањем платоновског схватања и његовог „чишћења“ од теорије о пренаталном искуству. Имплицитно разумевање ствари које постоји дубоко унутар нас, о којем, да бисмо га осветили, морамо напорно да мислимо, јесте наша *memoria*, у чијем је корену сам Бог – Августин је овим схватањем, у коме се „душа сећа Бога“, дао додатни импулс за касније учење о урођеним идејама.⁴⁴² Ако се дође до трагања за самим собом, душа налази Бога уз осећање озарености, сазнавалац и сазнато су једно. И у Платоновом учењу о сећању, наглашена је теза да се учењем не стиче знање идеја – та способност је „већ тамо“, али док је код њега оно „унутар нас“ само пут враћања „оном пре“, „Августинов пут води од спољашњости ка унутрашњости и од унутрашњости ка узвишеном.“⁴⁴³

Тејлорово схватање разлике између радикалне рефлексije код Августина, и Декартовог учења, заснива се на последицама различитих сврха окретања ка унутрашњости. Док је код Августина то пут од несавршеног сопства ка савршеном Богу, код Декарта је то ослањање на трансцендентно јемство у процедури сазнавања, у којој разум добија улогу какву до тада није имао.⁴⁴⁴ Декарт свакако није имао намеру – истиче то и Тејлор – да своју теорију сазнања постави уместо Августиновог успона ка узвишеном, да отвара пут ка деизму, а нарочито не ка просветитељском и каснијем модерном безверју.⁴⁴⁵ Стога жестока осуда коју Бонал, и било који његов истомишљеник усмерава ка Декарту, не може

⁴⁴⁰ *о.с.* стр. 204.

⁴⁴¹ *о.с.* стр. 209.

⁴⁴² *о.с.* стр. 210-211.

⁴⁴³ *о.с.* стр. 212.

⁴⁴⁴ *о.с.* стр. 245-246.

⁴⁴⁵ *о.с.*

бити осуда Декартових намера, већ њених нежељених последица. Удаљавање од Бога није нужност која проистиче из Декартовог учења. Рекли бисмо пре да је то израз прикривене потребе западног духа коме је све теже падала највећа могућа захтевност хришћанства, уз додатни алиби пронађен у склоности цркве ка компромитовању те високе захтевности, са једне стране, и са друге – самодовољном привиду задовољства које се, као компензација, очекује од разума и свега што он доноси.

Чини нам се да овде можемо, из техничких разлога појашњења, да на примеру ове двојице великих мислилаца уведемо тријадну категорију „лични идентитет – религиозност – смисао“, чијим се преплитањем и сродношћу можда може додатно илустровати комплексност овог питања. Наиме, радикална рефлексија код Августина се, повремено, ставља у функцију *proto-cogito* аргументације – на пример, Августин свом скептички настројеном саговорнику показује да „он не може да сумња у своју егзистенцију јер *ако не би постојао, било би немогуће да будеш обманут.*“⁴⁴⁶ Чарлс Тејлор указује на то да код Августина овај прото-картезијански тип аргументације нема тако стожерни значај као код Декарта, између осталог и због тога што је Августин веровао да није потребно толико аргументовати дуализам духа и тела.⁴⁴⁷ Да тај дуализам постоји, код Августина је било готово подразумевајуће, то је чињеница и његовог личног идентитета и његове религиозности. У Августиновој личности, однос личног идентитета и религиозности, управо резултира конкретним смислом који је у потпуности одређен потрагом за Богом окретањем ка сопственој унутрашњости. Разум је, у форми радикалне рефлексије, у служби егзистенцијалног религиозног самопотврђивања. Код Декарта, однос личног идентитета и религиозности је такав да порађа смисао који се самоодређује превасходно у научно-процедуралном откривању тајни природе, у чијој служби су и разум и чврсто религиозно утемељење. Каснији дух рационализма од Декарта преузима поменути смисао, затим разум као оруђе, а кључни методолошки састојак – трансцендентно јемство, постаје ствар арбитрарног избора. Ми, евентуално, можемо да поставимо питање да ли је Декартово аргументовање дуализма духа и тела, израз другачијег квалитета религиозности, или једноставно карактеристика личног идентитета. У

⁴⁴⁶ *о.с.* стр. 206-207.

⁴⁴⁷ *о.с.*

вези са овим, јавља се и запитаност о томе да ли се о аутентичној религиозности, у контексту њеног за субјект преображавајућег потенцијала, може говорити само ако јој је смисао одређен на августиновски начин, или је могуће да она остане то што јесте и након што се, као код Декарта, промене акценти у тријади „лични идентитет – религиозност – смисао“.⁴⁴⁸

Берково контрапросветитељство

Још значајнији мислилац од Бонала из групе оних који се у историји политичке филозофије могу назвати стубовима „контрапросветитељства“, Едмунд Берк (Burke), такође нема дилему да су француски револуционари као „атеистички и убилачки варвари“, инспирисани филозофијом просветитељства која је „фанатичношћу и нетолеранцијом као оружјем проповедала напредак и толеранцију.“⁴⁴⁹ При том, Берк своју генерализаторску оцену повезаности атеизма револуционарне праксе са просветитељском теоријом поткрепљује изричитом тврдњом да нема средине у одређењу према том питању – „Они који не воле религију, мрзе је. Побуњеници против Бога апсолутно мрзе створитеља њихове егзистенције.“⁴⁵⁰ Међутим, Торуп (Thorup) указује на чињеницу да је генерализација о просветитељству као атеистичком крајње упитна, јер поред неколико примера, већина их је на различите начине била религиозна. У ову другу групу Торуп сврстава и Волтера (Voltaire), за кога наглашава да се гнушао атеизма и да је сматрао религију нужном за социјални мир.⁴⁵¹ Занимљиво је да је

⁴⁴⁸ Свесни смо да овим нисмо ни начели питање односа појмова идентитета, рефлексије, самосвести, субјективног и објективног, итд., што је, имајући у виду основни приступ у овом раду, надамо се, разумљиво. Користан преглед Хегеловог схватања самосвести у односу према Кантовом, Фихтеовом и Шелинговом, као и преглед релативно савремене Хенрихове критике Хегеловог схватања, могао би бити Милисављевић, В. 2006. *Идентитет и рефлексија: проблем самосвести у Хегеловој филозофији*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд

⁴⁴⁹ Торуп, М. (Thorup, М.) 2013. *Перверзија разума: контрапросветитељство и двестагодишњи рат против владавине разума*, Албатрос плус, Београд, стр. 45.

⁴⁵⁰ о.с.

⁴⁵¹ о.с. Завршавајући своја писма чувеним позивом „уништите бестидницу“, Волтер је исказивао свој став о цркви. Међутим, са друге стране, разматрајући питање да ли је „Исус Христ успоставио кржаве законе, да ли је заповедао нетолеранцију, да ли је тражио подизање инквизиторских тамница...“, Волтер закључује да о томе не може бити говора, и да би, ако желимо да будемо налик Исусу Христу, требало да будемо мученици а не целати. Волтер (Voltaire) 2005. *Расправа о толеранцији: поводом смрти Жана Каласа*, Утопија, Београд, стр. 89-95. Такође, значајно нам је и Волтерово разматрање начина на који неки човек жели да придобије странца или сународника за своју веру. Зар тада не би, каже Волтер, требало поступати са „најумиљатијом благошћу и

Берк – за разлику од Бонала – мање обраћао пажњу на питање истинитости објекта религијске вере, већ је у први план истицао њену друштвену функцију као социјално кохезионе снаге од највећег значаја.⁴⁵² По томе је управо близак са Волтером, а обојица су, када је реч о природи односа према друштвеној улози религије, претече прагматичног схватања на начин како га је поставио Виљем Џејмс. Берку је, дакле, верска аргументација мање значајна за одбрану теолошких принципа, него као још једно оружје у критици онога што сам проглашава рушењем основа социјалног реда, а у чему атеисти имају водећу улогу. Главна мета Берковог напада јесте „суштински чинилац“ револуционарне доктрине – инсистирање на томе да све буде подложно расправи и доступно суду разума, „као да устав наше земље вазда треба да буде предмет промена уместо да у њему уживамо.“⁴⁵³ И код Бонала, и у још већој мери код Берка, позивање на религију мање се односило на њену улогу у духовном животу појединца и у питањима смисла индивидуалне егзистенције, а више на њен значај за друштвени поредак. Берк се залаже да Енглеска, у ситуацији револуционарног хаоса, помогне свом „старом душманину, Француској“, јер „секта фанатичних и амбициозних атеиста“ угрожава „природни поредак“ не само у Француској, већ у читавој Европи.⁴⁵⁴ Када се говори о појединцу и његовим животним могућностима, све је посредовано друштвеним контекстом који је смислен једино ако је, у својој уређености, заснован на достојанству, религији и праву на власништво, а оличен у монархији, цркви и аристократији. Појединац, дакле, не би требало да сумња у оправданост борбе против револуционарне „наоружане доктрине“ и „система који чини живот без достојанства и смрт без наде“.⁴⁵⁵ Брига о појединцу овде је брига о природном поретку, а индивидуална религиозност подразумева утилитаристичко *прихватање и поштовање* институционализованог религијског устројства које је у надлежности државне цркве. У том смислу, овако схваћена религиозност нас неупоредиво мање интересује од оне религиозности која поред

најпредусретљивијом умереношћу [...] Ако је религија коју најављује права, могу ли је напраситост и безочност учинити истинитијом [...] Зашто онда упућујете увреде своме сабрату када му проповедате тајанствену метафизику? Зато што његов осећај дражи ваше самољубље. Ви сте толико охоли да захтевате од вашег сабрата да своју интелигенцију потчини вашој...“ О овоме више у Волтер (Voltaire), 1990, *Филозофски речник*, Матица српска, Нови Сад, стр. 335.

⁴⁵² Торуп, М. (Thorup, M.) 2013. стр. 41.

⁴⁵³ *о.с.* стр. 43.

⁴⁵⁴ *о.с.* стр. 40.

⁴⁵⁵ *о.с.*

прихватања и поштовања, подразумева пре свега осећање прожетости делујућим принципима вере, солидарности и емпатије са осталим члановима заједнице, и у свом највишем стадијуму – љубави према објекту веровања. Тако схваћена религиозност је увек ствар појединца унутар чијег духа је поприште борбе за личну религиозну веродостојност, а у друштвеном смислу, она се може допуњавати и надахњивати суживотом у црквеној заједници, али се нужно мора очитовати кроз поступке у животним ситуацијама унутар читаве социјалне сфере. Наравно, ако се говори о људима који се из религиозних разлога нису повукли из „света“. Контрапросветитељство је, повезујући идеју о природном реду најчешће са његовом религијском и историјском условљеношћу, при чему су као супротност реду означене анархија и тиранија, до којих доводи демократија,⁴⁵⁶ у великој мери допринело модерном одсуству жеље да се о чак и о питању аутентичне религиозности разговара на деликатнији начин и са више уважавања. У сврху одбране идеје о природном реду, контрапросветитељство је, донекле, инструментализовало црквени аспект религиозности, а последица је била отежавање постојања и свим другим облицима религиозности. Модерно друштво је све мање имало жељу да се бави нијансама не само кад је реч о питањима религије, већ о свему ономе за шта наука није сматрала да је вредно неког посебног труда. По нашем мишљењу, тој врсти редукције стварности, аналогон је у контрапросветитељском инсистирању на нужној вези Декартове и Русоове мисли са Робеспјеровом синтезом терора и врлине. Међутим, и сам Берк понекад признаје да ту можда не би требало бити максимално изричит, јер иако су Русоови списи „мерило перфекције“ за револуционарну тежњу за једнакошћу, и он сам био би „шокиран практичним лудилом својих ученика“.⁴⁵⁷

Фантазам, емоција и религиозност

Уочљиво је да се у овом кратком осврту на религиозни живот и мишљење у средњовековној Европи, нисмо бавили њеним географским и религиозним Истоком, као ни утицајима различитих хришћанских конфесија на културни и приватни живот у неким карактеристичним срединама. Имајући непрестано на

⁴⁵⁶ о.с. стр. 49.

⁴⁵⁷ о.с. стр. 93.

уму хипотезу о базичној, или проторелигиозности, као услову за свако испољавање религиозности у оквирима конкретне религијске доктрине или ван ње, жеља нам је да одржавамо имплицитну повезаност са оним филозофским, психолошким и антрополошким наслеђем које, говорећи о пореклу мишљења и осећања, у којима или не постоји дилема, или се допушта могућност да су способности за њих урођене. При том, теза о урођеним идејама, способностима за мишљење, осећање, говор – или било које људско испољавање, не подразумева нужно декларисање аутора и његов јасан став о пореклу те урођености. Међутим, очигледно је да се о том питању може размишљати и на теистичким, и на атеистички основама. На пример, у психологији, ако се говори о најстаријим односима између субјекта и објекта, појам „фантазам“ је прихватљив за оба ова приступа, као клица у развоју мишљења и сазнања уопште: „Фантазам се може одредити као прва ментална представа тежњи за везивањем са другим и/или као праисконска урођена несвесна представа о објекту и узајамном односу.“⁴⁵⁸ Ако етимологију латинског термина *religio* проучавамо у повезаности са термином *religare*, што значи „везати“, ⁴⁵⁹ усмеравамо се ка првом делу поменуте дефиниције фантазма. Ако, пак, уважимо схватање светог Августина о извођењу термина *religio* из глагола *re-eligere*, у значењу „поново одабрати“, ⁴⁶⁰ долазимо до компатибилности са другим делом дефиниције фантазма и континуираном „бирању“ облика односа са трансцендентном објектом као највишим. Међутим, очити аналошки потенцијал појмова фантазма и религије не подразумева и јединствено одређење према идеји о пореклу фантазма. За психологе атеистичке оријентације, погодан полазни основ је Фројдова поставка о првом фантазму као сећању на најранија телесна искуства повезаним са осујећењем нагонске жеље, што се „филогенетски утискује у искуства и сећања врсте“.⁴⁶¹ Фројд, међутим, није употребљавао термин „фантазам“, али се, слично примерима у којима се сродан садржај налази испод различитих термина, код њега недвосмислено говори о разлици између несвесне и свесне фантазије, што је кључна дистинкција и у делима свих оних који разликују „phantasm“ као несвесну појаву и „phantasy“

⁴⁵⁸ Тадић, Н. 2006. *Осећајно и сазнајно*, Научна КМД, Београд, стр. 104.

⁴⁵⁹ Кинђић, З. 2016. *о.с.* стр. 13.

⁴⁶⁰ *о.с.* стр. 14.

⁴⁶¹ Тадић, Н. 2006. *о.с.*

као свесну. С обзиром на то да се ради о категоријама из области мишљења, неке од даљих теоријских разрада доводе до дихотомије „преконцепција и концепција“, као код Бион (Bion), или „протомисао и мисао“ у раду Пјажеа (Piaget).⁴⁶² Могућност да је први фантазам човеку дат слично као што му је дата Платонова „душа из првог постојања“, у корену је оних тврдњи о урођености психичких појава које су мање зависне од телесног искуства, као код М. Клајн (Klein), В. Бион, а у извесном смислу и код Јунга.⁴⁶³ За нас је од посебног значаја надоградња тог полазишта у схватању Нојмана (Neumann), која доводи до тезе да је фантазам дар од Бога.⁴⁶⁴

Ако се запитамо да ли би, када је реч о урођеним способностима, аналогно „преконцепту“ или „протомисли“ могла да постоји и „протоемоција“, за Дарвина (Darwin) је неспорно да човек поседује урођену способност „да распознаје осећања туге и радости другог бића и његову мимику.“⁴⁶⁵ За творца теорије еволуције питање порекла урођености поседује другачији смисао и другачији одговор у односу на нашу генералну оријентацију. Код Дарвина, осећања и код људи и код животиња представљају форме друштвених инстинката, које се, као и све друге карактеристике врсте, развијају и наслеђују у складу са принципима природне селекције, варијација и полног одабирања.⁴⁶⁶ Сама по себи, Дарвинова теорија еволуције није нужно супротстављена принципима религијске вере – мислимо првенствено на хришћанство. У XX веку, већ смо то нагостили, није мали број научника који не сумњају у склад хришћанске вере и научних хипотеза, али питање теорије еволуције је посебно деликатно због привида директне супротстављености библијској улози Бога у стварању човека. За Тејара де Шардена (Chardin), наука, филозофија и религија конвергирају – али без стапања – у близини Тоталитета.⁴⁶⁷ Говорећи о еволуцији у начелу, чега је део и човеково

⁴⁶² о.с. стр. 103-104.

⁴⁶³ о.с. стр. 105.

⁴⁶⁴ О томе нешто више у даљем току рада у Нојман, Е. (Neumann, E.) 1994. *Историјско порекло свести*, Просвета, Београд

⁴⁶⁵ Тадић, Н. 2006. о.с. стр. 26.

⁴⁶⁶ Дарвин, Ч. (Darwin, Ch.) 1950. *Човеково порекло и сполно одабирање*, Матица српска, Нови Сад, књига II, стр. 341.

⁴⁶⁷ Шарден, де Т. (Chardin, de T.) 1979. *Феномен човека*, Београдски издавачко-графички завод, Београд, стр. 10. Такође, користан преглед савремене беневољентности католичке теологије у односу према теорији еволуције могуће је видети у раду Matulić, T. 2008, Charles Darwin o podrijetlu čovjeka: teološko propitivanje metode i argumenata, u časopisu Bogoslovska smotra, Vol.78, No.3, novembar 2008. Zagreb, ;

уздицање ка свести, Шарден сматра да је Дарвин тачно показао да „човек, очевидно, није могао да око себе опази еволуцију а да у извесној мери не осети да га она подиже“.⁴⁶⁸ Без обзира да ли је реч о биологији и развоју ембриона, или апстракцији духовног развоја, бића се, сматра Шарден, „не испољавају у својој клици, већ у свом расцветавању“,⁴⁶⁹ а хришћански персонализам је *par excellence* оквир који „оставља простора у срцима верника за све што је велико и здраво“, сачим се „без муке повезује“.⁴⁷⁰

Нама је, међутим, помињањем Дарвина у контексту урођености осећајних способности, битно да поље дубоко усађених антрополошких карактеристика проширимо тако да је у синтези „првих менталних представа“ и способности за осећања, темељ за још један конститутивни елеменат људске природе – религиозну потребу. Сам Дарвин је изричит у томе да је човеково веровање у Бога немогуће сматрати урођеним или инстинктивним, а то поткрепљује тезом о постојању раса које немају никакву представу о једном Богу.⁴⁷¹ Потпуно супротно тој тези, Мењ истиче да, на основу свеобухватнијих и темељнијих антрополошких истраживања, „данас (1991 – А.С) међу научницима свих оријентација, више нико не инсистира на постојању нерелигиозних народа“.⁴⁷² Постоји, дакле, атеизам појединаца, а не народа или расе, и нема сумње да је тако било и у Дарвиново време. Извесна сумња у тежину поменуте Дарвинове тезе, појачава се још једном његовом тврдњом, што доводи до тога да се изричито одбацивање идеје о урођености вере у Бога оправдано може сматрати усиљеним. Наиме, желећи да оповргне основе урођености монотеистичке религиозности, поред тезе о постојању раса које немају никакву представу о једном Богу, он то чини и тако што оповргава онтолошки доказ о постојању Бога. У ту сврху, Дарвин тврди да је, за разлику од монотеистичке вере, „веровање у духове који свуда продиру, чини се, свеопште“, и да би, по логици онтолошког аргумента, то требало да буде доказ за постојање тих „свирепих и злих духова“ и у стварности.⁴⁷³ По нашем

⁴⁶⁸ о.с. стр. 173.

⁴⁶⁹ о.с. стр. 149.

⁴⁷⁰ о.с. стр. 235-236.

⁴⁷¹ Дарвин, Ч. (Darwin, Ch.) 1950. о.с. стр. 151. књига I, стр. 343. књига II

⁴⁷² Мењ, А. (Men, A.) 1999. *Извори религије*, Zepet Book World, Београд, стр. 164.

⁴⁷³ Дарвин, Ч. (Darwin, Ch.) 1950. о.с. стр. 343-344. књига II

мишљењу, теза о свеопштости вере у духове, а непостојање свеопштости у случају вере у једног Бога, већ је само по себи довољно сумњиво.

Ово ћемо укратко пропатити навођењем неколико супротних мишљења. Наиме, свега неколико деценија после појављивања Дарвинове теорије, аустријски историчар Леополд Шредер (Schroder) тврди да је већ тада, почетком XX века, био уочљив раскорак између религиозних представа примитивних народа и тада владајућих теорија о пореклу религије из поштовања душа или природе.⁴⁷⁴ Ради се о широко распрострањеним представама (иако не и опште распрострањеним, признаје Шредер), заснованим на вери у „Највише Добро Биће које се највећим делом замишља као Творац“⁴⁷⁵ У основи тог схватања о пореклу религије, јесте и теза о „мистичној интуицији“ која „доводи душу у трепет пред непојмљивим и тајанственим Начелом“, а ту је реч, према Досону (Dawson), о „нејасној и неиздиференцираној интуицији трансцендентног бића“ као основи сваке „природне“ религије.⁴⁷⁶ Код Рудолфа Ота (Otto), оно што живи у унутрашњости сваке вере, без чега оне то и не би биле, јесте *нуминозно* – садржај који се добија када се од *светог*, у филозофско-теолошком значењу, одузме његов „морални и разумски тренутак“.⁴⁷⁷ У потрази за осећањем које претходи сваком другом доживљају који је у вези са религиозношћу, Ото критикује Шлајермахерову (Schleiermacher) тезу да је та основа осећање зависности (осећање које има онај ко је створен), из простог разлога што би она морала да претпоставља осећање повезано са постојањем надмоћи и недокучивости, осећање „страшне тајне – *mysterium tremendum*).⁴⁷⁸ Међутим, у Отовом схватању из тога не проистиче да се религијска вера рађа из природног страховања, и он указује на примереност грчке речи „*sebastos*“ – достојан обожавања, а пре свега на енглеско „*awe*“ – страхопоштовање.⁴⁷⁹ Даље се, у наставку критике Шлајермахерове

⁴⁷⁴ Мењ, А. (Men, A.) 1999, *о.с.* стр. 174-175.

⁴⁷⁵ Шредер је изричит: „...и узалуд ће се трудити свако ко покуша да обеснажи овај доказ вере у Највише Добро Биће указивањем на могућност европског или исламског утицаја пошто такву веру налазимо код народа који се, немајући никаквих интимних додира с Европљанима или мухамеданцима, бојажљиво штите од таквих додира, испољавајући чак и мржњу према тим народима.“ Наведено према Мењ, А. (Men, A.) 1999, *о.с.*

⁴⁷⁶ *о.с.*

⁴⁷⁷ Ото, Р. (Otto, R.) 1983, *Свето: О ванразумском у појму божанског и његовом односу према разумском*, Свјетлост, Сарајево, стр. 25.

⁴⁷⁸ *о.с.* стр.27-32. У „тренутке наднаравног“, сматра Ото, спадају и „тренутак свемогућег“ (*majestas*), „тренутак енергичног“, „тренутак тајне“, „очаравајуће“ (*fascinans*), „чудесно“...

⁴⁷⁹ *о.с.* стр. 33.

поменуте тезе о осећању зависности, која по Оту имплицира „идеју о стварању и издржавању“, указује на неминовност преласка на другу врсту релације. На једној страни је сопство које је у стању поништавања – *annihilatio*, а на другој само-стварност и све-стварност трансцендентног, кроз чију „пунину потпуно надмоћног битка“ сопство „осећа себе баш у свом ништавилу“. ⁴⁸⁰ Ако би, дакле, било речи о осећању потпуне зависности сопства као створеног, то би, сматра Ото, управо „доводило до стварности сопства“, и уместо тога, потребно је схватити значај осећања потпуне надмоћи (Његовог као надмоћног). ⁴⁸¹ Интегрално осећање *светог* је за Ота, по аналогiji са Кантом, без сумње категорија „*чисто a priori*“, оно је у „темељу душе“, и ако игде важи „биогенетски основни закон“ врсте, онда је то овај пример „стања које је људски дух, при постанку врсте човјек, донио у повијест“ као *настројеност*, као религиозни нагон. ⁴⁸² Да ли та „клица“, или „обдареност“ из Отовог схватања, може да нађе свој израз у метафори „океанског осећања“ и „осећања вечности“, о чему је Ромен Ролан (Rolland) писао Фројду 1927, представивши их као извор религијске енергије независан од конкретне вере? ⁴⁸³ Овоме ћемо се вратити нешто касније.

Ако се сада вратимо на Дарвинову тврдњу „да је веровање у духове који свуда продиру, чини се, свеопште“, томе нову димензију даје уверење које проистиче из мишљења које смо управо донекле представили – да су за примитивног човека, „духови само манифестације иза којих стоји Јединствени Дух“. ⁴⁸⁴ Слично би се могло рећи и за грчке богове – још је Сократов ученик Антистен, чији утицај на стоичку филозофију био веома значајан, рекао да „по обичају постоји мноштво богова а по природи један.“ ⁴⁸⁵ Излишно би било, наравно, да у односу према критеријумима научности и доказивости упоређујемо елементе дискурса и претензије дарвиновског приступа, са језиком који је наговештен у Отовом делу као репрезенту потпуно другачијег приступа питањима порекла. Схватања Рудолфа Ота су, независно од тога како их позитивистичка

⁴⁸⁰ *о.с.* стр. 40.

⁴⁸¹ *о.с.*

⁴⁸² *о.с.* стр. 140-144.

⁴⁸³ Користан увод у вези са „океанским осећањем“ може бити Пајин, Д., 1989, *Океанско осећање у филозофији и религији*, рад у часопису *Културе Истока*, бр. 21, Дечје новине, Горњи Милановац, Београд, стр. 25-29.

⁴⁸⁴ Мењ, А. (Men, A.) 1999, *о.с.* стр. 175.

⁴⁸⁵ Јегер, В. (Jaeger, W.) 2007. *о.с.* стр. 11. и напомена бр. 9 стр. 160.

наука вреднује, и даље актуелна, и у великој мери представљају темељ оне феноменологије религије чији је врхунац дело Мирче Елијадеа. Дакле, уместо поређења ових приступа, указаћемо на неке Дарвинове недоумице у вези са пореклом и смислом човекових способности које припадају, колоквијално речено, сфери духа.

Дарвин о способностима за музику и за моралност

Више од Дарвинових изричитих тврдњи које се односе на основну идеју теорије еволуције, нас занимају неке од његових сопствених дилема. Једна од њих тиче се активности људског духа коју смо већ помињали – музике. Полазећи од тога да музички тонови „у извесном реду и ритму делују пријатно на човека и друге животиње“, Дарвин се пита зашто је то тако, и не може да нађе други одговор осим аналогije са задовољством које нам проузрокују „извесни мириси и укуси“.⁴⁸⁶ Интелектуално поштење и потреба за теоријском доследношћу намећу му питање – од какве користи човеку је то задовољство и та способност произвођења тонова, с обзиром на то да је принцип корисности за свакодневни живот и преживљавање водећи покретач и главни критеријум у процесу „сполног одабирања“. Претпостављамо, без икакве малициозности, да проналажењу одговора не би значајно допринело ни да је, којим случајем, могао да путује кроз време, када би од рок музичара XX века могао да чује како им је најчешћи мотив за бављење музиком, заправо, мање ствар духа а више промискуитета. Јер, и сам Дарвин зна да је музичко задовољство неупоредиво са онима из категорије мириса и укуса – музика, каже он, може да пробуди „осећања нежности и љубави, која лако прелазе у оданост“.⁴⁸⁷ Свестан недоречености уколико се музика, макар и претходно изреченом почашћу, зароби у контексту интерполне, па чак и укупне људске емотивности, Дарвин наводи мишљења која музику приближавају њеном правом смислу – да „музика има моћ да доведе небо на земљу“, или да нам „музика говори о стварима које никад нисмо видели и нећемо видети“.⁴⁸⁸ Иако нису ретка мишљења да је музика најкомплекснија и најапстрактнија уметност,

⁴⁸⁶ Дарвин, Ч. (Darwin, Ch.) 1950. стр. 290-291. књига II

⁴⁸⁷ о.с. стр. 293.

⁴⁸⁸ о.с.

ми бисмо јој придодали и све друге човекове уметничко-духовне способности и праксе, и изложили Дарвиновом критеријуму корисности. У строго психолошком смислу, избегавајући религиозно становиште у објашњавању природе уметничког доживљаја, и даље је вредно пажње оно схватање које указује на сродност религије и уметности, у чијем корену је идеја да је смисао за лепо сродан смислу за Божанско.⁴⁸⁹ Религија и права уметност, по Шелингу, имају исти предмет, а то је „апсолутно“, а по Зимону (Simon), мистерија је оно што је заједничко уметности и религији.⁴⁹⁰ Рекли бисмо да и Дарвин недвосмислено признаје да је улога и смисао, а самим тим и порекло музичке способности (ми бисмо поново томе придружили комплетну уметничко-духовну способност) необјашњиво у оквирима теорије еволуције: „...то се они (музички тонови) морају уврстити у најтајанственије способности којима је он (човек) обдарен.“⁴⁹¹

Друга тешкоћа са којом се Дарвин суочава, а односи се на задовољавање критеријума корисности неког човековог понашања, тиче се питања моралности. Човекове способности које су у функцији повећања степена човекове моралности, са правом се, каже Дарвин, цене више од интелектуалних способности.⁴⁹² Порекло моралног осећања је на нивоу инстинкта, побуде да се укаже помоћ, али – као и у случају „друштвених животиња“ – ради се о жељи да се помогне члановима „своје“ заједнице.⁴⁹³ Већ на овом нивоу, чини се, присутна је напетост у покушају да се усклади принцип корисности – превасходно биолошки утемељен, а нарочито ако се заснива на аналогiji са животињским светом – са чињеницом да и у „својој“ заједници и животиња и човек имају конкуренте како у погледу парења, тако и у погледу приступа храни. Та напетост још више расте када се о моралности говори као о друштвено обавезујућем фактору, у смислу поштовања „правичног јавног мишљења“. До тог нивоа се, каже Дарвин, стиже не само напредовањем човекових способности размишљања, већ још више тиме „што су његове симпатије постале нежније и што су се веома распрострале услед навике, примера, поуке...“.⁴⁹⁴ Потпуно је оправдано ако бисмо се запитали о каквим се

⁴⁸⁹ Лоренц, Б. 1938. *Психологија и филозофија религије*, Геца Кон а.д. Београд, стр. 154.

⁴⁹⁰ *о.с.*

⁴⁹¹ Дарвин, Ч. (Darwin, Ch.) 1950. стр. 291. књига II

⁴⁹² *о.с.* стр. 342.

⁴⁹³ *о.с.*

⁴⁹⁴ *о.с.* стр. 343.

механизмима ради, када је реч о достизању таквог нивоа моралности који обезбеђује функционисање друштвене заједнице тако што намеће принцип подређивања етичким нормама, очекујући од индивидуе снагу потребну за самоограничавање. Наравно, мислимо на сузбијање потреба биолошке – нагонске природе, потреба које се тичу самоодржања, борбе за опстанак, а које се, савременим језиком речено, односе на обезбеђивање егзистенције, напредовање у служби, неускраћивање потенцијално корисних информацијама могућим „конкурентима“... У овим координатама, дарвиновски принцип „корисности“ за врсту подразумевао би да моралност појединца, коју би он сам требало да осети као средство у служби „вишег циља“ – функционисања и напретка друштвене заједнице, где се моралност показује и пристанком да друштво привилегује оне који друштву више доприносе – и са друге стране, биолошки опстанак појединца, који је у супротности са потребом прихватања права првенства за „боље“ од себе, тешко је схватити као покретачке силе које имају исто порекло, и самим тим и исту природу. Осећање сумње у вези са дарвиновским објашњењем развоја моралних способности, опстаје и због повременог поређења са неким случајевима из животињског света. И сам Дарвин је, међутим, свестан да је често истицано како је веровање у Бога највећа и најпотпунија разлика између човека и животиња, а признаје и да је „код најцивилизованијих народа убеђење о постојању неког свезнајућег божанства имало моћан утицај на напредовање морала.“⁴⁹⁵

У вези са Дарвиновом теоријом еволуције, нас мање интересују расправе које се односе на „карике које недостају“ у хронолошком низу до сада откривених фосилних остатака. Више су нас занимала његова решења у вези са развојем способности и потреба из сфере емоционалности, духовности и моралности. Очекиване тешкоће по тим питањима тешко је избећи, осим ако се не донесе одлука о неупуштању у њих, а то Дарвин није желео. Међутим, по нашем мишљењу, из његових схватања можемо закључити да су људи постулирали идеју о Богу како би развијали сопствене моралне способности – свесно, што је теже одрживо, или несвесно, посредством постепеног прихватања важности друштвених разлога – при чему су те моралне способности у служби

⁴⁹⁵ *о.с.*

функционисања друштвене заједнице, али и потенцијални атак на човеков индивидуални опстанак.

Расл као атипични рационалиста

Свесни смо да критика тих потреба, а нарочито религиозне потребе, са становишта атеистичког рационализма, који је углавном и сцијентизам, може да буде усмерена или ка критици претпоставке ирационалности религијске вере, или ка претпоставци њене емотивне незрелости. За једног од највећих умова XX века, Бертрана Расла (Russell), који је себе сматрао нерелигиозним, и који, као велики поборник науке и разума, одлучно негира оправданост рационалних разлога за веровање у Бога, у координатама емоционалности не само да прихвата могућност постојања религијске потребе, већ признаје и њен пуни легитимитет: „Ако живот треба да буде у потпуности хуман, он мора да служи неком циљу који изгледа да је, у извесном смислу, изван људског живота, неком циљу који је безличан и изнад човечанства, такав као што је бог, или истина, или лепота...Додир са тим вечним светом – чак и у случају да је то само свет наше маште – доноси снагу и мир које борбе и привидни неуспеси нашег бременитог живота не могу у потпуности да разоре.“⁴⁹⁶ У време када је Расл ово написао, 1916. године, био је у средњем животном добу (имао је 44 године), и не би се могло говорити о емотивној незрелости младог духа. Током свог живота, овај мислилац се више пута враћао питању веровања – очигледно је осећао „рад појма Бога“ у себи, али је резултат његових промишљања у вези са тим увек био у складу са уобичајеном представом о модерном научничком хабитусу, чија је рационална парадигма био управо Расл. Судаћи по наведеном исказу, који не звучи као сажаливи уступак праву религиозних да верују, уочљиво је да је у Расловом идентитету присутна имплицитна раздвојеност на област разума, задужен за науку и организацију свакодневног живота, и област емоција, чији елементи делују из дубљих слојева бића. Међутим, у овој другој области крије се суштина потенцијалне пуноће „хуманости живота“, која је таква јер је оличена проблемом сврховитости – смислености личне егзистенције, и у чијој је функцији циљ постављен нужно не

⁴⁹⁶ Наведено из предговора С. Књазев у Расел, Б. (Russell, В.) 1961. *Људско знање: његов обим и границе*, Нолит, Београд, стр. 33-34.

само изван појединачног људског живота, већ изнад човечанства. Бог, истина и лепота су форме перцепције Вечног света, који је такав и зато што за њега могу, али и не морају бити релевантни принципи разума. Вечни свет може разумом бити именован и као „машта“, и тиме неће изгубити од своје делујуће суштине – мало је значајнијих ефеката од „снаге и мира“ које човек може осетити током животних борби. При том, постоји још једна разлика између овог рационалног хуманисте и главне струје модерног антрополошког оптимизма, засноване пре свега на вери у решивост највећих проблема Човека уз помоћ науке, и на вери да је људској природи иманентна способност да науком открива све тајне природе – до оне коначне Истине, и да је тој истој људској природи својствена способност самозаштите од злоупотребе тих тајни. Наиме, објашњавајући разлику између „знања“ и „уверења“, Расл између осталог каже и да не би требало прецењивати улогу језика, да постоји прелингвистичко искуство и да унутар њега „постоји нешто што би се могло назвати уверењем“.⁴⁹⁷ По њему, у групи онога што је постојало пре језика, по Раслу су, као неспорне – „жеље“, а поред њих и „идеје“ које он дефинише као „стање једног организма које одговара (у извесном смислу) нечем што није чулно присутно“.⁴⁹⁸ Он, дакле, разликује чулну присутност од, на пример, присутности „идеје“ пића, у ситуацији када умирући у пустињи очајнички жели воду. Стање карактеристично за реч „жеђ“, каже Расл, постоји независно од тога да ли постоји нека реч којом се то стање означава. При томе, у речи „жеђ“ постоји жеља којом је обухваћена присутност „идеје“ пића. Нешто слично смо имали на уму када смо сумњали у аргумент социјалног конструкционизма да, на примеру племена Ифалука, можемо закључити да постојање термина претходи постојању психичког стања, или када смо довели у питање Дарвинову тезу о нерелигиозности расе на основу непостојања представе – што значи и термина у вези са њом – повезане са појмом Бога.

Поменућемо још два Раслова става, атипична за поменути модерни антрополошки, на вери у свемоћ науке засновани оптимизам. Један је оличен у, за нас веома занимљивом исказу: „Чињеница да осећам потребу за нечим што је више од људског није никакав доказ да та потреба може бити задовољена.“⁴⁹⁹ У

⁴⁹⁷ Расел, Б. (Russell, B.) 1961. *о.с.* стр. 128.

⁴⁹⁸ *о.с.* стр. 129.

⁴⁹⁹ *о.с.* стр. 34.

тумачењу позитивиста, ово је добродошло као показатељ шта чувени Расл мисли о онтолошком доказу за постојање света вишег од људског, а може се закључити и да пукe маштарије немају неку вредност. Међутим, нама су овде битне следеће ствари: прво, Расл категоризује потребу за „нечим вишим од људског“ као универзалну антрополошку потребу, као услов пуноће хуманитета, називајући то Богом, истином или лепотом; друго, потреба за истином, која постоји као чинилац људскости, не зависи од могућности достизања те истине. То је у складу са кључном разликом, коју смо раније навели, између сцијентистичке вере у доступност апсолутне истине науци, и религиозног усуда који, уз захтев да се верује, подразумева и мирeње са тим да је апсолутна истина разуму недостижна. У вези са овим је и Раслов став да је оно што зовемо знањем „у мањој или већој мери несигурно“, и да не постоји могућност да се формира недвосмислена веза између допуштене количине несигурности и границе изнад које уверење може прећи у знање.⁵⁰⁰ Несигурност знања је један разлог за неодређеност овог појма, а други је, по Раслу, у томе што је значење једне речи такође „мање или више неодређено, изузев у логици и чистој математици“, и тиме он најављује (средином XX века) већ поменути постструктуралистичку исходишну тезу.⁵⁰¹ Тиме постструктурализам, а у психологији социјални конструкционизам, у Раслу проналази ако не савезника, а оно свакако тип мислиоца на чије разумевање у неким питањима може да се позове. А када говори о „науци о духу“, тј. о питању како ми знамо оно што знамо, Расл сматра да је „психологија најважнија наука“.⁵⁰² Он, наиме, сматра да се наше закључивање заснива на подацима који су психолошки по својој природи - они су „искуства појединачних личности“.⁵⁰³ Психологија је самим тим „наука која се бави подацима који припадају само једној личности, и појединачним видовима података које здрав разум сматра за јавне“, и таквим схватањем се Расл одлучно супротставља бихејвиоризму који „интроспекцији“ негира било какав научно-методолошки значај, као и било чему другом што се научно не може верификовати, и о чему у психолошкој науци не би

⁵⁰⁰ *о.с.* стр. 131.

⁵⁰¹ *о.с.*

⁵⁰² *о.с.* стр. 91.

⁵⁰³ *о.с.*

требало ни говорити.⁵⁰⁴ Овакав Раслов став о психологији и њеној важности, потпуном је складу са његовим претходним истицањем значаја индивидуалних емотивних и духовних потреба, према којима би се – самим тим што су препознате код индивидуа – требало односити и као према универзалним потребама.

Принципи разума и импликације питања применљивости математике

Говорећи о селективности постмодернизма и његовом амбивалентном односу према науци и математици, поменули смо и важност одговора на питање о томе како се математичар одређује према реалности постојања математичких ентитета. Са становишта филозофије математике, Расл је реалиста јер верује да сви математички ентитети претходно постоје и „чекају да их математичар открије или опише“, а то важи не само за „чисту“, високо-апстрактну математику чија је применљивост упитна, већ и за објекте сазнања уопште: „Свако знање мора бити препознавање; све оно о чему се може мислити постоји, а његово постојање је предуслов, не резултат, да се о њему може мислити“.⁵⁰⁵ Иако овакво размишљање не гарантује прихватање самог себе као религиозног, још мање прихватање одређење религије (Расл је 1927. у свом чувеном предавању „Зашто нисам хришћанин“ дао замах модерном атеизму), неспорно је да отвара врата за кључну запитаност о пореклу математичких ентитета и научних закона уопште. Сами искази о тим ентитетима, резултати математичких формализација, природно-научне формуле, морају бити истинити или лажни – у Расловом систему нужно важи *Закон искључења трећег*. Такође, чини се да није потребно понављати да се оваквим ставом – да све оно о чему се може мислити постоји – даје замах и онтолошком доказу за постојање Бога.

Ако пођемо од тога да је „човек постао човеком“ – без обзира на питање о његовом пореклу – када му се „у души или глави“ појавила прва јасна мисао, тј. „када је постао свестан себе као бића свесног и различног од света који га

⁵⁰⁴ *о.с.* стр. 85.

⁵⁰⁵ Наведено према Божић, М. 2010. *о.с.* стр. 257.

окружује, кад је постао разумно биће“,⁵⁰⁶ претпостављамо да би се са таквим полазиштем сложиле и теологија, и психологија, филозофија и све науке о човеку. У тој почетној тачки, као у сингуларитету аналогном оном из теорије „Великог праска“, налазе се елементи свега онога што је предмет размишљања о Човеку – његове природе, свести, самосвести, зачеци групног и индивидуалног идентитета, религиозности... Међутим, разлике почињу да се јављају већ на првом следећем кораку. Довољно је поставити питање постоје ли и који су нужни елементи дефиниције „разумног бића“, а то питање се чини лакшим од тога шта је свест. Традиционално схватање каже да „разум не може бити разум“, ако у себи не садржи „четири основна става логичког суђења“ – три принципа класичне, Аристотелове логике (идентитета, непротивречности и искључења трећег) коме се придружује Лајбницов принцип довољног разлога.⁵⁰⁷ Ова четири принципа, остали логички концепти или апсорбују и надограђују (на пример модална, поливалентна логика) или их у великој мери негирају (Хегелова дијалектика). Још већи проблем настаје када се у разматрање кључних принципа људског разума, ма како схваћених, укључи питање које је на самом почетку апстраховано – о пореклу тих принципа у разуму. Када је реч о значају тих питања за индивидуалну самосвест о сопственој религиозности, не постоји стриктна законитост: платонистичко наслеђе које подржава идеју о трансценденцији и урођеним идејама, присутно код Расла у форми признања објективности математичких ентитета – овоме није формирало и признање о религиозној самосвести; насупрот томе, Локов став о томе да се човек рађа као *tabula rasa*, без урођених идеја, није раскинуло везу овог мислиоца са хришћанством. Штавише, у свом чувеном делу, једном од стубова западне политичке филозофије – „Две расправе о влади“, Лок своје ставове илуструје одговарајућим наводима из Библије.⁵⁰⁸ Ако је постојала сумња да је такав приступ последица „духа времена“ и уобичајености да се било какав озбиљнији дискурс зачиње у односу према божанском ауторитету, његово „Писмо о толеранцији“ показује искрену заинтересованост да, у времену

⁵⁰⁶ Милин, Л. 1977. *Научно оправдање религије, Апологетика, књига 2: Историја религије*, Православље, Београд, стр. 338.

⁵⁰⁷ о.с. „Разумно биће, међутим, не може бити истински разумно, ако у његовом разуму не постоји свест да је $A=A$, да ја нисам ти, да ти ниси ја, да ја не могу истовремено и постојати и непостојати, и најзад да ја морам имати неки разлог свога постојања“.

⁵⁰⁸ То се нарочито односи на прву од две књиге. Видети више у Лок, Џ. (Locke, J.) 2002. *Две расправе о влади, Утопија*, Београд

изопачености у схватању религијске вере и улоге Цркве, подсети да „ниједан човек не може бити хришћанин без милосрђа и без вере која делује не силом, него љубављу.“⁵⁰⁹ Иако се одрицањем могућности постојања урођених идеја, Лок лишава и важних обједињујућих елемената у разматрањима о људској природи, његов став о односу према припадницима других вероисповести је изричит и најопштији могући, с обзиром на то да помиње „разум човечанства“: „Толеранција спрема оних који се од других разликују по питањима вере тако је сагласна са Јеванђељем Исуса Христа и истинским разумом човечанства, да се чини чудовишним кад су људи тако слепи да не увиђају њену тако јасну неопходност и предност.“⁵¹⁰ Овде се, у појму религијске толеранције, имплицитно преплићу вредности, духовност и питање смисла егзистенције – за шта је „задужено“ истинско хришћанство, са предностима друштвеног прагматизма у служби опстајања заједнице – на шта се односи „истински разум.“

Сличан пример могуће вишезначности у тумачењу нечијег дела, јесу и резултати математичке логике Курта Гедела – његова теорема о непотпуности, тј. отворености система говори о томе да се кохерентност тог система може доказати само изван њега. На плану јединке, то може бити метафора о универзалној потреби за трансценденцијом уколико се жели било какво самопотврђивање; по неком другом тумачењу, Геделова теорема и укупна логика једноставно указују на немогућност да се у математику има потпуно поверење. Сам Гедел је свој рад сматрао доприносом платонизму, а своју изразиту религиозност, поред осталог,

⁵⁰⁹ Лок, Ц. (Locke, J.) 2015. *Писмо о толеранцији*, Службени гласник, Београд, стр. 6. Говорећи о онима који, под изговором вере, прогањају, муче и убијају друге, Лок каже: „Ако по начелу милосрђа, како тврде, или из љубави према њиховим душама људе лишавају њихових имања, сакате их телесним казнама, изгладњују и муче у гнусним тамницама, па им на крају чак и одузимају животе – кажем, ако се то чини само да би људи постали хришћани и да би им се осигурало спасење, зашто онда трпе то што се курвање, преваре, злоба и сличне грозоте, чија је према апостолу очита намера да незнабожачки исквари људе, толико шире и множе у њиховом јату и међу њиховим људима? Те и такве ствари су већи непријатељи слави Божијој и чистото Цркве, па и спасењу душа, него било које одступање од свештеничких одлука, или издвајање из општег веровања, а које прати недужност у начину живљења“. *о.с.* стр. 7-8. Међутим, овде се говори о односу према припадницима других религијских уверења. Када је реч о односу према атеистима, Лок је све само не толерантан: „На концу, не треба толерисати оне који поричу постојање Бога. Обећања, свечани уговори и заклетве, односно везе које држе људско друштво на окупу, атеисти не значе ништа. Одривање од Бога, чак и само у мислима, све растура. Поред тога, они који атеизмом подривају и уништавају све религије не могу се позвати на религију тражећи привилегију толеранције.“ *о.с.* стр. 63-64.

⁵¹⁰ *о.с.* стр. 10.

потврдио је и математичко-логичким доказом за постојање Бога.⁵¹¹ И поред тога, залагао се за уважавање значаја математичке интуиције, чиме улази у зону кореспонденције са математичким конструктивизмом, у коме такође постоји низ могућих приступа религиозности.

У темељу питања о применљивости математике налази се, у најупрошћенијем могућем смислу, начелни сукоб између платонизма и кантијанства. За Платона, „прави“ свет је идеалан, свет идеја, а чулни свет је човековим несавршеностима посредована, и стога нужно мутирана слика идеалног света. Стога се, у оквирима овог приступа, приоритет математике није посвећивање емпиријском свету, она није ограничена на оно што је интуитивно у вези са опажајним предметима и индукцијом која из тога проистиче.

Са друге стране, Кантова епистемологија трага за условима и дометима интеракције човековог ума и продуката чулног апарата у додиру са „стварним“ светом. Самим тим, математика је ограничена способностима чула, интуитивна је и мора да се односи на свет доступан чулима. За ово је неопходно развијање теорије перцепције, и посебан статус математике код Канта последица је захтева који је пред њу постављен – „да изучава оно што је заједничко свим објектима, оно што је апстракција перцепције, оно што је априорни апарат нашег ума“.⁵¹² Тај априорни апарат заснован је на два урођеним формама интуиције – простора и времена, које су услов сазнања свих опажајних предмета (заправо њихових просторновременских својстава која нужно поседују).

У учењу самог Канта је, међутим, присутан и основ за могуће надилажење поменутих ограничења кантијанског математичког приступа. Ако поставимо питање да ли је Кант, затекавши постојање бесконачних, инфинитарних ентитета у већ развијеној математичкој анализи његовог доба, покушао „вештачки“ да прошири свој основни концепт, или је, са друге стране, у њега већ била „уграђена“ та могућност, у разматрање потенцијалних одговора нисмо у могућности да улазимо. Ми смо склони претпоставци о исправности ове друге опције – да Кантово учење „природно“ допушта могућност присуства бесконачних математичких ентитета. Наиме, Кант одговара на проблем бесконачности у математици тако што каже да – поред две априорне форме

⁵¹¹ Пиковер, К. (Pickover, C.) 2007. *о.с.* стр. 285.

⁵¹² Божић, М. 2010. *о.с.* стр. 217.

интуиције – постоје и две врсте интуиције. Једна се односи на ограничена и коначна непосредна својства предмета опажања, а друга, која проистиче из самих могућности интуиције простора и времена, омогућава и „истраживање могућности емпиријске интуиције када су ограничења укинута“.⁵¹³

Ова друга врста интуиције, која се тиче бесконачног, чини нам се да проширује могућност тумачења кључних последица Кантових ставова, схваћених на уобичајен начин. Наиме, прва последица је схватање да не постоји *непримењена* математика. По уобичајеном тумачењу овог схватања, Кант не допушта математику која је „ослобођена онтолошког притиска“, „интендиране интерпретације“, која не мора бити примењена, и која можда никад и неће бити примењена. Управо појавом такве, „*чисте математике*“, настаје савремена математика.⁵¹⁴ Друга уобичајено тумачена последица Кантових ставова је да „постоји тачно једна исправна (истинита) математичка теорија простор-времена (па и кретања, односно физике). Међутим, мишљења смо да резултати истраживања „емпиријске интуиције кад су ограничења укинута“ не морају унапред да буду ограничени на било који начин, и да би овде било оправдано присуство вере (у психолошком смислу, чак и рационалне вере) да су могући резултати интуиције о бесконачном крајње непредвидиви. Да је такво размишљање оправдано, делимично потврђује и Риманово (Riemann) настојање да „помири“ кантијанство и нееклидску геометрију, чији је он један од твораца. Ако је еуклидска геометрија аналогон класичној логици и математичкој применљивости, онда чувене Риманове површи у којима не важи постулат о паралелности, у којима се барата са закривљеношћу простора и вишедимензионалношћу знатно испред свог времена (средина XIX века), могу бити последица управо интуиције која се тиче бесконачности. По њему, не мора да значи да не постоји само једна исправна математичка теорија простор-времена – и друге могу имати одговарајућу интерпретацију у ограниченим, локалним просторима које одређују површине у оквирима вишедимензионалности.

⁵¹³ „Дакле, можемо посматрати све мање и мање одсечке не претпостављајући да постоји најмањи или све веће и веће не претпостављајући да постоји највећи“. *о.с.*

⁵¹⁴ *о.с.* стр. 217-221.

Напоменућемо још само то да је Риман, као и Гедел, био изразито религиозан, и да је и он покушао да напише математички доказ истине из Књиге постања.⁵¹⁵

По нашем мишљењу, дакле, две поменуте, на уобичајен (стриктан) начин схваћење последице Кантовог учења, постављене као такве у темеље математичког кантијанства, не морају нужно да производе значења која им се приписују. Убеђеност математичког платонизма да су математичке истине стварне и независне од нас, примењивале се оне или не у неком периоду после њиховог откривања (формулисања), не значи да им се одриче могућност примене заувек. Стога би овде могло да важи „не постоји вечно непримењива математика“, иако то може да имплицира заинтересованост математичара за њену практичну употребу. Ми бисмо пре могли да претпоставимо да се аутентични математички платониста може више или мање обрадовати након што добије информацију о практичној примени неког његовог открића, не као израз његовог филозофског убеђења, већ зависно од личног идентитета и социјалне позиционираности.

Математичке вредности као открића или изуми; схватања Роџера Пенроуза

Бројни су примери убеђености математичара да су формулације до којих су дошли откривене, претходно постојеће математичке истине. У коментару Максвелових (Maxwell) једначина, Херц (Hertz) наводи да „нико не може побећи осећању да ове математичке формуле имају независно постојање и сопствену интелигенцију; да су мудрије од нас, мудрије чак и од оних који су их открили; да више добијамо од њих него што смо у њих уложили“.⁵¹⁶ У вези са овим питањем, нама је најближи одговор који је дао савремени математичар и физичар Пенроуз (Penrose). По њему, у математици постоје ствари којима много више одговара термин „откриће“ него „изум“, а то је због тога што у вези са тим математичким стварима „много више долази из структуре него што је у њу стављено“.⁵¹⁷ У таквим случајевима, може се сматрати да су „математичари налетели на `Божје дело`, а добар пример за то је, по Пенроузу, скуп који је открио Манделброт

⁵¹⁵ Пиковер, К. (Pickover, C.) 2007. *о.с.* стр. 21.

⁵¹⁶ *о.с.* стр. 229.

⁵¹⁷ Пенроуз, Р. (Penrose, R.), 2004. *Царев нови ум: о рачунарима, уму и законима физике*, Информатика, Београд, стр. 101.

(Mandelbrot) 1980. године. Овај пољско-амерички математичар је, проучавајући тај скуп, у почетку био убеђен да су нејасне структуре са рачунарских слика последица неисправности рачунара, да би касније установио да су оне израз самих карактеристика скупа. Упркос томе што је сваки математичар или рачунарски стручњак који је проучавао скуп, утврдио апроксимацију *исте* основне структуре, њене детаље, каже Пенроуз, није у стању да схвати нико од нас, нити било који рачунар може сасвим да их открије. Његов закључак је да ова структура тешко да може бити људски изум, и изгледа као да има сопствену реалност – „као Монт Еверест, Манделбровтов скуп је једноставно *био тамо!*“⁵¹⁸

Други Пенроузов пример за „дубоку и безвремену утемељеност која иде много даље од менталних изума било ког математичара“, јесте систем комплексних бројева на коме је Кардано (Cardano) започео рад још 1539. године. Током покушаја да пронађе израз опште кубне једначине (у терминима `ирационалних бројева`, тј. n -тих коренова), Кардано је уочио да тзв. `иредуцибилне` класе случајева захтевају операције са квадратним кореном негативног броја, да би се дошло до коначног решења које је увек реално. Иако се у почетку чинило да је то кореновање негативних бројева само изненађујуће нужно средство, успутна „варка“ на путу до претпостављеног циља, испоставило се касније да су отворени путеви ка многим другим циљевима које Кардано није ни наслућивао. Испоставило се да комплексни бројеви, каже Пенроуз, поседују многе чудесне особине које су уткане у саму њихову структуру, те особине су једноставно *ту*.⁵¹⁹ Оне су, дакле, својства самих бројева, која без икаквих модификација вековима касније, под разним именима постају, између осталог, нужан услов за Кошијеву (Cauchy) интегралну формулу, Риманову теорему о пресликавању или Левијеву (Lewy) особину проширења. Кошијев чувени концепт граничних вредности низова све мањих и мањих величина које се приближавају нули,⁵²⁰ само је једна од бројних идеја овог, такође изразито религиозног математичара.

Пенроуз, међутим, допушта и оправданост термина „изум“ у случајевима када, на пример, усред доказивања неког резултата математичар уводи „натегнуту

⁵¹⁸ *о.с.* стр. 100.

⁵¹⁹ *о.с.* стр. 101.

⁵²⁰ Божић, М. 2010. *о.с.* стр. 224.

конструкцију“, далеко од јединствене, како би се постигао неки специфичан циљ. Мало је вероватно да ће тада оно што проистекне из конструкције вишеструко надмашити оно што је у њу унето – као у случају „открића“. За Пенроуза, ту је реч о „људским делима“, која у односу на „открића“ стоје у аналогној категоризацији као и дела у уметности – велика уметничка дела „заиста су ближа Богу од мањих“.⁵²¹ Слично би се могло рећи и за неку инжењерску новину која достиже ниво „чудесне целисходности“. Пенроуз, дакле, оваквим раздвајањем „открића“ од „изума“ делимично одговара на један од главних Хилбертових (Hilbert) мотива за стварање математичког формализма – Хилберт је крајем XIX века уочио хиперпродукцију апстрактних математичких теорија и структура и сматрао је да такво обиље тешко да може имати онтолошко оправдање. Стога он математици одриче мотивацијско усмерење ка било каквој, а нарочито чулној реалности, и препознаје је као „формалну игру симболима“ унутар које је главна сврха постизање непротивречности, и то финитарним средствима.⁵²² Као што смо већ навели, озбиљан „ударац“ Хилбертовом концепту нанела је Геделова теорема, која управо говори о томе да финитарним средствима није могуће доказати непротивречност.

Поредећи „математичке вредности“ као резултате „открића“ са сличним вредностима у уметности и инжењерингу, Пенроуз, као убеђени математички платониста, налази разлог да додатно уздигне ове прве. Препознајући „запањујућу јединственост и универзалност“ у математичким вредностима, која је сасвим другачијег реда у односу на било шта друго упоредиво из света открића, Пенроуз сматра „да су разлози за веровање у неку врсту етеричног, вечног постојања“ у случају математике знатно јачи.⁵²³ Ако се запитамо о оном што је неминовно – о пореклу тих „вредности“, тј. фундаменталних научних принципа уопште, у тачки коју смо описали Пенроузовим схватањем сагласни су, и одмах након тога се раздвајају деизам и теизам. У првој од пет основних тврдњи о стубовима „природне религије“ лорда Черберија (Lord Herbert of Cherbury), једног од главних представника деизма у Енглеској, Бог је створио свет, дао му природне

⁵²¹ Пенроуз, Р. (Penrose, R.), 2004. стр. 102.

⁵²² Божић, М. 2010. *о.с.* стр. 260-264.

⁵²³ Пенроуз, Р. (Penrose, R.), 2004. *о.с.*

законе и у даљи ток догађаја се не меша.⁵²⁴ До тог нивоа, чини се да би сваки разговор о личном осећању религиозности, међу научницима требало да буде вођен без великих тензија, без обзира на њихова уверења. Размимоилажења настају, и могући проблеми у комуникацији, када се са „природног откривења“ које сведочи само о Божјем постојању, пређе на могућност постојања Бога милосрђа коме се вреди молити и који се може мистично доживети.⁵²⁵

Због наведене претпоставке деизма, чини се да не само схватање Пенроуза, већ и свих математичара сличног усмерења, за нас немају већи значај од тога да свесно или несвесно подрже валидност оправдавања идеје о постојању Бога који је створио свет и природне законе, али који није нужно активан као чинилац психе и личног идентитета. У до сада наведеним ставовима Пенроуза, може се основано претпоставити његово разумевање за питања која су у темељима интелектуалне религиозности или онога што се може назвати „Богом научника“. Наиме, у централним разматрањима овог необичног научника, да поновимо још једном – математичара и физичара, налази се и запитаност „где лежи физика ума“, а у њеним оквирима важан методолошки инструмент је откривање „какве селективне предности свест дарује оном ко је заиста поседује“.⁵²⁶ Једна од алтернатива у тражењу могућих одговора, коју сам Пенроуз помиње, јесте претпоставка о томе да постоји „божанска или загонетна сврха феномена свести – можда телеолошка, још нам неоткривена“, коју концепт природног одабирања потпуно превиђа.⁵²⁷ Али, као што се, говорећи о свом математичком платонизму и оправданости веровања у „етеричност и вечност“ математичких истина, Пенроуз, изгледа, трудио да се не приближава отворено теолошким погледима, у многим његовим ставовима постоје стубови моста ка њима. Тако је, имплицитно признајући валидност претпоставке о „божанској или загонетној сврси феномена свести“, признао да би ипак „нешто боља била њена научна верзија“ – *антропички принцип*.⁵²⁸ А тај принцип управо доводи у узајаман однос сврховитост феномена свести и сврховитост закона физике – једно од кључних питања унутар антропичког принципа односи се на могућност да су „закони

⁵²⁴ Милин, Л. 1995. *Научно оправдање религије, Апологетика*, књига 1, Шид, стр. 71.

⁵²⁵ *о.с.*

⁵²⁶ Пенроуз, Р. (Penrose, R.), 2004. *о.с.* стр. 422.

⁵²⁷ *о.с.*

⁵²⁸ *о.с.*

физике специјално дизајнирани да омогуће постојање свесног живота“.⁵²⁹ Овде се, наравно, мисли на законе по којима функционише универзум. Стога се чини да је грандиозност односа универзум/свест загарантована, било да га схватимо као грандиозну несразмерност, или – ако се свест третира као нешто величанствено – као грандиозан однос две равноправне научне тајне. Теолошка примеса антропичког принципа говори, у том смислу, о импликацијама односа два чуда Божијег стварања.

Када као научник размишља о сврси феномена свести, Пенроуз, наравно, полази од оквира еволуције и принципа природног одабирања. За представнике *неуралног натурализма* – ову синтагму је формулисао Пол Тагард (Thagard) – поменути оквир пружа јаку алтернативу теолошком објашњењу сложености живота, која након развоја генетике и молекуларне биологије, не би требало да има више било какву конкуренцију, а поготово не ону са теолошким примесима.⁵³⁰ Такође, за Тагарда и његове истомишљенике, научна космологија је експериментално потврдила теорију о великом праску, уз опаску да је остало нејасно одакле је потекао велики прасак.⁵³¹ Генерално, када је реч о природи и историји универзума, Тагард сматра да нема сумње на којој страни треба тражити одговоре – на оној где не постоји било какав помен Бога и његове улоге у стварању. Они који и даље бране религијска уверења, „приморани су да се ослоне на срамотно произвољну рационализацију помоћу вере и рационализацију без доказа“.⁵³² Није потребно питати се како би овакав став коментарисали Гедел или Риман, довољно је поново се вратити на рационалну научничку сумњу једног научника – Пенроуза: „За мене и даље остаје,“ каже Пенроуз, „нешто загонетно у вези са еволуцијом, с њеним очигледним `успоном` према некој будућој сврси. Ствари у најмању руку `изгледају` као да се уређују боље него што би `требало` да то чине, само на основу следе еволуције и природног одабирања.“⁵³³ Пенроуз ту препознаје „интелектуални успон, или стремљење“, и размишљајући даље тим путем, долази до преплитања математике, физике, савремене неуронауке, биологије...и, наравно, филозофије. У свом напору да препозна нивое

⁵²⁹ *о.с.* стр. 449.

⁵³⁰ Тагард, П. (Thagard, P.) 2014. *Мозак и смисао живота*, Академска књига, Нови Сад, стр. 62.

⁵³¹ *о.с.*

⁵³² *о.с.*

⁵³³ Пенроуз, Р. (Penrose, R.), 2004. *о.с.* стр. 432-433.

манифестације тог „интелектуалног стремљења“, Пенроуз наводи пример атомског распореда у квазикристалним супстанцама, у којима не долази до спајања тако да настају уобичајене опције кристалних решетки, већ се ствара „организација“ у којој се манифестује „забрањена петострука симетрија“.⁵³⁴ Оно што претпоставља Пенроуз, а што је у супротности са класичном сликом раста кристала (састављање локалним додавањем атома један по један), јесте да у том састављању мора постојати „нелокални суштински квантно-механички састојак“. Та „нелокалност“ значи да се у месту формирања споја очитује оно што се, посматрајући укупни распоред атома, дешава много даље у односу на тај спој. Оно што је фасцинантно самом Пенроузу, и због чега ово наводимо, састоји се у следећем: када „природа одабере да формира“ класичну кристалну конфигурацију, „она тражи“ да та конфигурација има најнижу енергију. Ту се, наравно, манифестује очита неминовност спровођења датог физичког закона. У вези са растом квазикристала, у коме се не формирају класични облици кристалних решетки, при чему је много теже „пронаћи“ стање најниже енергије, сваки појединачни атом не може да „реши“ сопствени проблем минимализације. И онда долази до зачуђујућег „здруженог напора“, у коме учествује истовремено велики број атома који се „окушавају“ у квантно-механичкој линеарној суперпозицији, на путу ка испуњавању критеријума најниже енергије.⁵³⁵ Пенроуз сматра да би поменути процес могао бити сличан „интелигентном стремљењу“ у току еволуције и природног одабирања, за који смо видели да остаје загонетан. Та загонетност је, рекли бисмо, онтолошки усуд науке и њене позиционираниости у простору између успеха у решавању оног „како“ и затечености пред питањем „зашто“.

Научник Пенроуз, наравно, остаје у координатама научног дискурса, али из филозофа у њему, избијају питања чије су различите конотације – укључујући и ону теолошку - неизбежне. То је очито и у његовим другим интересовањима повезаним са физиком свести. Када говори о слободи воље, прави разлику између детерминизма и израчунљивости,⁵³⁶ Питајући се да ли је оправдана теза да је деловање људског мозга заправо извршавање неког веома компликованог

⁵³⁴ *о.с.* стр. 451-453.

⁵³⁵ *о.с.* стр. 453-454.

⁵³⁶ *о.с.* стр. 448.

алгоритма, и како такав алгоритам настаје, полази од уобичајеног одговора – природни одабир је `стваралац`. Истовремено, изриче и сумњу: „Али не видим како само природно одабирање може да створи алгоритме који имају ту врсту свесних судова о *ваљаности* других алгоритама коју ми изгледа да поседујемо.“⁵³⁷ Дакле, „неалгоритамски састојак“ је, каже Пенроуз, кључан не само за образовање математичких судова, већ за улогу свести уопште. Своја размишљања он заправо доводи у везу са феноменом “пластичности мозга” – то би било нешто „налик рачунару који се непрекидно мења“⁵³⁸, и улази у област дела савремене филозофије која сматра да је откриће мождане пластичности „један од `догађаја` који нас конституишу као субјекте“.⁵³⁹

Када говори о искуству идеје која долази `у блеску`, заједно са пратећим осећањем њене ваљаности, даје примере из познате књиге *Психологија открића на пољу математике*, чувеног француског математичара Адамара (Hadamard). „Изненадна спонтаност“ у виђењу комплетних решења, симултаност, несвесност, интроспекција, интуитивна спознаја, само су неки од психолошких термина који су касније, у јунговском кључу, објашњавани као део архетиписке шеме. Сам Пенроуз придружује своје искуство Адамеровом закључку којим се побија теза да је вербализација неопходна за мишљење, и при том цитира Ајнштајна: „Речи језика, како су написане или изговорене, не чине ми се да имају икакву улогу у мом механизму размишљања. Психички ентитети који служе као елементи мисли јесу извесни знаци и више или мање јасне слике које се могу `вољно` репродуковати или комбиновати [...] Уобичајене речи или други знаци долазе касније.“⁵⁴⁰ Адамер је изричит: „Инсистирам да су речи потпуно одсутне из мог ума када стварно размишљам“, и потпуно се слаже са Шопенхауеровим (Schopenhauer) „мисли умиру у тренутку кад су обухваћене речима“.⁵⁴¹ Иако је

⁵³⁷ о.с. стр. 430-431.

⁵³⁸ о.с. стр. 454.

⁵³⁹ Малабу, К. (Malabou, С.) 2017. *Шта да радимо са нашим мозгом*, Факултет за медије и комуникације, Београд, стр. 11. Повезујући филозофски, научни и политички аспект, она прави кључну разлику између појмова флексибилности и пластичности. „Бити флексибилан, значи примити обличе или печат, поседовати способност савијања, прихватати промену наметнуту споља уместо мењати властиту околину. То значи бити послушан, а не експлодирати. Флексибилности мањка способност давања облича, могућност утискивања, преуређивања или брисања трагова, способност стилизовања. *Флексибилност је пластичност лишена свог генија.*“ о.с. стр. 34.

⁵⁴⁰ о.с. стр. 440.

⁵⁴¹ о.с. стр. 441.

себе сматрао атеистом, Адамер каже да је јако добро разумео једног другог чувеног француског математичара, изразито религиозног Ермита (Hermite), нарочито када је овај говорио да је улога математичара више улога слуге него улога господара.

Доводећи претходне тврдње у везу са идејом о превербалности конструката, имајући истовремено на уму Деридино „нема ничег изван текста“, намећу нам се истовремено два питања: да ли је Дерида текст схватао искључиво као дискурс, или у њега спадају и менталне слике које се не претварају истог тренутка у појмове и на њима засновану дескрипцију; да ли је могуће појмити ту разлику? Ако претпоставимо психолошку сличност стања присутно у покушају објашњавања бљеска научног открића, и мистичких стања (о чему ће бити речи касније), можемо ли допустити себи кључно питање – да ли се оно најважније налази управо „изван текста“?

На трагу те запитаности, у складу са претходно изреченим стварима у вези са могућим начинима схватања математичких ентитета, разумљива је тврдња да је једно значајно настојање у математици – да се појми бесконачност, „упоредно са мистичким покушајима да се појми Бог“.⁵⁴² Савремени математичар Руди Ракер (Rucker), у свом делу „Бесконачност и ум“, говори о стању психе која се бави овим питањем, и имплицитно упућује на потрагу која тежи „врхунском искуству“ из Масловљевог концепта, али за коју је вероватније да ће, у најбољем случају, моћи да се приближи „плато искуству“ из истог тог концепта. Ракер каже: „Проучавање бесконачности је много више од сувопарне академске игре. Духовна потрага за апсолутном бесконачношћу јесте облик душевне потраге за богом. Достигли или не тај циљ, сама свест о том процесу доноси просветљење.“⁵⁴³ Један од чувених математичара, дубоко религиозни Кантор (Cantor), који је на прелазу из XIX у XX век створио и развијао модерну теорију скупова, себе је сматрао само преносиоцем идеја које му је Бог откривао, а прво детаљно излагање његове теорије о трансфинитним скуповима, на руском језику, јесте оно Павела Флоренског (Florensky), познатог руског богослова, математичара и филозофа.⁵⁴⁴

⁵⁴² Пиковер, К. (Pickover, C.) 2007. *о.с.* стр. 238.

⁵⁴³ *о.с.* стр. 234.

⁵⁴⁴ Видети више у Флоренски, П. (Florensky, P.) 2008. *С оне стране визије: огледи: од коначног до бесконачног и натраг*, Службени гласник, Београд

Детаљима ове теорије овде нисмо у прилици да се бавимо, али ћемо поменути један моменат из мемоара Флоренског, насловљеним *За моју децу*: „Сећам се утисака из детињства, и не варам се у том погледу: на морској обали осетио сам се у један мах суочен лицем у лице с драгом, самотном, тајанственом и бесконачном вечношћу, од које све долази и у коју се све враћа. Позивала ме је и ја сам био с њом“.⁵⁴⁵ Чини се да је овде управо реч о Ролановом „океанском осећању“, које је, имајући у виду животни пут Флоренског, свој удео касније нашло у његовој хришћанској религиозности. Склони смо да прихватимо становиште да је то осећање заиста манифестација заједничке основе сваке религиозности, а не израз предиспонираности конкретне психе за различите форме ирационалности.

Колинсова „теистичка еволуција“

Сматрамо више него погодним да део рада посвећен рационализму завршимо кратким освртом на ставове Френсиса Колинса (Collins), једног од најзначајнијих живих генетичара, својевремено и на челу Пројекта људског генома. У својој књизи „Божји језик“ (The Language of God) даје, између осталог, приказ сопственог виђења кључних момената у развоју религиозне компоненте његовог личног идентитета – од агностика, преко атеисте, до изразитог верника.⁵⁴⁶ Колинс је, дакле, с обзиром на тематику којом се бави, припадник истог оног дела научне заједнице коме припада и Докинс, у односу на кога заступа потпуно супротне ставове када је реч о вредности религијске вере. Током студија медицине, у јеку своје атеистичке фазе током које се повремено сусретао са задивљујућом духовношћу болесних и умирућих пацијената, тражећи безуспешно одговоре на нагомилане сумње и питања у вези са односом науке, религије и смисла, открио је књигу „Само хришћанство“ (Mere Christianity) познатог оксфордског професора и писца Клајва Стејплса Луиса (Lewis). Од посебног значаја за Колинса, било је сазнање да је и сам Луис прешао пут од атеисте до хришћанског верника, и да је поменута књига снажан приказ те духовне транзиције.

⁵⁴⁵ *о.с.*, поговор, Узелац Нада, стр. 184.

⁵⁴⁶ Колинс, Ф. (Collins, F.) 2009. *Божји језик: Научник износи доказе у прилог постојању Бога*, Профил књига д.о.о, Београд

У научном смислу, Колинс је заступник идеје о „теистичкој еволуцији“, и уместо те синтагме, као прикладнији назив предлаже *биологос*, што је скраћено од „био посредством логоса“, где логос има библијско значење.⁵⁴⁷ Библијски Бог, по Колинсу, јесте Бог генома и може се поштовати и у катедрали и у лабораторији.⁵⁴⁸ С обзиром на то да за овог научника постоје три непроменљиве чињенице у вези са Божјим утицајем – поредак у физичком свемиру, постојање слободне воље и постојање моралног закона⁵⁴⁹, отклања се претпоставка да је његов Бог онај деистички, који је формулисао принципе физике и математике и након тога се повукао. Колинс је, међутим, изричит – њега занима не Ајнштајнов Бог, иако се подразумева да физички закони и математички ентитети свакако упућују на нужност постојања свог Творца⁵⁵⁰, већ Аврамов Бог „који жели одређену врсту односа са тим посебним створењима званим људска бића и који је због тога у сваког од нас усадио тај посебан делић самог себе.“⁵⁵¹ По Колинсу, управо „агапе, или несебични алтруизам, представља највећи изазов за присталице теорије еволуције [...] то је готово скандал за редукционистички начин размишљања.“⁵⁵² Ми смо наш став о проблемима са којима се сусреће теорија еволуције изнели у одељку у вези са Дарвиновим схватањем човекове способности за музику и моралност. Генерално, Колинс као универзалну карактеристику природе *homo sapiensa* – поред развоја језика, свести о самом себи и способности замишљања будућности – одређује схватање добра и зла.⁵⁵³ Егзистенција у оквирима тог концепта, проналажење смисла и начина његовог испуњења, више су него

⁵⁴⁷ *о.с.* стр. 198. Премисе теистичке еволуције које сажима Колинс су: „1. Свемир је настао из ничега, пре отприлике четрнаест милијарди година; 2. Упркос огромној невероватности, чини се да су обележја свемира подешена управо за живот; 3. Прецизан механизам настанка живота на земљи још увек није познат, али након његовог појављивања процес еволуције и природна селекција омогућили су дуготрајан развој биолошке разноликости и сложености; 4. Пошто је еволуција почела, није било потребе за посебном натприродном интервенцијом; 5. Људи су део тог процеса и деле заједничког претка с великим човеколиким мајмунима; 6. Али људи су и јединствени на начине који пркосе еволуционом објашњењу и који упућују на нашу духовну природу. То укључује постојање моралног закона (знања о добру и злу) и трагање за Богом које обележава све људске културе кроз целокупну историју.“ *о.с.* стр. 195-196.

⁵⁴⁸ *о.с.* стр. 206.

⁵⁴⁹ *о.с.* стр. 48.

⁵⁵⁰ *о.с.* стр. 94.

⁵⁵¹ *о.с.* стр. 34.

⁵⁵² *о.с.* стр. 32.

⁵⁵³ *о.с.* стр. 28. На овом месту, подсетићемо се да је за Чомског „основни конституент људске природе“ урођени језик или инстинктивно знање које дете доноси у учење језика, а да након тога следе остали „урођени организујући принципи који воде наше друштвено, интелектуално и индивидуално понашање.“ Више у Чомски, Н., Фуко, М. (Chomsky, N., Foucault, M.) 2011. *О људској природи, правда против моћи*, Карпос, Лозница, стр. 20.

довољан разлог за Колинсову тврдњу да чињеница о заједничком претку свих живих бића и упоређивање генома код људи и шимпанзи „не говори шта то значи бити човек“ јер не може да објасни „свест о моралном закону и универзалну тежњу ка Богу.“⁵⁵⁴ Сукоб између науке и духовности никада није био нужан, сматра Колинс, и он је дело екстремиста са обе стране. Јер, „Бог не угрожава науку, он је ојачава. Несумњиво је и то да наука не угрожава Бога. Он ју је омогућио.“⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ Колинс, Ф. (Collins, F.) 2009. *о.с.* стр. 139.

⁵⁵⁵ *о.с.* стр. 226-227.

IV ДЕО

КА МИСТИЧКОМ ЈЕЗГРУ РЕЛИГИЈЕ

У овом делу, најкраћем по свом обиму, покушаћемо да испитамо могућност прелаза између – како се уобичајено сматра – два најудаљенија стања човековог ума, оног који је својствен научничком размишљању, и оног у коме се остварила тежња субјекта ка доживљавању мистичког искуства. При том, примери као што је онај др Алексиса Карела (Carrel) несумњиво јесу значајни, али због тога што захтевају додатну анализу и опрез, примере таквих научника нисмо изабрали као руководеће, с обзиром на њихове етичке изборе, научне мотиве и контроверзну улогу у II светском рату.⁵⁵⁶ Имајући у виду да је велики део наших досадашњих напора посвећен легитимизацији основа религиозности, тиме што је довођења у питање самоувереност научног рационализма, почињемо овај део примером преклапања тзв. природне теологије и размишљања неких чувених квантних физичара.

Природна теологија и квантна физика

Питања о настанку васионе, настанку живота, постоји ли сврха тога (антропичко начело), јесу ли физички закони и математичке истине открића или конструкти људског ума, да ли је свест сводива на мозак – само су део, рекли бисмо, свевременске заинтересованости човековог интелекта за решавање најизазовнијих загонетки, и посебне осетљивости духа на тајновитост. Одговори на ова и слична питања неизбежно надилазе појединачне оквире науке и филозофије (метафизике), и долазе у однос са религиозношћу, сопственом

⁵⁵⁶ Карел је био први хирург који је добио Нобелову награду, 1912. године. У вези са религиозношћу и мистицизмом имао је изразито беневоолентан став. За религиозну интуицију говорио је да је „истинита као што је истинито и умјетничко надахнуће“, а за мистицизам „да је велик у својој дарежљивости, испуњава највише жеље човјека: даје му унутарњу снагу, духовно просвјетљење, божанску љубав, неисказани мир.“ Карел, А. (Carrel, A.) 1941. *Човјек – непознаница*, Хрватска књижевна наклада, Загреб, стр. 158. С обзиром на то да је у нашој замисли религиозност у директној вези са вредностима и етиком, Карелово залагање за еугенику и сарадња са вишијевским режимом у Француској захтевали би додатну анализу, што нам простор не дозвољава.

(„успаваном“, па активираном, као код Колинса, на пример) или туђом, када долази до потребе за одређивањем према религији као друштвеној појави. Такође, питања која смо навели, с обзиром на очекивану активност разума у бављењу њима, можемо поставити у контекст „природне теологије“, упркос томе што се у фидеизму сматра да природна теологија не постоји јер се разумом ништа не може утврдити о Богу.⁵⁵⁷ Оно што је уобичајени начин за постављање границе између природне теологије и теологије засноване на догми откровења, јесте, између осталог, препознавање разлике у пропозицијама „Бог постоји“ и „Бог је троједини“ (Отац, Син и Свети дух).⁵⁵⁸ Највећи део нашег рада управо се односи на легитимизацију прихватања пропозиције „Бог постоји“ подржане разумом, из простог разлога што и критика те пропозиције покушава да се заснива на принципима разума. При том, чини нам се да би у односу на све реченице употребљене за критику или одбрану пропозиције „Бог постоји“, на скали истинитости највише била позиционирана реченица којом се тврди да се та пропозиција односи на објект који припада сфери натчулног и надумног, за оне који верују у њега, и да припада сфери ирационалног, за оне који у њега не верују. За ове прве, резултати разумских прегнућа у вези са објашњавањем Божје егзистенције су добродошли (у томе је разлика у односу на фидеисте), иако нису нужни за повећање степена религиозности. У сваком случају, могу бити корисни у полемици са овим другим, за које све што има предзнак „ирационално“ не може имати позитивну конотацију. Наше полазиште је да област у којој људски разум није сигуран у самог себе не само да постоји, већ да ће увек постојати, и да ни у самом „срцу рационализма“ не постоји упориште за надмену критику аутентичне религиозности. Да ли ће се поменути „прозори“ који наговештавају поглед на ту област отворати постепено, до пуне ширине, или ће остати доживотно закључани, потенцијално је у домену односа личног идентитета и религиозности.

На нивоу на коме је саставни део личног идентитета пропозиција „Бог постоји“, у складу са донетима природне теологије, она може бити активна, а може бити и присутна само у форми сагласја које не производи веће ефекте, осим, евентуално, уважавања туђих „развијенијих“ религиозности. Она тада, у најбољем случају, потенцијално доприноси садржају личног идентитета већим степеном

⁵⁵⁷ Ерл, В.Ц. (Earle, W.J.) 2005. *Увод у филозофију*, Дерета, Београд, стр. 262.

⁵⁵⁸ *о.с.*

религијске толеранције (што зависи и од осталих елемената личног идентитета), и побуђеном (до нивоа освешћености), али још увек не и активираним „религијском клицом“. Уколико пропозиција „Бог постоји“ активно делује, она уводи дух у прелазно стање у коме је развојни потенцијал могућ у неколико смерова. Један од њих односи се на аспект претежне ослоњености на разум, интересује се за интелектуални пут ка Богу, за доказе његовог постојања кроз логику, науку, математику... Уколико је тај аспект присутан у идентитету научника са јаким хеуристичким поривом, активност пропозиције „Бог постоји“ манифестоваће се кроз скоро потпуну посвећеност откривању тајни природе, обузетост смислом откривених физичких и математичких закона, на начин који би се могао илустровати Ајнштајновим приступом науци и религији. У познатој књизи квантног физичара и нобеловца Вернера Хајзенберга (Heisenberg) код нас насловљене као „Физика и метафизика“ (у оригиналу *Der Teil und das Ganze* - „Део и целина“), други квантни физичар, Волфганг Паули (Pauli), такође нобеловац, помиње како му је ближе Ајнштајново схватање о драгом Богу „који има некакве везе са неизмењивим природним законима“ него схватање дубље религиозног Макса Планка (Planck) о комплементарности науке и религије, с обзиром на то да се односе на сасвим различита подручја стварности.⁵⁵⁹ И Планк је, напомињемо, добитник Нобелове награде за теоријску физику.

Хајзенбергово схватање је, међутим, најјаснији пример другог смера, или другог могућег аспекта унутар активне пропозиције „Бог постоји“, који је посебно значајан баш због тога што није у стриктној сенци моћног научничког разума, већ му је унутар садржаја личног идентитета, потпуно равноправан. Наиме, упоредо са размишљањем о начину успостављања и функционисања природних закона, и запитаности постоји ли нешто што руководи процесима у универзуму („да ли је сасвим бесмислено иза сређивачких структура света у великом замислити неку свест чије су то намере“),⁵⁶⁰ Хајзенберг препознаје и уважава чињеницу да је у већини старих религија присутан садржај који је „у самом средишту повезан са проблемом вредности.“⁵⁶¹ За њега, проблем вредности је питање које поставља човек у односу на човека, „о ономе што чинимо, чему тежимо, како треба да се

⁵⁵⁹ Хајзенберг, В. (Heisenberg, W.) 1972. *Физика и метафизика*, Нолит, Београд, стр. 137-139.

⁵⁶⁰ *о.с.* стр. 318.

⁵⁶¹ *о.с.* стр. 316.

понашамо“, ради се о „компасу“ према коме се оријентишемо у животу, који у различитим религијама има и различита имена – између осталих, срећа, божја воља, и смисао.⁵⁶² Међутим, упркос привидно дубоким разликама, Хајзенберг сматра да се иза свих формулација ради „о односу људи према средишњем поретку света“, оном „Једном“ чије се дејство испољава као добро, са којим „на језику религије ступамо у везу.“⁵⁶³ На директно питање које му Паули поставља – „верујеш ли стварно у неког личног бога“ (претходни њихов разговор овде поменут је из 1927. године, када су обојица били младе звезде науке у успону, а ово питање Паули му поставља 1952. године), Хајзенберг одговара би га требало преформулисати. Поента је не у томе да ли се верује у неког личног бога, сматра Хајзенберг, већ у томе „може ли се средишњем поретку ствари или збивања, у који се не може сумњати, прићи тако непосредно, ступити с њим у везу тако непосредно као што је то могућно кад је у питању душа другог човека“, и на то питање овај физичар одговара изричито „да“. ⁵⁶⁴ Израз „душа“ код Хајзенберга означава „средиште код једног бића“, оно што је учесник у „великом повезивању“, а позитивизам грешни управо у томе што ту велику повезаност неће да види. Па ипак, и у позитивизму, ако постоји нека етика, она проистиче из етике прагматизма, и самим тим може бити само дериват хришћанских мерила вредности, сматра Хајзенберг.⁵⁶⁵

Појам достојанства у коренима антропологије, примарни идентитет људске врсте

У првом делу овог рада смо поменули Креберов став формулисан средином XX века - о антропологији која би за свој крајњи циљ требало да постави координацију других наука. Да би та улога координатора била уопште могућа, неопходно је делимично преклапање антропологије и сваке релевантне науке, у мери која обезбеђује коресподентност свих чинилаца размене, чувајући при том њихову аутономију. Изворни смисао настанка антропологије као науке,

⁵⁶² о.с. стр. 319.

⁵⁶³ о.с. стр. 319-320. Асоцијација на Платонову филозофију овде је потпуно оправдана, а и сам Хајзенберг последње поглавље своје књиге посвећује томе.

⁵⁶⁴ о.с. стр. 321.

⁵⁶⁵ о.с. стр. 322-323.

претенциозно одређујући Човека као предмет, упркос покушајима да током времена буде прецизиран различитим класификацијама, методолошким стриктностима и усмерењем ка принципима природних наука, ипак и даље пружа довољно ширине у којој је могуће легитимизовати све значајне дискурсе из историје људске мисли. Главни проблем антропологије, по нашем мишљењу, немогуће је уклонити – он се обнавља из најмање два извора. Један је сам њен однос са другим друштвеним наукама, а други су њене унутрашње теоријске и практичне неразрешености. Тешко је, од самог почетка, стремити ка освајању позиције најопштије науке о Човеку, јер и онда када се из кабинетског амбијента спекулисања и високих апстракција антропологија дефинитивно усмери ка непосредном истраживачком раду на терену, увек остају бар три теме које захтевају заузимање става – о личности, значају културе и употребљивости појма људске природе.

Антропологија преузима најважније филозофске запитаности о људској егзистенцији (ради се о добу узлета филозофске антропологије), и истовремено тежи постепеном ослобађању од спекулативног, апстрактног, метафизичког усмеравајући се ка човековом „реалном“ искуству. Међутим, предметна антропологија је увек присутна иза свега, и ми ћемо се укратко осврнути на два појма који су, по нашем мишљењу, значајни за однос личног идентитета и религиозности. Ради се о појму достојанства, на који ћемо заправо само указати, и о појму примарног идентитета врсте, или људског идентитета, на који ћемо се осврнути у делима Шелера (Scheler), Гелена (Gehlen) и Клагеса (Klages).

Прва употреба термина „антропологија“ приписује се Аристотелу. Године 1501, Магнус Хунт (Magnus Hundt) објављује дело под називом *Antropologijum de hominis dignitate, natura et proprietatibus*, а 1594. године излази књига Ота Касмана (Otto Casmann) *Psychologia antropologica*, и од тог доба се искључиво у немачкој школској филозофији успоставља посебан назив за једну филозофску дисциплину – „антропологију“, пројектовану као „doctrina humanae naturae“.⁵⁶⁶ На самом зачетку живота антропологије као науке у данашњем смислу, очигледан је

⁵⁶⁶ О развоју антропологије као науке, видети више у Марквард, О. (Marquard, O.), 2003. „Филозофска антропологија“, у Козловски, П. (Kosłowski, P.) 2003. *Водич кроз филозофију*, Плато, Београд, стр. 23-31. Такође, у Влаховић, П. 1996. *Човек у времену и простору: антропологија*, Вук Караџић, Београд

покретачки импулс који је оличен у насловима поменутих дела – позабавити се људским достојанством, природом, својствима, психом – свим оним што може да открије тајну људске природе. Већ тада, чини се, могло се наслутити да ће се антропологија у вековима који следе развијати бар у два основна тока – један је хуманистички, из кога ће проистећи филозофска и касније културна антропологија, а други је антропологија која ће покушавати да човека сагледа на начин својствен природним наукама (физичка, медицинска, психолошко-натуралистичка, итд.). Петнаест година пре поменутог дела Магнуса Хунта, 1486. године, Пико дела Мирандола (Pico della Mirandola) објављује своје чувено дело сличног назива - *Oratio de hominis dignitate* (Говори о достојанству човека), чији је хуманистички импулс и тематика, у извесном смислу, развијан у првом антрополошком току.⁵⁶⁷ Још је Кант уочио да занимањима мислилаца за Човека као предмет проучавања, као могуће крајности прете два типа отуђености - један који је последица метафизичког застрањивања у свет високо-апстрактних појмова, и други је отуђеност света експерименталних наука.⁵⁶⁸ Кант је, заправо, „антропологијом“ назвао један емпиријски, „прагматичан“ метод у психолошким истраживањима који преостаје након критике „рационалне психологије“ тога доба.⁵⁶⁹ Он пориче могућност да оно „ја мислим“, које је субјект духовног живота, може да направи легитимни прелазак на оно картезијанско „ја јесам.“⁵⁷⁰ Међутим, од прве употребе назива „антропологија“, пример појма преко којег је могуће пратити релације елемената унутар личног идентитета и религиозности, као и релације међу њима самима, јесте појам достојанства. Од „светог частохлепља“ у схватањима Пика дела Мирандоле, преко достојанства које проистиче из добровољног потчињавања моралном закону код Канта (уз опасност прерастања самопоштовања у надменост и охолост), до достојанства директно промишљаној у религиозној и секуларној мисли, у основи се супротстављају две позиције – световна и духовна. За прву је важно мишљење друштвене средине о нама, ту је гордост позитивни статусни пратилац, а за другу, духовну, од пресудне је

⁵⁶⁷ Марквард, О. (Marquard, O.), 2003, о.с. стр. 24.

⁵⁶⁸ о.с.

⁵⁶⁹ Милер, Ф.Л. (Mueller, F.L.) 2005. о.с. стр, 289.

⁵⁷⁰ о.с. стр. 287-288.

важности шта о нама мисли Бог, или највиши вредносни узор који дух у потрази може да наслути.⁵⁷¹

Кантов савременик, филозоф и теолог Јохан Јоахим Шпалдинг (Johann Joachim Spalding) залагао се за трагање за „одређењима човека“, с обзиром на то да се на хришћанско питање „шта је човек“ није могло поуздано одговорити.⁵⁷² О поузданости, међутим, не може бити речи ни када се ради о резултатима потраге за одређењима човека – Ротакер (Rothacker) наводи неколико десетина познатих покушаја на почетку своје „Филозофске антропологије“.⁵⁷³ Ту је чувено Паскалово одређење да је човек најслабија трска, али трска која мисли, или Кантово – да је способан за морално самоодређење, Шопенхауерово – да је човек биће које уме да наноси бол бола ради, итд. Ротакер сматра да је *биолошка антропологија*, надвладавањем филозофске антропологије током XIX века, уједно и наметнула питање по чему се разликују човек и животиња.⁵⁷⁴ Међутим, примери схватања Шелера, Гелена и Клагеса из прве половине XX века указују не само на присуство филозофске антропологије у модерној мисли, већ потврђују и оно што смо више пута истицали до сада – да одустајање од теолошког мишљења не значи и одсуство метафизике, било да се ради о свесном настојању за тако нечим или не. Шелер сматра да уколико бисмо биопсихички развој као такав (а ступњевитост редоследа биопсихичких снага је, по њему, у основи читавог органског света) градуирали до у бесконачност, не бисмо дошли до одговора о „бивству човека“. Интегрални назив за то „нешто“ што разликује човека од животиње није ни нови ступањ живота, ни виши ступањ психе, већ је то „дух“, а под тим Шелер обухвата прво оно што је у грчкој филозофији својство „ума“ - „мишљење идеја“, затим „зрење“ прафеномена или бивствених садржаја, као и „акте из домена емоционалног и волитивног – доброта, љубав, кајање, страхопоштовање, духовно

⁵⁷¹ Кинђић, З. 2017. „О темељу људског достојанства“, у Тркуља, Ј. (ур.) *Hereticus*, Vol. XV (2017), No. 3-4, Центар за унапређивање правних студија, Београд, стр. 60. Такође, о првој познатој критици Кантовог схватања људског достојанства, у којој песник Фридрих Шилер (Schiller) говори о потреби ублажавања Кантове „драконске концепције морала“ уз помоћ естетске идеје љупкости, види у Лолић, М. 2017. „Актуелизације и оспоравања Кантове идеје достојанства“, у Тркуља, Ј. (ур.) *Hereticus*, Vol. XV (2017), No. 3-4, Центар за унапређивање правних студија, Београд, стр. 28. Кантов одговор био је да „његово схватање дужности и моралности не представља кулук, већ најлепши украс људске личности.“ *о.с.*

⁵⁷² Марквард, О. (Marquard, O.), 2003, *о.с.* стр. 25.

⁵⁷³ Ротакер, Е. (Rothacker, E.) 1985. *Филозофска антропологија*, Веселин Маслеша, Сарајево, стр. 9-16.

⁵⁷⁴ *о.с.* стр. 9.

чуђење, душевност, очајање, које укључује и слободну одлуку, итд.⁵⁷⁵ Када је реч о Геленовим схватањима, од почетног полазишта на коме је човек „биће недостатака“, биолошки дефицијентно, преко човека као *делатног бића*, затим као бића *одгајања*, па бића које *предвиђа*, преко сагласности са Шелером у погледу човекове отворености према свету, долази се до појма „секундарне објективне сврховитости“. То је нова онтолошка категорија коју Гелен уводи у своју теорију тотемизма, и преломна је у процесу развоја рефлексивне самосвести и зачетака идентитета.⁵⁷⁶ Клагес, са друге стране, поставља занимљиву тезу о томе да је разлика између човека и животиње манифестована у другачијој супстанцијалности њихових опажајних система, из чега проистиче то да животиња не зна да црта, док човек зна. Такође, Клагес је био заступник идеје о томе да дух поробљава душу, да је човеков живот по „јармом појмова“ и да дух преко кога човек постаје „Ја“ и „Себе“ постаје симбол рационалности која „силује“ живот. „Ја“ преко рационалног мишљења испољава, по Клагесу, оно за шта је предиспонирано – да делује као „мрачни деспот“. Због тога, сматра се да Клагес утиче – а то Манфред Франк посебно напомиње – на Адорна (Adorno), Дериду и Делеза (Deleuze).⁵⁷⁷

Међутим, за разлику од „примарног идентитета врсте“ схваћеног првенствено као препознавање дистинкције у односу на остатак живог света, Парек (Parekh) говори о „људском идентитету“ који настаје укључивањем у самоодређење и свест о поседовању моралних својстава, а хришћанство је, „као прва универзална вјера (...) дала људском идентитету велику моралну и осјећајну дубину, те га учинила дијелом пучкога моралног рјечника.“⁵⁷⁸ У сваком случају, допустимо себи тезу да „људски идентитет“, ма како схваћен, представља саморазумевајући аспект људске природе у њеној неухватљивој присутности, и самим тим сусреће се са заједничким основама људскости у које спада како

⁵⁷⁵ Шелер, М. (Scheler, M.) 1987, 1987. *Положај човека у космосу; Човјек и повијест*, Веселин Маслеша, Сарајево, стр. 14-47. Такође, у Суботић, А., *Антрополошки приступ идентитету*, магистарска теза, Универзитет у Београду, Факултет политичких наука, 2009, стр. 50.

⁵⁷⁶ Видети више у Гелен, А. (Gehlen, A.) 1990. *Човјек*, Веселин Маслеша, Сарајево

⁵⁷⁷ О Клагесовим схватањима, као и о Шелеровим и Геленовим, бавили смо се детаљно у магистарској тези „Антрополошки приступ идентитету“ одбрањеној на Факултету политичких наука Универзитета у Београду.

⁵⁷⁸ Parekh, V. 2008. *Nova politika identiteta*, Politička kultura, Zagreb, стр. 28-29.

потреба за трансценденцијом, тако и способност за различите артикулације те потребе.

Фромово разликовање ирационалне и рационалне вере и ауторитарне и хуманистичке религиозности

Имајући у виду наше досадашње напоре да оправдамо религиозну веру не само у контексту права на лични избор пута ка смислу, већ и тиме што смо у дискурсима постмодернизма и научног рационализма, као алтернативама, покушавали да укажемо на неке „прозоре“ ка хоризонту иза којег је област у којој љуски разум није сигуран у самог себе, при чему је ствар вере да ли ће икад и бити сматран сигурним, с обзиром на захтевност научних и филозофских задатака који су пред њим. Вера у разум је такође вера. Фром је зове *рационалном вером*, и сматра да је проблем његовог времена (средина XX века) управо у томе што она недостаје, и то што је рационализам, који је некада са скептицизмом био „прогресивна снага за развитак мисли“, данас у служби „рационализације релативизма и несигурности“.⁵⁷⁹ Изгледа да постаје очигледно да оно што ће нешто касније бити названо духом постмодернизма, постепено ступа на сцену. Погледајмо, за тренутак, разлику коју Фром прави између ирационалне и рационалне вере и аргументацију коју користи за то.

Већ смо на почетку овог рада поменули да је Ериксон унутар садржаја појма „карактер“, на начин на који га користи Виљем Џејмс, препознавао осећање идентитета. Такође, поменули смо и да Фром указује на то да човек не може живети без вере, јер без ње постаје „стерилан, безнадежан и престашен до саме језгре свога бића“, и да за њега термин „вера“ онако како је употребљен у Старом завету – „*Emunah*“, као „чврстина“ пре означава „квалитет људског искуства, карактерну особину, него садржај вјеровања у нешто.“⁵⁸⁰ Међутим, након тога је

⁵⁷⁹ Фром, Е. (Fromm, E.) 1980. *Човек за себе*, Напријед, Загреб, стр. 173.

⁵⁸⁰ У вези са Фромовим схватањем вере, упоредити Ничеову критику „човека вере“ у контексту критике хришћанства: „Човек вере, ‘верник’ сваке врсте нужно је зависан човек – такав који себе не може *себе* да узме за сврху, који себи не може уопште да постави икакав циљ. ‘Верник’ не припада *себи*, он може да буде само средство, мора да буде *трошен*, потребан му је неко да га троши. [...] Свака вера је, у ствари, израз саморазвлашћивања, самоотуђења...“. Ниче, Ф. (Nietzsche, F.) 1996. *Антихрист: проклето хришћанство*, Реч и мисао, Београд, стр. 68. У вези са

потребно разликовати ирационалну од рационалне вере. Под ирационалном вером, Фром подразумева „вјеровање у особу, идеју или симбол који не произлази из нечијег властитог доживљаја мисли или осјећања, већ које се заснива на нечијој емоционалној подвргнутости ирационалном ауторитету.“⁵⁸¹ По њему, „популарна, премда понешто искривљена верзија Тертулијанове изреке *Credo quia absurdum est* (‘верујем јер је апсурдно’) има пуну психолошку ваљаност за ирационалну веру.“⁵⁸² Пример за ирационалну веру Фром налази и у библијском приказу ослобођења Јевреја из египатског ропства. Он сматра да су Јевреји, будући да су дуго били подјармљени, временом стекли веру робова укоренењу у „подвргнутости сили која доказује своју снагу с помоћу своје магичности.“⁵⁸³ Да би Јевреји поверовали у Бога, он упућује Мојсија у чињење чуда, и само тако ће они имати потврду да се ради о Богу Абрахама, Исака и Јакова. У оваквој поставци, Фром види „дубоку иронију“, јер вера Јевреја којом би Бог био задовољан, за коју би желео да су је имали, била би она која би се „коријенила у њиховом властитом искуству или хисторији њихове нације.“⁵⁸⁴ Из свега тога, Фром закључује да је Јевреје „било могуће импресионирати“ само помоћу „магије“ која садржи исти робовски квалитет, али знатно већу јачину од оне египатске.⁵⁸⁵ У вези са тим, вера у диктаторске вође је за Фрома најдрастичнија манифестација ирационалне вере.

Са друге стране, рационалну веру Фром укоренењује у „независном увјерењу, заснованом на нечијем властитом продуктивном проматрању и мишљењу.“⁵⁸⁶ Примери за тако нешто су, између осталог, вера у разум и визија истине код Коперника, Кеплера, Галилеја, Њутна, затим вера у трајање нашег „ја“ које је услов „наше способности да нешто обећамо“, каже Фром парафразирајући Ничеа, и посебно нагласивши да је *основа рационалне вере продуктивност*.⁵⁸⁷ С тим у вези, ирационална вера је пасивно стање, а рационална не може бити ништа

начином на који се постаје хришћанин, Ниче каже: „Нико не може слободно да изабере да буде хришћанин: на хришћанство се не ‘прелази’- за то је неопходно да се буде довољно болестан...“ о.с. стр. 63.

⁵⁸¹ Фром, Е. (Fromm, E.) 1980. о.с. стр. 176.

⁵⁸² о.с. стр. 177. и н. 65 стр. 216.

⁵⁸³ о.с. стр. 178.

⁵⁸⁴ о.с.

⁵⁸⁵ о.с.

⁵⁸⁶ о.с. стр. 180.

⁵⁸⁷ о.с. стр. 179-182.

друго него активна, и не може постојати ни као вера у силу. С обзиром на то да се све што је до сада наведено о Фромовом схватању вере односи на веру као становиште, као на карактерну особину, уколико се у разматрање уведе и објекат веровања, Фром сматра да ништа што *трансцендира* људско искуство не може бити објект рационалне вере.⁵⁸⁸ И одмах затим појашњава с чим је трансцендирање људског искуства повезано – уколико би нека особа веровала у идеје љубави, разума и правде не на основу властитог искуства, већ зато што је тако научена, у том случају се не би могло говорити о рационалној вери. Из свега следи његова помало неочекивана тврдња да религијска вера „може бити обију врста.“⁵⁸⁹

Чини се очигледним да највећи део критике коју Фром упућује појму ирационалне вере, заснивајући га на постојању „емоционалне подвргнутости ирационалном ауторитету“, представља заправо критику могућности човекове неслободе, његовог робовања и инструментализације уз сопствени пристанак, који је његов иако је ирационалан. Поменута популарна верзија Тертулијанове изреке, „верујем јер је апсурдно“, по нашем мишљењу, може се схватити тако да користим израз „верујем“ само зато зато што се односи на конкретне ствари ван домашаја ума, које ме при том интуитивно снажно обузимају, а не искључиво као општи принцип да у нешто треба веровати самим тим што је то нешто апсурдно.⁵⁹⁰ Такође, пример који, по Фрому, треба да илуструје да се „магијом“ коју Бог користи приликом ослобађања Јевреја из египатског ропства започиње нова религиозна вера, али на дотадашњим ропским основама религиозности, по нама је неадекватан из бар два разлога. Први је да су чуда која је Бог изабрао да употреби, прагматична у смислу потреба које је развој ситуације наметао, како би се савладале препреке пред наступајућом египатском потером. Други разлог нам је важнији – није ли Бог тада дао Јеврејима најјачи могући импулс за рационалну религијску веру, потпуно пропраћену очигледношћу чуда, коју ће сваки учесник тих догађања моћи доживотно да практикује као неупитну. Кад већ нису имали веру коју је Бог желео, није ли ово био најбољи начин да је стекну? И сам Фром, што упућује на извесну контрадикторност, на другом месту истиче позитиван

⁵⁸⁸ *о.с.* стр. 183.

⁵⁸⁹ *о.с.*

⁵⁹⁰ Тертулијан је, на пример, изрекао и *nec ratio enim sine bonitate ratio est, nec bonitas sine ratione bonitas* – разум без добротe није разум, нити је доброта без разума доброта. (*Apologeticum*, ch. 36, 4)

пример „истинске унутарње активности“ својствене рационалној вери у истој ситуацији спасавања пред потером – он наглашава да се није море раздвојило и направило пролаз самим тим што је Мојсије бацио чаробни штап у њега, већ „тек кад је први човјек скочио у море.“⁵⁹¹ Имајући у виду да Фром такође сматра да не постоји рационална вера у силу, није ли претходни случај управо објединио могућност садејства индивидуалне активности, тј. личног вољног прегнућа и утицаја „више силе“. По св. Григорију из Нисе, „божија помоћ човеку је утолико већа уколико је већи човеков лични напор“, и његово учење, које није усамљено, спада у важне примере „сарадње људске слободе и божанске благодати“, и поред импликација у вези са питањем слободе воље, указује на узајамно допуњујући однос људског ума и божанског откривења.⁵⁹² Чини нам се, дакле, да би религијска вера прве генерације ослобођених Јевреја управо требало да буде пример рационалне вере по Фромовим критеријумима, уколико се подсетимо и става Рудолфа Ота о томе да осећање надмоћи светог не буди осећање страха, већ страхопоштовања. Међутим, религијска вера већ следеће генерације посредована је поверењем у веродостојност усменог или писаног предања.

Када говори о објекту вере који трансцендира људско искуство, Фром очигледно сматра да је он такав да га је могуће усвојити превасходно учењем, чиме је дисквалификован као темељ рационалне вере. Њен темељ, поновићемо и то, могу бити само идеје љубави, разума и правде које су резултат властитог искуства. На нашу прву запитаност у вези са овим – зашто један мислилац хуманистичке оријентације, који трага за човековим развојним потенцијалима а не првенствено за знацима патологије, чини се олако занемарује могућност позитивног значења религијског искуства, иако имплицитно то допушта, одговор убрзо стиже.

Доводећи до крајњих консеквенци своје разликовање ирационалне и рационалне вере на основу критеријума подређености ауторитету силе, Фром као пример рационалне религијске вере наводи „неке секте које нису дијелиле моћ цркве и неке мистичке струје у религији које су наглашавале човјекову властиту моћ да воли своју сличност богу...“⁵⁹³ Из тога следи Фромова суштинска

⁵⁹¹ Фром, Е. (Fromm, E.) 1980. стр. 182-183.

⁵⁹² Перишић, В. 2009. *о.с.* стр. 32.

⁵⁹³ Фром, Е. (Fromm, E.) 1980. стр. 183.

закључна релација: „Постоји много мања разлика између мистичке вјере у бога и атеистове рационалне вјере у човјечанство, него између прве и вјере калвиниста чија вјера се корјени у увјерењу о властитој немоћи и свом страху пред божјом моћи.“⁵⁹⁴

Ову замисао, Фром додатно разрађује неколико година касније, уводећи два основна типа религиозног искуства. Пре тога, он дефинише *религију уопште* на најшири могући начин, као „било који систем мишљења и дјелања у ком учествује једна група, који индивидуи даје оквир оријентације и објект преданости.“⁵⁹⁵ Оваквим одређењем., Фром религији обезбеђује, чини се, неспорну универзалност, с обзиром на то да је потреба за оквиром оријентације и некаквим објектом преданости „дубоко укоријењена у условима људске егзистенције.“⁵⁹⁶ За овог мислиоца, динамизам људске историје произилази из постојања разума, који претварајући „непознато у познато“ никад није задовољан постојећим решењима и део је „жудње за апсолутношћу“ која мучи човека. У потрази за равнотежом, као биће тела и духа које „мора да стреми искуству јединства и једности“, израз „потребе за потпуношћу“ у преданости циљу, идеји или сили која превазилази човека, јесте однос са Богом.⁵⁹⁷ Међутим, Фром има проблем са појмом трансценденције с обзиром на призивак силе у њему, и ту је садржан главни критеријум – имајући у виду да *религија уопште* за Фрома није спорна – за препознавање о каквим *врстама религије* се ради. Слично Франклу, као што смо видели на крају првог дела, Фром прави обрт у односу на Фројда и каже да религија није „колективна неуроza дјечјег доба човјечанства“, већ је неуроza регресија „на примитивне облике религије који се сукобљавају са официјелно признатим обрасцима религијског мишљења.“⁵⁹⁸ Иако су монотеистичким религијама идеали љубав и смерност, један од разлога због којих оне, по Фрому, нису успеле да спасу човека од регресије на примитивне религијске облике, јесу њихови компромиси са секуларном моћи.⁵⁹⁹ Због тога, Фромова мисао оријентисана је у правцу закључивања да је религија изгубила

⁵⁹⁴ *о.с.*

⁵⁹⁵ Фром, Е. (Fromm, E.) 2002. *Психоанализа и религија*, Октоих, Подгорица, Јасен, Никшић, стр. 29.

⁵⁹⁶ *о.с.* стр. 30.

⁵⁹⁷ *о.с.* стр. 32.

⁵⁹⁸ *о.с.* стр. 35.

⁵⁹⁹ *о.с.* стр. 40.

поверење као заступник религиозних потреба, и да се ове доследније могу задовољавати уколико се одвоје од организованих облика религије. Коначно, долазимо до кључне Фромове дистинкције која прати ранију поделу на ирационалну и рационалну веру. Ради се о дистинкцији између *ауторитарне* и *хуманистичке* религије, и њоме се објашњава привид контрадикторности који постоји у Фромовом тумачењу примера из Старог Завета.

Дефиниција ауторитарне религије је, сматра Фром, истоветна дефиницији религије као такве у *Oxford Dictionary*, и она гласи: „Религија је признавање од стране човјека неке више невидљиве силе као оне која има контролу над његовом судбином и као оне која има право на његову послушност, дубоко поштовање и обожавање.“ Овакво полазиште указује на религиозно искуство предавања сили која трансцендира човека, и има три елемента која издваја Фром: први је признавање да је човек контролисан вишом силом од себе; други је да та сила има право на послушност, дубоко поштовање и обожавање; трећи елемент проистиче из речи „која има право“, и на основу њих Фром указује да је разлог због кога је потребан адекватан однос човека према божанству превасходно контрола и моћ, а не љубав, правда или морални квалитети тог божанства. Из тога следи да је у ауторитарној религији главна врлина послушност, а основни грех непослушност.⁶⁰⁰

Психолошки механизам који делује на нивоу ауторитарне религиозности, како га Фром описује, асоцира нас на тужну причу о егу који је након пристанка да препусти своје „ингеренције“ вишој сили, дубоко зажалио због тога и покушава да преокрене процес, али узалуд – повратка више нема. Фром полази од тога да у ауторитарној религији Бог постаје искључиви власник „онога што је изворно било човјеково: његовог разума и његове љубави.“⁶⁰¹ Из тако постављене почетне релације, следи да „Бог постаје савршенији, а човјек постаје несавршенији“, чиме Фром не приказује однос два објективно постојећа идентитета, већ разарајући процес који се одвија у човековој души. То је потврђено већ следећим наводом – да се ради о *пројекцији* на Бога оног најбољег што човек има у себи, чиме себе осиромашује до те мере да остаје потпуно

⁶⁰⁰ о.с. стр. 41-42.

⁶⁰¹ о.с. стр. 54.

празан, лишен све љубави, мудрости и правде у корист Бога.⁶⁰² С обзиром на то да су у тако схваћеној пројекцији највредније човекове моћи постале одвојене од њега, он постаје алијениран од себе, закључује Фром, у њему није остало ништа и „његов једини приступ себи јесте кроз Бога.“⁶⁰³ У том приступању, једини човеков мотив, рекли бисмо једина преостала човекова животност – ако доследно следимо Фрома – јесте покушај да кроз Бога поново дође у додир са оним што му је највредније, а чега се неповратно одрекао пројекцијом. Човек моли Бога, од чије милости сада потпуно зависи, да му се врати бар део „оног што је изворно било његово властито“, али улази у зачарани круг, у болну дилему, како каже Фром – „што више хвали Бога – сам постаје празнији. Што постаје празнији – осећа се више грешним. Што се више осећа грешним – више хвали свог Бога, и мање је способан да поново задобије себе.“⁶⁰⁴ Веома важан детаљ је тај да Фром у приказу ауторитарне религиозности каже да човек, већ на самом почетку пројекције, има осећање сићушности, да би остао потпуно немоћан и без снаге, и као такав у друштвеном смислу, у својим световним делатностима, постаје лош. Нема веру у себе, нема веру у ближње, није способан за гестове љубави јер љубави у њему више нема – „свето“ и „секуларно“ је раздвојено тако што је у зони „светог“ човек у зачараном кругу односа са Богом кога очајнички моли, а у зони секуларног, човек ауторитарне религије је, судећи по Фромовим ставовима, нешто налик зомбију.

Фром прави паралелу између пројекције у ауторитарној религиозности и пројекције која се среће у мазохизму, где се формира такав интерперсонални однос у коме је једна особа заплашена другом и приписује јој сопствене моћи и аспирације. Клиничка истраживања мазохистичких црта карактера, наставља даље Фром, показују да је ту присутна несвесна склоност, жеља да се буде слаб и немоћан, а с обзиром на то да ове особе у световном животу беже од слободе и личне одговорности, то је у директној вези са њиховом тежњом да центар свог живота помере ка силама над којима осећају да немају контролу.⁶⁰⁵ Наличје

⁶⁰² *о.с.* У овим речима не можемо а да не наслутимо одјек Фојербахове (Feuerbach) критике религијског отуђења.

⁶⁰³ Фром, Е. (Fromm, E.) 2002. *о.с.* стр. 54.

⁶⁰⁴ *о.с.* стр. 55.

⁶⁰⁵ *о.с.* стр. 57.

мазохистичке склоности је њој супротна склоност – да се доминира, и обе ове склоности чине две стране ауторитарне карактерне структуре.

Религија у општем смислу, онако како је Фром дефинисао, допушта да и ауторитарна религиозност има свој теистички и секуларни израз. Пример за теистичку ауторитарну религиозност је Калвинова теологија, у оној мери у којој се она усваја. О секуларном аналогу ауторитарне религиозности, најбоље говори понашање масе одане Хитлеру, или у било ком тоталитарном режиму сличних карактеристика, сматра Фром.

Већ смо поменули да се чини очигледним Фромово зазирање од импликација појма „трансценденција.“ Међутим, он објашњава шта је негативна могућност коју тај појам уноси. Фром не спори човекову ограниченост и зависност од моћи која га трансцендира, и потпуно је оправдано да човеково признање тога буде полазиште у саморазумевању религиозног човека. То је „битан дио мудрости и зрелости“, то је оправдана „унизност“, али је нешто сасвим друго, каже Фром, препуштање тој зависности, „мазохистички и саморазарајуће“ обожавање силе од које човек зависи. У том случају, ради се о самоуништењу.⁶⁰⁶ То би била прва од две грешке у расуђивању које проистичу из духа ауторитарне теистичке религије. Друга се, по Фрому, односи на грешку у теолошком мишљењу које човекову „неискорењиву жудњу да веже себе за нешто што је изнад њега“ користи као аргумент за постојање неке силе или бића *изван* човека.⁶⁰⁷ Његов одговор је – ако као пример узмемо љубав - да наша потреба за трансцендентним објектом доказује да тај објект постоји у истој мери као што и наша најјача жеља да неког волимо доказује да постоји особа са којом смо у љубави.⁶⁰⁸

Погледајмо сада како Фром одређује хуманистичку религију, која такође може бити теистичка и секуларна. Хуманистичка религија у начелу, не само да више обраћа пажњу на човека, већ је у потпуности усредсређена на достизање највећег степена његове снаге, а главна врлина је самореализовање насупрот послушности у ауторитарној религији. У основи хуманистичке религиозности је вера заснована на човековом мисаоном и осећајном искуству, „а не прихватање

⁶⁰⁶ *о.с.*

⁶⁰⁷ *о.с.* стр. 58.

⁶⁰⁸ *о.с.*

тврђњи због повјерења у онога ко их изриче“, и самим тим човек мора да развија своју моћ разума „да би схватио себе, своју повезаност са другим људима и своју позицију у универзуму.“ Управо се религиозно искуство у оваквој религији заснива на осећању јединства са Свим, а то јединство и то Све схваћено је мишљењем и љубављу. Упркос томе што је свестан својих ограничених могућности, хуманистички религиозан човек *мора* да спознаје истину.⁶⁰⁹ Као резултат, расположење које преовладава у таквом духу јесте радост, за разлику од туге и кривице у ауторитарној религиозности.

Теистички облик хуманистичке религије подразумева да је ту Бог „симбол *човјевих властитих моћи* које он покушава да реализује у свом животу, а није симбол силе и доминације, онај који има *моћ над човјеком*. За Фрома, примери хуманистичке религије су рани будизам, таоизам, учења Исаије, Исуса, Сократа, Спинозе, и оно што је за нас посебно значајно, неки правци у јеврејској и хришћанској религији међу којима Фром нарочито издваја мистицизам.⁶¹⁰ Као посебан пример хуманистичке секуларне религије, из групе Фромових примера, издвајамо „религију Разума Француске револуције“, с обзиром на контрапросветитељске ставове које смо раније делимично приказали. У суштини, рано хришћанство које апострофира Фром, јесте хуманистичко, све док дух Исусовог учења оличен у реченици „царство Божије јесте у теби“ преовлађује над духом управљачке моћи оних који владају било институцијом цркве, било секуларним полугама власти, међу којима се временом неретко јављају компромиси и савезништва на штету вредности изворног хришћанства. У теолошком смислу, супротност између ауторитарне и хуманистичке религије унутар хришћанства симболизован је односом Августиновог и Пелагијевог учења, сматра Фром, затим између католичке цркве и многих „јеретичких“ група, унутар протестантизма између разних секти...⁶¹¹

Један од елемената чије присуство увек може да буде индикатор религијског хуманизма јесте демократичност, као израз очуване аутономности мишљења и особеног доживљавања религијског искуства. Фром сматра да је и у хришћанству и у јеврејству један од најмоћнијих израза демократичности и

⁶⁰⁹ *о.с.* стр.43.

⁶¹⁰ *о.с.* стр. 44.

⁶¹¹ *о.с.* стр. 53.

хуманистичке аутономности мистичко мишљење, које јасно оличава однос између Ја и Бога у хуманистичкој религији. Тај однос је такав да је „Бог слика човјековог вишег Ја, симбол онога што човјек потенцијално јесте или треба да постане.“⁶¹² Фром доживљава мистичаре тако да је убеђен у њихову „дубоку прожетост искуством снаге човјека, његове сличности Богу, и идејом да је човјек потребан Богу исто толико колико је човјеку потребан Бог.“ Приписујући мистичарима разумевање реченице да је човек створен по лику Божијем као „темељни идентитет Бога и човека“, Фром сматра да у мистичком искуству основа нису страх и потчињеност, већ љубав и потврда човекових властитих моћи.⁶¹³ Из тога и проистиче оно што је већ наведено као суштина теистичког облика хуманистичке религије – да је Бог симбол човекових властитих моћи, и да препознатљивост те кључне особине овом облику религије обезбеђује управо мистицизам.

***Људска добра у контексту дихотомије „иманентно-трансцендентно“
у Тејлоровом схватању***

Савременим аспектима дихотомије иманентно-трансцендентно, велики значај придао је Тејлор, и овде ћемо поменути неколико ствари у вези са тим. Прва је сам садржај онога што Тејлор подразумева под данашњим „иманентним оквиром“, а односи се на сопство (не у схватању Јунга) заглавано у властиту унутрашњост, које се креће „у конструисаном друштвеном простору, у којем је инструментализована рационалност кључна вредност док је време свепрожимајуће секуларно време.“⁶¹⁴ У позадини тога, ради се о односу природног поретка и иманентног света, са једне стране, који је у супротности са

⁶¹² *о.с.* стр. 53-54.

⁶¹³ *о.с.*

⁶¹⁴ Тејлор, Ч. (Taylor, Ch.) 2011. *Доба секуларизације*, Албатрос плус, Службени гласник, Београд, стр. 544. У вези са појмом сопства, Тејлор жели да га издвоји из употребе присутне у психологији и социологији. С обзиром на то да Тејлор признаје почетну валидност идентитетске запитаности „Ко сам ја“ схваћене у ериксонском смислу, за њега одговор може бити повезан само са потрагом за „начелним оквиром“ на основу ког је могуће осмислити живот. Тај начелни оквир се састоји из „кључног скупа квалитативних дистинкција“ који је резултат изграђене способности за упоређивање вредности поступака. Кључни појам у вези са тим је „снажно, или јако вредновање“, наш идентитет је увек дубљи и вишестранији од наших артикулација њега, а људи као сопства код Тејлора су „бивствујућа неопходне дубине и сложености да би могла да имају идентитет у горњем смислу речи“. Видети више у Тејлор, Ч. (Taylor, Ch.) 2008. *Извори сопства: стварање модерног идентитета*, *о.с.* стр. 40-52.

натприродним поретком могућег трансцендентног света, са друге. Међутим, Тејлор наглашава да није нужно да се иманентни поредак потпуно одвоји од трансцендентног, и „неки од нас желе да живе унутар њега, али отварајући се према нечему што га надилази.“⁶¹⁵ Ту долазимо до важне тачке у поимању односа личног идентитета и религиозности. У основи личног идентитета, схваћеног на тејлоровски начин, налази се способност за „јакo вредновање“ којим се успостављају разлике „између добра и зла, узвишеног и ниског, врлог и порочног“, у коме дистинкције између нижег и вишег нису само квантитативне. У случају када је то „више“, које конституише (или у односу на које се конституишу) такве дистинкције, нераскидиво повезано са трансцендентним као онтолошки вишим, лично осећање „највишег добра“ развија се често у религиозном контексту, састоји се „од нечега што је консупстанцијално са Богом“ и претходи теолошки дефинисаној идеји. Тејлор наглашава да када се говори о позитивним аспектима трансценденције у етичком и духовном домену, увек постоји њихова повезаност са осећањем највишег добра.⁶¹⁶

Још један елемент који има потенцијал критеријума у промишљању не само о појмовима личног идентитета и религиозности, или вредности унутар дихотомије иманентно – трансцендентно, већ и у одређивању према резултатима мистичке екстазе, јесте став према људским добрима. Тејлор указује на суштинско питање – да ли „највиши“ живот захтева признање оностраног добра коме ће се служити независно од људске добробити?⁶¹⁷ С обзиром на то да је у јудео-хришћанској религиозној традицији одговор на ово питање позитиван, синтагма „највиши живот“ могла би да значи и „најбољи живот.“ Пошто се људска добробит често повезује са појмом среће, молба „нека буде воља Твоја“, сматра Тејлор, није еквивалентна молби „нека људи буду срећни“, иако су и добробит и срећа пожељни.⁶¹⁸ У будизму је још очитији пример изласка из сфере „обичне људске добробити“, када се на путу достизања среће, тј. избегавања патње очекује радикална промена идентитета одустајањем од илузија и одрицањем од „свих облика познате људске добробити.“⁶¹⁹ Напоменимо само,

⁶¹⁵ Тејлор, Ч. (Taylor, Ch.) 2011. о.с. стр. 546.

⁶¹⁶ о.с. стр. 546-548.

⁶¹⁷ о.с. стр. 26.

⁶¹⁸ о.с. стр. 26-27.

⁶¹⁹ о.с.

ради избегавања било какве дилеме, да појам „људско добро“ у Тејлоровом схватању поседује чувствену, овоземаљску суштину, и посвећивање трансцендентном „клизи ка издаји“ таквог добра. Наравно, ово се може схватити као формалан исказ коме је неопходно накнадно прецизирање садржаја појмова. Ако се, на пример, иманентни поредак у свом материјалистичком изразу радује „природи“ и афирмише идеју припадности истој, зар „цвркулт птица и зујање пчела у летњим данима“ не може да пробуди и осећања религиозног човека који сведочи божанствености тренутка?⁶²⁰ У материјалистичком дискурсу генерално постоји, сматра Тејлор, тензија између наглашавања да у сцијентистички схваћеној природи не постоје мистерије, док, истовремено, многи унутар тог мишљења имају управо „снажно осећање мистерије у суочењу са генезом свести и са сврховитошћу неживе природе.“⁶²¹ Средњи пут, који подразумева ону врсту религиозности прилагодљиву чак и у савременим условима превласти иманентног поретка, Тејлор види као респектовање научног обликовања тог поретка („онолико колико се може“), дистанцирање од религиозног фанатизма, али пре свега као личну немогућност да се не верује у постојање нечега што надвисује ту иманентност.⁶²² Међутим, сенка једне латентности која „чека“ да постане кључни индикатор на основу ког ће се религиозност појединца препознати и учврстити у себи самој, по свом квалитету и облику, јесте могућност потребе за саможртвовањем. У вези са тим, Тејлор се знатно разликује од натуралистичких и ничеовских критика саможртвовања (па и од протестантске критике католичког аскетизма), с обзиром на то да остаје веран свом концепту „јаког вредновања“ чији резултат може бити и оно што другима изгледа као патња и деструкција субјекта тог вредновања. Тејлор заправо сматра да је кардинална грешка веровати да „добро мора бити *неваљано* ако води до патње или деструкције.“⁶²³

⁶²⁰ Песничким душама Бог је много ближи него грубим душама, говорио је св. Порфирије, такође препоручујући: „Користите лепе тренутке! Лепа тренуци стварају у души расположење за молитву и чине је осећајном, племенитом, песничком.“ Кинђић, З. 2016. *Увод у филозофију религије*, о.с. стр. 48.

⁶²¹ Тејлор, Ч. (Taylor, Ch.) 2011. *о.с.* стр. 550.

⁶²² *о.с.* стр. 551.

⁶²³ Тејлор, Ч. (Taylor, Ch.) 2008. *Извори сопства: стварање модерног идентитета*, о.с. стр. 776.

*Хуманистичка мистика Пика дела Мирандоле као антиципација
Фромовог схватања парадоксалне логике*

Начин на који Фром представља значај мистичког искуства за хуманистичку религиозност теистичког облика, као и однос Ја и Бога унутар ње, упућује нас на раније наговештено схватање људског достојанства у делу Пика дела Мирандоле, великог мислиоца ренесансе. Уколико Ја није задовољно ширином и степеном развоја човекових потенцијала, оно може да се „повуче у средиште јединачности своје“, и моћи ће, на мистички начин, „бивајући један дух са Богом, у самотној тамности Бога Оца, постављеним изнад свега, све и надвисивати.“⁶²⁴ Већ у овом наводу уочљива је могућност отварања проблема о Божјој суштини, да ли је његов дух овде исто што и његова суштина, да ли је човеков дух у стању да дође у додир са Божјом суштином, или се ради о мистичком сусрету са Божјом нетварном енергијом? У суфи-мистицизму, у правцу чији је представник већ помињана Рабија ал-Адавија, „мистик се са Богом не сједињава супстанцијално, већ путем љубави, све до највишег „Ја“, кроз дијалог срца и божанства. Љубав се ту доживљава готово као неки свепрожимајући нематеријални медијум и енергија сусрета човека и Бога.“⁶²⁵ Ово питање није само теолошко, већ имплицира и природу и статус човековог Ја, његово основно усмерење које се кроз историју посматра, између осталог, и кроз дихотомију иманентно-трансцендентно коју смо укратко представили у Тејлоровом схватању.

Вратимо се сада још једном Пику дела Мирандоли. Он сматра да онај ко се препусти мистичкој екстази може да доспе у стање које надмашује и анђеоски ниво, да постане „божанство месом пресвучено.“⁶²⁶ Већ смо раније поменули његову синтагму „свето частохлепље“ – она треба да води према „узвишеном“ одбацујући осредњост и хришћанску смерност, а тежња за уздизањем изнад анђела последица је, између осталог, наше људске немогућности подношења „да у чему будемо други.“⁶²⁷ У вези са овим, имали смо прилику да видимо став Карен

⁶²⁴ Наведено према Кинђић, З. 2017. „О темељу људског достојанства“, *о.с.* стр. 40.

⁶²⁵ Танасковић, Д. 2011. „Привлачне загонетке суфизма“, у Танасковић, Д., Шоп, И. (ур.) *Суфизам, Хришћанска мисао*, Београд, стр. 32.

⁶²⁶ Кинђић, З. 2017. „О темељу људског достојанства“, *о.с.*

⁶²⁷ *о.с.*

Хорнај о робовању идеализираној слици о самом себи које приморава на непрестано поређење са другима, што је део критеријума за препознавање психичке зрелости. Чини нам се да је хуманистички импулс, делујући у различитим контекстима вековима после Пика дела Мирандоле, у Фромовом схватању мистицизма нашао свој израз у схватању „вишег Ја“, за које нисмо сигурни да је у сагласју са схватањем протагониста мистичког искуства.

У једном другом аспекту, међутим, у коме Фром међусобно повезује љубав и *парадоксалну логику* директно, а обоје са мистицизмом индиректно, у његова схватања се уноси нова димензија. Наиме, он „темељну разлику између религијских становишта Истока (Индија и Кина) и Запада“, након што је постулира као такву, покушава да поткрепи разликом између аристотеловске логике, и њој супротне *парадоксалне логике* која претпоставља да се А и не-А не искључују као предикати Х-а.⁶²⁸ С обзиром на то да за Фрома „Бог“ представља „један од многих поетских израза највише вриједности хуманизма, а не стварности по себи“, уз његову истовремену склоност ка идеји о постојању врховне стварности оличене у јединству, у Једном, овај мислилац свој став приближно одређује као „нетеистички мистицизам“.⁶²⁹ Парадоксална логика Фрома повезује и са апофатичким богословљем. Наиме, Фром се слаже са тим да „уколико неко мисли да Бог представља највишу стварност, и уколико људски дух стварност схвата кроз противуречности, о Богу се не може изрећи никакав афирмативни исказ.“⁶³⁰ Фром у чињеници да се у Ведама идеја свезнајућег и свемогућег Бога сматра највишим обликом незнања, види везу са безименим Таом, затим и са безименим Богом који се открива Мојсију, и са „апсолутним ништа“ Мајстера Екхарта.⁶³¹ Парадоксална логика, по Фрому, није последица покушаја да се Бог сазнаје путем мишљења, као ни покушај дискурзивног представљања нечије љубави према Богу, „већ искуствени чин јединства са Богом“, који има две кључне последице најтешње повезане и са нашим полазиштем у овом раду. Наиме, с обзиром на то да са мистичког становишта, било оно источно или западно, пут спасења не води преко исправног мишљења

⁶²⁸ Фром, Е. (Fromm, E.) 2002. *Умеће љубави*, за издавача Слободан Благојевић, Београд, стр. 84.

⁶²⁹ Фром, Е. (Fromm, E.) 1989. *Бит ћете као Бог*, у збирном издању *Догма о Крсту, Бит ћете као Бог, Психоанализа и религија*, Напријед, Загреб, Нолит, Београд, стр. 101.

⁶³⁰ Фром, Е. (Fromm, E.) 2002. *Умеће љубави*, о.с. стр. 87.

⁶³¹ о.с.

(имајући у виду да ни оно није коначна истина), потпуно је отворен пут ка толеранцији – то би била прва последица. Друга је, сматра Фром, стављање акцента на преображај човека, а не на упоређивање исправности религијских догми које коначну истину покушавају да потврде исправним мишљењем.⁶³² Проблем историје религије и јесте у томе што је истицањем догматске „вере у Бога“ као главне сврхе религиозности често бивала у прилици да „загуши“ онај аспект – заправо кључан за наше поимање аутентичне религиозности – који се односи на живљење у Богу. Последица тога је, сматра Фром, да она особа која је „веровала“ у Бога прихватљивог за догму – чак и ако није живела у складу са начелима те догме које се односе на исправан живот – осећала се „надмоћном у односу на ону која је у Богу живела, али није „веровала“ у њега.⁶³³ Резимирајући крајње ефекте парадоксалне и аристотеловске логике, Фром закључује да је прва довела до „толеранције и напора човека да самог себе преобрази“, а друга до „догме и науке, католичке цркве и открића атомске енергије.“⁶³⁴ За посвећеног хиндуисту или будисту, религија не само да није нешто у шта треба веровати, већ не постоји потреба ни да се она исказује – религију треба искусити у оној мери и са оним понављањима да би се могло рећи једино то да се у религији живи. А такво искуство, у својој вишој форми, обично се назива мистичко искуство.⁶³⁵

Мистичко искуство

О мистичкој врсти искуства, можемо на почетку рећи нешто што упућује на научно-емпиријску евиденцију његовог постојања као форме стања измењене свести. У свом раду *Интоксикација*, Зигел (Siegel) упућује на доказе да је људима урођен порив да трагају за стањима измењене свести (СИС), а у склопу тога се указује и на то да је „религија институционализована основа за задовољавање

⁶³² о.с. стр. 88-90.

⁶³³ о.с.

⁶³⁴ о.с.

⁶³⁵ Више у Zaehner, R.C, 1957, *Mysticism Sacred and Profane – An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford University Press, доступно преко https://archive.org/details/ZaehnerMysticismSacredAndProfane1957_201803; Аутор у књизи говори, између осталог, о утицају одређених дрога, пре свега мескалина, на постизање мистичког искуства у источњачким религијама.

људске потребе за СИС.⁶³⁶ У неурофеноменолошком третирању медитације и мистике, оне су схваћене као ступањ у неурокогнитивном развоју назван *контемплација*, при чему је „трансценденција процес изузетног нервног развоја...до које долази применом свести на саме процесе који производе ... читаву спознају. Его је зрелост адаптације, зрела контемплација је зрелост рефлексије.“⁶³⁷ Наш познати психијатар Стеван Петровић у својој пракси евидентира, између осталог, доживљај архетипског времена или вечне садашњости, специфично доживљавање Ја где се његове границе губе (*unio mystica*), затим и доживљај Јунговог „надсвесног“ чији значај посебно истиче Сорокин (Sorokin).⁶³⁸

Ако с вратимо у оквире психологије, антропологије и филозофије религије, долазимо, међутим, до веома важног увида – „у искуству различитих духовних традиција, мистичка екстаза се не може ни испланирати ни изнудити.“⁶³⁹ То сваку контемплацију која би требало да допринесе достизању мистичког искуства, поново потврђује као део ситуације зависности из које човек полази у покушај сједињавања са Божанском енергијом. Гарде (Gardet) под мистиком, у феноменолошком смислу, подразумева доживљајно искуство апсолутног, при чему мистична спознаја измиче могућности изражавања апстрактном рефлексијом, а није, по Гардеу, ни разумска интуиција тј. суд који трага за својим најпримеренијим појмом.⁶⁴⁰ Неке од општих карактеристика мистичког искуства, заједничке свим религијама и културама подразумевају неколико ствари.⁶⁴¹ Ради се, пре свега, о осећању „прекида говора“ које подразумева доживљену апофазису, и само се накнадно могу појавити трагови рефлексивне забелешке, која је осуђена

⁶³⁶ Винкелман, М. (Winkelman, M.) 2001. „Измењена стања свести и религијско понашање“ у: Ђорђевић, Ј. (ур.) *Антропологија религије, Култура бр. 101*, Завод за проучавање културног развитка, Београд, стр. 66.

⁶³⁷ о.с. стр. 64-65.

⁶³⁸ Петровић, П. Стеван, 1990. *Стања измењене свести*, Дечје новине, Гоњи Милановац, стр. 33-56.

⁶³⁹ Кинђић, З. 2016. *Увод у филозофију религије*, о.с. стр. 331-332.

⁶⁴⁰ Gardet, L. 1983. *Mistika, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb, str. 5.

⁶⁴¹ У књизи *Мистицизам: хришћански и будистички*, Сузуки (Suzuki) трага за заједничким именитељем хришћанстава, зена и шина, а то мистичко религиозно религиозно искуство. Јапанска манифестација овог највишег стања духовног задовољства представљена је изразом коно-мама, што одговара појму је-ство ствари (is-ness) – Бог је у свом стању је-ства, цвеће, птице, сви су савршени у свом је-ству. Suzuki, Daisetz Teitaro, 1957. *Mysticism: Christian and Buddhist*, Harper and Brothers Publishers, New York, p. 144. преузето преко <https://archive.org/details/mysticismchristi00insuzu>

на драстичну непотпуност у опису искуства. Такође, у тим прекидима, у којој се „мистична унутрашњост брани шутњом“, индикатор да се заиста ради о мистичном стању јесте у одрицању сваког еготичког враћања на себе.⁶⁴² Ако се то дешава, Гарде указује да се ради о псеудо-мистици, о застрањивању које може, теолошким речником исказано, да одведе у прелест – духовну самообману. По нама најважнија општа ознака мистичког искуства из групе оних које наводи Гарде јесте жеђ за апсолутним које се увек укореењује у љубав – „било у изричиту љубав према неком Другом за чијим уједињењем тежи, било у битну љубав, магловиту, неминовну ‘онтолошку љубав’ која тежи да достигне саме изворе битка.“⁶⁴³

У најопштијем смислу, с обзиром на израз оног апсолутног ка којем, у феноменолошком смислу, тежи мистично искуство, Гардет помиње две могућности – пут иманенције „гдје се властити ја поистовјећује са Собом (или са Свиме од којег се властити ја не разликује) – или је (апсолутно) узето као трансцендентна другост.“⁶⁴⁴ У првом случају, привилеговани тип је индијска мистика, а у другом монотеистичка. Међутим, оно што је наша прва асоцијација у вези са овим – Августиново Божје светло које постаје унутрашње светло душе што понире у своје најдубље Ја, поклапа се са Гардетовим наводима о дијалектици трансцендентност-иманентност, о њиховој испреплетаности, као и о „двострукој иманентности трансцендентног Бога „својем духовном створу, по свом стваралачком дјеловању, и по дару своје милости.“⁶⁴⁵

До сада смо неколико пута поменули доживљај „светлости“. Ако се тражи онај неспорни, евидентно присутан заједнички елеменат у мистичким искуствима различитих духовних традиција, то би управо био феномен светлости.⁶⁴⁶ Такође, епифанију светлости, не само да садрже, већ су њоме и окарактерисане све велике светске религије – на пример, *brahman* или *atman* су поистовећени са светлошћу, на начин, како Индијци сматрају, „да се *atman* налази у срцу човека као светлост, као и да су унутрашња светлост и транскосмичка светлост заправо истоветне.“⁶⁴⁷

⁶⁴² о.с. стр. 8.

⁶⁴³ о.с. стр. 9.

⁶⁴⁴ о.с. стр. 10

⁶⁴⁵ о.с.

⁶⁴⁶ Кинђић, З. 2016. *Увод у филозофију религије*, о.с. стр. 296.

⁶⁴⁷ о.с. стр. 297.

По Елијадеу, доживљај светлости, без обзира на његову природу и јачину, увек прераста у верско искуство, а заједнички именилац у свим врстама доживљаја, такође независно од религије и културе, јесте то што оне „изводе човека из његовог световног Универзума или његове историјске ситуације, и пројектују га у један квалитативно различит Универзум, у сасвим другачији свет, трансцендентан и посвећен.“⁶⁴⁸ Увек је, дакле, присутна супротност између два Универзума, која је, наравно, доступна само за оне за које Дух постоји, и чији онтолошки статус субјекта се доживљајем Светлости радикално мења. Елијаде претпоставља да је значење натприродне светлости „непосредно дато у души онога ко је доживљава (...) значење светлости је једно лично откриће – а са друге стране свако открива оно на шта је духовно и културно био припремљен.“⁶⁴⁹ Због значаја крајњег ефекта доживљаја Светлости, који је смисао сваког мистичког искуства, поновићемо још једном Елијадеову изричиту тврдњу да се ту ради о „преокрету у егзистенцији субјекта јер му открива – или му објављује јасније него раније – свет Духа, светог, слободе, једном речју: егзистенцију као божанско дело, или свет освећен Божјим присуством.“⁶⁵⁰

У православном учењу, појам нетварне (нестворене) светлости је од почетка имао средишњу улогу, а та тема припада самој суштини богословља Светог Григорија Паламе у вези са човековим обожењем.⁶⁵¹ Њено основно полазиште је „Царство Божије је у нама [...] Ако је то тако, зашто би онда човек одвајао свој ум од свога тела уместо да сабира свој ум у своме срцу, е да би се у њему, заједно са Духом Светим, молио Богу?“⁶⁵² Пример из јеврејског мистицизма, у доктрини пророчког кабализма Абрахама Абулафије (Abulafia),

⁶⁴⁸ Елијаде, М. (Eliade, M.) 1996. *Мефистофелес и Андрогин*, Градац, Чачак, стр. 55.

⁶⁴⁹ о.с. стр. 56.

⁶⁵⁰ о.с.

⁶⁵¹ Манзаридис, Г. (Mantzaridis, G.) 2003. „Обожење човека по Св. Григорију Палами и православном Предању“, у Србуљ, Ј. (ур.) 2003. *Православље и мистика светлости*, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд, стр. 327.

⁶⁵² Појам „исихазам“, који означава духовну традицију и поглед на свет и живот унутар православља, под тим термином појавио се у време догматских и подвижничких борби Светог Григорија Паламе у 14. веку. Више о православној аскетици у Јевтић, Атанасије, 2002. *Аскетика*, Хришћанска мисао, Београд, Србиње, Ваљево Пракса психосоматског метода молитве, карактеристична за исихасте, подразумева потпуно стицање сабраности ума унутар срца тако што се сатима и сатима седи, „браде наслоњене на груди и погледа усредсређеног на област пупка, понављајући у себи ‘монологијску’ или једнореченичну молитву: ‘Господе Исусе Христе, Сине Божији, помилуј ме.’” Да би избегли свако расејање ума, и да би олакшали његово сабирање унутар срца, исихасти су се трудили да дишу задржавајући дах, и молећи се тако, тежили су виђењу нестворене светлости. Манзаридис, Г. (Mantzaridis, G.) 2003. о.с. стр. 326.

показује да успињањем до седме, највише пречаге мистичке лествице, „мистик свесно посматра и постаје део света божанског светла, чији му сјај просветљује мисли и лечи његово срце. На том ступњу визије откривају му се неизрециве тајне божанског имена и слава његовог царства.“⁶⁵³

Уколико се питамо како се доживљава однос људског и божанског елемента у мистичком сједињавању, да ли и какво човеково Ја опстаје у тој сједињености, долазимо до тога да ту не постоји јединствено мишљење не само кад се ради о поређењу хришћанске и других мистика, већ и кад је реч о мистичком искуству унутар хришћанства, па и самог његовог западног дела. Неко би рекао – а то би се могло означити и као малициозност, и као неутрални израз антрополошке чињенице – да када је реч о човековом личном идентитету, Ја, егу, ствари могу да се закомпликују чак и кад се нађу у сфери мистичног. Наиме, у историји мистике, сједињавање са Богом (*unio mystica*) могло се дешавати, на пример, на начин како га је описао свети Бернард: „Бог и човек су одвојени један од другог. Сваки од њих задржава сопствену вољу и сопствену суштину. Такво сједињавање представља за њих спајање воља и слагање у љубави.“⁶⁵⁴ Овај начин, који подсећа на брачни, веома често је вреднован не само у хришћанској, него и у другим мистикама.⁶⁵⁵ Међутим, доживљај и вредновање мистичког искуства код Мајстора Екхарта је сасвим другачије. Он разликује реч Бог (*Gott*), која означава Бога створитеља, од речи „божанство“ (*Gottheit*) којом означава божанску суштину која је *Grund*, начело и матрица Бога не у смислу да претходи, или да је израз неке касније онтолошке модификације. Екхарт заступа став да је човек „божанског порекла и у сродству са Богом“, и да треба да тежи досезању божанског начела (*Gottheit*) које је изнад тројединог Бога.⁶⁵⁶ Да би објаснио свој став о питању сједињења човека са Богом, Екхарт користи аналогију као што је пад капи воде у океан: „Тако исто и душа постаје божанска, али Бог не постаје

⁶⁵³ Шолем, Г. (Scholem, G.) 2006. *Главни токови јеврејског мистицизма*, Градац, Чачак, Медијска књижара Круг, Београд, стр. 131.

⁶⁵⁴ Елијаде, М. (Eliade, M.) 2003. *Историја веровања и религијских идеја, књига 3, Од Мухамеда до Реформације*, Бард-фин, Београд, Романов, Бања Лука, стр.170.

⁶⁵⁵ о.с.

⁶⁵⁶ о.с. стр. 171.

душа.“ Другим речима, у мистичком сједињењу „душа је у Богу као што је Бог у самом себи.“⁶⁵⁷

У вези са дилемом какво би могло бити становиште источног хришћанства у вези са статусом људске супстанце у мистичком сједињењу, Атанасије Јевтић прво наглашава да је и код Платона, као и код неких других великих филозофа и религијских мистика, крајњи циљ да се све слије у Бога и потпуно сједини са Богом. Међутим, каже он, у том настајању једног *пантеистичког јединства* свих и свега, нема, неће бити и не треба да буде човека као посебне личности, и то је суштина онога што су говорили и Плотин, и Буда, Спиноза, Јакоб Беме и, као што смо и сами наслутили, Мајстор Екхарт.⁶⁵⁸ У таквом јединству, закључује Јевтић, „ако ичега више и буде, биће ‘блаженства’, али не и ‘блажених’; биће среће, али не и срећних; биће вечног живота, али не и вечно живих, него ће бити само неко *Биће* или *Небиће*, нека *Нирвана* (свеједно да ли је она неко *постојање* или чисто *небиће*).“⁶⁵⁹ Међутим, насупрот таквом становишту, по исихастима – како нас подсећа Јевтић, човек је створен „да постоји, настао је да живи и не нестане, оличен је и обоголичен да бесмртује и личностује“ и следствено томе, „нечовечно је и безбожно да човек ишчезне, свеједно да ли у божанском Све или у неком апсолутном Ништа, тј. да се утопи у неки Бездан обезличења и обезчовечења.“⁶⁶⁰

С обзиром на то да се приводи крају наше искуство писања овог рада, морамо признати да идеја која нас је оријентисала у вези са питањем могућности разрешења напетости између личног идентитета и религиозности – идеја да је то разрешење, у својој најчистијој форми могуће само у доживљају мистичког

⁶⁵⁷ о.с. стр. 172.

⁶⁵⁸ Јевтић, Атанасије, 2002. *Аскетика*, Хришћанска мисао, Београд, Србиње, Ваљево, стр. 113.

⁶⁵⁹ о.с.

⁶⁶⁰ о.с. стр. 113-114. У вези са овим питањем, на нашој интелектуалној сцени забележена је и једна занимљива полемика, у којој су 1983. на трибини у Дому омладине Београда, учествовали, поред осталих, и Никола Милошевић и Атанасије Јевтић. Док је Н. Милошевић мистику одредио као поистовећење субјекта и објекта, Јевтићев став је био потпуно супротан – да у источној мистици, и конкретно у православном исихазму, управо то није мистика. Видети више у Средојевић, М. (ур.) 2000. *Религија и мистика*, Универзитетски образовни православни богослови, Хиландарски фонд, Задужбина „Николај Велимировић“ и „Јустин Поповић“, Србиње, Београд, Ваљево, Минхен, стр. 262-278. У вези са том опречношћу, имајући у виду да је у укупној хришћанској традицији уобичајено гледиште да се утапањем у Апсолут или растварањем у Ништа губи човекова личност, нисмо у стању да сами о томе донесемо суд због лишености мистичког искуства. Међутим, није на одмет навести речи индијског мистика Шри Јуктешвара, као још један прилог томе да мистичка стања измичу логичком мишљењу: „Када душа коначно одбаци три слоја тјелесних обмана, сједињује се са Бесконачним, а да при том не губи ништа од своје индивидуалности.“ Наведено према Кинђић, З. 2016. *Увод у филозофију религије*, о.с. стр. 285.

искуства, и да ће бити дуготрајно онолико колико трају ефекти мистичког искуства на Ја – мора ипак да буде модификована. Разрешење у најчистијој форми, у смислу да постоји већи степен сагласности, макар у хришћанству, у вези са питањима односа људског и божјег квалитета приликом сједињавања, а самим тим и у вези са дешавањима унутар Ја пре, током и после сједињавања, није се показало као очигледно. Па ипак, може се наслутити – и то ће бити модификација наше идеје – да уместо јасне потврде разрешења тог односа, који се, на крају крајева одиграва у човеку између његовог Ја у коме се пробудила тежња за Богом, и Бога у човеку који отвара врата за могућност коначног сједињавања (било да Бога схватимо као јунговски архетип, или као апсолутног Другог – тај однос делује), промена личности се неоспорно дешава, с тим да можемо тврдити једино то да се почетни параметри Ја, ега и личног идентитета, непосредно пре и током мистичког искуства преносе у нову димензију која нам није достижна. Можда је најбоље рећи да ће стање духа оног ко је прошао неко мистичко искуство најбоље дати одговоре који су заправо најрелевантнији,⁶⁶¹ а уколико очекујемо прецизан дискурзивни извештај о комплетности осећања у том духу, онда је можда боље да се и не занимамо за мистичка стања.⁶⁶²

Ако се сложимо са тим да ћемо у темељу свачијег персоналног/личног идентитета наћи поистовећење, које је увек поистовећење са Другим, а у религији

⁶⁶¹ Детаљније о приказима неких мистичких стања и њиховој ступњевитости, видети у Силберн, Л. 1995. „Празнина, ништавило, бездан“, у Кукић, Б. (ур.) Градац, тема броја *Мистика, празнина, ништавило, бездан*, 1995. бр. 115, Чачак, стр. 7-35. У контексту описивања могућих опасности којима се излаже уништење ега, дат је и пример разлике између меланхолика и мистика. Након „мистичне ноћи“, меланхолија указује на патолошки поремећај ега, тиме што се меланхолик „осећа дубоко кривим јер је изгубио самопоштовање – у томе његов его није уништен него обезвређен, и отуд драматичан и спектакуларан вид његовог бола.“ Могући исход овога може бити самоубиство, као врхунски чин ега. За разлику од меланхолика, мистик након истинске мистичне ноћи није изгубио самопоштовање, већ божанско, и „он током читаве ноћи остаје скопчан, као магнетом везан за претходно доживљену Стварност која није уистину ишчезла, премда он болно осећа да је лишен додира са њом. Немоћан, присуствује смрти ега, без драме, без самокажњавања, не уживајући ни на трен у свом болу. Не пати ни од каквог умора, ни изнемоглости, нити несанице, и без икаквог осећаја обавља своје нормалне активности.“ *о.с.* стр. 19-20.

⁶⁶² Готово да се овим поводом можемо сагласити са сваком речју коју је Виљем Џејмс изрекао о мистичним стањима, и пренећемо тај пасус у целини: „Мислим да морамо тему овако оставити. Мистична стања доиста нису ауторитативна напросто зато што су мистична стања. Али више међу њима показују смјерове којима теже религиозни осећајци чак и немистичних особа. Она говоре о надмоћи идеала, о ширини, о јединству, о сигурности и о миру. Нуде нам *хипотезе*, хипотезе које можемо намјерно игнорирати, али које као мислиоци не можемо никако оборити. Наднатурализам и оптимизам, у које би нас она радо увјерила, могу се, овако или онако протумачени, на крају показати најистинитијим увидима у значење овог живота. Џејмс, В. (James, W.), 1990. *Разноликости религиозног искуства: студија људске природе*, Напријед, Загреб, стр. 292.

је реч о апсолутном Другом, „сама трансценденција, у свој својој апофатички датој неприсутности, показаће се темељем те апсолутизације божанског идентитета.“⁶⁶³ С обзиром на то да се осећање трансценденције у овом случају „уграђује у саму срж психолошке самоизвесности субјекта“, уколико се изгуби упориште у Другом, изгубиће се упориште у себи.⁶⁶⁴

⁶⁶³ Јевремовић, П. 1996. „Психодинамички аспекти човековог религијског бића“, у *Гледишта*, 3-4/1996., тема броја *Наука и религија*, Београд, 55-56.

⁶⁶⁴ *о.с.* стр. 56.

ЗАКЉУЧАК

На крају, покушаћемо да сачинимо закључну рекапитулацију нашег напора у овом раду.⁶⁶⁵ Пошли смо од претходно формираног убеђења да је појам идентитета кључни антрополошки појам, и да су делови његовог тешко одредивог, готово безобалног садржаја одувек присутни у људској историји, било у високом филозофском статусу односа истог и другог, промене и непроменљиве јединствености још од доба Парменида и Хераклита, било у свакодневном животу у свим временима која памте човека. За нас, појам идентитета нема негативан предзнак, на начин који би га, као на пример код Леви-Строса, сместио у контекст нарцисоидности. Надовезујући се на нашу магистарску тезу „Антрополошки приступ идентитету“, у којој смо предложили да се Ериксонев појам идентитета промишља симултано са идејама Чарлса Тејлора – у вези са потребом за „начелним оквиром“ без кога је живот духовно бесмислен, чији део су способности за „квалитативне дистинкције“ и „снажно вредновање“ – у рад смо увели појам религиозности и поставили га у однос са појмом личног идентитета.

С обзиром на то да смо сматрали потребним да се, пре свега, испита легитимност критика појма религијске вере, упућиваних са различитих страна, однос личног идентитета и религиозности у овом раду је у највећој мери имплицитан. У вези са тим, примере које смо у раду представљали, бирали смо и по критеријуму колико јасно одражавају тај однос.

По нашем мишљењу, два извора поменуте критике религијске вере се посебно издвајају. Први извор, постмодерни дискурс, који доводећи у питање све метанарације, неминовно обеснажује идеје као што су Бог, Истина, Апсолут, а с тим у вези је и одрицање права на постојање „јаком субјекту“. Други извор продукује критике упућиване са становишта вере у разум и свемоћ науке, иза којих неретко стоје убеђења чија би парадигма могла бити ставови антрополога Џемса Лета, да религиозни људи испољавају „незрео и нездрав став који је ван

⁶⁶⁵ У ту сврху, користићемо често већ употребљаване формулације у раду. Уколико је реч о наводима других аутора које смо такође користили, нећемо поново стављати напомене у вези са њима, већ ћемо их само одвајати наводницима.

додира са когнитивном стварношћу и има све одлике патологије“, затим да „лишавају себе могућности људског достојанства и племенитости“, из чега нужно проистиче да су неспособни „да прихвате одговорност за дефинисање смисла свог живота“. А та нужност је, према Тагарду као представнику неуралног натурализма, заснована на томе што се религиозни људи ослањају на „срамотну произвољну рационализацију помоћу вере и рационализацију без доказа.“

Наше полазиште у овом раду је, у вези са претходним, било радикално другачије. Потакнути недоследношћу првог, и надменошћу другог дискурса, покушали смо да испитамо оправданост тих критика религијске вере било кроз анализу њихових теоријских поставки које себе препоручују као алтернативне, било кроз теоријске запитаности, сумње и прикривене метафизичке и религиозне сензибилитете неких њихових представника. Оно што смо могли поново да потврдимо – а што би требало да буде отрежњујуће подсећање за екстремне критичаре свега што се приближава граници науке - јесте да пут ка метафизици исходи из оба дискурса, и да је питање карактеристика „личних идентитета“ учесника у мишљењу да ли ће на тај пут ступити и докле ће њиме стићи.

Ми смо појам религиозности поставили као претходећи појму религије, као услов за њено појављивање и опстајање у различитим формама. С обзиром на то да смо овај рад усмерили тако да би могао да послужи као могући увод, или прелаз ка емпиријским истраживањима различитих аспеката односа личног идентитета и манифестација религиозности у конкретним религијама и културама, ми смо се овде стриктно држали претпоставке која томе претходи – да је основано појам религије прво третирати у једнини, као религију уопште, и да постоји заједнички именитељ свих религија, који се пре свега огледа у природи ефеката на психу религиозних људи. С обзиром на то да у бројним покушајима антропологије да неким појмом најдубље продре у метафизику претпостављене људске природе посебно место заузима појам *homo religious*, за нас је било легитимно питање да ли је допуштено промишљати потребу човека за религијом као урођену, и крећући се ка позитивном одговору, свесно смо се изложили могућим приговорима. Та могућност приговора није ништа мања ни у околностима у којима појам мита не доживљавамо пежоративно, већ као место преклапања културе, изворне религиозности, архаичне психе и зачетака

саморазумевања. Међутим, Шелингове идеје о примарном „прамонотеизму“ који се постепено изопачује и преко анимизма и магије долази до политеизма, затим о митолошкој религији као првој форми религије која има исте елементе као религија откривења – али са другим значењем (по Шелингу, Христ је егзистирао као природна потенција пре него што се појавио као божанска личност), обновио је и доказивао, између осталих, Мирча Елијаде. Диркем је, поставивши референтне оквире социологије, био убеђен да постоји објективни садржај који омогућава да се говори о религији уопште, да постоје „трајни елементи који чине оно што је у религији вечно и људско“. Такође, Диркем је наговестио однос између личног идентитета и религиозности тако што је тврдио да „ни религијска мисао ни религијска пракса нису подједнако расподељене у гомили верника, и да се зависно од људи, средина и околности, доживљавају на различите начине“.

Идеје структуралистичке методе увели смо у рад због њеног универзализма, и због добродошле запитаности која лебди у позадини, а тиче се порекла и начина формирања структура. Леви-Стросова потрага за „основним својствима“, за инваријантним елементима у појавама које, површно посматрано, делују различито, доводи до тога да јој културни релативисти приговарају због универзализма, а функционалисти, емпиристи и позитивисти због високе апстрактности и упитне проверљивости резултата. Иако је сам Леви-Строс избегавао проширење поља утицаја своје теорије, нама се чини да његова антропологија указује на ону врсту психолошке општости која би могла, у извесној мери, да подупре наше полазиште о универзалности религиозне потенције, имајући у виду да упркос настојањима свог творца, структуралистичка метода се тешко измиче испод сенке метафизике. Такође, значајно нам је да постоји кореспондентност теорије Чомског о „универзалној граматизи“, тј. о урођеним диспозицијама љуског ума за формирање правилних, смислених реченица, независно од тога о ком се конкретном језику ради, са генеративним и трансформационим правилима за анализу мита која је разрадио Леви-Строс. Значајно нам је због тога што тамо где постоји јака интенција да се универзализују неке карактеристике човека позивањем на урођеност потенција, неминовно се поставља питање порекла те урођености, а одговори се траже кроз два основна приступа – теорију еволуције или теистичку хипотезу. То, наравно,

важи и за разматрање порекла евентуалне урођености религиозне потребе, инстинкта или религиозне клице.

Генерално посматрано, у размишљању о могућим елементима личног идентитета, структурализам нас упућује на неколико слојева – први је да се успостављање тема у раним промишљањима и осећањима нашег претка у вези са самим собом, у великој мери заснива на претпостављеној сличности међу људима; други слој се односи на разматрање супротности Култура/Природа; даље, латентност осећања које је *увек* присутно асоцира нас на постојање основних елемената психе, који у случају кад се испољавају недискурзивно, потврђују ограниченост појмовно-логичке комуникације човека са самим собом. Осећање које прати недискурзивност, тј, неизрецивост, чини се да припада оном бездану чији је један од ретких, условно речено доступних елемената примарни идентитет врсте, који, опет, утемељује осећање „ми“ као обједињујуће за свако појединачно Ја. У савременој антропологији се долази до уобичајене употребе појма идентитета са двозначним одређењем – прво значење односи се на особине јединствености (uniqueness) које се испољавају као само-идентитет (self-identity), а друго значење у први план поставља особине истоветности (sameness), које су у основи удруживања.

У начелу, једна од општих методолошких карактеристика нашег приступа био је избор аутора чији интелектуални сензибилитет надраста стриктну ушанченост у оквиру једне дисциплине, и у чијем делу препознајемо неку врсту копче или моста између привидно удаљених, па чак и супротстављених теорија. Постоје и примери у којима изворне идеје аутора, временом добијају различите интерпретативне наносе са којима се ти аутори, убеђени смо, не би сагласили – у „психологији личних конструката“, Џорџ Кели 1955. уводи, између осталог, појам „сржних конструката“ који управљају процесима одржања творећи идентитет особе, као еквивалент онога што је у другим теоријама Јаство. Промена сржних конструката, на било који начин, немогућа је а да се „у корену не уздрма начин бивствовања неке особе.“ Имајући у виду да је Келијев рад означен као претходница и инспирација низу сродних учења у психологији и неким друштвеним наукама, данас обједињених под појмом „конструктивистичка метатеорија“, у којима претеже постмодерна теза о фрагментираним,

контингентном идентитету некохерентног субјекта, очигледна је напетост између Келијеве изворне поставке и каснијих интерпретација.

Задржавајући се у оквирима анализе изабраних аспеката постмодерне мисли о субјекту, идентитету и религиозности, покушавали смо да препознамо импликације у делима неких социјалних конструкциониста (о појму става, личности, постојаности, итд.) које доводећи у питање основне поставке модерне психологије и антропологије, или изневеравају захтев доследности сопственим теоријским полазиштима, или потврђују да су сама полазишта проблематична. Један од примера за тако нешто је психолошки социјални конструкционизам који, интерпретирајући Фукоову и Деридину теорију дискурса и критику логоцентризма, тврди да ако у језику племена Ифалука не постоји реч којом се на уобичајени начин означава категорија психолошких догађаја уобичајено названа „емоције“ - а пошто је свака психолошка категорија функција језика - онда се може доводити у питање и само постојање те категорије. С обзиром на проклизавање, тј. непостојаност сваког значења речи, подразумева се да субјективно осећање идентитета – континуитета и кохеренције, може бити само илузорно, јер је осуђено на фрагментираност, променљивост и привременост.

Постоји разлика у мишљењу главних представника постмодерне мисли – у овом раду смо се осврнули на идеје Фукоа, Дериде, Лакана, Кристеве, Жижека и Ватима, са једне стране, и „попкултурне“ категорије постмодернизма, са друге, у којој је често приметна не само површност у интерпретацији изворних идеја, већ и надмена самоувереност у односу према идеји практиковања религијске вере. Док су код свих наведених аутора, не само због онтологије саме тематике која „чека“ да буде додирнута, већ и због теоријског пута којим су кренули, метафизичке запитаности неминовност, код Кристеве постоји и отворена беневоленост у односу према могућој улози хришћанства у будућности. Ми смо неке њене ставове упоређивали са схватањима преподобног Јована Касијана, у вези са „ступњевима савршенства духовног живота с обзиром на побуде за њега“. Анализирајући стадијуме *вере* – која имплицира чињење дела из страха од Бога и расположење својствено слуги, односно робу, затим стадијум *наде* – у очекивању будуће награде који имплицира расположење најамника, и стадијум *љубави* у коме не постоји ни страх, ни жеља за наградом већ само *љубав која никада не*

престаје, кључни контекст за промишљање односа идентитета и религиозности, по нашем мишљењу је други стадијум. Разлог видимо у најизраженијој напетости између „ја“ чији је его у том стадијуму на прекретници. Једна могућност је настављање његовог смањивања, сагоревања, на путу аутентичне религиозности, а друга је његово обнављање самозадовољством и признањима околине. За нас, ту су садржана веома важна питања: може ли код особе која стреми коначном сагоревању свог ега постојати *увереност* у Божји опроштај, и може ли постојати *свесност* да су дела која су учињена заиста *добра*? Рабија ал-Адавија, представница једне од две основне тенденције исламског мистицизма из раног периода суфизма (VIII век), говорила је да је једино искрена љубав без користи достојна Бога. Међу три елемента структуре чина религијске вере, Августинским *Deo credere* – веровати да је истинито оно што Бог каже, *Deum credere* – веровати да је Он Бог, и *In Deum credere* – „вјерујући љубити, вјерујући ићи к Њему, вјерујући пристајати уз њ и бити придружен његовим удовима“, о чему нам говори Пипер, нама је од кључног значаја трећи елемент који првим двома елементима додаје активну, делатну емоцију – љубав, како у хоризонталном односу према другим људима, тако и у вертикалном смислу – према Богу као жељеном разрешењу проблема личног идентитета.

Елијадеова „дубока носталгија“ и „религиозна чежња да се живи у чистом и светом Космосу“ у психоаналитичком кључу Кристеве постављена је у контекст патње „која је једини пут ка уједињењу са Оцем, нашим идеалом“. Међутим, најјаснији приказ елемената и релација унутар процеса преображавања субјекта, што је заправо смисао религиозне посвећености, по нашем мишљењу дао је Фуко у својој анализи грчког *epimeleia heautou* (старај се о себи) и у вези са тим, схватања духовности. Претходно смо утврдили да је, на трагу неоплатонизма Филона Александријског, и разраде идеје о семену Логосу коју спроводи св. Јован Богослов у II веку, могуће и неке филозофе који претходе Христу звати хришћанима – Хераклита и Сократа, на пример.

Поменути Фукоов приказ духовности формиран је око осе субјект – истина, и представљен је његовим речима најсажетије на следећи начин: „Ако духовност дефинишемо као форму пракси које постулирају да, такав какав је, субјект није способан за истину, али да је истина, таква каква јесте, у стању да

преобрази и спасе субјект, рећи ћемо да модерно доба односа између субјекта и истине почиње онда када ми постулирамо да је, такав какав јесте, субјект способан за истину али да, таква каква јесте, истина није кадра да спасе субјект.“ Транспонована у контекст религиозности, оваква релационалност води ка преображавању субјекта тако што се аутентична религиозност потврђује у бризи о односу свог Ја према божанству, или нетварној светлости, тако што „прати“ сагоревање свог ега. Из тог разлога, тешко је повезати нетолерантност и агресију са аутентичном религиозношћу, то су два потпуно различита квалитета настројења бића – у првом случају, пред егом је захтев да буде будан, јак и спреман за покрет ка „непријатељском другом“. У другом случају, ради се о истовремености понизних молитви за просветљење, и ако је реч о хришћанству – молитви за способност испуњења најтежег захтева у вези са сфером интерперсоналности, а можда и најтежег захтева хришћанства уопште, вољења свог непријатеља.

Духовно стање аутентичне религиозности карактеришу и потрага и релативан успех у потрази за објективним смислом, који је манифестација пристанка ега на могућност да га нешто надилази. Укупно Ја је, у том случају, у околностима парадокса у коме се симултано осећа „сићушно и неважно“, и са друге стране осећа „властиту вредност управо захваљујући објективном смислу којем се приклања. Психолошки концепт „врховног искуства“ (*peak experience*), који је развио Абрахам Маслов, открива нешто слично као у случају наших закључака у вези са *epimeleia heautou* и објективним смислом. Наиме, заједничко свим врховним искуствима, а Маслов то посебно истиче у вези са религиозним искуством, јесте приближавање ега ка стању немотивисаности (за активности које нису духовне природе), имперсоналности, ка стању одсуства потреба и жеља, што упућује на закључак да се ту ради више о објектној усмерености (*object-centered*) него што оставља простор за егоцентризам. Маслов указује на још једну дихотомију или поларитет – између поноса и понизности, која се разрешава у „врхунском искуству“, тако што се они у њему спајају у „комплексну надређену јединственост“. Као што видимо, још од раније, а на овим примерима нарочито, наговештава се општост принципа деловања парадоксалне логике.

Насупрот претходним поставкама, Ђани Ватимо покушава да из појма *kenosis*, што је за њега „васкрсење као божје одрицање од властите суверене трансценденције,“ изведе концепт „слабе мисли“ очишћене од примеса божје трансценденције, догматског ауторитета цркве и идеје Апсолута. Празнина која преостаје заправо је само привид – испуњена је оним најзначајнијим, једином истином Библије како сматра Ватимо – позивом на љубав и милосрђе. Ми, међутим, сумњамо у могућност коегзистенције љубави - оне на коју је Ватимо свео религију, и субјекта у коме та љубав треба да се настани, да буде делатна – субјекта постмодерног човека, „оријентисаног ка томе да опстаје у релативном свету полуистина“, који би уз Ватимов концепт требало да научи „да живи сам са собом и својом коначношћу.“ Одустајањем од апсолутне истине, религија је осуђена на разграђивање саме себе, изгубила би свој преображавајући смисао и постала би подилазећа потпора човеку који духовно стагнира.

У делу рада посвећеном коренима религиозности и антирелигиозне мисли у рационализму, наши напори су били каналисани у три тока. Један је, као и у претходном делу, покушај легитимизације религијске вере испитивањем утемељености критике која долази од алтернативног, атеистичког дискурса научног рационализма. Други ток је указивање на значајне аспекте у историји пре свега западне теолошке, научне и филозофске мисли, са преломним процесима као што су реформација и развој Декартовог *cogito ergo sum*, са њиховим далекосежним последицама. Овај ток наших напора укључује и аспекте места и улоге које Ја има у односу на личну религиозност на трагу платонизма, радикалне рефлексије код Аурелија Августина и импликације последица односа просветитељске и контрапросветитељске реакције на Декартову филозофију. Трећи ток наших напора посвећен је мишљењима неких представника научног мишљења који су, независно од разумевања сопствене религиозности, у свом научном раду размишљали на начин који открива било њихов лични сензибилитет за метафизику и разумевање трансцендентне могућности, било метафизички потенцијал самих тема којима су се бавили.

По нашем мишљењу, у корену сваког умног напора налазе се импликације односа субјекта према питању постојања апсолутне истине. У одређеној мери, ефекте тог односа видели смо у Фукоовом схватању духовности. Уколико постоји

убеђеност у постојање апсолутне истине, што по својој природи, као стање духа, може бити само облик вере, независно од тога да ли је она религијска или не - с обзиром на логичку недоказивост тог постојања, или на тешку замисливост постојања „истине свих истина“ а да се она не назове Богом – следеће питање је постоји ли вера у достижност такве апсолутне истине. Уколико постоји, ради се углавном о рационалистичком објективизму, који је у основи модерничког прогреса заснованог на вери у науку, склоној томе да пређе у сцијентизам. У односу према религиозности, рационалистички објективизам може да се манифестује као атеистички фундаментализам, типа Докинс или Џемс Лет, или толерантни атеизам, који тиме што није и антитеизам може да се манифестује и као агностицизам. Апсолутна истина се овде не повезује са Богом, или било каквом метафизиком „бића“, већ са вером да је сазнање највишег реда могуће ускладити са сваком од теорија истине. Ипак, рекли бисмо да је у овом случају, лични мотив који веома често стоји иза обузетости неким научним циљем, заправо јесте жеља да се открије тајна Бога како би он једном за сва времена био избрисан из будућности, да би се присвојиле ингеренције које му се приписују, и где би евентуална добробит за човечанство била само генератор признавања научничке славе.

Друга могућност у оквирима схватања да апсолутна истина постоји, односи се на убеђеност, или веру да она није достижна. Она такође може да се испољава бар у две опције – једна је заснована на некој од форми религиозности, која садржи идентитетски аспект односа несавршене творевине (људска ограничења човека-научника) и творца природних закона чија су интелигенција и намере недокучиве. У сваком научном открићу у оквиру ове могућности, садржан је лични мотив приближавања Богу, прослављање његовог дела (откривеног научног закона или принципа) и захвалност због достојности за приступ открићу. Чини се да је у таквој констелацији све у равнотежи – и природа мотива, који није заснован на тежњи за славом и друштвеним привилегијама, са једне стране, и реална корист за друштво, са друге.

Још једна опција унутар оквира схватања да апсолутна истина постоји, али да није достижна, испражњена је од религиозних и метафизичких запитаности, и задовољава се истраживањима у конкретним условима и са ограниченим

очекивањима. Прихватање резултата таквих истраживања само у одблеску индуктивне научне свести допушта могућност постојања апсолутне истине, по логичкој претпоставци али не и по могућности валидног доказа. Ово се мишљење, генерално, не оптерећује питањима у вези са религијом.

Док је за позитивистичку психологију занимљиво питање шта то може бити научни мотив уколико не постоји вера у достижност највеће од свих тајни, за нас је неупоредиво занимљивије питање како функционише приступ који негира постојање апсолутне истине, а при том, и релативну истину доводи у питање доследном применом принципа непостојаности значења.

Односу личног идентитета и религиозности, историјски импулс ка повећању стања напетости, на Западу је био Лутеров став да је свако способан да разуме Свето писмо, и након тога Калвиново начело тумачења *sola Scriptura* („Свето писмо се тумачи самим собом“). Тиме се неминовно умножавају елементи идентитетске диференцијације, и заостравају односи међу њима – самозапитаност да ли сам оправдано уверен да је верска истина у потпуности на мојој страни (или у одређеној мери – али коликој?) а не на страни мог теолошког неистомишљеника, шта је дакле разум, а шта вера – углавном је сувише захтевна да би била разрешена контемплацијом појединца, тако да је отворен пут за преузимање готових одговора религијских ауторитета супротстављених интереса.

Међутим, моменат који се у историји мисли сматра преломним за развој модерног рационализма, са свим својим примесима – хуманизмом, секуларизмом, вером у разум и науку, хипертрофираним егом модернизма и постмодерном реакцијом на њега у виду некохерентног „слабог субјекта“, итд. јесте појављивање Декартовог *cogito*. Декартевом наслеђу догодило се оно што је и сам претпостављао да ће се десити, интерпретације његових идеја допринеле су стварању нових семантичких токова. Међутим, ни његово постављање становишта првог лица у центар филозофије, ни његови ставови о слободи воље, а нарочито не његова епистемологија и критеријуми сазнања, нису природан, самим тим ни нужан извор секуларног рационализма. Просветитељство га је устоличило на пиједестал једног од својих инспиратора, селективно се подупирући његовим идејама, у периоду кад је дух дистанцирања од цркве већ био препознат.

Нама су у овом раду важније друге ствари. Ради се, пре свега, о значају тријаде Платон – Августин – Декарт за развој фундаменталних концепата европске мисли. Августин је појмио хришћанску опозицију између духа и тела преко платоновског разликовања телесног и нетелесног, а нама је посебно важно то што су од Платона преузете *идеје* које код Августина постају *божје мисли*, и самим тим остају *вечне*. Преко Плотина, до Августина долази и идеја о значају рефлексије о сопственом Нусу, о томе да онај ко освести Дух као извор [своје] душе, „управо помоћу њега, као слике или трага, види сами праузор“, како нас о томе подсећа Тејлор. Августин од Платона преузима и слику сунца, која у *Држави* одржава поредак ствари, а код Августина, у складу са Јеванђељем по Јовану, постаје Божја светлост. Августин позива на окретање сопственеј унутрашњости, на радикалну рефлексију као пут ка откривању Бога који је у темељима личности, као „бестелесно светло...које некако обасјава наш ум тако да можемо исправно да просуђујемо у овим стварима“. Такође, Августиновим је појмом *memoria*, којим се „душа сећа Бога“, дат додатни импулс за касније учење о урођеним идејама. Постоји, дакле разлика у сврхама окретања ка унутрашњости код Августина и код Декарта. Код првог је то пут ка узвишеном, код другог ослањање на трансцендентно јемство у процедури сазнавања.

Још једно од утемељујућих учења из групе оних која су кључна за развој научне мисли, јесте Дарвинов нетеистички концепт порекла живота на Земљи. Помињемо Дарвина не због тога што сматрамо да је његова терија еволуције погрешна, већ због тога што постоје људи који, у полемици са религиознима, сматрају теорију еволуције потпуно тачном. Међутим, ми ћемо поменути само оно што је и самом Дарвину био проблем – и он признаје да је улога и смисао, а самим тим и порекло музичке способности (rekli бисмо уметничких способности уопште) необјашњиво у оквирима теорије еволуције. Такође, сматрамо да је и човеково морално понашање тешко уклопиво у критеријуме корисности за врсту, који су код Дарвина формулисани превасходно на биолошким основама. Већ тада је, у замаху антропологије као науке која је претендовала да обухвати све аспекте човекове егзистенције, почело да бива јасно да се људска суштина, ако постоји, тешко може обухватити једним принципом. Дарвин је, такође, у средишту још неких, нама значајних полемика. Покушавајући да аргументује како човеково

веровање у Бога не може бити урођено или инстинктивно, он каже да постоје расе које немају никакву представу о једном Богу, док је, истовремено, веровање у духове који свуда продиру, свеопште. Потпуно супротно становиште, поткрепљено истраживањима, поред већ наведеног Шелинговог прамонотеизма имали су, на пример, Шредер и Досон, Ото је 1917. представио своју идеју нуминозног, зачињући тако правац који је, уз своје особености, у психологији развијао Јунг, а у феноменолошкој антропологији Елијаде и његови сарадници.

У првој половини XX века, Бертран Расл, један од највећих умова свог времена који је себе сматрао нерелигиозним, у области емоционалности не само да прихвата могућност постојања религијске потребе, већ признаје и њен пуни легитимитет. Из Раслових ставова, може се основано претпоставити да је у његовом идентитету присутна имплицитна раздвојеност на област разума, науке и свакодневне организације, и на област емоција, чији елементи делују из дубљих слојева бића. Не само због неких својих ставова у којима показује сензибилитет за „нешто што је више о људског“, већ и као математичар, Расл припада оном мишљењу по којем су математички ентитети претходно постојећи, и чекају да их математичар открије. Они, дакле, нису конструисани, измишљени, створени способностима људског ума, и то даје додатни значај посебно када се расправља о применљивости математике – о симултаном или накнадном сагласју оног што је откривени математички закон и препозната друштвена потреба. Математички платонизам, присутан и код Пенроуза, још једног савременог великана математике и физике, такође нерелигиозног по сопственом разумевању, али са константним запитаностима о сврси нематеријалних процеса, појачан је настојањима да се математика још снажније, и пре него друге науке, постави у контекст етеричног, вечног постојања. Па ипак, ставови математичара и физичара као што су Пенроуз, Расл, и многи други платонисти (многа их је било отворено религиозних међу највећим умовима XIX и XX века - Риман, Кантор, Планк, Гедел...) ипак представљају, допринос првенствено аргументацији на базичном нивоу полемисања у вези са постојањем Бога као творца природних закона. Дакле, до нивоа расправа о Богу деизма, или Богу научника, спорова би требало да је знатно мање. Међутим, атеистички рационализам, нарочито онај радикални, острашћени, наступајући критички упркос недостатку доказа за Божје

непостајање, при том црпећи свој легитимитет управо из припадности царству логичких доказа, пре указује на основаност тезе о томе да се ту не ради о научној потреби за полемиком, већ пре о потреби за компензовањем неразрешених унутрашњих конфликта.

Са друге стране, како у односу на заступнике тезе о Богу научника, тако и на атеисте, налази се пример светски познатог генетичара Френсиса Колинса, чији лични идентитет се мењао од агностика, преко атеисте, до изразитог верника (у таквом статусу је последњих неколико деценија). Колинс се налази у истој темататици и у истом пољу информација као Докинс. У равни запитаности о месту и улози Бога на нивоу дешавања у природи, Колинс заступа концепт „теистичке еволуције“, и сматра да све што је у науци постигао – а био је на челу познатог Пројекта људског генома – у потпуности може да се усагласи са наведеним концептом. Међутим, не само у области природе, њега занима и Бог који се интересује за човека, и сматра да је *agape* управо највећи изазов за присталице теорије еволуције. По њему, Бог не угрожава науку, већ је ојачава, а наука не угрожава Бога – он ју је омогућио.

Сва наша досадашња рекапитулација и закључивање били су у функцији подсећања на неке значајне детаље, индикативне за формирање опште слике о степену утемељености религијске вере, или обрнуто – о степену утемељености њене критике. Надамо се да смо бар делимично успели да покажемо неоснованост схватања о становишту научног рационализма као супериорног у свим доменима људске егзистенције. Исто то се надамо и у вези са критиком која се религијској вери упућује из постмодерног дискурса, нарочито онда када излази из оквира сопствених премиса. С обзиром на то да смо на почетку навели разлоге који су, по нашем схватању, наметнули потребу да однос личног идентитета и религиозности пратимо као имплицитан, и наш избор да овај рад буде форма промишљања неких аспеката који би требало да претходе будућем емпиријском истраживању о овој теми, у оквирима антропологије и психологије, потребно је да истакнемо, чини нам се, најзначајнију ствар. Током читавог рада, постоји снажна претпоставка о тензији у односу личног идентитета и религиозности, због чињенице да – ма како дефинисали кључне појмове, независно од избора психолошког или антрополошког правца којим би се прецизирали појмови и уредили односи између

„ја“ и „ега“, између „личног идентитета“ и ова два појма, између личности, сопства, јаства, ја-комплекса, особе и сл., увек се та тензија своди на захтев који религиозност испоставља том „нечему“ што треба да спроведе тај захтев. Оно што се, по свом квалитету, потенцијално највише опире захтеву религиозности, јесте онај аспект „ја“ који је оријентисан ка стварности тежње за људским добрима која су по својој суштини чувствена. То би био тај „ега“ који смо више пута поменули у контексту потребе за његовим сагоревањем или смањивањем, уколико се ради о аутентичној религиозности. Међутим, и ова синтагма – „аутентична религиозност“, све време је само условна, оперативни појам који у себи садржи системско оптерећење, из простог разлога што на најдиректнији начин зависи од позиције Ја у односу према апстрактном захтеву религиозности. Тај апстрактни захтев јесте потпуни преображај субјекта (онако како га је Фуко видео је само опис форме и релације, без садржаја), настајање потпуно другог квалитета у односу на почетни. Проблем појма аутентичне религиозности је у томе што се увек може поставити питање од ког тренутка односа ега (Ја, личног идентитета) и религиозности може почети да се говори о аутентичној религиозности? Такође, да ли је духовни аспект Ја тај који, у име целог Ја усмерава ега ка самоукидању, или у самом егу постоји та потенција, и постоји ли тензија и унутар Ја, која се заправо очитује као напетост између личног идентитета и религиозности? Да ли се о аутентичној религиозности, нарочито у световном окружењу, може говорити као о евидентном, постојаном стању бића неког човека, или је то путоказ, оријентир, идеал? Постоји, свакако, још питања у вези са тим, и пресудно је ко их поставља и ко даје одговоре - религиозна или нерелигиозна особа, затим ког степена осетљивости на метафизичке запитаности, ког степена толерантности...

Постоји, међутим, подручје где се све те напетости потенцијално разрешавају, и које је, рекли бисмо, најнеспорнији заједнички именоватељ свих великих религија – мистичко језгро религије. Нама је занимљиво да нас мистици може приближити Фром, социјални психолог и филозоф хуманистичке оријентације, својим ставовима о хуманистичкој религији којој припада и мистичко искуство као неауторитарно, као и парадоксалној логици која је повезана са љубављу директно, а са мистиком индиректно (њој супротна је аристотеловска логика, како каже Фром, „науке и католичке цркве“). По нама,

најважнија општа ознака из групе коју помиње Гарде јесте жеђ за апсолутним које се увек укоренењује у љубав – „било у изричиту љубав према неком Другом за чијим уједињењем тежи, било у битну љубав, магловиту, неминовну, ‘онтолошку љубав’ која тежи да достигне саме изворе битка.“ Међутим, као феномен, мистички доживљај светлости је неспорно присутан у духовним традицијама свих великих религија. У том смислу, он представља заједнички именоватељ који, у феноменолошком смислу потврђеном у Елијадеовим и њему сродним истраживањима, јесте основ сваког мистичког искуства, чинећи тако језгро највишег ступња религиозног искуства уопште.

Ипак, након увида у чињеницу да у вредновању мистичког искуства - са становишта могућности очувања Ја, личности, индивидуалности, током самог процеса сједињавања са Богом (божанственим, Апсолутним) - не постоји сагласје међу мистицима чак ни у самом хришћанству (видели смо мишљење св. Бернарда и Мајстор Екхарта у западном, и А. Јевтића о исихазму као репрезенту мистике источног хришћанства), закључујемо да се не може говорити о очигледности најчистије форме разрешења напетости односа личног идентитета и религиозности, за коју смо претпоставили да ће проистећи из анализе доживљаја мистичког искуства. Уместо јасне потврде разрешења тог односа, који се одиграва у човековом Ја у коме је тежња за Богом постала израженија, и Бога у човеку који отвара могућност узајамног сједињавања (било да Бога схватимо као јунговски архетип, или као апсолутног Другог, тај однос неспорно делује), можемо тврдити да се промена личности евидентно дешава. Почетни параметри Ја, ега и личног идентитета, непосредно пре и током мистичког искуства, преносе се у нову димензију, али спознаја односа међу њима у тој новој димензији још теже је достижна у односу на већ огромне тешкоће у њиховом дефинисању пре, или независно од мистичког искуства. Зато нам се чини да би управо ту требало усмерити енергију будућих истраживања у овој области. Наше мишљење је да би се већ на почетку могла формирати методолошка дистинкција између идентитета ега као бића човека који живи у простору и времену, тежећи ка уобичајеним људским добрима, и идентитета оног преостатка у оквиру Ја, који можемо назвати духовним, и у коме се огледа иманентност трансценденције.

Надамо се да ћемо у будућности моћи нешто више да кажемо о томе.

ЛИТЕРАТУРА

- 1) Августин, свети, (Augustine, St.) 2002. *Исповести*, Vukur Book, Панчево, Ne&Vo, Београд
- 2) Анавати, Ж. (Anawati, G.C.) 2011. „Борба за опстанак“, у Танасковић, Д., Шоп, И. (ур.) *Суфизам*, Хришћанска мисао, Београд
- 3) Архимандрит Софроније, 1998. *Старац Силуан*, Манастир Хиландар, Света Гора Атонска
- 4) Бајервалтес, В. (Beierwaltes, W.) 2009. *Платонизам у хришћанству*, Академска књига, Нови Сад, Институт за теолошка истраживања, Београд
- 5) Бауман, З, Обирек, С. (Bauman, Z, Obirek. S.) *О Богу и човеку: разговори*, Meditteran Publishing, Нови Сад
- 6) Бер, В. (Burr, V.) 2001. *Социјални конструкционизам*, ZEPTEK BOOK WORLD, Београд
- 7) Бергер, П. (Berger, P.) ур. 2008. *Десекуларизација света: Оживљавање религије и светска политика*, Mediterran Publishing, Нови Сад
- 8) Блекбурн, С. (Blackburn, S.) 1999. Оксфордски филозофски речник, Светови, Нови Сад
- 9) Blue, S. 2001. „THE HERMENEUTIC OF E.D.HIRSCH, JR. AND ITS IMPACT ON EXPOSITORY PREACHING: FRIEND OR FOE?“ *JOURNAL OF THE EVANGELICAL THEOLOGICAL SOCIETY* 44/2, доступно на http://www.etsjets.org/files/JETS-PDFs/44/44-2/44-2-PP253-270_JETS.pdf
- 10) Боас, Ф.(Boas, F.) 1982. *Ум примитивног човека*, Просвета, Београд
- 11) Божић, М. 2010. *Преглед историје и филозофије математике*, Завод за уџбенике, Београд
- 12) Брдар, М. 2015. *Између бездана и неба: критика Декартовог програма рационалног утемељења као херменеутика нововековне филозофије*, Институт друштвених наука, Београд, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Нови Сад
- 13) Ватимо, Ђ. (Vattimo, G.) 2009. *Вјеровати да вјерујеш*, Fedon, Београд
- 14) Wilson, E. 2007. *О људској природи*, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb

- 15) Винкелман, М. (Winkelman, M.) 2001. „Измењена стања свести и религијско понашање“ у: Ђорђевић, Ј. (ур.) *Антропологија религије, Култура бр. 101*, Завод за проучавање културног развоја, Београд
- 16) Витгенштајн, Л. (Wittgenstein, L.) 1987. *Tractatus Logico-Philosophicus*, Веселин Маслеша, Сарајево
- 17) Витгенштајн, Л. (Wittgenstein, L.) 2008. *Предавања и разговори о естетици, психологији и религиозном веровању*, Слио, Београд
- 18) Витгенштајн, Л. (Wittgenstein, L.) 1996. О извесности, Fidelis, Београд
- 19) Влаховић, П. 1996. *Човек у времену и простору: антропологија*, Вук Караџић, Београд
- 20) Влаховић, П. 2003. *Личност у православном предању*, у Србуљ, Ј. (ур.) *Господе, ко је човек?* Православна мисионарска школа при Храму светог Александра Невског, Београд
- 21) Волин, Ш. (Wolin, Sh.) 2007. *Политика и визија: континуитет и иновација у западној политичкој мисли*, Филип Вишњић, Службени гласник, Београд
- 22) Волтер, (Voltaire) 2005. *Расправа о толеранцији: поводом смрти Жана Каласа*, Утопија, Београд
- 23) Волтер (Voltaire), 1990, *Филозофски речник*, Матица српска, Нови Сад
- 24) Вукомановић, М. 2004. *Религија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд
- 25) Gardet, L. 1983. *Mistika*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb
- 26) Гелнер, Е. (Gellner, E.) 2000. *Постмодернизам, разум и религија*, Јесенски и Турк, Загреб
- 27) Герген, К. (Gergen, K.) 2006. *Социјална конструкција: улазак у дијалог*, Zepher Book World, Београд
- 28) Гиран, Ф. (Guirand, F.), Шмит, Ж. (Schmidt, J.), 2006. *Митови и митологије: историја и речник*, Плато, Београд
- 29) Голдман, Л. (Goldman, L.) 1980. *Скривени Бог*, Београдски издавачко-графички завод, Београд
- 30) Gutt, E.A. 2006. „Aspects of ‘Cultural Literacy’ Relevant to Bible Translation“, *Journal of Translation, Volume 2, Number 1*, доступно на www.bible-researcher.com/gutt1.pdf

- 31) Дакуино, Ђ. (Dacchino, G.) 2005. *Религиозност и психоанализа*, Плато, Београд
- 32) Дарвин, Ч. (Darwin, Ch.) 1950. *Човеково порекло и сполно одабирање*, Матица српска, Нови Сад
- 33) Декарт, Р. (Descartes, R.) 1989. *Расправа о методи*, Естетика, Београд
- 34) Декарт, Р. (Descartes, R.) 2012. *Метафизичке медитације о првој филозофији: у којима је доказано да Бог постоји и да се човекова душа стварно разликује од тела, приговори које су веома учене особе изнеле против претходних медитација и одговори аутора*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд
- 35) Дерида, Ж. (Derrida, J.) 1988. *Структура, знак и игра у дискурсу хуманистичких наука*, рад у Донато, Е., Мекси, Р. (Donato, E., Macksey, R.) 1988. *Структуралистичка контроверза: језици критике и науке о човеку*, Просвета, Београд
- 36) Дерида, Ж. (Derrida, J.) 2001. *Насиље и метафизика: оглед о мисли Емануела Левинаса*, Плато, Београд
- 37) Дерида, Ж. (Derrida, J.) 2001. *Вера и знање: век и опроштај*, Светови, Нови Сад
- 38) Долто, Ф. (Dolto, F.) 1996. *Јеванђеље пред опасношћу од психоанализе*, Гутенбергова Галаксија, Београд, Ваљево
- 39) Durkheim, E. 2008. *Elementarni oblici religijskog života*, Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb
- 40) Ђукић, В. 2017. *(Ка)Ко смо: студије културе памћења и политике идентитета у Србији*, Факултет драмских уметности, Београд
- 41) Eagleton, T. 2010. *Razum, vjera i revolucija: Refleksije o raspravi oko Boga*, Naklada Ljevak, Zagreb
- 42) Еко, У. (Eco, U.) 2001. *Границе тумачења*, Paideia, Нови Сад
- 43) Елијаде, М. (Eliade, M.) 2004. *Свето и профано*, Alnari, Tabernakl, Београд
- 44) Елијаде, М. (Eliade, M.) 1996. *Мефистофелес и Андрогин*, Градац, Чачак
- 45) Елијаде, М. (Eliade, M.) 2003. *Историја веровања и религијских идеја, књига 3, Од Мухамеда до Реформације*, Бард-фин, Београд, Романов, Бања Лука
- 46) *ENCYCLOPEDIA of Social and Cultural Antropology*, 1997. London; New York: Routledge
- 47) Ериксон, Х.Е., (Erikson, E.H.)1976. *Омладина, криза, идентификација*, НИП „Побједа“, Титоград

- 48) Ериксон, Е. (Erikson, E.) 2008. *Идентитет и животни циклус*, Завод за уџбенике, Београд
- 49) Ерл, В.Џ. (Earle, W.J.) 2005. *Увод у филозофију*, Дерета, Београд
- 50) ЕТНОЛОГИЈА И АНТРОПОЛОГИЈА: 70 изабраних појмова, 2017. ур. Гавриловић, Љ. Службени гласник, Етнографски институт САНУ, Београд
- 51) Жижек, С. (Zizek, S.) 2008. *Чудовишност Христа: теологија и револуција*, Откровење, Београд
- 52) Жижек, С. (Zizek, S.) 2008. *Испитивање реалног*, Академска књига, Нови Сад
- 53) Žižek, S. (Zizek, S.) 2007. *O vjerovanju*, Algoritam, Zagreb
- 54) Zaehner, R.C., 1957, *Mysticism Sacred and Profane – An Inquiry into some Varieties of Praeternatural Experience*, Oxford University Press, доступно преко https://archive.org/details/ZaehnerMysticismSacredAndProfane1957_201803
- 55) Зизјулас, Ј. (Zizioulas, J.) 2011. *Заједница и другост: Даље студије о личности и Цркви*, Епархија пожаревачко-браничевска, Пожаревац
- 56) Зимел, Г. (Simmel, G.) 2015. *Религија*, Mediterran Publishing, Нови Сад
- 57) Иглтон, Т. (Eagleton, T.) 2016. *Култура*, Слио, Београд
- 58) Јевтић, Атанасије, 2002. *Аскетика*, Хришћанска мисао, Београд, Србиње, Ваљево
- 59) Јегер, В. (Jaeger, W.) 2007. *Теологија раних грчких филозофа: Глифордова предавања 1936*, Службени гласник, Београд
- 60) Јеротић, В. 1995., предговор за Јунг, К.Г. (Jung, C.G.) 1995. *Лавиринт у човеку*, Београд, Ars Libri
- 61) Јунг, К.Г. (Jung, C.G.) 2015. *Архетипови и колективно несвесно*, Народна књига, Подгорица
- 62) Јунг, К. (Jung, C.G.) 1996. ур. *Човек и његови симболи*, Народна књига, Алфа, Београд
- 63) Јунг, К.Г. (Jung, C.G.) 1995. *Лавиринт у човеку*, Београд, Ars Libri
- 64) Кајоа, Р. (Caillois, R.) 2002. *Мит и човек*, Ниш, Просвета
- 65) Кант, И. (Kant, I.) 2004. *Критика практичног ума*, Плато, Београд
- 66) Капрара, Ђ.В, Ђервоне, Д. (Caprara, G.V, Cervone, D.) 2003. *Личност*, Дерета, Београд
- 67) Карел, А. (Carrel, A.) 1941. *Човјек – непознаница*, Хрватска књижевна наклада, Загреб

- 68) Кател, Р.Б. (Cattell, R.B.) 1978. *Научна анализа личности*, Београдски издавачко-графички завод, Београд
- 69) Керн, К. 2003. *Антропологија светог Григорија из Нисе*, у Србуљ. Ј. (ур.) *Господе, ко је човек?*, Православна мисионарска школа при Храму светог Александра Невског, Београд
- 70) Кинђић, З. 2016. *Увод у филозофију религије*, Досије студио: Филозофска комуна, Београд
- 71) Кинђић, З. 2014. *О апсурду и смислу*, рад објављен у Кинђић, З, Ђурђевић, В. (ур.) 2014. *Искусво мере: споменица Здравку Кучинару*, ИГП „Ескић и Миљковић“, Београд
- 72) Кинђић, З. 2006. *Проблем неидентичног у филозофији Теодора Адорна*, Мали Нето, Панчево
- 73) Кинђић, З. 2017. „О темељу људског достојанства“, у Трукуља, Ј. (ур.) *Hereticus*, Vol. XV (2017), No. 3-4, Центар за унапређивање правних студија, Београд
- 74) Кнежевић, Г. 2003. *Корени аморалности*, Центар за примењену психологију, Београд
- 75) Кожев, А. (Којева, А.) 2016. *Појам ауторитета*, Академска књига, Нови Сад
- 76) Колаковски, Л. (Kolakowski, L). 2005. *Моји исправни погледи на све*, Футура, Нови Сад
- 77) Колинс, Ф. (Collins, F.) 2009. *Божји језик: Научник износи доказе у прилог постојању Бога*, Профил књига д.о.о, Београд
- 78) Кончаревић, К. 2007. *Лингвистика и теологија*, часопис Богословље, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, LXVI, 1-2
- 79) Коплстон, Ф. (Coplestone, F.) 1995, *Историја филозофије, том IV, Од Декарта до Лајбница*, БИГЗ, Београд
- 80) Кребер, А.Л. (Kroeber, A.L.) у.р. 1972. *Антропологија данас*, Вук Караџић, Београд
- 81) Кристева, Ј. (Kristeva, J.) 2010. *Невероватна потреба да верујемо*, Службени гласник, Београд
- 82) Курц, П. (Kurtz, P.) 2000. *Хуманистички манифест 2000: позив на нови планетарни хуманизам*, Филип Вишњић, Београд

- 83) Laden, A.S. 2007. „Transcendence without God: On Atheism and Invisibility“, in: Anthony, L. M. (ed.) *Philosophy without gods: meditations on Atheism and the secular life*, Oxford University Press, New York
- 84) Lévy Bruhl, L. 1938-1939. *Carnets*,
http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/carnets/Carnets.pdf
- 85) Леви-Строс, К. (Levi-Strauss, C.) 2009. *Мит и значење*, Службени гласник, Београд
- 86) Levi-Strauss, C. 1989. *Strukturalna antropologija*, Stvarnost, Zagreb
- 87) Лет, Џ. (Lett, J.) 2001. „Наука, религија и антропологија“ у: Ђорђевић, Ј. (ур.) *Антропологија религије, Култура бр. 101*, Завод за проучавање културног развитка, Београд
- 88) Либер, А. (Libera, A.) 2005. *Мислити у средњем веку*, Плато, Београд
- 89) Линг, Т. (Ling, T.) 1992. *Историја религије истока и запада*, Српска књижевна задруга, Београд
- 90) Лиотар, Ж. Ф. (Lyotard, J.F.) 1995. *Шта је постмодерна*, КИЗ Арт-прес, Београд
- 91) Лич, Е. (Leach, E.) 1972. *Клод Леви-Строс*, Новинско издавачко предузеће Дуга, Београд
- 92) Лоренц, Б. 1938. *Психологија и филозофија религије*, Геца Кон а.д. Београд
- 93) Лок, Џ. (Locke, J.) 2002. *Две расправе о влади*, Утопија, Београд
- 94) Лок, Џ. (Locke, J.) 2015. *Писмо о толеранцији*, Службени гласник, Београд
- 95) Лолић, М. 2017. „Актуелизације и оспоравања Кантове идеје достојанства“, у Трукуља, Ј. (ур.) *Hereticus*, Vol. XV (2017), No. 3-4, Центар за унапређивање правних студија, Београд
- 96) Лудовикос, Н. (Loudobikos, N.) 2010. *Психоанализа и православна теологија: о жељи, свеобухватности и есхатологији*, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, Београд
- 97) Макманерс, Џ. (McManners, J.) 2004, ур. *Оксфордска историја хришћанства 1: Од настанка до 1800. године*, Слио, Београд
- 98) Марквард, О. (Marquard, O.), 2003. *Филозофска антропологија*, рад објављен у Козловски, П. (Koslowski, P.) 2003. *Водич кроз филозофију*, Плато, Београд

- 99) Малабу, К. (Malabou, C.) 2017. *Шта да радимо са нашим мозгом*, Факултет за медије и комуникације, Београд
- 100) Манзаридис, Г. (Mantzaridis, G.) 2003. „Обожење човека по Св. Григорију Палами и православном Предању“, у Србуљ, Ј. (ур.) 2003. *Православље и мистика светлости*, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд,
- 101) Maslow, A. 1973. *Religions, Values, and Peak-Experiences*, New York, доступно на http://www.bahaistudies.net/asma/peak_experiences.pdf
- 102) Matulić, T. 2008, *Charles Darwin o podrijetlu čovjeka: teološko propitivanje metode i argumenata*, у часопису *Bogoslovska smotra*, Vol.78, No.3, novembar 2008. Zagreb
- 103) Мењ, А. (Men , A.) 2005. *Историја религије*, Плато, Београд
- 104) Мењ, А. (Men, A.) 1999. *Извори религије*, Zepher Book World, Београд
- 105) Милер, Ф-Л. (Mueller, F-L.) 2005. *Историја психологије*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад
- 106) Милин, Л. 1977. *Научно оправдање религије, Апологетика, књига 2: Историја религије*, Православље, Београд
- 107) Милин, Л. 1995. *Научно оправдање религије, Апологетика*, књига 1, Шид
- 108) Милисављевић, В. 2006. *Идентитет и рефлексивност: проблем самосвести у Хегеловој филозофији*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд
- 109) Милошевић, Н. 2001. поговор у Полен, Р. (Polin, R.) 2001. *Истине и слобода: оглед о слободи изражавања*, Слио, Београд
- 110) Мирић, Ј. 2001. *О појму идентитета у психологији*, рад објављен у зборнику *Психологија*, годиште XXXIV, број 1-2, Друштво психолога Србије, Београд
- 111) Moody, K.S. 2014. „Between Deconstruction and Speculation: John D. Caputo and A/Theological Materialism, in: Crockett, C., Putt, K., Robbins, J. (ed.) *The Future of Continental Philosophy of Religion*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis
- 112) Ниче, Ф. (Nietzsche, F.) 2012. *Воља за моћ: покушај преоцењивања свих вредности*, Дерета, Београд
- 113) Ниче, Ф. (Nietzsche, F.) 1996. *Антихрист: проклето хришћанство*, Реч и мисао, Београд

- 114) Нојман, Е. (Neumann, E.) 1994. *Историјско порекло свести*, Просвета, Београд
- 115) Ото, Р. (Otto, R.) 1983, *Свето: О ванразумском у појму божанског и његовом односу према разумском*, Свјетлост, Сарајево
- 116) Пајин, Д., 1989, *Океанско осећање у филозофији и религији*, рад у часопису *Културе Истока*, бр. 21, Дечје новине, Горњи Милановац, Београд
- 117) Пападопулос, С. (Papadopoulos, S.) 1998. *Теологија и језик*, Универзитетски образовни православни богослови, Хиландарски фонд, Задужбина „Николај Велимировић и Јустин Поповић“, Београд, Ваљево, Минхен
- 118) Parekh, B. 2008. *Nova politika identiteta, Politička kultura*, Zagreb
- 119) Паскал, Б. (Pascal, B.) 2012. *Списи о милости*, Службени гласник, Београд
- 120) Патријарх српски Павле, 2011, *Православље у савременом свету*, Издавачки фонд Српске православне цркве Архиепископије београдско-карловачке, Београд
- 121) Pauli, R. 1947. *Das Wesen der Religion*, Verlag: Muller, Munchen
- 122) Пенроуз, Р. (Penrose, R.), 2004. *Царев нови ум: о рачунарима, уму и законима физике*, Информатика, Београд
- 123) Перић, Д. 2015. *Прилози за ранохришћанску антропологију прва два века*, Београд, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања
- 124) Перишић, В. 2009. *И вера и разум*, Службени гласник, Београд
- 125) Петрановић, Б. 1992. *Србија у Другом светском рату 1939-1945*, Војноиздавачки и новински центар, Београд
- 126) Петровић, П. Стеван, 1990. *Стања измењене свести*, Дечје новине, Гоњи Милановац, стр. 33-56
- 127) Печјак, В. 1983. *Велики психолози о психологији*, Нолит, Београд
- 128) Pieper, J. 2012. *О вјери: filozofska rasprava, Kršćanska sadašnjost*, Zagreb
- 129) Пиковер, К. (Pickover, C.) 2007. *Страст за математиком*, NNK Internacional, Београд
- 130) Полен, Р. (Polin, R.) 2001. *Истине и слобода: оглед о слободи изражавања*, Сlio, Београд

- 131) Поповић, В. Б., предговор у Хол, К.С, Линдзи, Г. (Hall, C.S, Lindzey, G.) 1983. *Теорије личности*, Нолит, Београд
- 132) Roupard, P. 2007. *Religije*, Kulturno informativni centar, Naklada Jesenski i Turk, Zagreb
- 133) Радев, М.Т., Бауцал, А., 2013. *Емоција беса – универзална или културно специфична*, рад објављен у часопису Социологија и простор, Институт за друштвена истраживања, Загреб
- 134) Радуловић, Л. 2012, *Религија овде и сада: ревитализација религије у Србији*, Српски генеалошки центар: Одељење за етнологију Филозофског факултета, Београд
- 135) Расел, Б. (Russell, В.) 1961. *Људско знање: његов обим и границе*, Нолит, Београд
- 136) Ремон, Р. (Remond, R.) 2001. *Религија и друштво у Европи: секуларизација у XIX и XX веку: 1789-2000*. Нови Сад, Академска књига
- 137) Ренд, Е. (Rand, А.) 2015. *Врлина себичности*, Albion Books, Београд
- 138) Рорти, Р., Ватимо, Ђ. (Rorty, R., Vattimo, G.) 2011. *Будућност религије*, ур. Забала, С. (Zabala, S.), Албатрос плус, Београд
- 139) Rosenau, P.M. 1992. *Post-Modernism and the Social Sciences*, Princeton: Princeton University Press
- 140) Сапир, Е. (Sapir, Е.) 1974. *Огледи из културне антропологије*, Београдски издавачко-графички завод, Београд
- 141) Свети Јован Касијан, *Добротољубље*, <https://svetosavlje.org/dobrotoljublje-tom-ii/15/>
- 142) Сервије, Ж. (Servier, J.) 2005. *Историја утопије*, Слио, Београд
- 143) Силберн, Ј. 1995. „Празнина, ништавило, бездан“, у Кукић, Б. (ур.) Градац, тема броја *Мистика, празнина, ништавило, бездан*, 1995. бр. 115, Чачак
- 144) Стевановић, В. 2015., *Ђани Ватимо*, Орион Арт, Факултет за медије и комуникације, Београд
- 145) Средојевић, М. (ур.) 2000. *Религија и мистика*, Универзитетски образовни православни богослови, Хиландарски фонд, Задужбина „Николај Велимировић“ и „Јустин Поповић“, Србиње, Београд, Ваљево, Минхен
- 146) Стојнов, Д. 2003. *Психологија личних конструката: увод у теорију и терапију*, Zepher Book World, Београд

- 147) Suzuki, Daisetz Teitaro, 1957. *Mysticism: Christian and Buddhist*, Harper and Brothers Publishers, New York, p. 144. преузето преко <https://archive.org/details/mysticismchristi00insuzu>
- 148) Тагард, П. (Thagard, P.) 2014. *Мозак и смисао живота*, Академска књига, Нови Сад
- 149) Тадић, Н. 2006. *Осећајно и сазнајно*, Научна КМД, Београд
- 150) Танасковић, Д. 2011. „Привлачне загонетке суфизма“, у Танасковић, Д., Шоп, И. (ур.) *Суфизам*, Хришћанска мисао, Београд
- 151) Тасић, В. 2002. *Математика и корени постмодерног мишљења*, Светови, Нови Сад
- 152) Тејлор, Ч. (Taylor, C.) 2008, *Извори сопства: стварање модерног идентитета*, Академска књига, Нови Сад
- 153) Тејлор, Ч. (Taylor, Ch.) 2011. *Доба секуларизације*, Албатрос плус, Службени гласник, Београд
- 154) Тодоров, Ц. (Todorov, Tz.) 2003. *Несавришени врт: хуманистичка мисао у Француској*, Геопоетика, Београд
- 155) Торуп, М. (Thorup, M.) 2013. *Перверзија разума: контрапросветителство и двестагодишњи рат против владавине разума*, Албатрос плус, Београд
- 156) Требјешанин, Ж. 2008. *Речник психологије*, Стубови културе, Београд
- 157) Фабијан, Ј. (Fabian, J.) 2001. Вријеме и друго; како антропологија прави свој предмет, Јасен, Никшић
- 158) Флоренски, П. (Florensky, P.) 2008. *С оне стране визије: огледи: од коначног до бесконачног и натраг*, Службени гласник, Београд
- 159) Флоровски, Г. (Florovsky, G.) 2005, *Хришћанство и култура*, Логос, Београд
- 160) Фрај, Н. (Frye, N.), 1991. *Мит и структура*, Свјетлост, Сарајево
- 161) Франк, М. (Frank, M.) 1995. *Conditio moderna*, Светови, Нови Сад
- 162) Франкл, В. (Frankl, V.) 2001. *Бог подсвести*, ИП Жарко Албуљ, Београд
- 163) Фреде, М. (Frede, M.) 2012. *Слободна воља: порекло појма у античкој мисли*, Федон, Београд
- 164) Фром, Е. (Fromm, E.) 1980. *Човјек за себе*, Напријед, Загреб

- 165) Фром, Е. (Fromm, E.) 2002. *Психоанализа и религија*, Октоих, Подгорица, Јасен, Никшић
- 166) Фром, Е. (Fromm, E.) 1989. *Бит ћете као Бог*, у збирном издању *Догма о Крсту, Бит ћете као Бог, Психоанализа и религија*, Напријед, Загреб, Нолит, Београд
- 167) Фром, Е. (Fromm, E.) 2002. *Умеће љубави*, за издавача Слободан Благојевић, Београд
- 168) Фуко, М. (Foucault, M.) 1998. *Археологија знања*, Плато, Београд; Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци
- 169) Фуко, М. (Foucault, M.) 2003. *Херменеутика субјекта: предавања на Колеж де Франсу, година 1981-1982*, Светови, Нови Сад
- 170) Хајзенберг, В. (Heisenberg, W.) 1972. *Физика и метафизика*, Нолит, Београд
- 171) Халперн, К., Руано-Борбалан, Ж.К. (Halpern, C., Ruano-Borbalan, J.C.) 2009, ур. *Идентитет(и): појединац, група, друштво*, Слио, Београд
- 172) Хирш, Е. Д. (Hirsch, E.D.) 1983. *Начела тумачења*, Нолит, Београд
- 173) Холбах, П. (Holbach, P.) 1956, *Хришћанство разголићено*, Култура, Београд
- 174) Хорнај, К. (Horney, K.) 1987. *Наши унутрашњи конфликти*, НИО Побједа, Титоград
- 175) Хорнај, К. (Horney, K.) 1987. *Неуротична личност нашег доба*, НИО Побједа, Титоград
- 176) Честертон, Г.К. (Chesterton, G.K.) 2011, *Правоверје*, Бернар, Београд
- 177) Чомски, Н., Фуко, М. (Chomsky, N., Foucault, M.) 2011. *О људској природи, правда против моћи*, Карпос, Лозница
- 178) Џејмс, В. (James, W.), 1990. *Разноликости религиозног искуства: студија људске природе*, Напријед, Загреб
- 179) Шарден, де Т. (Chardin, de T.) 1979. *Феномен човека*, Београдски издавачко-графички завод, Београд
- 180) Шелер, М. (Scheler, M.) 1987, 1987. *Положај човјека у козмосу; Човјек и повијест*, Веселин Маслеша, Сарајево
- 181) Шелинг, Ф. (Schelling, F.) 2010. *Увод у филозофију митологије*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, Нови Сад

- 182) Шијаковић, Б. 2012. *Мит и философија: онтолошки потенцијал мита и почетак хеленске философије*, Православни богословски факултет, Београд
- 183) Шмид, В. (Schmid, W.) 2001. *Леп живот? : Увод у животну уметност*, Светови, Нови Сад
- 184) Шобе, Ф. (Chaubet, F.), Мартен, Л. (Martin. L.) 2014. *Међународни културни односи: Историја и контекст*, Слио, Београд
- 185) Шолем, Г. (Scholem, G.) 2006. *Главни токови јеврејског мистицизма*, Градац, Чачак, Медијска књижара Круг, Београд
- 186) Шплет, Ј. (Spllet, J.), 2002. *Искуство Бога на лицу другог, у Одговорност за Другог: Аспекти Левинасове филозофије*

Б И О Г Р А Ф И Ј А

Александар Суботић, од оца Владимира и мајке Зоре, рођен је 30. маја 1969. године у Београду. У Земуну завршава основну школу (раније „Владимир Назор“, сада „Горња Варош“), као и средњу школу – Земунску гимназију.

Завршио је Факултет политичких наука Универзитета у Београду 2000. године, смер новинарско-комуниколошки, са просечном оценом у току студија 8.50, и просечном оценом на дипломском испиту 10.00. На Алтернативној академској образовној мрежи (AAEN) у Београду, студије културе и рода, завршио је последипломске студије 2002. године, просечном оценом 9,23. Дипломатску академију Министарства спољних послова Републике Србије завршио је 2006. године, просечном оценом 9,86.

Магистарску тезу под насловом „Антрополошки приступ идентитету“ одбранио је 2009. године на Факултету политичких наука Универзитета у Београду.

Професионално искуство Александра Суботића стицано је током два периода. У првом, током основних студија и непосредно по њиховом завршетку, бавио се углавном новинарством. Од 1992. до 1995. био је аутор и водитељ у радио емисији „Џез за почетнике“ на „Радио-Индексу“, с обзиром на то да се бави музиком и да је члан Удружења музичара џеза, забавне и рок музике Србије. Током 1995. и 1996. године био је ангажован у Образовно-научном програму Радио телевизије Србије, као аутор ТВ прилога. У дневном листу „Глас јавности“ радио је 2001. године као новинар-сарадник, у рубрици „Глас истражује – тема дана“. Исте године, био је ангажован на UNHCR пројекту регистрације избеглих и расељених лица са простора бивше СФРЈ.

Други период у професионалном ангажовању, почевши од 2003. године до данас, односи се на рад у Дипломатској академији Министарства спољних послова Републике Србије, на пословима организације и спровођења наставе на Основном програму дипломатске обуке.

Ожењен је супругом Катарином, са којом има синове Павла и Стевана.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Александар В. Суботић
број уписа 1003

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

„Однос личног идентитета и
религиозности“

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 29. VI 2018.

А. Суботић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Александар В. Суботић

Број уписа 1003

Студијски програм Теорија културе

Наслов рада „Однос личног идентитета и религиозности“

Ментор проф. др Зоран Кинџић

Потписани Александар В. Суботић

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 29. VI 2018.

А. Суботић

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Однос личног идентитета и религиозности“

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

У Београду, 29. VI 2018

Потпис докторанда



1. Ауторство - Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.