Časopis za filozofiju i religiju

Logos

Tuzla, vol. 2, br. 2, juli 2014., cijena 10 KM

Centar za kulturu i edukaciju
LOGOS

Izdavanje časopisa Logos finansijski je podržala
"Fondacija Mulla Sadra u BiH"

Logos

Časopis za filozofiju i religiju
Vol. 2, br. 2, 2014.

Izdavač
LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Glavni urednik
Rusmir Šadić

Redakcija
Orhan Jašić, Kerim Sušić, Danijel Tolvajčić, Midhat Čaušević

Redakcijski savjet

Lino Veljak
(Univerzitet u Zagrebu)

Boris Gunjević
(Univerzitet u Zagrebu)

Sulejman Bosto
(Univerzitet u Sarajevu)

Rešid Hafizović
(Univerzitet u Sarajevu)

Adnan Jahić
(Univerzitet u Tuzli)

Željko Kaluđerović
(Univerzitet u Novom Sadu)

Ednan Aslan
(Univerzitet u Beču)

Dizajn & DTP
Elvedin Kozarević

Lektor za bosanski jezik
Senad Čeliković

Lektor za engleski jezik
Azur Hrustić

Tiraž
200

Cijena
10 KM

Logos

Journal of Philosophy and Religion
Vol. 2, No. 2, 2014.

Publisher
LOGOS – The Center for Culture and Education
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, BiH
Email: uredniklogos@gmail.com
Web: www.logos.org.ba

Editor-in-Chief
Rusmir Šadić

Editorial Staff
Orhan Jašić, Kerim Sušić, Danijel Tolvajčić, Midhat Čaušević

Editorial Board

Lino Veljak
(University of Zagreb)

Boris Gunjević
(University of Zagreb)

Sulejman Bosto
(University of Sarajevo)

Rešid Hafizović
(University of Sarajevo)

Adnan Jahić
(University of Tuzla)

Željko Kaluđerović
(University of Novi Sad)

Ednan Aslan
(University of Vienna)

Design & DTP
Elvedin Kozarević

Language editor for Bosnian
Senad Čeliković

Language editor for English
Azur Hrustić

Circulation
200

Cost
5 €

SADRŽAJ

I Članci

Daniel BUČAN
MORAL I ONTOLOGIJA-NACRT ZA OGLED O POČELU SVIJETA I MORALA 9

Dževad HODŽIĆ
SVETO RUDOLFA OTTOA I ISLAMSKI MISTICIZAM 31

Danijel TOLVAJČIĆ
FILOZOFIJA RELIGIJE NA TRAGU WITTGENSTEINA: D.Z. PHILLIPS 59

Orhan JAŠIĆ
O RELIGIJI I RELIGIOZNOSTI 83

Vladimir LASICA
IBN RUŠDOV NAUK O KOMPATIBILNOSTI
ARISTOTELOVE FILOZOFIJE I RELIGIJE 113

Kerim SUŠIĆ
O ARAPSKO-ISLAMSKOJ FILOZOFIJI: ISHODIŠTA JEDINSTVENOSTI
FILOZOFSKE TRADICIJE U ISLAMU 129

Mirza MEŠIĆ
ISLAM 147

Tehran HALILOVIĆ
JEZIK RELIGIJE U MIŠLJENJU MULLA SADR SHIRAZIJA
I QADI SAID QOMIJA 159

Anita COTA
FEMINIZAM I RELIGIJA-POKUŠAJ ARTIKULACIJE IDEJE
FEMINISTIČKE FILOZOFIJE RELIGIJE 173

II Prijevodi

Ibn Bāğğa AVEMPACE
VLADANJE OSAMLJENIKA 205

Ian ALMOND
HEGEL I NESTANAK ISLAMA 279

III Pregledi knjiga

Željko PAVIĆ
GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: PREDAVANJA O FILOZOFIJI RELIGIJE 301

CONTENTS

I Articles

Daniel BUČAN
MORAL AND ONTOLOGY-BLUEPRINT FOR THE WORLD AND MORALE PRINCIPLE EXPERIMENT 9

Dževad HODŽIĆ
RUDOLF OTTO'S THE IDEA OF THE HOLY AND THE ISLAMIC MYSTICISM 31

Danijel TOLVAJČIĆ
PHILOSOPHY OF RELIGION BASED ON WITTGENSTEIN: D.Z. PHILLIPS 59

Orhan JAŠIĆ
ABOUT RELIGION AND RELIGIOSITY 83

Vladimir LASICA
AVERROES'S TEACHING ON COMPATIBILITY BETWEEN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY AND RELIGION 113

Kerim SUŠIĆ
ABOUT ARABIC-ISLAMIC PHILOSOPHY: THE ORIGIN OF THE UNIQUENESS OF PHILOSOPHICAL TRADITION IN ISLAM 129

Mirza MEŠIĆ
ISLAM 147

Tehran HALILOVIĆ
THE LANGUAGE OF RELIGION IN THE OPINION OF MULLA SADRA SHIRAZI AND QADI SAID QOMI 159

Anita COTA
FEMINISM AND RELIGION-AN ATTEMPT TO ARTICULATE AN IDEA OF FEMINIST PHILOSOPHY OF RELIGION 173

II Translations

Ibn Bāğğa AVEMPACE
RULE OF THE SOLITARY 205

Ian ALMOND
HEGEL AND THE DISAPPEARANCE OF ISLAM 279

III Book Reviews

Željko PAVIĆ
GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: LECTURES ON THE PHILOSOPHY OF RELIGION 301

Članci
Articles

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 17:111.1

MORAL I ONTOLOGIJA
Nacrt za ogled o počelu svijeta i morala

Daniel BUČAN
E-mail: danbucan@yahoo.co.uk

ABSTRACT

Polazište ovih misli na marginama filozofijske lektire jest ono 'vrtoglavo' pitanje: Zašto nešto, a ne naprosto ništa? Razlikovanje između nekih temeljnih filozofijskih distinkcija, kakva je distinkcija između bitka i bivanja, između bića i bitka, između apsolutnog ništa i onoga ništo, vodit će mogućnosti da se pokuša formulirati odgovor na to pitanje. Odgovor koji se nameće autoru otkriva da apsolutni prius – ono zahvaljujući čemu bitak, koji je ništo, samonijekanjem sebe sâma kao takovoga, omogućuje postojanje svijeta kao bivanja – jest sloboda koja ima vid tog samonijekanja bitka. Odraz, pak, te iskonske slobode susreće se u svijetu u vidu relativne svjetovne slobode. U čovjekovu svijetu to je čovjekova sloboda da bira između dobra i zla, koje postoje jedno radi drugoga. Bitna je u tome razlika između iskonske slobode bitka i 'derivirane' slobode. Bez toga razlikovanja, kad čovjek – ne poznavajući iskonsku slobodu – svoju relativnu slobodu vidi kao apsolutnu, rađa se zlo.

MORAL AND ONTOLOGY - BLUEPRINT FOR THE WORLD AND MORALE PRINCIPLE EXPERIMENT

The starting point of the sethoughts on the margin of philosophical readings is that 'vertiginous' question: Why there is something, rather than nothing? Confronting some of basic philosophical distinctions, such as distinction between being (esse,τὸεἶναι) and existence (beingin change), between being (ens, τὸὄν) and being(esse,τὸεἶναι), between the absolute nothing and that which is not something, will lead to the possibility of trying to formulate an answer to that question. The answer that imposes itself to the author discovers that absolute prius – that thanks to which being (esse, τὸεἶναι) that is not something, trough its own denial of itself as such, make possible the existence of the world as the beings (ταὄντα), i.e. existents – is the freedom that has the form of that self-denial. The reflection of that original absolute freedom is found in the world in form of relative mundane freedom. In the man's world it is man's freedom to chose between good and evil existing for the sake of each other. Thees sential in all that is the distinction between the

original freedom of being (esse, τὸεἶναι) and the 'derived' freedom. Without this distinction, when man – not knowing the original freedom – sees his relative freedom as absolute, evil is born.

1.0 Uvod

Želimo li se pitati odakle moral – tj. moralni zakon – u svijetu, najprije se moramo pitati: odakle svijet? To pitanje pak predpostavlja drugo pred-pitanje, koje se može činiti još nepotrebnijim, a koje su ipak mnogi filozofi – od, primjerice, Leibniza do Heideggera – postavljali. To pitanje (u nekoliko inačica) glasi: Zašto uopće nešto, a ne naprosto ništa? Pitanje zašto radije nešto, nego naprosto ništa pita se zapravo odakle svijet?To pitanje vodi razmatranju u kojem su autoru od pomoći bili uvidi mnogih filozofa. A polazište toga razmatranja bilo je utvrđivanje razlike između apsolutnog ništa i onoga ništo, to jest bitka kao takovoga, koji nije neko 'što'; potom utvrđivanje razlike između onoga 'biti' i 'postojati' odnosno 'bivati'. Kad se utvrde te razlike, to jest kad se utvrdi da je apsolutno ništa nemoguće, a da bitak jest ništo, pokazat će se da ono početno pitanje zapravo treba glasiti: Zašto je uopće biće a ne bitak?, tj. Zašto je uopće nešto a ne ništo?, što se može 'prevesti' kao pitanje zašto je uopće neko 'što' a ne samo ono što nije nikakvo 'što'? Utvrdit će se da je problem u prometanju bitka (koji je ništo) u bivanje (koje je postojanje bićâ). U odgovoru na pitanje odakle moć bitka da se prometne iz 'ništo' u biće – tj. u neko 'što' kojem podaruje njegov posebni bitak, njegovo postojanje – pomoći će Heraklit. On je, naime, postavio logos kao ono po čemu biva sve što biva. Dakle, moć bitka za bivanje jest taj (Heraklitov) logos, po kojemu bitak 'živi' u vidu bivanja. Na pitanje pak što je taj logos, utvrdit će se da je to slobodabitka da niječe sâm sebe kao ono ništo, čime 'proizvodi' svijet. Dakle sloboda samonijekanja koja pripada čistom bitku jest onaj apsolutni prius, onaj 'prvi uzrok' koji nema uzroka, koji je izvor svijeta.Odjek (ili 'sjenka') toga nečega što je nazvano slobodom naći će se u postojećem svijetu, a napose u moralu. Jer moral je nešto čega ima zato što ima svijeta.

2.0 Moral i ontologija

Prije mnogo godina u jednoj (usmenoj) raspravi spontano (i usputno) sam ustvrdio da moral, da bi bio ono što mislimo da moral treba biti, mora izvorište imati u 'nalogu odozgo', to jest u nalogu Višeg bića

(tj. Boga), mora biti neupitan, a neupitan će biti samo ako je zapovijed nepodložna racionalnom tumačenju, koje ga može relativizirati.

Mnogo godina poslije toga, čitajući MajmonidovVodič za one što dvoje, naišao sam na mjesto koje se može uzeti kao potvrdu te moje davne intuicije. Na tome mjestu[1] kaže se da neki od (židovskih) Mudraca smatraju da su nalozi vjerskog zakona koje ljudski um ne može objasniti posvema bez razloga u kojem bi se temeljili, no da većina Mudraca drži da ti nalozi imaju korisnu i nužnu svrhu, koja nam je, međutim, nedokučiva (bilo zbog nemoći našeg uma, bilo zbog nepotpuna znanja). Na tome mjestu Majmonid kaže: „Znana ti je u nas općepoznata predaja o tomu da je Salomon svakoj zapovijedi znao razlog, osim [zapovijedi] [glede] riđe junice, te [...] da je Bog skrio razloge zapovijedima zato da ih se ne bi omalovažavalo, kao što se dogodilo Salomonu s trima zapovijedima kojih su razlozi jasno navedeni."[2]

Očito je da se smatralo da racionalna raščlanba Božjih zapovijedi može voditi njihovu „omalovažavanju", ja bih rekao: relativiziranju zbog kojeg zapovijed više neće biti neupitna. A neupitnost mora biti temeljna značajka morala, jer moral mora važiti za sve ljude i svagda. Inače više nije moral, već postaje samo razlog nekom postupku.

No želimo li se pitati odakle moral – tj. moralni zakon – u svijetu, najprije se moramo pitati: odakle svijet? To pitanje pak predpostavlja drugo pred-pitanje, koje se može činiti još nepotrebnijim, a koje su ipak mnogi filozofi – od, primjerice, Leibniza do Heideggera – postavljali. To pitanje (u nekoliko inačica) glasi: Zašto uopće nešto, a ne naprosto ništa?

Leibniz je to pitanje vidio kao bezuvjetno prvo i temeljno pitanje. On se naime pita o razlogu postojanja, budući da, po njemu, ništa ne može postojati odnosno biti bez 'dostatna razloga'. (Kako ćemo malo dalje vidjeti, nije svejedno niti misli li se na 'postojati' ili na 'biti'). Pitanje zašto radije nešto, nego naprosto ništa pita se zapravo odakle svijet?

No najprije se moramo pitati o tom pitanju. Wittgenstein je u svom Logičko-filozofijskom traktatu (3.03) kazao: „Ne možemo misliti ništa ne-logičkoga, jer bismo inače morali ne-logički misliti", te (3.032) „Predstaviti u jeziku bilo što što 'proturječilogici' jednako je nemoguće kao u geometriji s pomoću njezinih koordinata predstaviti neki lik

1 Majmonid, *Vodič za one što dvoje* II. i III., Demetra, Zagreb, 2009., str.

2 Majmonid, *op. cit.*, III., odjeljak 26., str. 328-329.

koji proturječi zakonima prostora, ili dati koordinate točke koja ne postoji.“ A kako stoji s onim ‘ništa’? Kako, naime, može biti ‘ništa’? ‘Ništa’ može biti samo naspram nekome ‘nešto’; kad ga samo i zamišljamo, ono je ipak naspram nâs koji ga zamišljamo. Stoga bi trebalo reći (kao što je rekao već Parmenid) da je apsolutno ‘ništa’ nemoguće, da ono naprosto nije.

Ništa, dakle, nije moguće; ono je naprosto ne-jest, a kao takvo ono je nemoguće. Možemo ga ‘zamisliti’ (pa u tomu smislu misliti), ali ta se ‘zamisao’ temelji samo u jeziku, nije drugo do li odraz misli/jezika a ne nekog oblika postojanja. Dakle, stoga što je ništa nemoguće, a nijedno ‘nemoguće’ ne može biti, pa ne može biti niti kao alternativa onome što jest (a biće, odnosno nešto, kako stoji u Leibnizovu pitanju, svakako nedvojbeno jest), Leibnizovo pitanje ne treba odbaciti, već ga – eventualno – preformulirati. Uvaživši da je ništa (kao takovo) nemoguće (i to ne samo po Wittgensteinu, već još po Parmenidu), možemo ga zamijeniti nečim što je tome ništa na neki način blisko. Pri tomu vrijedi propitati i Wittgensteinovu postavku, i to u smislu legitimnosti ‘ne-logičkog’ mišljenja. Naime, već je iz Wittgensteinova naslova – Logičko-filozofijski traktat – vidljivo da logika i filozofija nisu poistovjećene, da logika jest jedno (jedan pojam) a filozofija drugo (drugi pojam). Iz toga proizlazi da je moguće – to jest dopustivo – ne-logički misliti, želimo li biti ‘ne-logični’. A specifičnost filozofije kao mišljenja možemo vidjeti i kao mogućnost da u njoj bude dopušteno svako zamislivo pitanje, te je stoga – nasuprot Wittgensteinu – moguće/dopustivo govoriti i o onome o čemu se, po njemu, mora šutjeti. Dakle, našu upitanost je moguće/dopustivo nastaviti, i to na određen način.

No prije no što nastavimo, kratka parenteza će nam ‘trasirati’ daljnje razmišljanje.

Ta parenteza bit će pitanje ima li razlike između biti i postojati, pitanje što je biti a što postojati. Ne upuštajući se na ovome mjestu u pune razmjere Platonovog razlikovanja onoga τὸὄν i onoga ὄντωςὄν(vere ens),možda je dostatno naprosto kazati da je čovjek u stanju zamisliti da umjesto svijeta ‘jest’ ništa, jer, inače, odakle bi se uopće pojavilo Leibnizovo pitanje. (Vidjeli smo, doduše, da je tu prije riječ o tomu da mislimo, tj. vjerujemo, da možemo ‘zamisliti’ da umjesto svijeta jest ništa. No zasad ostavimo to po strani). Zamišljajući ništa mi zamišljamo da ono ‘jest’, ali da jest na način posve drukčiji od onoga što postoji. To jest postojanje predpostavlja zbiljnost koja je stvarna, dok zamišljanje onoga ništa upućuje na to da jest može biti i

ne-stvarno.A ima još jedna mogućnost da jest bude ne-stvarno, i ta će nam mogućnost pomoći najprije u postavljanju, a onda i u odgovaranju na Leibnizovo pitanje.Naime, kad se 'ono biti' (τὸεἶναι), odnosno 'bitak', u mišljenju odvoji od 'bića', onda ono, ne bivajući više 'biće', nije neko 'što' (τὸτι), već jest ništo. Kao što kaže Platon, 'majka'i 'sadržavatelj' svega jest nevidljivo i bezobličnо što 'prima' sve stvari i na tajnovit način ima udjela u pojavnome, i što je najneshvatljivije[3]. Kad imamo to na umu, perspektiva se mijenja, i to će se (u kontekstu ovoga ogleda) odraziti i na Leibnizovo pitanje. Naime, ako Leibnizovo ništa (rien) pojmimo kao ne-jest, morat ćemo ga – kao nemoguće – odbaciti. Treba li, međutim, odbaciti i pitanje sâmo? Zasigurno ne, jer pitanje se pojavilo, i na nečemu se moralo utemeljiti. No na čemu, ako je ništa tek puka iluzija? Hoće li, kad tu iluziju odbacimo, pitanje ipak ostati, zasnovano na nečemu drugome? A što je to što bi u tom pitanju moglo zamijeniti ono odbačeno nemoguće ništa?

Mnogi su mislioci pokazali da 'nešto' – koje jest biće – nužno vodi postavljanju daljnjega pitanja, to jest pitanja o bitku. Jer s bićem nismo 'došli do kraja'; moguće je – a neki će reći: nužno – misliti i dalje, to jest promišljati pitanje najopćenitijeg 'sadržaja' bića. Ostaje dakle pitanje bitka, to jest pitanje onoga biti.

Najprije bi trebalo reći da 'bitak' nije najbolja riječ za 'ono biti', jer 'bitak' bi, kao substantiv, označivalo neki pojam, a 'ono biti' nije pojam već je prirok, to jest ono što se (prvo) može reći o nečemu što jest. No mišljenje uvijek, i mimo spoznaje o razlici između pojma i priroka, naprosto spontano – kao takovo težeći konceptualiziranju – teži substantiviranju. (To je na vrlo uvjerljiv način pokazao E. Gilson napisavši knjigu L'être et l'essence[4] u kojoj se povijest filozofije razmatra s obzirom na 'razapetost' bića kao predmeta metafizike između bitka i bîti). Stoga, i onda kad znamo da je bitak prirok, onda kad ga pokušavamo misliti mimo i bez bića kojemu pripada, mi ga – tako 'odvojenoga', tj. apstrahiranog – nužno mislimo kao 'pojam'. Stoga ni ovdje nećemo bježati od naziva 'bitak', koji nam pomaže da mislimo 'ono biti'.

'Bitak' je dakle (u nas uvriježeni) nazivak za τὸεἶναι, no riječ 'bitak' substantiv jest substantiv, to jest ona 'ono biti' (koje je prirok) označuje kao pojam, te u tome smislu jest 'nešto' premda nije nijedno određeno 'nešto'. 'Bitak' jest 'nešto' utoliko što je pojam, ali nije

3 Usp. *Timej*, 51 sq.

4 Vidi hrvatski prijevod E. Gislon, *Bitak i bît*, Demetra, Zagreb 2010.

'nešto' stoga što – kao prirok – nije ni jedno određeno 'nešto' koje bi imalo vlastitu bît, prigodke, itd. U tomu smislu bitak– ni onda kad se njime u mišljenju 'služimo' kao pojmom – nikako ne može poistovjetiti s bićem. I zato bitak jest ništo. Kao 'ništo' bitak je blizak onome (nemogućem a mišljenom) ništa; blizak mu je po tomu što – dotle dok je 'bitak' – jest ali ne postoji kao što i 'ništa' ne postoji, a različit po tomu što 'bitak' jest a 'ništa' nije. Zahvaljujući toj različitosti, iz Leibnizova se pitanje mora odstraniti ono 'ništa' i postaviti ono 'ništo'; a zahvaljujući bliskosti (po kojoj ni 'ništa' niti 'bitak' ne postoje) s jedne strane će u pitanju tajati 'nešto' a s druge 'ništo'.

Tako će se, zapravo, promijeniti smisao pitanja. U tome svjetlu ono više nije pitanje u kojem se pitamo o posvemašnjim oprekama, već se ono odjednom ukazuje kao posve nov uvid.

Leibnizovo pitanje moguće je, dakle, razmatrati u tome svjetlu, to jest zamijenivši ono ništa nečim što je – kao ništo – moguće zamisliti izbjegavši nemogućnost. Ponovimo dakle: našu je upitanost, moguće/dopustivo nastaviti, i to na određen način.

Koji je to način? To je način na koji mislimo 'ono biti'.

Možda će se reći da je taj način krivotvoriteljski, stoga što nas jezik – kako na to upozorava Wittgenstein, podsjećajući da jezik jedino tako 'funkcionira' – prisiljava bitak kao 'ništo' na neki način 'omeđiti', tj. 'odrediti' (definirati) kao nekakvo 'nešto', premda 'nešto' kojem odričemo 'neštost'. Drugim riječima, jezik sâm po sebi uvijek substantivira; čak i onda kad izrazuje nešto toliko apstraktnoga da se tomu odriče svaka 'neštost' – substantiviranje je naprosto preduvjet jezika pa dakle i mišljenja. I utoliko mišljenje može – kad se misli ono što je apstraktno (a što izvorno znači '[od tvari] odvojeno') – može biti 'krivotvoriteljsko'. Stoga, kad mislimo 'bez ograde', pored nužnog substantiviranja idejâ, na umu moramo imati i ograničenosti jezika kao ograničenosti; što znači da ih moramo 'prevladati' time što smo ih svjesni kao takvih. To jest moramo ih prevladati tako što – bivajući ih svjesni kao ograničenostî – svejedno apstrahiramo od logičkih konsekvencija. Postupajući tako, moći ćemo govoriti i o onome o čemu „treba šutjeti".

Stoga bi pravo pitanje bilo ono u kojem nisu (prešutno) poistovjećeni biće i bitak (kako je, čini se, mislio Aristotel), već, naprotiv, pitanje koje u opreci s nekim 'nešto' vidi neko 'ništo', koje preko međâ toga 'nešto' (preko međâ bića) vidi ono biti koje kao takovo jest ništo. Tako će Leibniziovo pitanje zapravo glasiti: zašto je uopće biće a ne

naprosto ništo?, što bi se, još jednom, moglo prevesti: zašto je uopće biće [dakle nešto] a ne naprosto bitak [kao ono što nije 'nešto' već 'ništo']? Jer posvemašnja nemogućnost onoga ništa sili nas shvatiti da biću nije suprotstavljeno to 'ništa' već bitak: zašto uopće biće a ne naprosto bitak?

Može se učiniti da je tako 'prevedeno' pitanje – odbacivši nemoguću alternativu onoga ništa – izgubilo na svojoj izvornoj težini, da 'zamjenska' alternativa više nema jednaku težinu. Naime, tako modificiranim pitanjem, to jest odbacivanjem onoga ništa kao alternative, predpostavili smo drugu: alternativu koja jednom pojmu – pojmu nešto, tj. biće – suprotstavlja alternativu koja je moguća, moguća utoliko što filozofija opravdava legitimnost takovoga pitanja, koje – čak i ako u jeziku i jest nekovrsna krivotvorina – ostaje legitimno utoliko što imamo svijest o njegovu značaju nesavršenog simbolizma, zahvaljujući čemu njegova bît ostaje očuvanom. Ta 'zamjenska' alternativa – oslobodivši nas nemogućeg ništa – u najmanju ruku izgleda manje zastrašujućom. Ona kao da je, zapravo, riješila pitanje – budući da je ništa nemoguće, čini se kao da pitanje (koje se zasniva na biti kojemu nema alternative, koje zapravo kaže da ima samo biti) postaje besmisleno: alternativi uopće nema mjesta. Ipak, premda ništo nije ništa (nije ništa kao aposlutno Ništa), ono nas svejedno – sebi niječući biće – suočuje s prazninom koja je u najmanju ruku tjeskobna. Osobito je tjeskobna utoliko što u neposrednu blizinu dovodi biće i ništo. Jer biće ovisi o bitku, bića nema bez onoga biti (koje u sebi jest ništo), te su utoliko biće i ništo u izravnoj blizini.

Nešto o smislu toga pitanja može nam reći način na koji je Heidegger razmatrao to pitanje. On suprotstavlja Seiendes onome Nichts, suprotstavlja biće i ono ne-jest. I dok Leibniz, tragajući za temeljnim razlogom bića, taj razlog vidi u Bogu, Heideggerovo pitanje zapravo svekoliko biće dovodi u pitanje time što ne teži domisliti Boga kao najviše biće (što je učinio Leibniz), već zapravo ide dalje, odnosno dublje – želi domisliti bitak (za razliku od bića). Kako kaže Pareyson[5], Leibniz je u sferi metafizike, dok je Heidegger u području ontologije – on hoće domisliti bitak, poimajući ga ne više kao biće (pa makar i najviše), koje bi se od ništa razlikovalo utoliko što je biće, već ga, suprotstavivši biću Nichts kao ono ne-jest, dovodi u vezu s ne-bićem. Heidegger bitak više ne traži u biću, već ga hoće sagledati u mogućnosti ne-bivanja. (I mi

5 Usp. L. Pareyson, *Ontologija slobode*, Zagreb, „Demetra", 2005., str. 339.

smo vidjeli da je misliti bitak – Heidegger radije kaže: prisjetiti se bitka – moguće samo misleći ništo). U mišljenju biće, naime, otklanja ono ništa, jer sâmo jest 'nešto'; bitak pak, koji nije 'nešto', mišljenju na neki način pruža mogućnost misliti i 'ništa', jer je bitak, po Heideggeru, gotovo sličan onome ništa utoliko što nije biće. Ili kako smo već rekli, bitak jest ništo. I upravo po tomu on – jednako kao i ništa (koje je nemoguće te smo ga stoga odbacili!) – na način o kojem će biti govora kasnije, niječe biće.

Brzopleta misao vodila bi ovakovu zaključku: Ako biće jest jedino što jest, onda bitak (koji nije biće) nije, baš kao što ono ništa nije. A ta je misao brzopleta u prvome redu stoga što ne razlikuje biti od bivati, što je razlika kojoj nas je podučio još Platon. Biti znači biti uvijek sebi istovjetno, zbog čega bivati ne može biti biti, budući da izrazuje proces jestanja i nijekanja. Bitak, međutim, iako je ništo, ipak jest, jer ga prepoznajemo u biću (u kojem vidimo njegov trag). Bitak jest a biće biva; što znači da bitak – koji će ostvariti biće – zapravo, osim što jest, posjeduje i možnost bivanja (koja se aktualizira u biću).

'Možnost bivanja' koju bitak posjeduje vrijedi pak staviti u kontekst Leibnizova pitanja o 'dostatnom razlogu' postojanja, u kojem se kontekstu upravo ta možnost bivanja što ju posjeduje bitak može pojmiti kao taj 'dostatan razlog' postojanja.

Ipak – treba reći – ako taj razlog vidimo u možnosti bivanja koja pripada bitku, svejedno će ostati pitanje odakle možnost, na koje ćemo odgovoriti kasnije.

Najprije se, međutim, upitajmo što je ta možnost bivanja? Ona je ono što, nasuprot onome što (po Leibnizovu zakonu ekonomičnosti) kao jednostavno (i stoga nužno) mora biti, potvrđuje Leibnizov zakon jednakosti, po kojemu ono možno uvijek teži postati ono odjelovljeno; ona ne omogućuje Platonovo biti već omogućuje ono što jest bivanje, koje nije drugo do li proces jestanja i nijekanja u kojem 'možnost' i 'odjelovljenost' jestaju i niječu jedno drugo. Što je, međutim, 'podloga' tomu? Možda sâma sprega oprečnosti? (Ostavimo za sada to pitanje po strani, da bismo mu se vratili kasnije, kad budemo razmatrali predstavlja li ta 'sprega oprečnosti' 'rodno mjesto' slobode).

Ako smo (Leibnizovu) alternativu biće ili ništa –zaključivši da je ništa naprosto nemoguće, a da bitak uvijek nužno jest, a da pritom nije nešto već ništo – zamijenili alternativom biće ili ništo, moramo reći da ta alternativa zapravo ukazuje na prvenstvo bitka. No razmotri li se podrobno pitanje zašto biće a ne naprosto ništo/bitak?, razabrat

će se da ono ukazuje istodobno i na prvenstvo bitka i na 'prijetnju' da bitak ostane ništo ne ostvarujući svoju možnost bivanja u vidu bića. Filozofska upitanost o toj temeljnoj alternativi rađa stanovitu tjeskobnost: znamo kako se Kant 'preplašio' bezdana („ponora uma") što ga to pitanje otvara. I ovako preformulirano pitanje izaziva tjeskobu koja proizlazi kako iz alternative biće ili ništo, tako i iz blizine bića i onoga ništo – blizina (štoviše: povezanost) bića i bitka nužno rađa tjeskobnost filozofskog mišljenja.

Strah što ga to pitanje nameće, međutim, ne otklanja pitanje; štoviše, taj strah čini da ono biva neprestance ponavljano – kao da ga um uvijek s nova ponavlja u nadi da će domišljanjem prevladati tjeskobu. I uvijek iznova taj se strah u povijesti filozofije (na različite načine) otklanjao (ili ublažavao) idejom Boga ili pak nečim što je ideja boga u nerelegijskome smislu. Schelling – koji je to pitanje smatrao počelom filozofije – ističe da ideja Boga jest jestanje (afirmacija) svekolike zbílje, koju da može jestati samo ta ideja Boga, kao sâma po sebi jestana i po sebi jestajuća. Samo afirmacijom bitka (bilo da ga afirmira ideja Boga ili nečega drugog što je svojevrsno apsolutno, vječno, ne bivajuće već jestno počelo) možemo pojmiti da ništa jest vječno nemoguće, odnosno da je bitak – iako ga možemo pojmiti samo kao 'ništo' – vječno nužan. Onako kako je nužan za Parmenida, ili pak kao Bog koji je za Avicennu i za svetoga Tomu 'nužni bitak'. Um uvijek s nova niječe ono ništa, poimajući ono vječno kao bitak, što mu je, čini se, moguće samo zahvaljujući ideji Boga, odnosno – ako se hoće – ideji prvoga počela koje je nužni bitak. Spoznajući nužnost bitka, um isključuje mogućnost onoga ništa, koje je vječno nemoguće, vječno ne-jest. I tu onaj ponor tjeskobe što se pred njim otvorio sâm um 'ispunjuje' povezujući bitak i biće kao ništo i nešto, povezane ne u postojanju nego u onome biti. Ako biće kao postojanje i ima alternativu ne-postojanja, bitak kao biti alternativu nema. Ponor je 'ispunjen', više nije ponor!

No spoznaja bitka – osobito bitka kao vječnoga i nužnoga – ipak je plod mišljenja. Svijet (u kojem i iz kojeg mislimo) ne ukazuje nam se kao bitak – vidimo ga kao bivanje. Pa i onda ako ga vidimo kao vječno bivanje, ako ostaje sâm u sebi, ostaje lišen onoga biti (koje – ponovimo i još jednom naglasimo – nije bivanje). Bitak – ono biti – ostaje nevidljiva osnova bivanja; tek nas mišljenje (to jest θεωρία što znači uvid) vodi do bitka, u kojem prepoznajemo vječnu osnovu (vječnog) bivanja. Odatle i Aristotelova zamisao '(vječnog) prvog nepokretnog pokretala'. Tek nas umski uvid dovodi do spoznaje da Heraklitov pojam bivanja ne može bez Parmenidova pojma bitka, jer bivanje nije

drugo do li samonijekanje (jednog) bića u promjeni u (drugo) biće, koji su oba ukorijenjeni u bitku. Zato Heraklit i jest postavio ono što u njega ima ulogu bitka – logos, po kojem biva sve što biva –γιγνόμενονγα ρπάντονκατὰτονλόγον. Kao što je za Parmenida bitak jedan i vječan, tako je za Heraklita logos jedan i vječan. No 'bivanje kao bivanje' nema bitka; on je tu zapravo uvijek iznova zanijekan stoga što je tek mogući bitak, nikad zbiljski (za razliku od Parmenidova koji je uvijek zbiljski). Logos je dakle moć bitka za bivanje, po njemu bivanje svega ima bitak –γένεσιςπάντον– po njemu bitak 'živi'. Zapravo logos je ξυνόν, to jest 'su-biće', 'jednoga i svega' – dakle onoga 'jednoga' koje uistinu jest i svih onih bića koja su 'nešto', sinteza 'bitka' i 'bićâ' – i upravo zato je logos pretpostavka postojanja svega. Svako biće koje postoji u sebi ima logos kao ono ξυνόν, kao sintezu bitka i bića, i upravo zahvaljujući tomu i postoji kao biće[6], jer svako biće 'jest nešto', svako biće je 'logičko' stoga što je sinteza podmeta i priroka, stoga što jest podmet ('nešto') kojemu se pririče prirok (bitak).

Tu – u toj moći bitka za bivanje – napokon se pojavljuje možnost, ona možnost koja je nužno potrebna Leibnizovu zakonu jednakosti, zakonu koji (baš kao i Heraklitov uvid) opisuje svijet kao bivanje, to jest kao mijenu možnosti u odjelovljenost, u kojoj mijeni bitak ostvaruje moć vlastitog samonijekanja. Logos kao moć bitka za bivanje izvorište je svijeta stoga što njegova mogućnost jest u njemu kao moć bivanja bitka. Tako se logos kao mogući bitak u svojoj vječnosti otkriva ne samo kao 'nužni bitak', već i kao slobodni bitak. Iskonska i bivstvena sloboda logosa – po kojoj on može ali i nemora proizvoditi svijet – kao da nadilazi moći uma, koji uvijek zaključuje po nužnosti. Stoga na pitanje zašto jest nešto (tj. svijet) radije no ništo ljudski um može odgovoriti samo utječući se mogućnosti bivanja kao iskonskoj slobodi, slobodi bitka da onim bivati sâm sebe niječe kao ono biti– i , kako kaže M. Cipra, zanijemiti pred njezinom bezdanom tajnom[7].

Već smo zaključili da je ono ništa nemoguće, pa smo zato i reinterpretirali Leibnizovo pitanje. Stoga je upitna i valjanost primjene Leibnizova zakona ekonomičnosti na ontologiju. Po tom zakonu ono ništa, stoga što je posve jednostavno, tj. nesloženo, bilo bi postojano, nepromjenljivo; a ne bi bilo podložno ni njegovu zakonu jednakosti,

6 Usp. *Despotova predavanja (1969-1971). Sabrao i za tisak priredio Dimitrije Savić*, Demetra, Zagreb 2014., str. 294.

7 Usp. M. Cipra, *Metamorfoze metafizike*, Čakovec, 1978., str. 98.

po kojem ono možno teži odjelovljenosti, po kojem potentia teži actus-u, jer ono (predpostavljeno) ništa ne samo da – kao nesloženo – ne sadrži nikakvu možnost, već je – ponovimo – nemoguće. Leibnizovi zakoni ekonomičnosti i jednakosti vrijede samo u već postojećem svijetu, u kojemu nema 'ništa' već samo 'nešto', koje jest podložno tim zakonima. Svijet jest takav da biva – neprestance se mijenja, stoga što nije drugo do li proces proizlaženja možnoga u odjelovljeno (Aristotel bi rekao: mijena nastajanja i propadanja). Leibnizov zakon jednakosti stoga potvrđuje već postojeći svijet, predpostavlja ga, objašnjuje njegovo 'funkcioniranje', ali ništa ne kaže odakle svijet, ne pruža odgovor na pitanje o razlogu/uzroku svijeta. Stoga Leibnizovim riječima rečeno, 'dostatni razlog' svijeta ipak nije – kako nam se bilo moglo učiniti – prometanje možnosti u odjelovljenost; ono je tek modus njegova bitka u bivanju.

No ako se Leibnizovo pitanje postavi kao pitanje o bitku a ne o biću – jer samo na taj način postavljeno ono se može pitati odakle uopće svijet, budući da mogućnost bivanja potrebuje najprije bitak (koji posredstvom bića biva) – onda u opreci koju je njegovo pitanje predpostavilo otkrivamo, kako smo vidjeli, i stanovitu blizinu, povezanost: opreka bitka (koji je ništo) i bića (koje jest nešto u bivanju) otkriva se kao 'srodnost'; otkriva se srodnost onoga ništo i onoga nešto u sâmome bitku. Tek ta sprega oprečnosti bitka kao onoga ništo i bića kao onoga nešto priziva Leibnizov zakon jednakosti; tek ona tvori podlogu postanka bića, za koje će tek vrijediti zakon jednakosti. Zakon ekonomičnosti – po kojem ono što je 'najjednostavnije' uvijek ima prednost pred bilo kojim 'nešto' – je upitan. Po njemu bi bitak kao ništo bio jednostavniji od svakog bića te se stoga ne bi prometao u nešto što će biti biće; a ipak vidimo da bića postoje, i to kao nekovrsna odjelovljenost bitka! U 'kontekstu' te 'odjelovljenosti' bitka (to jest u već postojećem svijetu) vrijedi zakon jednostavnosti. Stoga se temeljno pitanje – koje traži odgovor što će objasniti odakle svijet – zapravo svodi na pitanje kako to da Leibnizov zakon jednakosti u stvari posve delegitimira zakon ekonomičnosti u njegovu apsolutnom vidu (budući da zakon jednakosti vrijedi tek za već postojeće)? Leibnizovo predpostavljeno ništa apsolutno je 'jednostavno, tj. apsolutno je nesloženo, te bi zauvijek imalo prednost pred bilo kojim složenim nešto, i svijeta uopće ne bi bilo! Međutim, ako – kako smo i učinili – to Leibnizovo ništa zamijenimo onim ništo bitka, onda se stvar mijenja. Ta reinterpretacija Leibnizova pitanja pruža kontekst u kojem je jasno da ono puko, 'čisto', apstraktno jest bitka dobija svoj modus, to jest modus bivanja.

Pokazuje se da bitak, osim što jest (u Platonovu smislu), može i bivati (u Aristotelovu smislu).

No još uvijek nismo otkrili tajnu 'dostatnoga razloga' svijeta. To jest, još uvijek nismo odgovorili na pitanje odakle bitku, koji je ništo, možnost što će ga u mijeni u odjelovljenost prometnuti u biće koje je nešto? Odakle to što će se pojaviti kao osporavatelj onoga ništo u vidu sâmoga bitka, a protiv zakona ekonomičnosti? Odakle možnost– ona možnost koja je potrebna Leibnizovu zakonu jednakosti, zakonu koji baš kao i Heraklitov uvid opisuje svijet kao bivanje – možnost koja je preduvjet da bitak u heraklitovskoj mijeni ostvari moć vlastitog samonijekanja, tj. nijekanja onoga ništo (što bitak jest) i odjelovljenja onoga nešto (što jest biće)? Odakle moć bitka za bivanje?

Za Heraklita – kako smo rekli – to je Logos, koji je izvorište svijeta stoga što se zahvaljujući njemu mogućnost svijeta ostvaruje kao moć bivanja bitka. Ta mogućnost bitka za bivanje, kako kaže Cipra, nije drugo do li njegova iskonska sloboda.

Došli smo tako do spoznaje: ἐνἀρχῇῇνὁλόγος– u početku bijaše Logos. U početku, dakle, bijaše sloboda; ona koja se rađa sâma od sebe i tako tvori početak. Ona što u sebi sadrži svaku dvojakost – bitak i njegovo samonijekanje, jestno i niječno, dobro i zlo, 'plus' i 'minus'... Utoliko ona jest sve omogućujući sve. Ona je onaj prius kojemu ništa drugo ne predhodi; sve ostalo što jest (i što biva) samo je stvoreno, a ono 'u čemu' je sloboda (ono što jest sloboda) jedino je što jest u smislu Platonova 'jest', to jest 'uvijek biti istovjetan sebi' – Logos ili Bog! To je onaj Schellingov bitak koji predhodi mišljenju, koji nadilazi svekoliko mišljenje te stoga mišljenju nije transparentan. To je onaj posvemašnji prius kojem je sve drugo potonje, onaj bitak kojemu ništa nije 'prije'. U toj ideji suočeni smo s onim što je nužni bitak, i što, kao takovo, jest temelj mogućnosti svijeta, to jest što je osnova moći bitka za bivanje.

Ta spoznaja – retrospektivno – još jednom potvrđuje legitimnost preformuliranja pitanja zašto radije nešto nego ništa u pitanje u kojem se neće raditi o tomu da se bitku suprotstavi ništa, već o tomu da se onome ništo bitka suprotstavi mogućnost kao moć za bivanje. To jest shvatit ćemo da u pitanju ipak nisu suprotstavljeni bitak i ništa, već bivanje (dakle nastajuća i propadljivabića) i ništo, da je bitak (kao ništo) zapravo – prešutno – predpostavljen. Pretpostavljen kao Logos, odnosno kao Bog.

Zapravo, tako je zaključio i Leibniz, jer u njegovu uvidu točka polazišta nije ono ništa već ono moguće; stvaranje nije prijelaz iz nebitka u bitak, već iz mogućnosti u postojanje – bitak je u Leibniza predpostavljen. On, naime, kaže da je Bog odabrao ono što je najpoptunije, to jest ono što je istodobno najjednostavnije po predpostavci i najbogatije po pojavama: „Dieu a choisiceluyquiest le plus parfait, c'est à direceluyquiestenmêmetemps le plus simpleenhypothèses et le plus richeenphénomènes."[8] Po njemu svijet nije okružen ne-bitkom, neprobojnom tminom onoga ništa, već samo mogućnošću drugoga i drukčijeg svijeta, stoga što je u Bogu sadržana možnost svijeta a ne ništa.

Međutim, usprkos svemu tomu ostaje 'čudo' bitka, ostaje pitanje: odakle bitak? Postavivši to pitanje – podsjeća, kako smo vidjeli, Cipra – ljudski se um može uteći samo mogućnosti bivanja kao iskonskoj slobodi, ostajući nijem pred tom „bezdanom tajnom". Stoga nas, primjerice Heideggerovo pitanje, ma koliko da je njegovo 'nemetafizičko' promišljanje bitka duboko (stoga što nastoji otkloniti „zaborav bitka") samo ponovo suočava s „bezdanom tajnom" ne utažujući težnju za odgovorom.

Takav (neutažujući) odgovor jest i spoznaja o tomu da „u početku bijaše Logos" kao moć bivanja. Bitak nam se uvijek ukazuje zahvaljujući svojoj moći bivanja; očituje nam se u bivanju. Kao ništo bitak sâm na neki je način nalik onome zastrašujućem – i nemogućem – ništa, no da bi „bilo 'nešto'" nije potrebno prevladati to ništa, već je potrebno da se moć za bivanje bitka odjelovi. Moć bitka za bivanje, onaj Logos koji „bijaše u početku", pak nije drugo do li sloboda – ona je ono počelo koje nema temelja u nečemu drugome, onaj prius što predhodi svemu, u vlasti kojega su i bića i ništo – „sloboda sama koja prethodi svakom mogućem nečemu u njegovoj 'neštosti' i svemu u njegovoj mogućnosti"[9]. U toj slobodi suprotstavljeni stoje možnost bitka za bivanje i 'čisti' bitak kao ništo. Bivanje pak neprestance stavlja biće u odnos s bitkom kao onim ništo. Taj odnos tvori nerazloživ cjelinu, u dubini koje jest sve, i iz dubine koje probijaju filozofijska pitanja. Ta pak sprega možnih oprečnostî u bitku – sprega bivanja kao bića i onoga ništo kao 'čistog' bitka – jest 'rodno mjesto' odnosno 'podloga' u kojoj jest sloboda, sloboda kao uzrok postojanja svega, kao Leibnizov 'dostatni razlog'.

8 Leibniz, *discours de Métaphysique*, IV, 431, citirano u Pareyson, *op. cit.*, str. 332.

9 B. Despot, *Vidokrug apsoluta*, Demetra, Zagreb 2008., str. 118.

Misleći, ljudski um nužno 'imenuje' ono što misli, nužno 'imenuje' ono domišljeno. Odatle svi oni pojmovi uz pomoć kojih on 'predočuje' ('pred-umljuje') ono do čega dopire u sondiranju dubine što ju tvori suodnos bića i bitka kao onoga ništo, dubine iz koje na 'površinu' uma izbijaju pitanja poput onoga Leibnizova. Odatle 'prvo počelo', 'prvo nepokretno pokretalo', 'božanstvo'... napokon i 'iskonska sloboda' (koju pokušava potvrditi ovaj ogled, a koja je također nejaki plod neizbježnog i ljudskom umu nužno potrebnog imenovanja).

No kako stvar stoji s imenovanjem? Odakle 'imena' (tj. nazivci, tj. pojmovi)? M. Cipra podsjeća na razliku u filozofiranju između predsokratovaca i Sokrata te filozofâ što su došli poslije njega. Sokrat je prijelomna točka u povijesti filozofije (točnije: u filozofiranju) stoga što se on – kako se kaže u Fedonu – odvojio od izravnog gledanja bićâ i utekao se mišljevinama promatrajući istinu bićâ u njima, podmêtajući „najvaljaniji pojam kao predpostavku". U toj se točki, kaže Cipra, filozofija promeće od predsokratovske otkrivenosti i nezaboravljenosti istine (ἀλήθεία), od objave istine, u iznalaženje istine uz pomoć pojmovnih predpostavaka mišljenja[10]. S vidika pitanja o imenovanju razlika je u objavljivanju (samoobjavljivanju) istine i pojmovnom predpostavljanju istine, dakle imenovanju. U predsokratovacâ nema hipotezâ koje se provjeravaju – njihova misao jest objava (samoobjava) istine. S gledišta onoga što se obično naziva filozofijom više je riječ o nadahnuću nego o umovanju; čovjek je u napasti reći da su predsokratovci bliži religiji no filozofiji. Postsokratovskoj filozofiji ostaje samo mogućnost da pokuša provjeriti (na svoj način, svojim sredstvima, a što opet znači s manje pouzdanja) jesu li predsokratovci bili bliži istini. Nemoćna da 'izađe iz svoje (postsokratovske) kože', filozofija se i u tome utječe imenovanju. Odatle – kako smo rekli – 'prvo počelo', 'prvi pokretač', 'božanstvo' (tj. ono što se naziva 'bogom filozofâ'), 'iskonska istina', 'iskonska sloboda'... Imenovanje – pa i sokratovsko 'predpostavljanje najvaljanijih pojmova' – pokazuje se tako kao znak 'nemoći' filozofije da jednom za svagda i neupitno utaži svoju težnju dosezanja istine. (Ponekad se predsokratovska misao dovodi u blizinu mita; no to je pogrešno: mit je – jednako kao i postsokratovska filozofija – imenovanje; kao što je i religija, kad se odmakne od objave da bi se približila ljudima, isto tako imenovanje).

Dakle, pojam iskonske slobode – koji se pojavljuje kao jedan od uvidâ one tjeskobne zagledanosti u ponor što ga pred umom otvara

10 Usp. M. Cipra, *op. cit*., str. 128.

ono prvo temeljno pitanje, ili pak heideggerovska težnja da se ukloni „zaborav bitka" – jest takovo imenovanje. Ono je proizašlo iz potrebe da se objasni 'početak' (koji je bez početka, koji nije početak), da se odgovori na pitanje odakle bitak.

Često se bitak poistovjećuje s postojanjem, s egzistencijom. Ali već i u raznim inačicama imenovanja onoga grčkog τὸεἶναι razabrat ćemo 'problematičnost' sâmoga pojma. Uzmimo nazivak egzistencija. To je, onako kako danas razumijevamo i rabimo taj nazivak, pojam koji je izopačio izvorno značenje onoga ex-sistere. A ex-sistere je značilo postojati po nekom uzroku, zapravo postati iz nečega, po nečemu. (Bilo bi, stoga, točnije ono existentia shvatiti kao postajanje). Dakle – ako se vratimo pojmu 'iskonska sloboda' – exsistere bi značilo dobiti (imati) bitak od iskonske slobode, iz možnosti zahvaljujući kojoj se bitak (u liku svijeta niječući sebe kao ništo) očituje kao bivanje. Stoga temeljna pretpostavka svijeta jest sloboda; ona je ono što 'proizvodi' svijet. A tom 'proizvoditeljskom' slobodom prožet je u svojoj dimenziji bivanja i sâm svijet kao njezin proizvod; ona je jamstvo njegove dinamike u mijenama možnog i odjelovljenog, u dinamici oprekâ.

Shvaćamo tako da odnos sloboda – biće predstavlja bitnu i nerazrješivu svezu: bića nema bez bitka (što ga je Heidegger htio 'vratiti u sjećanje'), ali niti bez slobode bitka da niječe sebe sâma kao ništo uspostavljajući se kao bivanješto ga tvore bića. Zahvaljujući tomu shvaćamo da sâm bitak mora biti sloboda. I – kako kaže Pareyson – „tu se otvara vrtoglavi otvor u bezdanoj dubini slobode, njezine neiscrpivosti"[11]. U tom bezdanu slobodu nalazi i Berdjajev: „Sloboda ne može imati svoj izvor u biću, niti se može odrediti bićem. Ona ne može pripadati sustavu ontološkog determinizma. Sloboda ne trpi ni određenje bićem niti određenje razumom. [...] Sloboda ne može biti ishod određenja, ili ishod bilo čega ili bilo koga. Ona pripada neiskazivoj dubini, bezdanu...", te dodaje da to „priznaje upravo filozofija koja polazi od prvenstva slobode pred bićem, od predbićevnosti slobode. [...] U početku je bio Logos. Ali je u početku bila i sloboda. Logos je bio u slobodi, i sloboda je bila u Logosu."[12]Berdjajev podsjeća na Böhmeov uvid, točnije – kako kaže – na Böhemeovu viziju, o tomu da „dublje od bića leži Ungrund, bezdan, iracionalna tajna, prvobitna sloboda koja

11 L. Pareyson, *op. cit*., str. 19.-20.

12 N. Berdjajev, *Opit eshatološke metafizike*, Bogoslovski fakultet SPC, Beograd 2000., str. 98.

je, pak, neizvodiva iz bića“[13]. Taj Ungrund jest „ono ništo[14] [...] Ali to je ono ništo koje se očituje kao ‘einHungerzumEtwas’“[15]. Zajedno s tim Ungrund-om javlja se sloboda, to jest on jest sloboda, koja je slična onom ništo, no iz koje – zahvaljujući njezinoj ‘gladi’ za onim nešto – proizlazi ono nešto. Berdjajev naglašuje da je možda upravo Böhme prvi u povijesti ljudske misli uvidio da u osnovi bića i pred-bića leži sloboda koja sâma nema temelja, i to „kao strast, želja onoga Ništo da postane nešto“[16]. Stoga ono ništo jest dublje i izvornije od onoga nešto – „sloboda [koja je meontička i koja jest Ungrund; op. D. B.] je dublja i iskonskija od svake naravi“[17]. Stoga Berdjajev, slijedeći Böhmea, zaključuje da biće nije „posljednja dubina“, da postoji „predbivstveno počelo s kojim je povezana sloboda“. „Sloboda – ističe – nije ontička već meontička; biće je „naknadni [po]rod“, u kojem je sloboda svagda ograničena, pa čak i posve iščezava: biće je „skamenjena sloboda“[18].

Temeljni Böhmeov (i Berdjajevljev) uvid, dakle, jest dvojak. Prvo, u ‘podlozi’ svega stoji ono ništo koje je (potencijalno) sve, ono ništo koje je – kako kaže V. Jankélévitch – nadbivstvo i možnost svih možnosti. Meontička sloboda onoga ništo(koja, sâmaneutemeljna jest temelj svega) u potrazi je za onim nešto[19]. Drugo, u ‘porodu’slobode koja ‘bijaše u početku’,u ‘porodu’ što ga predstavlja svijet bićâ, očituje se paradoksalnost: ono ništo (kao sloboda, kao ono jest) u svojoj potrazi za onim nešto odjednom se nalazi u domeni u kojoj biva ograničena (kao nužnost, kao bivanje).

Međutim, podsjećajući na Böhmeov uvid o tomu da u početku bijaše Logos ali bijaše i sloboda, i da sloboda bijaše u Logosu, Berdjajev naglašava: „Doduše, takav je samo jedan od vidova slobode. Postoji i drugi vid, u kojem se sloboda javlja kao posve vanlogosna, te proizlazi

13 *Op. cit.*, str. 99. Kurzivom istaknuo D. B.

14 Autor citiranog prijevoda Berdjajevljeva*Ogleda* rabi riječ 'ništa', no iz daljnjega je konteksta razaberivo da je riječ o pojmu koji se u ovoj raspravi označuje nazivkom*ništo*.

15 N. Berdjajev, *op. cit.*, str. 100.

16 *Op. cit.*, str. 101.

17 *Ibidem*.

18 Usp. *op. cit.*, str. 106.

19 Usp. V. Jankélévitch, *Smrt*, AGM, Zagreb 2011., str. 86.-87.

sudar Logosa i Slobode.“ Stoga je, kaže on, „život svijeta dramatičan“[20]. I upravo u tome jest paradoks slobode. On proizlazi odatle što, prema Böhmeu, pramisterij bića jest u tome da ono ništo jest u potrazi za onim nešto; a ono nešto, koje je porod slobode onoga ništo kao Ungrund-a, biva podložno ‘slobodi’ koja u svijetu onoga nešto biva podložna nužnostišto upravlja bivanjem, koje nije drugo do li – u skladu s Leibnizovim zakonom jednakosti, – prometanje možnosti u odjelovljenost. Zakon, naime, jest nužnost, bez nužnosti nema zakona.

Taj paradoks slobode najpotpuniji svoj izraz nalazi u moralu, u počelu koje ravna čovjekovim svijetom. Dok je u svijetu prirodnih bićâ sloboda posve ‘skamenjena’ pa i ‘iščezla’, u svijetu čovjeka kao ‘višeg vida’ bića ona jest u svojoj paradoksalnosti – u neprestanoj napetosti slobode i nužnosti. Ta ‘napetost’ (ili, ako se hoće, ‘dijalektika’) predmet je koji određuje zaključni dio ove rasprave.

3.0 Na putu ka zaključku

Propitivanje bitka kao počela vodilo je zaključku da počelo svijeta jest sloboda. Taj zaključak se ne može zanemariti ni u pitanju morala, što je kao polazište navedeno na početku ovoga ogleda. Vidjet će se, naime, da je i za pitanje morala ključan pojam slobode, štoviše, da sloboda – kao što je počelo svijeta – ujedno i počelo morala. (Razlika – važnost koje se može ostaviti za neku drugu raspravu – jedino je u tome što sloboda kao počelo svijeta jest iskonska apsolutna sloboda, a sloboda kao počelo morala jest čovjekova sloboda, koja je relativna, i koja je – u konačnici – sredstvo iskonske slobode).

O čemu je riječ govori nam već mitski diskurs (primjerice biblijski), koji je – naravno – potrebno interpretirati. Jedan od filozofskih interpretatora toga diskursa jest Majmonid (na koga smo se pozvali već na početku), a mit koji govori o postanku morala jest mit o Adamu i Evi, to jest mit o ‘padu’.

Uzrok čovjekova pada – sjećamo se – jest kušanje (zabranjenog) ploda stabla spoznaje. Tumačenje te priče Majmonid započinje navodom: „I vi ćete biti kao bogovi, koji razlučuju dobro i zlo“ (Postanak, 3, 5), napominjući da riječ elohim u hebrejskome ne znači samo ‘bogovi’, već znači i ‘anđeli’ i ‘vladari koji upravljaju državama’. Podsjeća potom da Onqelosov aramejski prijevod Tore, koji su odobrili rabinički

20 Usp. *op. cit*., str. 98.

autoriteti, na tome mjestu tu riječ prevodi kao vladari: „I vi ćete biti kao vladari“, te kaže da taj iskaz potvrđuje da je razlučivanje dobra od zla stvar ljudskoga zakona, koji je potreba ljudskoga svijeta što je nastupio izgonom čovjeka iz Edena. Da je razlučivanje dobra od zla stvar ljudskog zakona, Majmonid dokazuje najprije podsjećajući na to da Adam nije morao zgriješiti kušajući plod stabla spoznaje da bi grijehom stekao um, jer je um posjedovao već time što ga je Bog stvorio na svoju sliku i priliku (što za Majmonida znači kao posjednika uma). Stoga razlučivanje dobra od zla nije stvar spoznaje, već stvar konvencije. Um ne služi razlučivanju dobra od zla, već razlučivanju istinitoga od neistinitoga: „Čovjek umom razlučuje istinito od neistinitog, i to vrijedi za sve što je pojamno. Stoga, kad je [čovjek] bio u svom najsavršenijem i najpotpunijem stanju, posjedujući svoju urođenu narav i umsku spoznaju [...] ne posjedovaše moći koju bi na bilo koji način upotrebljavao za [spoznaju] općeznanih stvari. Tako da od općeznanih stvari kao najočitije ružna – što je otkritost stidnih dijelova tijela – za nj ne bijaše nešto ružna [...] A pošto je zgriješio neposluhom i priklonio se željama svoje mašte i užitku svojih tjelesnih osjetila [...] te stekavši [moć] spoznavanja općeprihvaćenoga postade zaokupljen prosuđivanjem o ružnome i lijepome.“ (Majmonid, Vodič I., 2, str. 30.).

Taj je navod potrebno objasniti. Prvo, kurzivom su istaknute riječi koje u Majmonida imaju posve određeno značenje. ‘Općeznano’ i ‘općeprihvaćeno’ jest ono što je prihvaćeno od većine ljudi, to jest ono što je predmetom (društvenog) dogovora, konvencije, a ‘lijepo’ i ‘ružno’ odnosi se na ono što takva konvencija prihvaća odnosno odbacuje, to jest ono što se drži za dobro odnosno za zlo (pri čemu nazivi ‘lijepo’ i ‘ružno’ na neki način naglašuju upravu tu konvencionalnu dimenziju). To dakle, kaže Majmonid, nije nešto što se spoznaje umom – koji spoznaje nužnostî što vladaju u physisu, a u nužnosti nema ‘lijepoga’ i ‘ružnoga’ odnosno dobra i zla– već je to nešto što je nametnuto dogovorom, to jest nomosom. Zgriješivši oglušenjem o zabranu, Adam i Eva su – kako ističe Majmonid – dospjeli u stanje drukčije od savršenoga u kojem su bili prije griješenja. Prvotno čovjekovo stanje po Majmonidu jest savršenstvo kakvo ‘dostupno’ čovjeku, to jest stanje u kojem je čovjekov um neprestance in actu, odnosno u kojemu čovjek neprestano i bez ostatka uživa u posvemašnjoj i konačnoj spoznaji (koja je spoznaja Boga kao neprestano bivanje u povezanosti s Njime). U takvom stanju, stanju iskona, čovjek nije morao prosuđivati što je dobro a što zlo, jer je bio idealno biće u idealnome svijetu Edena. U Edenu morala nije bilo, jer nije bio potreban; moral biva potreban tek

pošto se pojavi potreba razlučivanja i biranja između dobra i zla, tek po izgonu iz Edena, to jest tek onda kad pâli čovjek više nije u 'Božjem svijetu' već u 'ljudskome svijetu'.

(Na ovome mjestu vrijedi otvoriti kratku parentezu o podrijetlu naziva Eden za rajski vrt iz kojeg su Adam i Eva izgnani. Za 'Eden' – koji se naziv navodi u hebrejskoj Bibliji – zna se da nije hebrejska niti uopće semitska riječ; utvrđeno je da je sumerskoga podrijetla, da je to naziv za područje koje nije obrađeno ljudskom rukom, za 'divljinu', u kojoj bića žive u iskonskome stanju. Na tome neki temelje interpretaciju mita o Adamu i Evi i njihovu izgonu iz raja zemaljskog i osudu da zauvijek „rade u znoju lica svoga" kao mita o nastanku ljudskog društva. Majmonid pak kaže u osnovi isto: za njega je to priča o ljudskome rodu kojemu je, pošto je napustio iskonsko stanje blaženstva, potrebno ustanoviti kriterije za razlikovanje 'lijepoga' i 'ružnoga', to jest dobra i zla, što je potrebno da bi kao elohim – po Majmonidu: kao vladari - ravnali ljudskim društvom).

To nas vraća pojmu slobode. Čovjekove slobode neposluha, koja je izvor morala.

Za čovjeka sloboda je rođena kad je Bog 'spustio' Zakon, čime je uspostavio mogućnost prekršaja (tj. grijeha). Sloboda jest mogućnost da izaberemo dobro ili zlo (zakon ili prekršaj). No ona nije – i ne može biti – sloboda interpretiranja što jest zlo. Primjerice, sloboda žene 'da sama odlučuje o svome tijelu' može samo biti sloboda da se izabere grijeh (pobačaj), a ne sloboda da se grijeh (pobačaj) interpretira kao dobro.

Dakle, kako kaže Majmonid, dobra ne može biti bez zakona. To 'dobro', međutim, drukčije je od onoga dobra koje Bog vidi promatrajući (u Postanku) svoje djelo. Ono je Majmonidovo 'lijepo', tj. dobro po konvenciji, konvencionalno dobro, dobro što ga određuje zakon. A to onda znači i da dobra ne može biti bez zla, jer prekršaj postoji samo ako postoji zakon, pa su tako zakon i prekršaj, dobro i zlo, nerazdvojivo povezani. A da bi zakon bio dobro, on mora biti zauvijek dât, zauvijek isti, nepromjenljiv (na banalnoj razini politike to se izražava načelom 'zakon mora biti isti za sve'), jer dobro jest dobro samo ako je uvijek dobro. Stoga zakona mora biti od Boga dât, jer samo je takav zakon – koji čovjek ne može propitivati – nepromjenljiv zakon. On mora biti zapovijed (koja je, kao takova, nepropitljiva), a ne obrazloženje (koje je uvijek podložno propitivanju). Taj zakon kao zapovijed mora biti iznad, onkraj našega razuma, jer samo kao takav on može ostati nepromjenljiv, što znači: samo tako on može biti dobro. Uzmimo pri-

mjer: Ne ubij! Zapitamo li se što je svrha te zapovijedi morat ćemo reći da nam je ona nejasna, nepoznata, nedokučiva. Neće se naime odgovor naći u tvrdnji da je ona dobra stoga što štiti naš život. Jer dobro znamo da ima situacijâ kad je s našeg (ljudskog) gledišta dobro, to jest korisno ubiti – ubiti u samoobrani, na primjer. Ali Bog svoju zapovijed nije relativizirao! Ona je apsolutna! Samo nam je ostavio slobodu da joj se povinujemo, ili da ju zanemarimo.

Iz toga je vidljivo da dobro nije racionalno (da moral ne može biti 'racionalan'), da ono može biti to što jest samo ako je nedokučivo, transcendentno (čak i – zbog toga – apsurdno). Dobro i zlo – da bi to bili – moraju biti apsolutni. A da bi bili apsolutni, moraju biti 'nerazumljivi', što znači nepodložni interpretaciji. Dobro i zlo ne smiju biti 'u našoj vlasti'. U našoj vlasti može biti samo sloboda odabrati dobro ili zlo. Dobro i zlo jesu 'nerazumljivi' stoga što su apsolutni, a to znači da nemaju drugog temelja do li sebe sâmih. Dobru ne može temeljem biti ništa drugoga, jer bi u protivnome dobro bilo 'relativno', a to onda znači 'promjenljivo'. Zato moral ne može a da ne bude religijski; on mora biti utemeljen u onome što je 'iznad' nas, što je nedokučivo i transcendentno – u Bogu.

Zlu temelj ne može biti drugo do li zlo sâmo, iz istoga razloga. Logički to možda nije točno, jer bi zapravo trebalo reći da dobru i zlu temelj može biti samo Bog. No Bog jest 'drugo' samo utoliko što nije čovjek, što nije ništa od onoga što bismo mogli opisati; stoga je on 'drugo' samo na relativan način, u odnosu na sve što znademo. No što on jest, mi ne možemo znati. A s obzirom na dobro i zlo, mogli bismo reći da je on ona sloboda koja je dâta da bi uopće bilo dobra i zla. Sloboda u kojoj se ne samo otkriva povezanost dobra i zla, već u kojoj i po kojoj dobro i zlo postoje, i to samo kao 'par' što 'upućuje' jedno na drugo, onaj 'par' po kojem prekršaja ne može biti bez zakona, tj. zla bez dobra. Kao ni dobra bez zla. Kao što kaže sveti Pavao: „Zakon dolazi da bi se umnožio grijeh".

4.0 Zaključak

Potrebno je još jednom naglasiti da je sloboda u svijetu samo 'sjenka', trag' iskonske slobode, one slobode za koju smo pokušali pokazati na koji je način izvor svijeta kao sloboda bitka koji je ništo da sebe kao takovoga poništi u bivanju svega postojećega. Stoga je i čovjekova sloboda samo sjenka odnosno odraz iskonske slobode; ona je – po tomu – jednaka svim drugim vidovima slobode u svijetu, to jest i ona

je tek jedan od mehanizama po kojima se očituje dijalektika jestanja i nijekanja u svim njegovim vidovima što tvore svijet kao bivanje. A moral je jedina sfera u kojoj se čovjekova sloboda može očitovati kao sloboda; samo tu je čovjek slobodan birati, birati između dobra i zla, između jestanja dobra i njegova nijekanja, tim biranjem jedno i drugo potvrđujući. Kad čovjek hoće proizvoditi slobodu vidjevši sebe sâma kao slobodu, uspostavljajući sebe sâma – kako kaže B. Despot – „u svojoj sopstvenosti (sebstvenosti, sebičnosti) kao slobodu", on na mjesto apsoluta slobode kao počela koje je apsolutni prius postavlja sebe. „Čovjek kao apsolutno Ja ili apsolutno sebstvo time porobljuje slobodu čineći je svojom slobodom. Gledano iz vječne slobode, to je porobljavanje slobode onim koje sloboda može biti ali sloboda nije, te kao apsolutiziranje Ne-slobode, jest samouspostavljeno, slobodu kao sredstvo imajuće robovanje. Otuda pravo ili istinsko Zlo nije puka konačnost, tjelesnost ili uopće neka nemoćna negacija u smislu privacije, nego je to moćno sopstvo koje sebe sama pomoću slobode stavlja na mjesto slobode." Nije li upravo to definicija Lucifera?

LITERATURA

1. Berdjajev, Nikolai, *Opit eshatološke metafizike*, Bogoslovni fakultet SPC, Beograd, 2000.
2. Cipra, Marijan, *Metamorfoza metafizike*, Čakovec, 1978.
3. Despot, Branko, *Vidokrug apsoluta*, Demetra, Zagreb, 2008.
4. Gilson, Etienne, *Bitak i bit*, Demetra, Zagreb, 2010.
5. Majmonid, *Vodić za one što dvoje*, Demetra, Zagreb, 2009.
6. Pareyson, Luigi, *Ontologija slobode*, Demetra, Zagreb, 2005.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 1Otto R.:141.336

SVETO RUDOLFA OTTOA I ISLAMSKI MISTICIZAM

Dževad HODŽIĆ
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu
Ćemerlina 54, 71 000 Sarajevo, BiH
E-mail: finhodzic@gmail.com

ABSTRACT

U ovom tekstu propituje se komparativno izučavanje religijske i posebno mističke tradicije islama u radu istaknutog njemačkog teologa Rodolfa Ottoa. Autor potencira Ottoovu otvorenost prema drugim (neevropskim i nekršćanskim) tradicijama kao pokazatalj duhovnog ozračja liberalne teologije kao specifičnog spoja evropske građanske samosvijesti i evangelističke teologije tog vremena. Ottoovo razumijevanje islama najbolje se da razabrati iz njegovog koncepta numinoznog iskustva *Svetog*, odnosno iz njegove interpretacije Boga u Njegovoj biblijskoj vanrazumskoj jezgri, živog Boga, Boga srdžbe, ljubavi i osjećanja, koji se kroz svoj život razlikuje od svakog pukog 'svjetskog uma', čija vanrazumska bit izmiče svakom filozofiranju i racionaliziranju. U horizontu ove koncepcije Otto često citira sufijske autore kako bi usporedio "islamski" koncept *Svetog,* koji Otto problematizira kroz pitanje predodređenja. Islamski misticizam za Ottoa sadrži čitavo obilje slika koje pokazuju uzvišeno shvatanje *Svetog*.

Ključne riječi: Rudolf Otto, Sveto, misticizam, islam, Bog, filozofija

RUDOLF OTTO'S THE IDEA OF THE HOLY AND THE ISLAMIC MYSTICISM

This paper examines the comparative study of religious and mystical traditions of Islam especially in the work of the eminent German theologian Rodolf Otto. The author emphasizes Otto's openness to other (non-European and non-Christian) traditions as a standard measure of the spiritual climate of liberal theology as a specific compound of European civic consciousness and evangelical theology of the time. Otto's understanding of Islam is best to make out from his concept of the numinous experience of the Holy, that is, from his interpretation of God in His Bible core that goes beyond reasonable understanding, the living God, the God of wrath and love and feelings, who throughout his life differs from any mere 'world mind', whose essence that is beyond our reason is detached from any philosophizing and rationalizing. In the horizon of this concept Otto often quoted Sufi authors in order to

compare the "Islamic" concept of the Holy which Otto discusses through the question of predestination. Islamic mysticism in Otto's point of view a wealth of images that show the sublime conception of the Holy.

Key words: Rudolf Otto, The Holy, mysticism, Islam, God, Philosophy

1.0 Uvod

U povijesno-duhovnom kontekstu evropskog prijelaza iz devetnaestog u dvadeseto stoljeće Das Heilige Rudolfa Ottoa, objavljeno pred kraj Prvog svjetskog rata (1917.), predstavlja testament religijski angažiranog izraza evropskog moderniteta.[1] Riječ je o djelu u kojem se prelamaju gotovo sva značajnija tranzicijska duhovna strujanja na prijelazu devetnaestog i dvadesetog stoljeća. Nastalo u razdoblju značajnih modernističkih mislilaca kao što su Proust, Bartok, Schoenberg, Lawrance, Mann, Freud i drugi, ali i u vrijeme eksplozije nacionalizma (Prvi svjetski rat), koja je zaprijetila provincijalizacijom Evrope (i u području filozofije),[2] Ottoovo Sveto, sa svojom heterodoksnom genezom,[3] angažirano je, s jedne strane, na romantičarskom i liberalno-protestantskom razburžoaziravanju kršćanstva,[4] kao i na, s druge strane, komparativističkom i inkluzivističkom pristupu proučavanju religija u obzoru njihovog transpovijesnog porijekla i suštine. Das Heilige Rudolfa Ottoa pojavilo se i kao izraz romantičarskog negodovanja protiv sekularnog materijalizma i korozije religijskih vrijednosti u eri narastajuće industrijalizacije ljudskog svijeta. Iako introvertirano i fragmentarno tekstualizirano, Ottoovo Sveto, prožeto osjećanjem krize, doprinijelo je onome što se ponekad naziva romantičarskim periodom modernizma. Mircea Eliade je Ottoovo Sveto, svrstavajući ottonijansko numinozno u red Freudovog podsvjesnog, Bergsonovog elan vital i Levy-Bruhlovog pre-logičkog, mističkog uma kao artističkih revolucija dadaizma i nadrealizma, označio kao zna-

1 O popularnosti i uticaju Ottoovog *Svetog* govori činjenica daje, pored brojnih njemačkih izdanja, u prvih dvanaest godina ovo djelo prevedeno na sedam drugih jezika: engleski (1923.), švedski (1924.), šp,anski (1925.), talijanski (1926.), japanski (1927.), holandski (1928.) i francuski (1929.).

2 Hans Georg Gadamet, Njemačka filozofija u prvoj polovini 20. stoljeća", *Godišnjak za povijest filozofije,* GPF 3/3/1-288 Zagreb, 1985., cit. str. 81.

3 Vidi: R.F. S tree tman, "Some later Thoughts of Otto on the Holy", .*Journal of the American Academy of Religion,* 48/3 (1980.), str. 368. Također: H. Roll mann, "Rudolf Otto and India", *Religious Studies Review,* 5 (1979.), str. 17, 23.

4 Melissa Raphael, nav. djelo, str. 3.

čajan događaj u velikoj erupciji iracionalizma u ranom dvadesetom stoljeću.[5] Das Heilige pripada razdoblju evropske duhovnosti u kojem dolazi do karakteristične promjene paradigme: od sistematičnog ka aktivističkom u filozofiji života, pragmatizmu narastajućim socijalnim znanostima.[6] Husserl je Ottoovo Das Heilige ocijenio kao začetničko u fenomenologiji religije.[7] Protestantski teolog i filozof religije Paul Tillich, također, Ottoovu je metodu označio fenomenološkom, a njegovu temeljnu odredbu božanskog ili numinoznog originalnom i značajnom odredbom.[8] Na matrici hermeneutičkog pristupa religijskim tekstovima Otto u svom Svetom istražuje ne samo kršćanski discourse o svetom, nego i židovski i islamski, tražeći od čitaoca da kao insider djela, sa svojim intuitivnim snagama, kroz proces suživljenih osjećanja i supoistovjećujućeg znanja (empathetic knowledge) pokuša probuditi, odnosno ponovo otkriti numinozno čuvstvo i tako se osvjedočiti u realnost, vitalnost i validnost religijskog iskustva.[9]

Općenito uzevši, Ottoova interpretacija religije predstavlja kreativnu sintezu najboljih elemenata teološko-religijskog i filozofijsko-religijskog naslijeđa, poduzetu i izgrađenu na njegovim novim historijskim i originalnim fenomenologijskirn uvidima.[10] U Ottoovom

---

5 Mircea Eliade, *The Quest,* Universitiy of Chicago Press, Chicago, 1969., str. 46

6 Reiner Flasche, "Der Irrationnalismus in der Religionswissenschaft und desen Begrundung in der Zeit zwischen den Weltkriegen", *Religionswissenschaft und Kritik*, Beiträge zur Konferenz The History of Religions and Critique of Culture in the Days of Gerardus van der Keeuw (1880.-1959.), Herausgeben von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi, diagonal-Verlag, Marburg, 1991., str. 243-257, cit. Str. 226.

7 "...Impresionirala me je (knjiga R. Ottoa *Das Heilige* – prim. naša) kao dugo nijedna druga knjiga... To je početak fenomenologije religije... ova će knjiga zauzeti značajno mjesto u historiji samosvojne filozofije religije, ili, radije, fenomenologije religije." Husserlovo pismo Ottou od 5. marta, 1919. Citirano prema: Philip C. Almond, "Rudlof Otto: Life and Work", *Journal of Religious History*, 59/June, 1983. Str. 305-321. cit. Str. 305.

8 Paul Tillich, "Religionsphilosophie", u okviru ed. M. Dessoir *Lehrbuch der Philosophie, Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlin, 1927. Str. 790. cit. Prema: Milan Damjanović, "Osobenost vjerskog", u: Rudolf Otto, "Sveto", preveo: dr. Vladimir Premec, Svjetlost, Sarajevo, 1983., str. 12.

9 L. Schlamm, "Numinous Experience and Religious Language", *Religous Studies*, 28 (1992.), str. 551

10 Berlinski teolog Le.onhard Ferndt običavao je ponavljati svojim slušačima: "Zasigurno je nemoguće da jedan student sve pročita, no nužno je da pročita bar

zrelom konceptu autonomije religije sintetizirani su elementi vitalne vjere Luthera, romantičarske pobožnosti Schleiermachera, Ritschlova teologija vrijednosti spojena s bitnom kantovskom kritikom religijske svijesti i Troelchova teologija povijesti religija.

2.0 Ottoovo razumijevanje islama

Ottoovo razumijevanje islama određeno je, s jedne strane, kulturno-civilizacijskim kontekstom njemačkog, evropskog i kršćanskog prijelaza iz devetnaestog u dvadeseto stoljeće i, s druge, Ottoovim vlastitim religijskim temperamentom i njegovim konceptom numinoznog iskustva Svetog. U povijesnoduhovnom smislu, Ottoov istraživački fenomenološki i komparativistički interes usmjeren ka drugim religiji ma pa tako i islamu u znaku je više različitih ali međusobno isprepletenih povijesno-duhovnih smjeranja njemačkog i evropskog duha u devetnaestom i na početku dvadesetog stoljeća.

Pod uticajem kršćanskih percepcija islama iz prethodnih stoljeća, evropsko devetnaesto stoljeće u odnosu prema islamu započinje u znaku starih naslijeđenih i preovlađujućih predožbi o neprijateljskoj ili rivalskoj religiji s kojom se kršćanstvo konfrontira u žaru političke nadmoći, kolonijalnih aspiracija i misionarskog pozvanja. Ali, ipak, uporedo s ovim konfrontirajućim odnosom javlja se, pod uticajem evropskog racionalizma, i ona intelektualna struja u kojoj se na islam gleda kao na "jednu u nizu tvorevina ljudskog razuma proizišlih iz potrebe da se spozna istinska narav Boga, odnosno transcendira ovaj zatvoreni svijet".[11] Evropski racionalizam značajno je rasteretio u kulturnom smislu i kršćansko zanimanje za islam povijesnih frustracija i doprinio klimi objektivnijeg proučavanja islamske duhovnosti. U evropskom proučavanju islama u devetnaestom stoljeću, pristupivši islamskoj vjeri, kulturi i civilizaciji drugačije od svojih prethodnika, „kao stvarnosti čija vrijednost se ne krije isključivo u tekstovima, nego više u individualnome i komunikativnome životu muslimana"[12], značajan iskorak učinili su posebno Goldziher (1850.-1921.) i Hurgro-

neka temeljna djela. O Karlu Bartlm i Rudolfu Ottou može sc izraziti kakvo mu drago mišljenje, no kada kao teolozi ne bismo poznavali Barthovu *Poslanicu Rimljanima* i Ottoovo *Sveto,* to bi značilo uzalud živjeti." Citirano prema: Rosino Gibellini, naved. djelo, str. 17.

11 Adnan Silajdžić, naved. djelo, str. 179.

12 Isto, str. 259.

nje (1857.-1936.). Iako Ottoov pristup religijskom iskustvu i religijama nije bio racionalistički koncipiran, njegovo bavljenje historijskim komparativnim izučavanjem nekršćanskih i neevropskih religijskih tradicija dobivalo je opći impuls iz racionalističkog duha evropskog modernog doba a posebne i izravne poticaje iz najvažnijih njemačkih teoloških strujanja na prijelazu devetnaestog u dvadeseto stoljeće. Ottoova otvorenost za nekršćanske religijske tradicije u povijesnokulturnome smislu odgovora duhovnome ozračju liberalne teologije (liberale Theologie) koja se u devetnaestom stoljeću rađa iz susreta liberalizma, kao evropske građanske samosvijesti, s evangeličkom teologijom, a čiji su najizrazitiji predstavnici Albrecht Ritschl, Harnack i Troeltsch. Ottoov romantičarski religijski temperament u spoju s općim duhovnim stremljenjem liberalnog pokreta u teološkoj misli krajem devetnaestog i početkom dvadesetog stoljeća ka povijesnokritičkom istraživanju izvora vjere i teologije, bez okova dogmatske tradicije, usmjerio je Ottoovo fenomenološko istraživanje svetog ka drugim religijskim iskustvima, pa tako i islamskom.

Ottoovo razumijevanje islama kreće se pravcem koji se nadaje iz njegovog koncepta numinoznog iskustva Svetog, odnosno iz njegove interpretacije Boga u njegovoj biblijskoj vanrazumskoj jezgri, živog Boga, Boga srdžbe, ljubavi i osjećanja, koji se kroz svoj život razlikuje od svakog pukog 'svjetskog uma', čija vanrazumska bit izmiče svakom filozofiranju i racionaliziranju.[13] Vanrazumsko, ponovimo to još jednom, preteže u Ottoovom konceptu Boga: Bog je, prije svega, strašna tajna, posve drugo. Povijest religijske misli za Ottoa je povijest racionaliziranja, poćudoređivanja i čovječenja božanske ideje. Moderno (kršćansko) razumijevanje Isusove vjere u Boga, prema Ottoovoj interpretaciji religijskog iskustva Boga, ne slaže se sa stanjem prve zajednice.[14] U numinoznom iskustvu prve (kršćanske) zajednice „kraljevstvo je - na to nas zapravo upućuju najnovija istraživanja nasuprot svim racionalističkim ublažavanjima sa punom odlučnošću - čudesna veličina naprosto, svemu sadašnjem i ovdašnjem suprotstavljeno 'posve drugo', 'nebesko', u sjeni i protkana svim pravim motivima 'religiozne bojazni', 'strahotno' i 'pobudno' i 'svevišnje' otajstva samog.“[15] U svom konceptu ideje Boga, Otto, moglo bi se reći, akcent s novo-

13 ROS, str. 105.

14 Isto, str. 110.

15 Isto, str. 110.

zavjetnog (kršćanskog) prenosi/vraća na starozavjetno numinozno iskustvo kraljevstva: „Gospodar toga kraljevstva je 'Otac nebeski'. To nama danas zvuči blago, i često postaje gotovo ugodno, možda kao 'dragi Bog'. Ali tim pogrešno shvaćamo biblijski smisao, kako imenice, tako i predikata. Taj 'otac' je, isprva, svet - uzvišen kralj toga kraljevstva, mračni - prijeteći emat Jahveh koji se približava iz 'nebeskih' visina."[16]

Otac naš koji je na nebesima- te dvije oznake nisu nikakve tautologije, prva primiče, druga odmiče. [17]

I upravo tu, na putu na kojem se kreće/vraća od novozavjetnog ka starozavjetnom iskustvu Boga, Otto nalazi i razumijeva islamski koncept Boga. Islamsko iskustvo religijskog strahopoštovanja pred Nadnaravnim u njegovoj strašnoj, vanrazumskoj svemoći u islamu je, prema Ottoovom razumijevanju, prisutno na izrazit i preovlađujući način. Bog se u islamu prvenstveno javlja u svojoj strašnoj nadmoći. Strašna nadmoć Nadnaravnog, prema Ottou, u islamu dolazi do izraza u osjećanju Božijeg predodređenja. A ta „ideja o predodređenju nije ništa drugo nego samoizricanje onog 'osjećanja stvorenjem', onog propadanja i 'ništenja' navlastitom snagom, navlastiti zahtjev i vrednovanje, nasuprot nadsvjetskoj svemogućnosti. Nadnaravno, proživljeno svemoguće, postaje sve u svemu. Stvorenje postaje ništavno, sa svojom suštinom, svojim djelom, svojom strkom i zbrkom, svojim planiranjem i odlučivanjem, svojim bitkom i vrijednošću. Jasni izraz za takvo potonuće i ništenje u osjećanju, nasuprot nadnaravnom - numen je, onda, priznanje nemoći tu i svemoći tamo, uzaludnost navlastitog izbora ovdje i sveodređenosti i sveraspoloživosti tamo."[18]

Predodređenje (qadar), kako je sadržano u islamu, i to u jednom od šest temeljnih načela islamske vjere, dugi niz stoljeća izazivalo je velike rasprave među muslimanskim teolozima i filozofima. U toj dugoj, živoj i oštroj raspravi između pristaša predestinacije (jabar) koji vjeruju da čovjek nema nikakvog udjela u radnjama koje prividno potječu od njega i pristaša indeterminizma (qadar) koji vjeruju da čovjek sam stvara svoja djela, od Hasana Basrija (umro 728.), preko mutezilijske racionalističke škole, Asharijeve (rođen 873. ili 874.) dijalektičke skolastike, Maturidijevog (umro 945.) tradicionalističkog racionalizma,

16 Isto, str. 111.

17 Isto, str. 112.

18 Isto, str. 116.

Gazalijevog (umro 1111.) eklekticizma, pa sve do reformističkih misli modernih muslimanskih teologa i filozofa, Afganija (1838.-1897.), Abduhua (1849.-1905.), Iqbala (1873.-1937.) i drugih[19], do izraza je dolazila gotovo aporijska napetost između islamskog iskustva Božije stvoriteljske svemoći i osjećanja čovjekove (moralne) odgovornosti. Moglo bi se reći, u povijesti islama preovladavao je čas determinizam čas indeterminizam, ovisno o tome je li, u suštini, riječ bila o religijskom, pobožnom, svetom iskustvu "univerzalnog očitovanja transcendentnog nebeskog Načela, odnosno apsolutne božanske Zbilje[20] ili je na djelu bilo zauzimanje za čovjekovu (moralnu) odgovornost i (političku) akciju.[21] U povijesti islama preovladavalo je vjerovanje u božansko predodređenje uvijek i svugdje kada i gdje je nad racionalističkim pokušajima razumijevanja preovladavalo religijsko iskustvo neizmjerne i neizrecive nadmoći nadnaravnog.[22] Latentni nesporazum u mnogim raspravama o božanskoj predestinaciji u islamu nastajao je zbog tog što se to pitanje pokušavalo svesti na problem čovjekove odgovornosti i slobodne volje u ravni njegovog imanentnog moralnog i političkog bitka. U svom razmijevanju iskustva svetog, razloge takvog nesporazuma, kada je riječ (i) o islamskom učenju o predestinaciji Otto izvrsno prepoznaje: „Takvo predodređenje, kao nešto sadržajno istovjetno sa potpunom svemoći nadnaravnog, nema onda - to biva trajno previđano - prvenstveno ničeg zajedničkog sa tvrdnjom o neslobodnoj volji. Ono, štaviše, ima često, zapravo 'slobodnu volju' stvorenja kao nešto suodnosno, i tek tim putem stiče svoj reljef. 'Htjedni što hoćeš i kako možeš, planiraj, biraj slobodno: a ipak se mora sve dogoditi kako je određeno'- to ipak, to usprkos slobodnoj volji, to je ispravniji i navlastiti izraz za ovo. Zajedno sa svojim izborom i djelovanjem postaje čovjek nemoćan nasuprot vječnoj moći koja raste do nesamjerljivosti, baš tim putem što sprovodi svoje odluke usprkos

19 O teološkim raspravama pitanja božanske predestinacije i slobodne ljudske volje vidi: L. Garde! et M.M. Anawati, *Introduction a la theologie musu/mane,* (Paris, 1970.) u: Nerkez Smailagić, *Klasična kultura islama I,* Zagreb, 1973., str. 127-216.

20 Rešid Hafizović, *Teoio.{ki lrakuai o* načelima *islamske vjere,* Bemust, Zenica, 1996., str. 215.

21 Pazi ur Rahman, "Dijalektička teologija i mzvvj dogme", *Duh islama,* preveo Andrija Grosberger, Prosveta, Beograd, 1983., str. 129-145.

22 Ivan Damaščanin (675-750) označava determinizam jednostavno kao učenje islama. Vidi: Nerkez Smailagić, naved. djelo, str. 144.

slobodi ljudske volje."[23] I "baš tu stranu stvari hotimično iznose neki primjeri islamskog propovijedanja koji hoće objasniti nepokolebljivost Allahovih odluka. Tu mogu ljudi planirati, birati i neodobravati: ali, to kako oni biraju i djeluju prožima ipak Allahova vječna volja, u dan i časak, kako bijaše proviđeno." [24] To presezanje vječnog izbora i djelovanja nad još tako Jakim i slobodnim djelovanjem stvorenja u islamskom iskustvu svetog Otto ilustrira pripovijedanjem iz Bejdavijevog komentara (tefsir) Kur'ana: „Kad Asrael (Azrail), anđeo (melek) smrti nekoć iđaše pored Salomona (Sulejman), upravio je pogled svoj na jednog iz njegova društva. Tko je taj?'- upita čovjek. 'Anđeo smrti', odgovori Salomon. 'Čini se da motri na me', nastavi onaj. 'Zapovijedi vjetru da me ponese otud i spusti u Indiju.' Salomon učini to. Tada prozbori anđeo:. 'Da ga tako dugo motrih dogodilo se zbog snebivanja nad njim, budući da mi bijaše bilo zapovijeđeno da po dušu njegovu pođem i donesem je iz Indije, za vrijeme dok on bijaše kod tebe u Kanaanu.'[25] Drugu ilustraciju za islamsko shvaćanje predodređenja koje svoj reljef stiče u odnosu prema čovjekovoj slobodnoj volji Otto preuzima iz Rumijeve Mesnevije:

U stisku dospijeva poneko, stisci izmičući,
Udara na zmaja pred zmijom bježeći,
Mrežu baca, a sam se u nju sapliće,
Ono što je za život uobrazio, iz srca krv mu pije.
Zaključava vrata kad je neprijatelj već unutra.
Kao Faraon, da bi izbjegao nesreću
Bezbrojne dječice prolio je krv,
A ono za kojim tragaše, bilo je na njegovom dvoru.

Uvjeren da nijedna duga religija nije tako naklonjena predodređenju kao islam, Otto izvodi zaključak koji oštro izražava njegovo razumijevanje islama: budući da je iskustvo svetog, odnosno osjećanje nadnaravnog, koje do riječi dolazi kao 'osjećanje stvorenjem' izvor ili korijen ideje o predodređenju, „onda valja očekivati da onaj religiozitet koji je najodređeniji putem vanrazumskih trenutaka u ideji

23 ROS, str. 116-117.

24 Isto, str. 117.

25 Isto, str. 119.

Boga, bude najprikladniji predodređenskom“.[26] Iako ostaje dosljedan kršćanskoj poziciji, tvrdeći da se posebnost islama sastoji u tome „da u njemu razumska, osobito etička strana ideje Boga od početka do kraja nije mogla dobiti pouzdano i jasno uobličenje, naprimjer, onako kao u hebrejstvu ili kršćanstvu“,[27] svojim naglašavanjem nadnaravnog u islamskom konceptu božanskog[28] Otto islamskom iskustvu numinoznog, prema vlastitom konceptu značajnosti vanrazumskog u ideji božanskog, priznaje najveću religijsku vjerodostojnost Naime, to „da nadnaravno-vanrazumsko u Allaha preteže još veoma nad razumskim u njemu, da ono putem razumskog, u ovom slučaju, putem ćudorednog, još nije kao u kršćanstvu posve shematizirano i ugođeno“[29] u stanovitom, upravo ottonijanskom smislu, islam čini religijski/numinozno najizvornijom religijom. Otto ‘fanatičnu’ crtu islama ne razumijeva u „današnjem sekulariziranom, ‘opatom’ (abgesunkenen) smislu“, nego u „prasmislu (Ursinne) pod kojim se ne misli na strast i strastveno potvrđivanje uopće “nego na plahovitost nadnaravnog žara kao jako uzbuđeno, ‘revnosno’ osjećanje nadnaravnog, bez vrućice posredovane razumskim trenucirma“.[30]

Prema Ottou, s islamom se nije dogodilo ono što je Crkva učinila s kršćanstvom.

Svetost i ‘srdžba Božija’ nije pojednostavljena kroz ćudoredno značenje. Pojmovno i naučno ideal ‘nauka’ nije pretegao nad neizrecivim, živućim samo u osjećanju, nad onim što je učenjem neprenosivo. Islam nije poput Crkve postao škola čije poslanje je dopiralo do osjećanja sve više samo ‘kroz tijesnu pukotinu razuma’ (Tyrell).[31]

Razmatrajući pitanje prisvajanja Svetog u pojavljivanju, u njegovom ‘viđenju osjećanja’, odnosno proživljavanju Svetog u Kristovoj osobi i njegovom životnom poslanju, Otto smatra da je Kristu pripalo takvo priznanje iz spontanog, osobenog, nikako tobožnjeg otkrovenja od prve zajednice.[32] Bez tog priznanja pojavljivanja svetog postanak

26 Isto, str. 118. i 130.

27 Isto, str. 118-119.

28 Isto, str. 119.

29 Isto, str. 119.

30 Isto, str. 119.

31 Isto, str. 137.

32 Isto, str. 180.

prve zajednice, koji se bitno događa u rečenici 'Sada smo sami spoznali da si ti Krist' - bio bi uopće nerazumljiv. Putem jednostranih filoloških sredstava i pukih historijskih rekonstrukcija, sa osjećanjem naše današnje kulture sa koje je skinuta prostodušnost i sa današnjim stanjem duha, postanak zajednice na temelju pojavljivanja svetog u osobi Isusa Krista, prema Ottou, nije moguće shvatiti.[33] Ovdje Otto ponovo upućuje na islamsko iskustvo pojavljivanja Svetog. U nastojanju da se vjerodostojno razumije ponizna vjera i vjerovanje koje je sam Isus probudio i osnovao u krugu one male, pobuđene sljedbe u svjetskom zakutku Galileje, u nastojanju da se razumije živa vjera i pojavljivanje Svetog u nastanku prve zajednice, "bilo bi korisno kad bi se tim sredstvima (filološkim - primjedba naša) priključilo istraživanje na živim, još i danas iznalažljivim primjerima, radi toga da se stvori jedan konkretniji pogled o tome kako su nastajale iskonske i prave vjerske, male skupine i zajednice. Trebalo bi za to iznalaziti mjesta i prilike, gdje je još i danas vjera živa kao praiskonsko-nagonsko i prostodušno gibanje i snaga. Bilo bi korisno kad bi se to odmah studiralo na zabačenim mjestima islamskog a i indijskog svijeta. Na trgovima i ulicama Mogadora i Marrakeša može se, vjerovatno, još i danas naići na prizore koji imaju neobičnu sličnost sa onima o kojima izvještavaju Evanđelja".[34]

Za Ottoa, kao i kršćanstvo, tako i islam bitno karakterizira težnja za spasom. Izvorna Isusova poruka sadržana je u navještanju Kraljevstva Božijeg i djetinje iskrenoj pobožnosti u otporu protiv farizejstva. „Pokuša li se, u što je moguće većoj povijesnoj trezvenosti, odrediti ono, zapravo karakteristično Isusovo naviještanje, onda nam se nadaju dva osnovna trenutka: l. iskonski i potpuno propovijedanje Kraljevstva Božijeg, ne kao popratni trenutak, nego kao temeljni smisao stvari; 2. karakteristični otpor Isusova Evanđelja protiv farizeizma i, povezano s tim, ideal jedne pobožnosti kao djetinjeg osjećanja u srcu, i dječijeg osjećanja sreće na osnovu oproštene krivice. A sa oba ta stanja je načelno uspostavljeno sve ono što se po 'karakteru spasa' u kršćanstvu, dapače, ono što se u njegovim najsvojevrsnijim učenjima o milosti, izabranosti, duhu i obnovi duhovno razlaže. A te stvari je i proživljavala i posjedovala baš ona prva sljedba u pojednostavljenom obliku."[35]

33 Isto, str. 181.

34 Isto, str. 181-182.

35 Isto, str. 188.

Islamska ideja spasenja, prema Ottou, sadržana je u temeljnom određenju ove religije, odnosno u njenom nazivu: „Težnju za spasom i proživljavanje 'spasa' ima i islam, i to ne samo u 'nadi', naime za rajskom radošću: štoviše, najznačajnije u islamu je baš islam sam, uzdanje u Allaha koje nije samo predanje volje nego istovremeno željeno i postignuto postignuće Allaha, a kao takvo 'spas' koji opsjeda i pričinja zadovoljstvo kao neka vrsta opijenosti i u svom usponu zapravo može postati tajanstveni zanos blaženstva.[36]

Zanimajući se za numinozne korijene religijskog iskustva svetog, Otto je, na svom putu nazad - ka biblijskom konceptu Boga, u kojem nadrazumskim preteže vanrazumsko, nalazio islam kao živu vjeru u kojoj se Nadnaravno pojavljuje kao nadmoćno, vanrazumsko, sveto. Ottov koncept svetog, otvoren za konvergentna iskustva drugih religijskih tradicija i izraza, uključuje islam kao religiju naglašenog numinoznog iskustva Nadnaravnog kao 'posve drugog' i Nadmoćnog.

3.0 Islamski misticizam u Das Heilige

Ottoov koncept svetog naslanja se na mistička iskustvo u tri svoja temeljna elementa: mysterium, tremendum i fascinans. Sva tri ova momenta, prema Ottoovom istraživanju, korespondiraju s mističkim rječnikom i iskustvom. Ottoovo razumijevanje religijskog iskustva Nadnaravnog kao tajne (mysterium) naslanja se na mistička iskustvo božanskog koje je, kao posve drugo, čudo (mirum), nedokučivo i neshvatljivo, paradoksalno, antinomijsko, iznad racionalne spoznatljivosti. Strašno (tremendum) koje se javlja u 'osjećanju stvorenjem' upućuje na mistička samoobezvređivanje pred uzvišenom punoćom božanskog. Privlačna (fascinans) predstavlja trenutak numinoznog iskustva koji neodoljivo podsjeća na mistički voluntarizam u kojem je mistika prožeta ljubavlju za božansko.

Za Ottoa je posebno važan trenutak tremenduma u mističkom iskustvu.[37] Naime, prema Ottou, upravo u mistici susrećemo karakteristično obezvređivanje sopstva koje u razgovjetnijoj sličnosti opetuje Abrahamovo samoobezvređivanje, kao obezvređivanje sopstva i jastva, odnosno 'stvorenja' uopće kao nepotpuno zbiljskog, štaviše,

36 Isto, str. 188-189.

37 O Ottoovom istraživanju primjera *tremenduma* u mističkom iskustvu vidi: L. Seh lamm, "Rudolf Otto and Mystical Experience", *Religious Studies,* 27, 1991., str. 389-398.

potpuno ništavnog.[38] Tom samoobezvređivanju, na drugoj strani, „odgovara vrednovanje transcendentnog, odnosnog objekta, kao kroz puninu bitka potpuno nadmoćnog, komu, nasuprot, sopstva osjeća sebe baš u svom ništavilu".[39]

Taj abrahamovski trenutak, 'ja ništa- Ti sve', numinoznog iskustva u kojem božanska nadmoć koja, dovršena kroz antologijske termine (ontologische Termini), puninu 'moći' ('Macht'-Fiille) strašnog (tremendum) mijenja u puninu 'bitka' ('Seins'-Fiille),[40] Otto nalazi i u islamskoj mistici. Kao ilustraciju islamskog mističkog iskustva Boga, koje se događa kao 'ja ništa - Ti sve', Otto navodi riječi islamskog mistika Bajazida Bistamija (umro 874.)[41] iz Fariduddin Attarovog Tadhkirat al-awliya' (Uspomene Božijih prijatelja):„Tada mi razotkri Gospod, Svevišnji, svoje tajne i objavi mi Svoju slavu. I tada, budući da sam Ga (ne više svojima, nego) gledao Njegovim očima, vidjeh da moja svjetlost uspoređena sa Njegovom bijaše ništa, poput tmine i mraka. I isto tako bjehu moja veličina i dostojanstvo ništa pred Njegovim. I kad okom istinoljubivosti preispitah djela pobožnosti i odanosti koja sam učinio u Njegovoj službi, spoznah da sva ona poticahu od Njega samog, a ne od mene."[42] U Bistamijevim riječima u kojima do izraza dolazi njegovo mističko nastojanje, po duhovnom modelu 'noćnog putovanja' i 'uznesenja' (isra' i mi'raj) Poslanika islama, na potpunom 'osamljivanju' pred čistom, 'razgolićenom' božanskom Biti,[43] Otto prepoznaje isto ono mističko iskustvo božanske nadmoći i svemogućnosti koje nalazi kod Meistera Eckeharta u riječima: „Brinite da vam Bog bude veli",[44] ili u riječima mistika Gerharda Tresteegena: „... Samo ti možeš reći sa punom vjerodostojnošću: Ja jesam .. .Ipak, što sam ja? ... Moje biće, i biće svih stvari, gubi se pred tvojim bićem mnogo pri-

38 ROS, str. 40.

39 Isto, str. 40.

40 Isto, str. 40.

41 Bajazid Bistami predstavlja jednu od najznačajnijih figura sufijskog života u islamu. Umro je u svom rodnom selu Bistamu 874. godine. U sufijskoj literaturi posebno je poznat po svojim ekstatičnim izjavama, odnosno teopatičkim razgovorima (šatahiit) u kojima je na paradoksalan način iznosio iskustva svojih mističkih eksurzija.

42 ROS, str. 41

43 Rešid Hafizović, *Temeljni tokovi sufizma,* Bemust, Sarajevo, 1999., str. 73.

44 ROS, str. 42

je, i više od svjećice u svijetlom sjaju Sunca, koja se ne vidi i biva u tolikoj mjeri prevladana većim svjetlosnim bićem da gotovo više ne postoji“.[45] U Bistamijevom mističkom iskustvu potpunog ‘intelektualnog ogoljenja’, nasuprot nedokučivoj Božijoj Biti, Otto vidi svom konceptu numinoznog iskustva Svetog konvergentni primjer ‘mistike svemogućnosti’ utemeljene na božanskoj svemoći (majestas) i osjećanju stvorenjem (Kreaturgefühl). U Manjim dodacima na kraju Das Heilige Otto u napomeni II. Strašno-tremendum u mistici. Uz S. 130. navodi riječi muslimanskog mistika Ghazalija iz Ritterovog prijevoda Eliksira sreće na njemački (Das Elixier der Gluckseligkeit)[46] koje Ottou također potvrđuju islamsko mistička iskustvo strašnog (tremendum), ‘s onu stranu granice svakog razumskog objašnjenja’: “Prepast pred prvim zrakama njegovog sjaja je krajnja granica svakog razumskog objašnjenja. Smeteno, zapanjeno zrenje, izvanjska svrha.“[47] Islamska mistika izražena u riječima Bistamija, prema Ottou, predstavlja ‘mističku teologiju’ u kojoj, kroz ‘nadvisivanje’ vanrazumskog u pojmu Boga, do izraza dolazi teologija ‘posve drugog’, nečuvenog, novog i rijetkog (nova et rara) kao kod Meistera Eckeharta, ili, znanost o paradoksima i antinomijama kao u mistici Mahayane.[48]

Trenutak privlačnog (fascinans) u iskustvu božanskog u Ottoovom konceptu Svetog predstavlja drugu bitnu odrednicu božanskog koja zajedno s strašnim (tremendum) čini ono neobično oprečno ravnovjesje ‘udaljavanja’ i ‘približavanja’, ‘potpuno drugog’ i ‘sličnog’, ‘od čega se ježim - a čemu težim’ (Vor dem mir graut - zu dem michs draengt). Božansko je „nešto navlastito privlačna, primamljivo, očaravajuć“.[49] Razumske predstave i pojmovi koji shematski suodgovaraju numinoznom trenutku očaravajućeg su ljubav, samilost, sućut, susretljivost.

U numinoznom trenutku očaravajućeg (fascinans) događa se susret s onostranošću. U mističkom iskustvu taj se susret pojavljuje kao zanesenost. Prema Ottou, trag zanosa živi u svakom pravom osjećanju vjerskog nadahnuća pa tako i u mističkom osjećanju predstavljenom u riječima: „O, kad bih Vam mogao reći što srce ćuti, kako iznutra plamti i izgara. Sam ne nalazim riječi da to izrazim. Naprosto mogu reći:

45 Isto, str. 42.

46 Usp. Al Ghazali, Das Elixier der Gliickseligkeit, Helmut Ritter, Jena, 1923., str. 15.

47 ROS, ste 217.

48 Isto, str. 51.

49 Isto, str. 56.

kad bi samo jedna kapljica od onog što osjećam mogla u pakao pasti, pakao bi se preobrazio u raj“[50] Zanos i čuđenje kao bitne momente numinoznog iskustva Svetog u islamskoj mistici Otto nalazi u riječima velikog muslimanskog mistika Rumija: „Bit vjerovanja samo je čuđenje. No, ne radi odvraćanja pogleda od Boga, ne! Opijen da se osloni na prijatelja, sav da utone u nj.“[51] Prema Ottoovom uvjerenju, očaravajuće (fascinans) u kojem preovladava blaženstvo i spasenje, kao i u drugim mističkim religijskim tradicijama, prisutno je i u islamskom mističkom iskustvu Boga koje se u svom najdubljem značenju na neki način može odrediti kao iskustvo i izraz očaravajuće tajne (mysterium fascinans).

Ottoov koncept numinoznog iskustva Svetog u svojoj naglašenoj uključivosti obuhvaća i islamsko mističko iskustvo. Doduše, u svom uključivanju mističkog uopće pa tako i islamskog mističkog u numinozno iskustvo Otto nije slijedio uobičajeno teorijsko razlikovanje pobožnog religijsko-numinoznog iskustva u kojem postoji oštra ontološka i aksiološka distinkcija ‘subjekt-objekt’, u kojem ljudsko biće biva iznenada, takoreći, gromovito dovedeno u ‘konfrolaciju’ s božanskim i onog mističkog iskustva u kojem postoji težnja ka kontemplativnom udubljivanju, unutrašnjoj spoznaji, miru i sjedinjenju s božanskim.[52]

Otto je svoja fenomenološka j historijsko-komparativna istraživanja, kao što smo to već vidjeli, u prvom redu koncentrirao na indijsku mističku tradiciju. Njegovo historijsko, fenomenološko, i lingvističko poznavanje islamske mističke tradicije bilo je oskudno u odnosu na njenu literarnu, intelektualnu i kulturnu raskošnost i razuđenost. Ottoovo uključivanje nekoliko pasusa iz literature islamskog mističkog iskustva ne može ukazivati na neko iscrpnije poznavanje islamskog misticizma.[53]

Pa ipak, Otto je, na temelju svojih fragmentarnih uvida u muslimansku mističku tradiciju, bio uvjeren da se islamsko mistička iskustvo, kao i većina drugih mističkih iskustva, i numinozno iskustvo dodiruju i prožimaju u mnogim vidovima. Numinozno iskustvo je u Ottoovom konceptu tako široko definirano da ne može biti tipski jednostavno. Iako je numinozno iskustvo utemeljujuće religijsko isku-

50 Isto, str. 64.

51 Isto, str. 65.

52 Vidi: N. Smart, *Philosophers and Religious Truth,* London, 1964., str. 130--166.

53 Melissa Raphael, naved. djelo, str. 153-154.

stvo iz kojeg proizlaze sva ostala religijska iskustva, ono je u stvarnom religijskom životu najčešće isprepleteno s mističkim. Uz to, Otto je svjestan činjenice da većina religija sadrže u svojim tradicijama i numinozno (teistička) i mistička iskustva. Islamsko mističko iskustvo u svojim karakteristikama neizrecivosti, nedogmatskom discoursu i povišenom stanju religijske svijesti Ottou se nadavalo kao per exelence numinozno iskustvo Svetog.

4.0 Ottoov koncept numinoznog iskustva i islamski misticizam

Za Ottoov koncept numinoznog iskustva u kojem odlučujućv prevagu nad razumskim/racionalnim ima vanrazumsko kao dublja vjera putem koje se spoznaje Nadnaravno karakteristično mjesto u Das Heilige predstavljaju uvodne rečenice u treće poglavlje u kojem on kao prvi trenutak Nadnaravnog razmatra 'osjećanje stvorenjem' kao odraz nadnaravnog osjećanja. Na samom početku tog poglavlja Otto poziva čitaoce da se prisjete nekog trenutka osobnog dubljeg, odnosno jačeg i po mogućnosti jednostranijeg vjerskog uzbuđenja. „Tko to ne može, ili tko takve trenutke uopće nema, moli se da dalje ne čita".[54] U ovom Ottoovom pozivu sadržan je ključ za razumijevanje odnosa razumskog i vanrazumskog u njegovom konceptu numinoznog iskustva· Svetog. Numinozno iskustvo u svojoj fenomenološkoj ravni predstavlja uzbuđenje pred Nadnaravnim. To iskustvo zbiva se primarno u numinoznom osjećanju, u unutrašnjem doživljaju, a tek potom se nastoji izraziti u simboličkom jeziku, kroz šifre i na neki ideogramatički način.

Upravo po tome Ottoov koncept numinoznog iskustva blizak je islamskom mističkom (sufijskom) iskustvu Svetog. Iako, kao "živo Srce islama"[55], kao „unutarnja, skrivena forma, posvemašnja ezoterijska zbilja islama"[56] izražava jednu „globalnu duhovnu tradiciju"[57] u „jeziku koji profilira i oslovljava najosebujniji oblik duhovnog bitka što ga ozbiljuje muslimanski genij na način vlastite ezoterijske

54 ROS, str. 27.

55 Eva de Vitray Meycrovich, *Antologija sufljske poezije,* prevela Mirjana Dobrović, Zagreb, 1988., str. 17.

56 Rešid Hafizović, Temeljni tokovi sufizma, Sarajevo, 1999., str. 5.

57 Isto, str. 12.

tradicije“[58], islamski misticizam u svim vremenima, na svim stranama svijeta islama i u svim svojim duhovnim izrazima, u svojoj nepreglednoj literarnoj, konceptualnoj i kulturnoj razuđenosti, na stanovit način predstavlja nadvladavanje racionalizma. Spoznaja Boga, to valja odmah naglasiti, predstavlja temeljni cilj sufijskog puta. Sufizam je težnja kroz ljubav i spoznaju ka apsolutnom. Ali, niti (racionalistička) filozofija niti intelekt ne mogu čovjeka dovesti do božanskog. Samo srce može postići uvid u neke aspekte božanske stvarnosti. Na tom putu potrebno je postići duhovno iskustvo koje ne ovisi ni o osjetilnim ni o racionalnim metodama. Na putu prema posljednjoj stvarnosti sufija biva vođen unutarnjim svjetlom. To svjetlo postaje sve jače što se više osobođamo veza ovoga svijeta, što više, kako bi rekle sufije, čistimo ogledalo našeg srca. Nakon izvjesnog vremena čišćenja (via purgativa) bivamo darovani ljubavlju i unutarnjom spoznajom (via illuminativa). Odatle smo u mogućnosti dospjeti do posljednjeg cilja svih mističkih težnji, sjedinjenja s posljednjom Stvarnošću (unio mystica). Ovo sjedinjenje može se iskusiti i izraziti kao sjedinjenje u ljubavi, ili kao visio beatifica, odnosno kao skidanje zastora (kashf).[59] U sufijskoj epistemologiji kashf označava otkrivanje mističkih smislova stvarnosti u njihovoj potpunoj predočenosti. Sufije, zapravo, razlikuju tri stupnja u napredovanju ka stvarnosti. Muhadara je obraćanje pažnje na predmet istraživanja, ‘iza vela’, na temelju diskurzivnog dokaza (burhan) i vodstva razuma (‘aql), pri čemu se Bog spoznaje samo po njegovim znacima (ayat). Mukashafa kao dizanje vela dovodi do jasnog dokaza (bayan) i do božanskih imena. Mushahada predstavlja izravnu viziju koja je prisuće stvarnosti (haqiqa). Prvom stupnju izvjesnosti odgovara prihvaćanje Božije Riječi, drugom vizija koja nadmašuje racionalnu argumentaciju, dok se na trećem stupnju kroz ‘svjetlucanje zore’ dospijeva do ‘istinske izvjesnosti’ (yaqin). ‘Istinska izvjesnost’ koja se na neki posredan način može opisati kao božanska ‘prisutnost’ ili ‘blizina’ sadržana je u ‘izvjesnom znanju’ (‘ilm al-yaqin) iz kojeg se kroz gnostičku postaju ‘viđenja mudrosti’ (‘ain al-yaqin) dospijeva na postaju Božijeg prijateljstva do stvarnosne mudrosti (haq al-yaqin)[60]. U svom djelu Kitab al-Tawasin Hallaj (umro 922.) ova tri stupnja izvjesnosti opisuje metaforom leptira i svijeće. Leptir isku-

58 Isto, str. 32-33.

59 Annemarie Schimmel, nav.' djelo, str. 17.

60 Abu Nasr Es-Sarraj, Kitiib al-lumii' fil-lasawwuf, cd. R.A. Nicholson, Leiden-London, 1914., str. 69.

šava ‘ilm al-yaqin, kada ugleda svjetlost svijeće, ‘ayn al-yaqin, kada se približi i osjeti toplinu i haqq al-yaqin, kada konačno izgori u njenom plamenu.[61] Općenito uzevši, u sufijskoj literaturi kashf i mukashafa predstavljaju spoznaju božanskog koja se događa kao dar, zapravo kao pojavljivanje svetog iznad osjetilnog, s onu stranu pojavnog (mulk) svijeta. Poput Ottoovog numinoznog iskustva Svetog u sufijskim spisima često se govori o ‘munji kashfa’ kao „Zadivljenom drhtanju pred beskrajnom Božijom veličinom“.[62] Sufijska spoznaja, istinsko znanje, gnoza (ma’rifa) „ne podrazumijeva ni na kakav način stavljanje naglaska na razum za račun emocionalnih sposobnosti; njegov organ je srce, tajno i neshvatljivo središte ljudskog bića.“[63] U sufizmu srce (Qalb), to ‘duhovno oko’ (‘Ayn Al-Basira), predstavlja središnje vrelo spoznaje. „Ono katkada služi kao puki instrument kroz koji dotječe ezoterijska spoznaja, dočim u stanjima krajnjeg duhovnog ozbiljenja sufije ono predstavlja čvorišni duhovni prostor unutar kojega se dešavaju neposredne spoznaje i očituju najviše zbilje božanskog poretka (Al-Kashf i Al-Shuhud).“[64]

U sufijskoj epistemologiji postoji oštra distinkcija između diskurzivnog znanja (‘ilm) i mističke spoznaje kao duhovnog iskustva (ma’rifa). Prema sufijskom razlikovanju ovih dvaju pojmova, ‘ilm se odnosi na verbalno znanje koje je često prazna forma. ‘Ilm rijetko utiče na stvarno ponašanje. O onom što se zna (‘ilm) može se i poželjno je govoriti, razgovarati. O onom što se iskušava kroz mističkuu spoznaju (ma’rifa) nije ni moguće ni poželjno govoriti. Mistička iskustvenoduhovna spoznaja (ma’rifa) iznad je pozitivističkog i racionalističkog znanja pravnika (fuqaha), teologa (mutakallimun) i metafizičara (falasifa). Diskurzivno znanje (‘ilm) se postiže, mistička spoznaja (ma’ rifa) je Božiji dar. Sufijska spoznaja (ma’rifa) nije nikakav racionalni napor da se spozna ova ili ona vrlina, ona je neka obuzetost sufije neizmjernom stvoriteljskom veličinom i snagom, ljepotom i milosti.[65] Među su-

61 Citirano prema: Annemarie Schimmel, nav. djelo, str. 206.

62 Nerkez Smailagić, *Leksikonn islamu,* Svjetlost, Sarajevo, 1990., str. 328.

63 Titus Burckhardt, *Uputa prema unutarnjem* učenju *islama,* preveo Rusmir Mahmutćehajić, Sebil, Zagreb, 1994., str. 40.

64 Rešid Hafizović, *Ibn Arebijevo filozofsko-teološko* učenje *o Logosu,* Zenica 1995., str. 40.

65 M.M. Šarif, *Historija islamske filozofije,* I dio, preveo Hasan Sušić, August Cesarec, Zagreb, 1990., str. 324.

fijskim autoritetima Dhu An-Nun Al-Misri (umro 859.) prvi je izgradio cjelovitiju teoriju intuitivne spoznaje Boga (ma' rifa) koja je suprotstavljena diskurzivnom znanju ('ilm), odnosno intelektualnoj spoznaji. Iako Nicholson Dhu An-Nunu Misriju pripisuje neoplatonički uticaj na temelju okolnosti da je ovaj znameniti sufija živio u Egiptu gdje su neoplatonizam i hermetička tradicija bili prisutni, te na temelju okolnosti da su Dhu An-Nun Misrija neki njegovi savremenici nazivali filozofom, teško je Dhu An-Nunovom opisu gnostika ('arif) pronaći filozofski ton: „Gnostik biva u svakom narednom trenutku ponizniji, jer ga svaki trenutak približava Bogu. Gnostici vide bez znanja, bez gledanja, bez nauke, koje oni prihvataju i bez promatranja, bez opisivanja, bez zastiranja i bez zastora. Oni nisu oni sami, ukoliko postoje oni postoje u Bogu. Njihovo pokretanje uzrokuje Bog, njihove riječi su Božije riječi koje se ispoljavaju putem njihovih jezika, njihov pogled je Božiji pogled koji dospijeva u njihove oči. Uzvišeni Bog je rekao: 'Kad Ja (za) volim svoga slugu, ja postanem njegovo uho kojim sluša, njegovo oko kojim gleda, njegov jezik kojim govori i njegova ruka kojom prima'."[66]

Sufijska intuitivna spoznaja (ma'rifa) predstavlja jednu od tri dimenzije sufijskog iskustva Svetog.[67] Sufijska iskustvo Svetog, pored intuitivne dimenzije, sadrži dimenziju ljubavi (Al-Mahabba) koja, kao u Ottoovom numinoznom trenutku fascinantnog (mysterium fascinans), privlači Salika ka ljubljenome (Muhib) i dimenziju unutarnje strepnje (Al-Mahafa) koju, kao u Ottoovom numinoznom trenutku strašnog (mysterium tremendum), duhovni putnik osjeća u svojoj intimi usljed neposredne božanske prisutnosti ili prisutnosti božanskog u srcu kao svetinji nad svetinjama.[68]

Ottoov koncept spoznaje numinoznog zasnovan na učenju o divinaciji podsjeća na sufijski koncept intuitivne spoznaje koji odražavaju sljedeće Bistamijeve riječi što ih u svom djelu Ihya' ulūm al-din navodi Gazali: „Učen nije onaj koji svoje znanje posuđuje iz neke knjige i koji postaje neznalica čim zaboravi što je iz nje bio naučio. Doista je učen onaj koji prima, kad hoće, svoje znanje od svoga Gospoda, bez učenja i bez poučavanja."[69] Sufijska se knjiga ne sastoji od crnila i slova; ona

66 Citirano prema: Annemarie Schimmel, naved. djelo, str. 73.

67 Rešid Hafizović, *Ibn Arebijevo filozofsko-teološko* učenje *o Logosu,* str. 158.

68 Isto, str. 158.

69 Citirano prema: Eva de Vitray-Meyerovitch, naved. djelo, str. 35.

nije ništa do srce bijelo kao snijeg."[70] Intuitivna sufijska spoznaja, odnosno gnoza je zapravo providnostno Božje priopćenje duhovne svjetlosti najdubljim dubinama našeg srca, kaže Dhu an-Nūn Egipćanin.[71]

Spoznaja Boga u tesawwufu se događa kao božanski, a ne ljudski čin. Numinozno obuzima čovjeka. Čovjek se odaziva božanskom pozivu. O tom božanskom pozivu, u dinamičnim formulacijama i slijedeći simboliku koja se pripisuje Imamu Ja'far Al-Sadiqu o dvanaest zodijačkih 'palača' koje prolaze kroz Srce i koje gravitiraju oko vizije nedohvatljivog Boga, Al-Hallaj kaže: „Poziv vjere (iman) poziva nas da idemo pravo. Poziv pokoravanja Zakonu (islam) poziva nas da se predamo. Poziv dobročinstva (ihsan) poziva nas da kontempliramo. Poziv razumijevanja (jahm) poziva nas da gledamo unaprijed. Poziv razuma ('aql) poziva nas da provjeravamo. Poziv znanja ('ilm) poziva nas da slušamo. Poziv mudrosti (ma'rifa) poziva nas oslobađanju od napetosti i miru. Poziv duše (nafs) poziva nas da služimo Bogu. Poziv oslanjanja na Boga (tawakkul) poziva nas ka povjerenju. Poziv straha (hauf) poziva nas da strepimo. Poziv nade (raja') poziva nas da postignemo smirenost. Poziv ljubavi (mahabba) poziva nas da uživamo (shawq) i čeznemo (walah) težeći ka Bogu (Allah). Onima koji ne osjećaju nikakvu unutrašnju pobudu da odgovore na ove pozive očekivanja će biti osujećena ... Oni su oni na koje se Bog mnogo ne osvrće. [72]

Kao u Ottoovom konceptu numinoznog iskustva, sadržaj sufijske mističke intuicije nije moguće izraziti na potpuno vjerodostojan i adekvatan način. Sufijska pribjegavanje alegorijama, metaforama i simbolima općenito je poznato. Svako tumačenje sufijskog iskustva Svetog pa tako i filozofijsko tumačenje, nakon svega je jedno naknadno mišljenje primijenjeno na ogoljeli sadržaj mističke intuicije. Taj ogoljeli sadržaj ni sam ne može biti prenesen filozofijskim jezikom, niti tu postoje ikoja druga lingvistička sredstva kojima bi se prenio neposredni sadržaj mističke intuicije. Ako se, usprkos ovoj osnovnoj činjenici, čovjek prisili da izrazi i opiše mistička iskustvo, on mora potražiti pribježište u metaforičkom ili analogijskom jeziku.[73]

---

70 Rumi, *Mathnawl,* ll, 159. Cit. prema: Eva de Vitray-Mcycrovitch, navcd. djelo, str. 34.

71 Citirano prema: Eva de Vitray-Meycrovitch, naved. djelo, str. 68.

72 Louis Massignon, *The Passion of al-Halliij- Mystic and Martyr of Islam,* s francuskog preveo Herbert Mason, Princeton University Press, Princeton, vol. 3 (The Teaching of al-Hallaj), str. 26.

73 Toshihiko Izutsu, Sufizam i taoizam, preveli Enes Karić i Rešid Hafizović, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 1995., str. 86.

U Ottoovom konceptu nununoznog iskustva, kao što smo to već kazali, središnje značenje imaju dva kvaliteta Svetog: mysterium tremendum i mysterium fascinans.

Bog se pojavljuje kao 'strašna tajna' i kao 'očaravajuća tajna'. To je osnova Ottoovog koncepta neizrecivog numena. Takvo razlikovanje u velikoj mjeri odgovara uopće islamskom a posebno sufijskom razlikovanju Božijih imena na imena uzvišenosti i veličine (jalal) i imena ljepote (jamal). Kao i većina muslimanskih mistika kasnije, već je Dhu An-Nun Al-Misri Božija imena koja sačinjavaju božansku savršenost (kamal) dijelio na imena uzvišenosti i veličine (jalal) i ljepote (jamal).[74] Annemarie Schimmel tvrdi da ja Dhu An-Nun svojim učenjem o Bogu koji se objavljuje čovjeku pod aspektom Uzvišenosti i Snage, Moći i Osvete i pod aspektom Ljepote i Fascinacije, Milosti i Dobrote hiljadu godina ranije anticipirao teološki sistem Rudolfa Ottoa sadržan u dva temeljna trenutka pojavljivanja Svetog: mysterium tremendum i mysterium fascinans.[75] Razlikovanju Božijih imena uzvišenosti (jalal) i onih ljepote (jamal), pri čemu su oba termina izvedena iz dva Božija imena (Uzvišeni -Al Jalāl i Lijepi - Al Jamāl), odgovara i česta sufijska podjela Božijih imena na ona koja se označavaju kao imena Božije snage i veličine (qahriyya) i imena Božije ljepote i dobrote (lutfiyya), pri čemu su i ova dva termina izvedena iz Božijih imena: Onaj koji potčinjava (Qahar) i Blagonakloni (Latif).[76]

---

74 R. A. Nicholson, *The Mystic of Islam,* London, 1914., str. 183.

75 Annemarie Schimmel, naved. djelo, str. 74.

76 Mnogo klasičnih djela u islamskoj literaturi posvećeno je Božijim imenima. Među najvažnijim su: Abu Mansur AI-Bagdadi, Tafslr asma'i lliih al-husnii', British Library, br. 7547; Abil Bakr Al-Bayhaql, Al-asmii' wa s-sifiit, izd. Zahid AI-Kawthary, Kairo, 1358./1939.; Abu Hamid AI-Gazali, Al-maqsad al-asna fi sharh ma'ani asma'i llah-husna, izd. Fadlou A. Shehadi, Bejrut, 1971.; Ibn Barajan, Sharh asmii'i llah al-husna, Paris, B. N. Arabe, broj 2642; Abu 1-Qasim AI-Qushayri, Al-sharh asma'i llah al-husna, Paris, B. N. Arabe, broj 6498; Fahr Ad-Din Ar-Razi, Lawiinzi' al-bayyiniil fi 1-asma' wa s-sifiit, izd. Taha 'Abd Ar-Ra'uf Sa'd, Kairo, 1396./1976. U stanovitom smislu, islamska teologija ('il m at-tawhiđ) može se definirati kao disciplina koja se bavi Božijim imenima. Posebno su muslimanski mistici bili skloni ispisivanju djela o Božijim imenima, koja često sadržavaju vlastita mistička udubljivanja i veličanja božanske Tajne. Opsežnu studiju o muslimanskim klasičnim leksikografskim i teološkim tumačenjima Božijih imena koja izražavaju Božije postojanje, vječnost, jt:dnoću, savršenstvo, život, svemoć, stvaranje, suverenu vlast, vlasništv-o nad Sudnjim danom, pravednost, pcuzdanost, vodstvo, milost, velikodušnost, praštanje i prijateljstvo, predstavlja djelo Daniela Gimareta: Les Noms Divins en Islam, Paris, 1988.

Na emocionalnom planu numinoznog iskustva Ottoovom mysterium tremendum i mysterium fascinans na neki način odgovara sufijsko razlikovanje dvaju važnih mističkih stanja (hal - ahwal) koja se označavaju terminima qabd i bast. I ova dva termina izvedena su iz Božijih imena: Al Qabid- Onaj koji steže (srca svojih sluga) i Al Basit- Onaj koji opušta i širi (srca svojih sluga).[77] Mistička stanja qabd i bast u sufijskoj transcendentalnoj psihologiji povezuju se s religioznim strahom i religioznom nadom. Qabd je stanje numinoznog iskustva Svetog u kojem je srce stegnuto i prožeto strahom (hauf). Bast je stanje numinoznog iskustva u kojem je srce opušteno i prožeta nadom (raja'). Tako Junayd Al-Bagdadi (umro 910.) kaže: al-hawf yaqbiduni wa raja' yabsutuni. (Strah me steže a nada me opušta)[78] Strah i nada, kako se definiraju u složenim sufijskim psihološkim nijansiranjima duhovnih stupnjeva (ahwal) kroz koja se prolazi na putu (tariq) napredovanja, odgovaraju mističkim stanjima (ahwal) qabda i basta. Bast označava mistička stanje fascinacije, radosti i sreće doživljenih u susretu s božanskom ljepotom. Znameniti sufijski pjesnik Fariddudin Attar (umro 1221.) kaže: "Šta je bast? Oba svijeta ostaviti iza sebe. I prema stotinu novih pohitati."[79] Qabd označava mistička stanja suspregnutosti, straha, tame, pustinje. Kao što Otto na neki način naglašava mysterium tremendum u odnosu na mysterium fascinans tako i neki muslimanski mistici misle da je qabd, odnosno strah (hauf) više stanje od basta, odnosno nade (raja). Tako, naprimjer, Qushayri kaže: "Kad me steže strah, on mi omogućuje da pobjegnem od sebe, ali kad me ispunjava nada, to me vraća meni samom."[80] Stanje qabd-a sufije vole opisivati kao 'tamnu noć duše', u kojoj je čovjek potpuno upućen na Boga, u kojoj nema nikakvog traga sebe samoga, u kojoj nema snage išta željeti ni ičemu se nadati. I upravo iz te tame može iznenada iskrsnuti svjetlo iskustva božanske Jednoće, kao 'Sunce usred noći'.[81] U stanju qabda mistička iskustvo Svetog je dublje i na neki način vjerodostojnije u

77 Qushayri suprotnost Božijih imena *Qiibid* i *Biisit* povezuje sa suprotnošću Božijih imena *Mumlt* i *Muhyi* (Onaj koji usmrćujc i Onaj koji oživljava): Bog je *qabid al al-arwah 'ani-1-ašbah 'inda-1-mamat, basit al-arwah fi-1-agsad 'inda'-1-hayat.* Citirano prema: Daniel Gimaret, naved. djelo, str. 334.

78 Citirano prema: Daniel Gimaret, naved. djelo, str. 334.

79 Farid̲uddin 'Attar, *Muslbatniinze,* ed. N. Wisal, Teheran, 1338./1959., str. 42.

80 Abu ai-Qasim AI-Qushairi, Ar-Risala fi 'ilm at-tasawwuf, Kairo, 1330./1912., str. 33.

81 Annemarie Schimmel, naved. djelo, str. 189.

numinoznom pogledu zato što je to čovjekovo temeljno pasivno stanje u kojem je čovjek potpuno predan i čini samo ono što mu Bog dopušta. Poput Ottoovog naglašavanja abrahamovskog 'ja ništa -Ti sve', u stanju qabda više nego i u jednom drugom mističkom stanju čovjek osjeća svoju potpunu ovisnost o Bogu, svoju ništavnost.

Ottoov voluntaristički koncept Boga označen trenutkom 'energije nadnaravnog' u numinoznom iskustvu blizak je sufijskom shvaćanju 'živog' Boga koji nije nikakva (filozofska) apstraktna ideja. Životnost Boga u sufijskom iskustvu dolazi do izraza kroz sveprožimajuću božansku Ljubav i Volju.

Sufijski put jeste put Ljubavi. Muhjiddin Ibn Arebi (1165.-1240.) smatra da je ljubav, kao potpuno upijanje ljudske volje božanskom prisutnošću, najviša postaja ljudske duše. Sufijski velikani Rabija Al-Adawiyya, Umar Ibn Al-Farid, Ahmad Gazali, Hafiz, Ahmad Rifa'i, 'Iraqi, Rumi, Yunus Emre i mnogi drugi poznati su kao pjesnici 'mističkog pijanstva' i ljubavi. Ljubav je život Apsoluta, ona Tajna kojoj ništa na nebu i Zemlji nije slično:

"U svakom času, na svim jezicima, ljubav šapuće svoju tajnu svome uhu; u svakom času, svim ušima, ona sluša svoje riječi prošaptane svojim jezikom. U svakoj minuti, svim očima, ona otkriva svoju ljepotu svome pogledu; u svakoj sekundi, u svim vidovima, ona sebi samoj daje svoje biće za svjedoka.

Znaš li koje to riječi ljubav šapće na uho?
'Ja sam ljubav: u cijelome ovom svijet nemam stana.
Ja sam anqa (feniks) zapada: nevidljiva se šuljam.
Uzeh i nebo i Zemlju, okom i čelom:
Nemam ni luka ni strijele, ne pitaj kako.
Kao Sunce, u svakom sam atomu otkrivena,
Pa ipak, u transcendentnosti svjetlosti obitavam nepoznata.
U svakom je jeziku moja riječ, ja čujem svim ušima:
Čudne li tajne, nemam ni jezika ni uha!
Jer Ja sam Sama svaka stvar što živi,
Na nebu ni na Zemlji ništa Mi nalik nije.'"[82]

82 'Iraqi, *Lama'iit,* u prijevodu A.J. Arberyja, *Le soufisme,* francuski prijevod Jeana Gouillarda, Pariz, 1952. Citirano prema: Eva de Vitray-Meyerovitch, naved. Dje-

Na drugoj strani, Gazalijeva mistika može se označiti izrazito voluntarističkom. Za Gazalija je Bog prije svega volja. U svom dijelu Tahafut al-falasifa on o Bogu tvrdi: "Prvi princip jest jedan svemogući i voljni agens, On čini što želi, određuje što hoće, stvara i razara kako hoće i kad god hoće."[83] Krajnja stvarnost bitnog je volja. Sve što jeste izvedeno je iz pukoga ništa Njegovim gromoglasnim 'Budi'. Gazali svoju mističku psihologiju i epistemologiju gradi na formuli: Vola, ergo sum. Duša pripada svijetu Amra (Naredbe). Amr je božanska sila. Duhovne mogućnosti čovjeka temeljno su povezane s njegovom voljom. Sufije vole navoditi hadith qudsiy u kojem Bog kaže: "Ja sam sa onima čija su srca slomljena meni za ljubav."

U tome da se Ottoovo numinozno iskustvo svetog javlja iznad ćudorednog postoji neka sličnost sa sufijskim mističkim iskustvom u kojemu se moralni sadržaj javlja sasvim sekundarno. Istina, sufijski život podrazumijeva moralne vrijednosti. Štaviše, moguće je govoriti o sufijskoj etici u islamu koja je karakteristična po insistiranju na čistoti i odgoju duše. Nije slučajno da je u povijesti islamske misli najpoznatiji pisac o moralnim temama upravo Gazali. Ali, Gazalijeva etika je izrazito teleološka i asketska etika zasnovana na salvacionističkom načelu.[84] Djela se vrednuju po tome da li vode spasenju duše u Božijem zadovoljstvu u vječnom životu. U svojoj etici duše Gazali preferira izbjegavanje loših djela nad činjenjem dobrih. Gazalijevo učenje o grijehu, pokajanju, strahu, nadi, ljubavi, pouzdanju u Boga i drugim vrlinama srca i duše ima manje etički a više religijski karakter. U cjelokupnoj sufijskoj literaturi, to je karakteristično, doživljaj Svetog nikada se ne izražava u moralnim kategorijama dobrog/lošeg. U sufijskom mističkom iskustvu Svetog Bog je izvor svega što jeste. Štaviše, Bog je jedina Stvarnost i pitanje dobra i zla gubi tlo na koje bi se moglo postaviti. Otuda su, naprimjer, za Ibn Arebija 'dobro' i 'zlo' puka stvar relativnih motrišta.[85] U najkraćem, u islamskom mističkom iskušavanju Svetog ono se primarno ne doživljava u moralnim kategorijama. Mistička iskustvo božanskog koje se događa kao otkrovenje (kašf), intuicija (ma'rifa) ili epifanija (tajalli) prije je neizmjerna Veličina, Ljepota,

lo, str. 105

83 Cit. prema: M. M. Sharif, navcd. djelo, ll, str. 38.

84 Usporedi: Daniel Bučan, AI-Gazali i Ibn Rušd - mišljenje u svjetlosti vjere i razuma, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1991., str. 49.

85 Toshihiko Izutsu, naved. djelo, str. 127.

Ljubav, Tajna. Pojmovi 'dobro' i 'zlo' predstavljaju kategorije koje se odnose na život na ovome svijetu koji je ionako samo san. Uz to, ni u cjelokupnoj islamskoj, pa tako ni u sufijskoj leksikografskoj, teološkoj i mističkoj interpretaciji kur'anski termin za Sveto, odnosno Božije ime Sveti (Quddus) ne sadrži u prvom planu moralno značenje. Božansko ime Quddus u muslimanskoj hermeneutici tumači se kao ekvivalent za tahir, ili munazzah, što znači čist, čime se želi reći da je Bog 'čist' od svake greške i nesavršenstva (tahir min al' uyub, munezzih 'ani l-'ujub wa n-naqa'is). U gotovo sinonimnom značenju muslimansko tumačenje razumijeva i Božije ime Subbuh.[86] Nijansa različitosti sastoji se u tome da prvo ime ima pozitivno značenje a drugo negativno. Reći za Boga da je Quddus znači potvrditi mu savršenstvo a osloviti ga imenom Subbuh znači negirati mu nesavršenstvo. U sufijskom razumijevanju, Quddus i Subbuh utemeljuju apofatičku, negativnu (via negationis) teologiju koja upućuje na Boga koji je, poput Ottoovog Svetog kao 'potpuno drugog', čist od svakog nesavršenstva, a to znači, od svakog pozitivnog određenja i, još radikalnije, od svakog našeg mogućeg zamišljanja njegove savršenosti. Ibn Arebi o ontološkom statusu svetosti u Fusus al-hikam-u kaže: "Stvarnost nazvana 'Esencija na razini Jedinosti' (al-dhat al-ahadiyah) u svojoj pravoj prirodi nije ništa drugo do Bitak (wujud), čist i jednostavan utoliko ukoliko jest Bitak. Nije uvjetovan niti neodređenošću niti određenošću, jer je po sebi isuviše svet (muqaddas) a da bi bio okvalificiran bilo kojim svojstvom ili pak imenom. On ne posjeduje kvalitet, niti ograničenja. Ne postoji čak ni sjenke mnoštva u njemu.[87] Kao što je Otto, strahujući da običan jezik može dovesti u opasnost sui generis kvalitetu emocionalnog odgovora na božansko, osjećao da je termin 'numen' sretno rješenje za njegov koncept Boga, jer, jednostavno niko ne može reći tačno šta je to, tako i neki muslimanski mistici, prije svih Rumi (1207.-1273.), neizrecivo božansko označavali su terminom 'adam (Ne-Bitak), nastojeći da naglase da se ono, poput neti neti iz Upanišada nalazi s onu stranu svakog mogućeg izraza ili predodžbe.[88] U tvrdnji islamskog mistika Junayda Al-Bagdadija da se Bog bolje potvrđuje kroz nebivanje/nebitak nego kroz bivanje/bitak Massignon je nalazio potvrdu za svoj zaključak

86 Daniel Gimaret u Les Noms Divins en Islam (str. 203.) navodi da je subhan ekvivalent za kršćanski termin sanctus.

87 Toshihiko !sutsu, naved. djelo, str. 31.

88 Jalaluddin Rumi, *MathnawT-yi ma'nawi,* ed. R. A Nicholson, I-Vl, London 1925.-1940., tom II, red 3901-6 i tom IV, red 3637-60

kako je općenita tendencija islamske teologije da se "Bog potvrđuje radije kroz uništenje/razaranje nego kroz izgradnju.[89]

Postoje, dakle, značajne sličnosti između numinoznog iskustva, kako ga je opisao Otto u svom Das Heilige, i mističkog iskustva, kako se ono opisuje nekim, posebno, povijesno gledajući, ranijim sufijskim svjedočenjima. Naglašavanje božanske veličine, snage i moći (jalil - mysterium tremendum) u mnogo većoj mjeri dolazi do izraza u mističkom životu ranih sufija.[90] U tom razdoblju koje se, doduše, ne može precizno ograničiti u neki vremenski period, preovladava jedna tendencija koja se može bliže odrediti kao mistička iskustvo 'jedincatosti svjedočke Prisutnosti' (wahdat al-shuhud). To je ono iskustvo koje predstavlja Hallaj kada govori: Bog je prisutan u srcu svojih vjernika i On sam daje svjedočanstvo samome Sebi. Biti sjedinjen s Bogom znači postati jedno (ittihad) s Njime, no nipošto ne po biti ili bitnosti, nego po ljubavi prema vrhovnom „Ja" koji vodi dijalog do kraja u jedinstvu tako da ga ne poništi.[91] Pa ipak, nije moguće između ova dva koncepta iskustva Svetog postaviti znak jednakosti. Jer, na drugoj strani, od početka VII stoljeća po Hidžri preovladava tendencija koju je pokrenuo Bistami sa svojim zahtjevom za ontološkim jedinstvom, odnosno jedincatosti Bića ili Egzistencije (wahdat al-wujud). Ostvarenje jedinstva (ittihad) ne postiže se više kroz ljubav. To jedinstvo sada ima supstancijalni, odnosno esencijalni karakter. Najizrazitiji predstavnik takvog monističkog pogleda na Boga i svijet jeste Ibn Arebi. U cijelom tom toku islamske mističke tradicije mistička iskustvo karakterizira kontemplacija, metodičko, disciplinirano, spekulativno, traganje za unutrašnjim mirom. Ottoovo numinozno iskustvo koncipirano je tako da se najčešće javlja kao iznenadno, na neki način izvanjsko, gromoglasno jezivo (mysterium tremendum) pred kojim čovjek postaje 'prah i pepeo'. Ottoovo numinozno iskustvo pobuđuje osjećanje vlastite neprimjerenosti, manjkavosti, ništavnosti. U takvom religijskom iskustvu samoidentifikacija s božanskim gotovo da bi bila blasfemična. Numinozno iskustvo, kako ga ocrtava Otto, događa se, gledano na ontološkoj ravni, u izrazitom dualizmu 'subjekt-objekt'. Takva aksiološka i ontološka distinkcija između subjekta (božanskog) i objekta

89 L. Massignon, La passion d' al-Hosayn ibn Mansour al-Hallčij, l-ll, Paris, 1922. tom Il, str. 631.

90 Annemarie Schimmcl, naved. djelo, str. 75.

91 Vidi: Luis Gardet, Mistika, preveo Andrija Bonifačić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1983., str. 133.

(ljudskog) teško može biti prevedena u mistička iskustvo islamske mističke identifikacije s Bogom ni kroz ljubav, a pogotovu kroz supstancijalnu identifikaciju. Konačno, sufijsko religijsko iskustvo predstavlja uronjenost u Vječnost 'ovdje' i 'sada'. Ottoova ideja svetog, konceptualno zaokružena u numinoznom iskustvu u svojoj osnovi pripada biblijskoj religiji utemeljenoj na eshatološkom telosu cjeloće.

LITERATURA

1. Abu Nasr Al-Sarraj, Kitiib al-lumii' fi al-tasawwuf, cd. R.A. Nicholson, Leiden-London, 1914.
2. Al-Qushayri, Abu al-Qasim, Ar-Risala fi ,ilm at-tasawwuf, Kairo, 1330./1912.
3. Al-Ghazali, Das Elixier der Gliickseligkeit, Helmut Ritter, Jena, 1923.
4. Attar, Fariduddin, Muslbatniinze, ed. N. Wisal, Teheran, 1338./1959.
5. Bučan, Daniel, Al-Gazali i Ibn Rušd - mišljenje u svjetlosti vjere i razuma, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1991.
6. Burckhardt, Titus, Uputa prema unutarnjem učenju islama, preveo Rusmir Mahmutćehajić, Sebil, Zagreb, 1994.
7. Eliade, Mircea, The Quest, Universitiy of Chicago Press, Chicago, 1969.
8. Gardet, Luis, Mistika, preveo Andrija Bonifačić, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1983.
9. Gibellini, Rosino, Teologija dvadesetog stoljeća, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999.
10. Gimaret, Daniel, Les noms divins en Islam, Paris, 1988.
11. Hafizović, Rešid, Teološki traktati o načelima islamske vjere, Bemust, Zenica, 1996.
12. Hafizović, Rešid, Temeljni tokovi sufizma, Bemust, Sarajevo, 1999.
13. Hafizović, Rešid, Ibn Arebijevo filozofsko-teološko učenje o Logosu, Zenica 1995.
14. Izutsu, Toshihiko, Sufizam i taoizam, preveli Enes Karić i Rešid Hafizović, Sarajevo Publishing, Sarajevo, 1995.
15. Journal of the American Academy of Religion, 48/3, 1980.

16. Journal of Religious History, 59/June, 1983.
17. Massignon, L., La passion d' al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaij, l-ll, Paris, 1922.
18. Melissa Raphael, Rudolf Ottoand the Concept of Holiness, Clarendon Press, Oxford, 1997.
19. M. Dessoir, Lehrbuch der Philosophie, Die Philosophie in ihren Einzelgebieten, Berlin, 1927.
20. Meyerovich, Eva de Virtay, Antologija sufljske poezije, prevela Mirjana Dobrović, Zagreb, 1988.
21. M.M. Šarif, Historija islamske filozofije, I dio, preveo Hasan Sušić, August Cesarec, Zagreb, 1990.
22. Nicholson, R. A., The Mystic of Islam, London, 1914.
23. Otto, Rudolf, "Sveto", preveo: dr. Vladimir Premec, Svjetlost, Sarajevo, 1983.
24. Rahman, Fazlur, Duh islama, preveo Andrija Grosberger, Prosveta, Beograd, 1983.
25. Rumi, Jalal al-Din, MathnawT-yi ma'nawi, ed. R. A Nicholson, I-Vl, London 1925.-1940.
26. Schimmel, Annemarie, Mystische Dimensionen des Islam – Die Geschichte des Sufismus, Eugen Diedrichs Verlag, Koeln, 1985.
27. Silajdžić, Adnan, Islam u otkriću kršćanske Evrope - povijest međureligijskog dijaloga, Fakultet islamskih nauka, Sarajevo, 2003.
28. Smailagić, Nerkez, Klasična kultura islama I, Zagreb, 1973.
29. Smart, N., Philosophers and Religious Truth, London, 1964.
30. Smailagić, Nerkez, Leksikonn islamu, Svjetlost, Sarajevo, 1990.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 141.4 D.Z.Phillips:1Wittgenstein L.

FILOZOFIJA RELIGIJE NA TRAGU WITTGENSTEINA: D. Z. PHILLIPS

Danijel TOLVAJČIĆ
Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Vlaška 38, 10 001 Zagreb, Hrvatska
E-mail: dtolvajcic@net.hr

ABSTRACT

Wittgenstein je izvršio veliki utjecaj na suvremenu filozofiju religije. On je ponudio novi i orginalni uvid u prirodu religijskih vjerovanja i religijskog jezika. Sve je to dovelo do artikuliranja „wittgensteinijanskog pristupa" u filozofiji religije. Ovaj članak je kritički prikaz religijsko-filozofijske misli D. Z. Phillipsa. Riječ je o autoru kojeg smatraju vodećim predstavnikom wittgensteinijanske filozofije religije.

Ključne riječi: Wittgenstein, D.Z. Phillips, jezičke igre, gramatika religijskog vjerovanja, filozofija religije

PHILOSOPHY OF RELIGION BASED ON WITTGENSTEIN: D. Z. PHILLIPS

Wittgenstein was a major influence on the contemporary philosophy of religion. He offered new and original insights into the nature of religious belief and religious language. This led to the rise of Wittgensteinian approach to the philosophy of religion. This article is a critical examination of the D. Z. Phillips' thought who is considered to be a leading representative of Wittgensteinian philosophy of religion.

Keywords: Wittgenstein, D.Z. Phillips, language games, grammar of religious belief, philosophy of religion

1.0. Uvod

Ludwig Wittgenstein bez ikakve sumnje pripada u najznačajnije filozofe 20. stoljeća. Njegov je utjecaj na razne filozofe i filozofijske škole (poput npr. „logičkog pozitivizma" ili „filozofije običnog jezika") odavno postao opće mjesto povijesti suvremene filozofije. Bez pretjerivanja se može reći da gotovo nema filozofijske discipline za koju Wittgensteinovo mišljenje ne bi bilo relevantno. Drugačije stvari ne stoje ni s filozofijom religije. Iako je nadahnuo brojne pravce u filozofiji od kojih su neki bili izrazito protureligijski orijentirani, te se samo fragmentarno doticao religijskih tema, njegova je misao također inspirirala brojne filozofe koji su se bavili religijom i to u tolikoj mjeri da se može govoriti o „wittgensteinijanizmu" (wittgensteinianism) u filozofiji religije[1]. Štoviše, neki autori smatraju kako je riječ o jednom od glavnih filozofijsko-religijskih pravaca unutar anglosaksonskog konteksta[2]. Tema je ovoga priloga analiza filozofije religije Dewi Zephaniah Phillipsa (1934. – 2006.) koji je, prema mišljenju većine komentatora, smatran za glavnog predstavnika ranije spomenutog pravca.[3] Djelovao je na Swansea University u Walesu u Velikoj Britaniji i Claremont Graduate University u Sjedinjenim Američkim Državama. Bio je jedan od ključnih predstavnika „Swansea School of Philosophy" i veliki je dio njegovog opusa posvećen upravo filozofijsko-religijskim pitanjima i temama interpretiranima na tragu Wittgensteinove misli.

1 Usp. D. Z. PHILLIPS, Wittgensteinianism. Logic, Reality, and God (dalje: Wittgensteinianism. Logic, Reality, and God), u: William J. WAINWRIGHT (ur.), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, Oxford, 2005., str. 447-471.; Stephen MULHALL, Wittgenstein and the Philosophy of Religion (dalje: Wittgenstein and the Philosophy of Religion), u: D. Z. PHILLIPS - Timothy TESSIN (ur.), Philosophy of Religion in the 21st Century, Basingstoke-New York, 2001., str. 95-118., John HYMAN, Wittgensteinianism, u: Philip L. QUINN- Charles TALIAFERRO, A Companion to Philosophy of Religion, Malden–Oxford–Carlton, 2007., str. 150-157.

2 Usp. *Wittgensteinianism. Logic, Reality, and God*, str. 447-471, ovdje 447.

3 Eugene Thomas LONG, *Twentieth-Century Philosophy of Religion. 1900-2000.* (dalje: *Twentieth-Century Philosophy of Religion*), Dordrecht –Boston - London, 2003., str. 407.

2.0. Wittgenstein i „wittgensteinijanska filozofija religije“

Govoriti o „wittgensteinijanizmu“ u filozofiji religije zasigurno pretpostavlja da je prvotno potrebno usmjeriti pogled na Wittgensteina i njegovo tematiziranje religije.

Kao što je poznato, on se nije sustavno bavio religijom[4]. Religijske se teme u „Tractatusu logico-philosophicusu“, njegovom jedinom za života objavljenom djelu, spominju usput kroz nekoliko opaski. Osim toga, „Tractatusu“ i njegovo temeljno načelo „Što se uopće može reći, može se reći jasno: o čemu se ne može govoriti, o tome se treba šutjeti.“[5] u prvoj se fazi recepcije tumačilo uglavnom „novopozitivistički“ (iako je dvojbeno koliko je to bilo u skladu s shvaćanjima sâmog autora) te se smatralo da je time načelno bila uskraćena svaka mogućnost verificiranja religijskih izričaja kojima je odrican svaki smisao.

Za razvoj je wittgensteinijanske filozofije religije ključna tzv. Wittgensteinova „kasna“ faza. Kao što je poznato, Wittgenstein bitno mijenja svoja stajališta u „Filozofijskim istraživanjima“ gdje u središte dolazi pitanje pravilne uporabe riječi (jezika)[6]. U tome smislu, svi ključni koncepti „kasnog“ Wittgensteina poput „jezičnih igara“

4 Bez obzira na fragmentarnost i nesustavnost Wittgensteinovog bavljenja religijom, o toj temi postoji obilje literature. Navodimo nekoliko novijih publikacija: Mark ADDIS - Robert L. ARRINGTON (ur.), Wittgenstein and Philosophy of Religion, London, 2003.; Brian R. CLACK, An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion, Edinburgh, 1999.; Ernst P. HEISSENBERGER, Religion und Ethik bei Ludwig Wittgenstein. Von der Möglichkeit der Religion und der Unmöglichkeit des Sprechens über Ethik, Saarbrücken, 2011.; Andreas KORITENSKY, Wittgensteins Phänomenologie der Religion. Zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung, Stuttgart, 2002.; ISTI, Ludwig Wittgensteins Erschließung der Religion durch Sprachspiele,u: Werner SCHÜßLER (ur.): Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins, Darmstadt, 2008., str. 285-300.; D. Z. PHILLIPS, Wittgenstein and Religion (dalje: Wittgenstein and Religion), Basingstoke – London, 1993.; André SCHMILJUN, Wittgenstein über Religion und religiösen Glauben, München, 2010.

5 Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Zagreb, 2003., „Predgovor“, str. 25.

6 Usp. ISTI, *Filozofijska istraživanja* (dalje: *Filozofijska istraživanja*), Zagreb, 1998., I: 90.

(Sprachspiel), „oblika života“ (Lebensform) kao i maksime da se „značenje riječi otkriva u njezinoj uporabi u jeziku“, odnosno da „praksa daje riječima njihov smisao“[7] bivaju primijenjeni na područje religije i religioznih iskaza. „Filozofijska istraživanja“ postaju tako ključan tekst za filozofijsko-religijski pravac o kojem je ovdje riječ.

Ipak, iako i u drugim djelima ima nekih značajnih fragmenata, najsustavnije izlaganje o religiji nalazimo u „Predavanjima o religioznom vjerovanju“[8]. U velikoj je mjeri tu riječ o implementaciji na religiju onih pogleda koje će biti razrađena u „Filozofijskim istraživanjima“. Riječ je o tri predavanja održanim 1938. godine, a koja su objavljena prvi puta tek 1966. Wittgenstein nije planirao publicirati ova predavanja, već ona predstavljaju studentske bilješke. U prvom se tematiziraju specifičnosti religijskog vjerovanja koje nije usporedivo s vjerovanjem u neke empirijske ili druge činjenice; potom se tematizira vjerovanje u Božju egzistenciju koje nije usporedivo s vjerovanjem u neki određeni entitet ili biće, već izražava pristajanje uz određeni oblik života; i konačno treće predavanje se bavi pitanjem života poslije smrti[9]. Ono što Wittgensteina ovdje zanima nije opovrgavanje ili potvrđivanje religijskih vjerovanja kao niti pitanje ima li ili nema Boga; on nastoji religiju razumjeti u njezinom izvornom kontekstu. Njegova je teza kako religijski iskazi ne opisuju neku zasebnu razinu zbiljnosti, niti oni posreduju znanje. Radije, religija predstavlja autonomni oblik diskursa koji izražava specifični „stav prema svijetu i životu“[10]. Poradi toga, Wittgenstein se u svojim opaskama „pokušava baviti gramatičkim istraživanjem ovih temâ: on nastoji razjasniti prirodu religioznog vjerovanja tako da razjasni uporabu izričaja religioznog vjerovanja – mjesto religioznih koncepata i religiozno korištenje koncepata u životu vjernika i nevjernika.“[11] Ono što se pokazuje jest da su religiozna vjerovanja potpuno drugačije prirode nego vjerovanja koja držimo na temelju iskustva.

---

7 ISTI, *Vermüschte Bemerkungen,* Frankfurt am Main, 1977, str. 161.

8 Usp. ISTI, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, (dalje se navodi kao: *Lectures*) Oxford, 1966., str. 53-72.

9 Usp. *Lectures,*str. 53-72.

10 Hans-Johann GLOCK, Religion, u: ISTI, *A Wittgenstein Dictionary* (dalje: *A Wittgenstein Dictionary*), Oxford, 1996., str. 320-323, ovdje 322.

11 *Wittgenstein and the Philosophy of Religion*, str. *95-118, ovdje 97.*

I upravo je ovih nekoliko Wittgensteinovih smjernica bilo presudan poticaj za brojne filozofe religije! Ipak, rani su „wittgensteinijanci“ (poput D. Z. Phillipsa o kojemu je ovdje riječ) primijenili neke slične uvide iz „Filozofijskih istraživanja“ na problematiku religije čak i prije nego su ova predavanja uopće objavljena.

Što su točno učinili? Očito je da Wittgenstein nema dorađenu filozofiju religije. Njegove opaske, koliko god da su originalne i stimulativne, pružaju samo jedan nagovještaj novih mogućnosti u filozofijskom pristupu religiji. To znači da su razni wittgensteinijanski filozofi religije nastojali, prije svega, proširivati, dorađivati i, posljedično, primijeniti (razrađene) uvide svojeg učitelja na zbiljnost religije. Ispravno zaključuje komentator P. F. Bloemendaal kada kaže „da se svatko tko nastoji elaborirati wittgensteinijansku filozofiju religije suočava sa zadatkom razlaganja i proširivanja Wittgensteinovih uvida. Uvijek mora biti prisutna određena količina interpretacije i daljnjeg razvoja.“[12]

Kao najznačajnije predstavnike možemo izdvojiti Normana Malcolma (koji je ponudio jedno novo čitanje Anselmovog ontologijskog dokaza[13]), te trojicu filozofa koji su djelovali na Swansea Universitiy u Walesu: Rush Rheesa (koji u seriji članaka na tragu Wittgensteina tematizira poglavito pitanja religijskog jezika[14]), Petera Wincha (koji u svojem djelu „The Idea of a Social Science And Its Relation to Philosophy“ [1958.] fragmentarno donosi ideju kako je religija „zaseban oblik socijalnog života“ te poradi toga filozofija se religije mora baviti „načinom na koji religija pokušava prezentirati inteligibilnu sliku svijeta“[15]), i naravno, autora koji nas ovdje prvotno zanima i koji je napisao prvo sustavno djelo iz wittgensteinijanske filozofije religije - D. Z. Phillipsa.

---

12 P. F. BLOEMEENDAL, *Grammars of Faith. A Critical Evaluation of D.Z. Phillips's Philosophy of Religion* (dalje: *Grammars of Faith*), Louvain, 2006., str. 103.

13 Norman MALCOLM, Anselm's Ontological Arguments (dalje: *Anselm's Ontological Arguments*), u: ISTI, *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*, 1963., London, str. 141-162.

14 Rush RHEES, *Rush Rhees on Religion and Philosophy*, Cambridge, 1997. Rheesove je eseje o filozofiji religije nakon autorove smrti uredio i objavio D. Z. Phillips.

15 Peter WINCH, *The Idea of a Social Science And Its Relation to Philosophy,* New York, 1958 (2007.). str. 18-19.

3.0. Phillipsova interpretacija Wittgensteina i pitanje artikulacije filozofijskog pristupa religiji

Iako, kao što je već rečeno, D. Z. Phillips nije prvi autor koji filozofira o religiji na tragu Wittgensteina, njegova je knjiga „Koncept molitve" (The Concept of Prayer, 1965.)[16] „prvi prošireni esej iz filozofije religije na koji je utjecala Wittgensteninova filozofija"[17]. Na samome početku, ključno je imati na umu filozofijski kontekst u kojem D. Z. Phillips donosi svoj projekt. Prvo izdanje „Koncepta molitve" izlazi 1965. godine kada već pomalo slabi logički pozitivizam i njegova kriteriologija. Novi strujanja u filozofiji kao maksimu donose ideju da se „smisao riječi može naći u načinu na koji se ona koristi"[18]. No, to „korištenje riječi" kako bi se otkrio njihov smisao ne znači da je riječ o nečem proizvoljnom. Pravila bivaju određena „uobičajenom uporabom riječi" (ordinary use of words), odnosno riječ je o filozofima koji su zastupali tezu kako se filozofija mora baviti konceptualnom analizom „običnog" jezika.

Autori koji su prvi artikulirali ova načela bili su veoma kritični prema religijskoj uporabi jezika. Za njih, način na koji se pojedini koncepti upotrebljavaju unutar religijskog diskursa nije ništa drugo nego zloraba jezika. Religiozni ljudi zlorabe jezik na taj način da upotrebljavaju određene jezične koncepte i to na način da „krše pravila koja vode njihovu uporabu"[19], odnosno upotrebljavaju riječi izvan njihovog uobičajenog konteksta i postepeno zapadaju u nonsens. Kao primjere Phillips navodi kritičare Ronalda W. Hepburna[20] i Anthonya Flewa[21], koji smatraju kako se religijski jezik i religijske tvrdnje ogrešuju o uobičajenu uporabu jezika. Svakodnevno značenje i uporaba jezičnih koncepata i riječi razvučeni su ovdje do nonsensa. Prema Hepburnu značenje je jezičnih koncepata u religijskim tvrdnjama „razvučen do

16 D. Z. PHILLIPS, *The Concept of Prayer* (dalje: *The Concept of Prayer*), New York, 1965 (1981.).

17 *The Concept of Prayer*, str. vii.

18 *The Concept of Prayer*, str. 4.

19 *The Concept of Prayer*, str. 5.

20 Usp. Ronald W. HEPBURN, *Christianity and Paradox. Critical Studies in Twentieth-Century Theology*, New York, 1960., str. 5.

21 Usp. Anthony FLEW: Theology and Falsification, u: Anthony FLEW - Alastair M ACINTYRE, *New Essays in Philosophical Theology* , London, 1955., str. 96 i dalje.

razine pucanja“, dok Flew smatra kako su religijske tvrdnje u stvari nisu uopće valjane jer su značenje i smisao upotrijebljenih riječi izmijenjeni u odnosu na njihovo uobičajeno, svakodnevno značenje. Na primjer, koncepti „Božjeg postojanja“ i „Božje ljubavi“ su potpuno drugačiji u odnosu na značenje koncepata „postojanja“ i „ljubavi“ u nereligioznom kontekstu. Religijski izričaji su krivo upotrijebljen jezik.

Što je u temelju ovih kritikâ religijske uporabe jezika? Prije svega, ideja da je iznađen definitivni kriterij smislenosti jezičnih koncepata pomoću kojeg bi bilo moguće ispitati valjanost religiozne uporabe jezika. Riječ je o kriteriju „uobičajenog jezika“ koji je „paradigma racionalnosti“[22]. Autori koji zastupaju ovu poziciju tvrde kako s obzirom na uporabu jezika postoji „prvotni kontekst ‘uobičajene’ uporabe koji se očito može uzeti kao paradigmatski za procjenjivanje uporabe u drugim kontekstima.“ [23] Iz te vizure, religija se ogrešuje na pravilnu uporabu jezika.

Iako naravno ne tvrdi kako je sve što religiozni ljudi govore smisleno, Phillips se očito s ovim prigovorima ne slaže, te se – kao što je već rečeno - utječe Wittgensteinu kako bi iznašao drugačiji pristup filozofijskom tematiziranju religije.

U prvome poglavlju ranije spomenutog djela Phillips nastoji otkriti što ustvari „filozofija može reći o religiji“[24]. U tome nam može pomoći sljedeći Wittgensteinov uvid iz „Filozofijskih istraživanja“: „Filozofijski problem ima formu: ‘Ja se ne snalazim.’ Filozofija se ne smije ni na koji način doticati činjenične upotrebe jezika, ona je na koncu može samo opisivati. Jer ona je ne može niti obrazložiti. Ona ostavlja sve kako jest.“[25] Ta Wittgensteinova smjernica znači da je njezina zadaća otkriti kako jezik funkcionira; ono što filozofija „ostavlja onakvim kako jest“ i čime se, upravo poradi toga i bavi, jesu načini na koji jezični izričaji i koncepti dobivaju svoj smisao unutar onoga što Wittgenstein naziva „jezična igra“. Filozofija ostavlja gramatiku nekog jezika onakvom kakva ona jest, njezina zadaća nije, kao što su mislili filozofi poput npr. Bertranda Russella i Gottloba Fregea prije njega, popraviti

22 *The Concept of Prayer*, str. 9.

23 *The Concept of Prayer*, str. 7.

24 *The Concept of Prayer*, str. 1.

25 *Filozofijska istraživanja*, I: 123-124.

postojeći ili iznaći idealni jezik, odnosno – wittgensteinovski rečeno - donijeti „bolju“ gramatiku.[26] Jer, „Filozofija baš sve samo prikazuje i ne objašnjava niti išta zaključuje.“[27]

Kako primijeniti ovaj Wittgensteinov uvid u kontekstu iznalaženja adekvatnog načina filozofiranja o religiji? Filozofija mora, ukoliko ju uistinu zanima religija i ukoliko joj želi pristupiti na adekvatan način, u središte svojih istraživanja staviti načine funkcioniranja religioznog jezika. A kako bi to uopće bilo moguće, potrebno je pažnju usmjeriti na različite religiozne prakse u kojima se taj jezik koristi. Jer, „ako filozof želi nešto reći o religiji, mora obratiti pažnju na ono što religiozni vjernici čine i govore.“[28] Filozofija, da bi mogla nešto suvislo reći o religiji, mora promatrati religijsku praksu. Konkretno, kako bi nešto mogla reći o npr. molitvi, filozofija mora poći od toga da se njezino značenje otkriva isključivo u sâmoj djelatnosti moljenja[29].

Naravno, time se nipošto ne želi reći kako je filozofiranje o religiji istovjetno s onime što o svojoj religiji i religioznosti misli i govori religiozna osoba. Zadaća jedne filozofije religije, prema Phillipsu, tada ne bi bila utemeljiti religiju ili religijske prakse, već - tako da „ostavi sve kako jest“ - filozofijski govoriti o religiji, odnosno o njoj se očitovati. U tome smislu, može se reći kako je zadaća filozofije religije deskripitvna, odnosno njezin je temeljni posao razumjeti (understand) religiju. Zaključno rečeno, filozofija koja se bavi religijom ima zadaću analizirati „kakve je vrste jezik uključen u religiozno vjerovanje i kakvo je gledanje na zbilju u njemu utjelovljeno“[30].

4.0. Filozofija religije kao „gramatika religijskog vjerovanja“

Kako onda možemo doći do valjanog kriterija smislenosti jezičnih iskaza u religijskom diskursu? Valja „obratiti pažnju na gramatiku

26 Usp. G. P. BAKER - P. M. S. HACKER, *Wittgenstein. Understanding and Meaning. Volume 1 of an Analytical Commentary on the 'Philosophical Investigations'*, Oxford, 2005., str. 300.

27 *Filozofijska istraživanja*, I: 126.

28 *The Concept of Prayer*, str. 1.

29 Usp. *The Concept of Prayer*, str. 3.

30 D. Z. PHILLIPS: Religion Without Explanation (dalje: Religion Without Explanation), Oxford, 1976. str. 4.

onoga što je rečeno“.[31] Phillips se poziva na Wittgensteinovo razlikovanje između „površinske gramatike“ (Oberflächengrammatik) i „dubinske gramatike“ (Tiefengrammatik). „Površinska gramatika“ se usredotočuje na „neposredno evidentna (auditivno i vizualno) značenja riječi“, dok je „dubinska gramatika“ „u potpunosti drugačija: riječi imaju različite kombinatorne mogućnosti a prijedlozi (koje izriču, op. a.) su drugačiji pokreti jezičnoj igri, s drugačijim logičkim odnosima i artikulacijama“.[32] Wittgensteinovim riječima: „Moglo bi se u upotrebi neke riječi razlikovati između ‘površinske gramatike’ i ‘dubinske gramatike’. Ono što se kod upotrebe neke riječi neposredno utiskuje u nas, način je njezine primjene u konstrukciji rečenice, dio njezine upotrebe – moglo bi se reći – koji se može zahvatiti uhom. – A sada usporedi dubinsku gramatiku, recimo riječi ‘misliti’, s onim što bi nam njezina površinska gramatika mogla dati da naslutimo. Nikakvo čudo ako se smatra da je teško snaći se u tome.“[33]

Kritičari smislenosti religijskog jezika (ovdje Flew i Hepburn), prema Phillipsu, dolaze samo do razine „površinske gramatike“ jer krivo pretpostavljaju da religiozni ljudi, kada primjenjuju određene pojmove na religijske koncepte poput npr. Boga, čine to na isti način kao i za bića i stvari našeg prostorno-vremenskog svijeta. Oni, inzistirajući na pravilu „uobičajenog jezika“, zapažaju samo „površinsku gramatiku“ religijskog jezika te opažaju kako ona ne korelira nužno s objektivnom stvarnošću. Ako je tome tako njihov je zaključak -religijski su koncepti besmisleni te ih je neopravdano koristiti.

Phillips smatra da navedeni autori čine kardinalnu grešku time što se ne obaziru na kontekst u kojem nastaju religijski izričaji. „...Kad filozofi kažu, ‘Ovo je značenje koje riječ mora imati’ bez da specificiraju neki kontekst, krivi su za donošenje proizvoljnog lingvističkog zakona. Ovo ‘mora’ nije logičko ‘mora’, već naprosto ‘mora’ njihovih vlastitih preferencija ili ‘mora’ jednog konteksta koji su uzdigli, svjesno ili nesvjesno, da bude standard za sve ostale.“[34] On smatra da se – kako bi mogli ispravno razumjeti religijski jezik i koncepte – moramo okrenuti Wittgensteinovoj „dubinskoj gramatici“ prema kojoj „da bi

31 *The Concept of Prayer*, str. 8.

32 Hans-Johann GLOCK, Grammar, u: ISTI, *A Wittgenstein Dictionary*, str. 150-155, ovdje str. 154.

33 *Filozofijska istraživanja*, I: 164.

34 *The Concept of Prayer*, str. 10.

razumjeli granice onoga što se može reći o konceptu, moramo uzeti u obzir kontekst u kojem je koncept korišten“[35]. Filozofija religije, znači, nastoji razumjeti i pojasniti gramatiku religijskih vjerovanja (grammar of religious belief), odnosno ona mora „istražiti religijske koncepte u onome kontekstu iz kojeg oni deriviraju svoj smisao.“[36] Kako bi to bilo moguće, „kriterij smislenosti religijskih koncepata“ mora se iznaći unutar religije sâme, a „neuspjeh da se to uvidi vodi do nesporazuma.“[37] Isto tako, oni filozofi koji u pitanjima filozofije religije polaze od potrebe empirijske verifikacije Božje egzistencije griješe kada smatraju da znaju u koju konceptualnu kategoriju pripada zbiljnost Boga, odnosno da je koncept Boga po sebi razumljiv. No, do istinskog smisla koncepta Boga moguće je doći analizom „dubinske gramatike“ religijskog jezika. Kako bi uopće mogli shvatiti religijske koncepte, moramo shvatiti „jezične igre“ religije. Za Wittgensteina pojam „jezična igra“ (Sprachspiel) označava „cjelinu jezika i djelatnosti kojima je on protkan“[38] odnosno izriče činjenicu da je „govorenje jezika jedan dio neke djelatnosti, ili neke forme života“[39]. Drugačije rečeno - a kako to kompetentno tumači Ivan Macan - taj pojam želi reći „da je za objašnjenje ili određivanje značenja nekog jezičnog izraza vrlo važno uočiti u kojem se kontekstu taj izraz upotrebljava.“[40]

Jasno je na što se odnosi ideja jezične igre unutar religijskog diskursa - prije svega, propitkuje se mjesto religijskih izričaja u životima onih koji vjeruju. Značenje se religioznih pojmova pokazuje upravo u načinu na koji se oni koriste. Religiozni jezik tako ima, kao jezična igra, svoje legitimno mjesto unutar zajednice koja ga koristi; pogrešno je promatrati ga na način da bi on izricao istinu o nekoj empirijski verifikabilnoj činjenici, on pomaže vjernicima da bolje razumiju same sebe.

Phillips kao najadekvatniju ilustraciju toga što točno znači da su religiozni izričaji specifične jezične igre donosi tumačenje ontologij-

35 *The Concept of Prayer*, str. 8.

36 *Faith and Philosophical Inqiry*, str. 5.

37 *The Concept of Prayer*, str. 12.

38 *Filozofijska istraživanja*, I: 7.

39 *Filozofijska istraživanja*, I: 23.

40 Ivan MACAN, Pogovor. „Filozofijska istraživanja“ Ludwiga Wittgensteina, u: *Filozofijska istraživanja*, str. 233-246, ovdje str. 239.

skog dokaza ranije spomenutog Normana Malcolma. Malcolm u svojem čuvenom članku „Anselm's Ontological Arguments“ [41] iznosi tezu kako kod Anzelma imamo ne jednu već dvije formulacije ontološkog argumenta koje sam Anzelmo „nije razlučio jednu od druge, no ako ih razlikujemo na filozofijski problem 'ontologijskog argumenta' možemo baciti novo svjetlo.“[42] Ta se druga formulacija Argumenta nalazi u Proslogionu III i ona predstavlja dorađenu verziju, dok bi klasična verzija iz Proslogiona II bila „slabija“ formulacija. Proslogion II (1. verzija argumenta) donosi čuvenu tvrdnju kako je postojanje savršenstvo i na temelju toga izvodi da postoji najveće zamislivo biće: „nešto je veće ako postoji i ako je mišljeno, nego ako je samo mišljeno“[43]. Tu inačicu odbacuje i Malcolm slažući se načelno s općepoznatom Kantovom kritikom.

Proslogion III donosi ideju kako je nužno postojanje savršenstvo: „Svakako, to je tako istinito da se i ne može zamisliti kako ne postoji. Naime, može se zamisliti nešto za što se ne može zamisliti da ne postoji, pa je veće od onoga za što se može zamisliti da ne postoji. Stoga, ako se može zamisliti da ono od čega se nešto veće ne može zamisliti ne postoji, onda upravo ono od čega se nešto veće ne može zamisliti nije ono od čega se nešto veće ne može zamisliti, a to se ne može složiti. Prema tome, uistinu jest nešto od čega se nešto veće ne može zamisliti, tako da se ne može ni zamisliti da ne postoji. A to si ti, Gospodine Bože naš.“[44]

Jednostavnije rečeno, više je postojati nužno nego postojati nenužno (kontingentno). Poradi toga, na sam pojam najvećeg zamislivog bića pripada da postoji nužno. „Biće čije je nepostojanje je logički nemoguće „veće“ je od bića čije je nepostojanje logički moguće“[45]. Iako postajanje nije savršenstvo, prema Malcolmovoj interpretaciji, svakako je savršenstvo „logička nemogućnost nepostojanja“, odnosno „nužno postojanje“. Kontingentno postojanje kao i kontingentno nepostojanje, kao koncept, nije moguće primijeniti na Boga. Jer, Božje

41 Usp. *Anselm's Ontological Arguments* str. 141-162.

42 *Anselm's Ontological Arguments,* str. 141-162, ovdje 141.

43 *Concept of Prayer,* str. 14.

44 ANSELMO CANTERBURYSKI, *Proslogion* III, u: Stjepan KUŠAR (prir.), *Srednjovjekovna filozofija*, Zagreb, 1996., 305-306.

45 *Anselm's Ontological Arguments,* str. 141-162, ovdje 145.

je postojanje ili logički nužno ili logički nemoguće. No, što se time točno izriče? – pita se Malcolm (i u tome ga slijedi Phillips). Čak ukoliko se argument pokaže i valjanim, on zasigurno ne predstavlja neki opće valjani zaključak na temelju kojeg bi nevjernik postao vjernik. On može imati smisla za one koji vjeruju: „Pretpostavljam da će, na dubljoj razini, argument temeljito razumjeti samo onaj koji ima pogled u onaj ljudski 'oblik života' koji dovodi do ideje beskonačno velikog bića, onaj tko ga vidi iznutra a ne samo izvana i tko ima, prema tome, bar neku sklonost da sudjeluje u toj religioznom obliku života."[46] To znači da njegovo značenje treba potražiti unutar religioznih jezičnih igara; argument iz Proslogiona III ukazuje kako unutar tih jezičnih igara Bog naprosto ima status nužnog bića, odnosno kako ga je nesuvislo misliti kao nepostojećeg. U kontekstu (teističkih) „jezičnih igara" „ideja je Boga takva da je mogućnost njegovog ne-postojanja logički isključena"[47]. Bog nije mišljen na način da bi njegova egzistencija ovisila o bilo čemu osim o njemu samome, odnosno on (niti bilo koji od njemu tradicionalno pridodanih atributa) nije misliv u kategorijama kontingencije. Upravo u tome smislu religiozni ljudi tvrde kako je on vječan, svemoguć i slično. Stoga religijska ideja Boga nužno uključuje njegovu egzistenciju. Ukoliko bi se, u religijskim jezičnim igrama, dopustio govor o neegzistirajućem Bogu, riječ bi bilo o nečemu bitno nesuvislom. I s time - u metodologijskom smislu - mora započeti filozofija religije![48] Malcolmovo tematiziranje ontologijskog dokaza, naravno, ni u kojem smislu ne predstavlja trijumf religije, već „nam pokazuje kakve vrste pitanja netko može ili ne može postaviti o vjerovanju u Boga".[49]

To naravno ne znači da ne postoje ili da nisu legitimne agnostičke i ateističke jezične igre, no filozofijski pristup religiji mora naprosto, ukoliko želi biti pošten i polučiti uopće neke rezultate, početi od koncepta Boga prisutnog u religioznim jezičnim igrama. Možemo zaključiti, smatra Phillips, da se „način na koji odlučujemo egzistira li nešto ili ne (...) razlikuje sistematički s kontekstom koji je u pitanju. (...) Kriterij istine i lažnosti unutrašnje su povezani s kontekstima koje se

46 *Anselm's Ontological Arguments,* str. 141-162, ovdje 162.

47 *The Concept of Prayer*, str. 14.

48 Usp. *The Concept of Prayer*, str. 18.

49 *The Concept of Prayer*, str. 20.

propitkuju."[50] To prije svega znači da je zadaća filozofa „pojasniti što znači govoriti o istinitom i lažnom u takvim kontekstima"[51], odnosno osvijetliti kontekst koji se propitkuje. Isto tako, filozofija se religije ne može baviti pitanjem istine u pojedinim religijama. Takvo što bi bilo pretenciozno jer naprosto nadilazi njezine mogućnosti. Ona može nastojati osvijetliti kako religija samu sebe razumije a ne suditi je li ona istinita ili lažna. „Reći da se kriteriji istinitosti ili lažnosti u religiji mogu naći unutar religiozne tradicije ne znači reći nešto o istinitosti i lažnosti religije o kojoj je riječ."[52] Konačno, za Phillipsa filozofija religije očito nije niti apologetika, odnosno pokušaj da se obrane ili opovrgnu pojedina religiozna učenja. Ona ne može (niti ne želi) poput, na primjer, u „reformirane epistemologije" ponuditi opravdanje religioznog vjerovanja, jer onda više i ne bi bila filozofija; isto tako, ona ne može niti u konačnici opovrgnuti religiju jer bi to značilo namjerno krivo razumijevanje „gramatike" religioznih koncepata koji se propitkuju. Očito je kako za Phillipsa ne može postojati nikakva epistemologija religije koja bi odgovorila na pitanje postoji li Bog. Baviti se filozofijom religije tako ne znači propitkivati ima li ili nema Boga (i pritom „mjeriti" rezultate analogno rezultatima na koji se mjere uvidi o svijetu fizičkih predmeta), već konceptualno osvijetliti ideju Boga kako se ona pojavljuje u religijskim jezičnim igrama. „Filozof želi znati što je mišljeno pod 'zbiljskim' ('postoji') u izjavi 'Bog je zbiljski' ('postoji')."[53] On nastoji rasvijetliti što vjera u Boga znači za vjernike i koji je za njih smisao takvog vjerovanja. Tu se pokazuje kako filozofija religije mora pristupiti religiji: nju zanima gramatika religioznog jezika i religiozne prakse; odnosno ona, prije svega, nastoji razumjeti što to „religiozni ljudi govore"[54],odnosno otkriti koju ulogu religiozni pojmovi imaju unutar religioznog oblika života. Drugačije rečeno, ključna je funkcija religioznog jezika ona ekspresivna. Religiozne jezične igre izriču ono što oni koji vjeruju iskušavaju kao istinske vrijednosti.[55]

50 *The Concept of Prayer*, str. 22.

51 *The Concept of Prayer*, str. 22.

52 *Faith and Philosophical Inqiry*, str. 12.

53 *The Concept of Prayer*, str. 22-23.

54 *The Concept of Prayer*, str. 24.

55 Usp. *Religion Without Explanation*, str. 36.

5.0. „Sudjelovanje“ kao „izvor“ znanja o Bogu

Iduće pitanje koje se postavlja jest: na temelju čega onda religiozni ljudi uopće govore o zbiljnosti Boga? Religijsko je „znanje o Bogu“ specifične vrste; ono nipošto nije neki oblik teorijskog znanja, odnosno, ovdje nije riječ o tome da „znamo više o nečemu“[56]. Također, ovdje, kao što je već rečeno, nije riječ o tome da se dokaže kako su neke hipoteze točne; odnosno, religijska vjerovanja nisu činjenice koje su se potvrdile kao istinite. U tome smislu, ne postoje – rezolutan je Phillips – „eksperti u znanju božanskoga“[57]. Znanje se o Bogu ne može naučiti. „Govor o Božjem postojanju ili zbilji ne može se razmatrati kao govor o postojanju nekog objekta. Niti se mogu pitanja o tome mislimo li isto pod ‘Bogom’ konstruirati kao da se odnosimo na isti objekt.“[58] Ono na što se religiozni ljudi referiraju kada govore o „znanju o Bogu“ nikako nije „gomilanje činjenica o izvanjskom objektu“[59]. Put je k znanju o božanskom, paradoksalno, put molitve kojom religiozna osoba priznaje Bogu kojem se obraća da ne razumije. I upravo se u priznavanju vlastitog nerazumijevanja za vjerujućega događa razumijevanje onog božanskog. Religiozni ljudi smatraju kako je „priznavanje čovjekove radikalne nedostatnosti i nedoraslosti (‘Ja ne znam’) preduvjet za razumijevanje milosti koja dolazi od Boga (‘Ja razumijem’).“[60] Tada onaj koji vjeruje dobiva znanje o sebi samome i o svome Bogu. Očiti su ovdje Kierkegaardovi utjecaji (na kojeg se Phillips često poziva). Isto, tako vjernicima zbiljnost Boga biva izvjesnom u priznavanju vlastitih grijeha kao i u opraštanju onima koji su se o nas ogriješili. Bog se ovdje u milosrdnome činu sam daruje. Ovu tvrdnju Phillips, naravno, ne tumači u mističkim kategorijama, već – u skladu s Wittgensteinovim naputkom iz „Filozofijskih istraživanja - deskriptivno: ovdje on opisuje ono što vjernik vjeruje da iskušava. To znači kako vjernik dolazi do „znanja o Bogu“ putem sudjelovanja (participation); on uči „religiozni jezik; jezik u kojem sudjeluje zajedno s ostalim vjernicima.“[61] Phillips odlučno tvrdi: „Ono što ja predlažem jest: znati kako koristiti ovaj

56 *The Concept of Prayer*, str. 60.

57 *The Concept of Prayer*, str. 60.

58 *Religion Without Explanation*, str. 174.

59 *The Concept of Prayer*, str. 60.

60 *The Concept of Prayer*, str. 62.

61 *Concept of Prayer,* str. 50.

jezik znači poznavati Boga."[62] Boga, znači možemo pronaći u „jeziku koji ljudi uče kada dolaze učiti o religiji."[63] Tu nije riječ o znanstvenom pristupu religioznim doktrinama ili povijesti religija, već o učenju i participiranju u „jeziku bogoštovlja, kontemplacije i religioznih praksi"[64]. Drugačije rečeno, „znanje o Bogu" se stječe sudjelovanjem u religioznim jezičnim igrama. Kao povlašteno mjesto Phillips navodi osobito molitvu, liturgiju (worship) i slavljenje Boga (praise)[65]. Participirajući u religioznoj jezičnoj igri svoje vjerničke zajednice (putem npr. liturgije) vjernik uči koristiti religiozni jezik i to „učeći 'gramatiku' onog jezika koji je korišten na takav (religiozni, op. a.) način. Učeći da ga upravo tako koristi, pojedinac uči svojstven način vrijednosnog interpretiranja vlastitog iskustva i reguliranja vlastitog života (...). U učenju jezika, osoba uči interpretirati iskustvo i orijentirati život na religiozan način."[66] I dalje: „Biti sposoban doći do značenju religijskih koncepata u smislu da se bude sposobnim koristiti ih, znači vidjeti što božanska ljutnja znači, znači vidjeti vlastiti život u odnosu prema Božjoj volji i prepoznati užas otuđenja od nje."[67] Jedino „unutar religijskog diskursa mi nalazimo što se misli pod zbiljnošću Boga."[68] Isto, naravno, vrijedi i za sve ostale sadržaje religije. „Kriteriji su smislenosti (...) zadani sâmim religijskim diskursom"[69]. Smisao se zbiljnosti Boga ne otkriva onkraj „referiranja na oblik života u kojem vjera u Boga predstavlja temeljni dio."[70] Upravo je religiozni oblik života mjesto gdje pojam „Bog" označava jedan „novi smisao" (new meaning) i „novo razumijevanje" (new understanding)[71] vjernikovog života. U tome smislu, Phillips, se poziva na Kierkegaardov uvid kako „Bog ne

62 *Concept of Prayer,* str. 50.

63 *Concept of Prayer,* str. 51.

64 *Faith and Philosophical Inqiry*,str. 69.

65 *Religion Without Explanation*, str. 174.

66 Nicolas WOLTERSTORFF, Religious Epistemology, u: u: William J. WAINWRIGHT (ur.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford, 2005., str. 245-271, ovdje str. 259.

67 *Concept of Prayer,* str. 51.

68 *Faith and Philosophical Inqiry*, str. 70.

69 *Faith and Philosophical Inqiry*, str. 4.

70 *Twentieth-Century Philosophy of Religion*, str. 409.

71 Usp. *Faith and Philosophical Inqiry*, str. 17-18.

egzistira. On je vječan“[72]. Prema njegovoj interpretaciji Kierkegaarda, „Bog“ je zbiljnost koja na unutrašnjoj, osobnoj razini ima snagu preobraziti nečiji život, te ga je potpuno promašeno metafizički tumačiti kao „biće među bićima“. To znači da pojam „Bog“ ima svoje legitimno mjesto unutar autonomne gramatike religioznog jezika. U tome smislu, Philipsova filozofija religije nastoji, prema njegovom vlastitom priznanju, nastoji uporabu tog pojma vratiti iz metafizičke sfere u njegovu „svakodnevnu upotrebu“ unutar religioznog konteksta.

6.0. Božja (vječna) ljubav kao ključan religijsko-filozofijski koncept

A koncepcija koja nam može pomoći da na ispravan način razumijemo svakodnevnu vjerničku upotrebu pojma „Bog“, kao i religiozni diskurs uopće jest „vječnost“: „Mora se voditi računa o konceptu vječnoga ako se želi razumjeti različite religijske djelatnosti“[73]. U ekspliciranju ideje „vječnog“ Phillips se ponovo poziva na Kierkegaarda, odnosno na njegov spis „Djelâ ljubavi“.[74] Koncepcija se „Božje ljubavi“ odnosno „vječne ljubavi“ pokazuje kao ključnom za razumijevanje jezičnih igara religije. Zašto? Zato što se cjelokupna vjernička egzistencija (sve što vjernici čine i jesu) upravo artikulira polazeći od tog koncepta. Koncept „Božje“ odnosno „vječne ljubavi“, ključan je jer tu se - onkraj svake evidencijalističke ili bilo koje druge epistemologije - očituje kako je vjerovanje u Boga „u ovome kontekstu sinonimno s mogućnošću vječne ljubavi“[75]. Riječ je o „ljubavi prema bližnjemu“ koja je sveobuhvatna; ukoliko ne razumijemo ovaj tip ljubavi, ne možemo razumjeti ni „ljubav Božju“ s kojom je ona bitno povezana. To znači da će „pokušaj da se osvijetli što se misli pod ljubavlju prema bližnjima u isto vrijeme biti i pokušaj da se osvijetli što se misli pod ljubavlju Božjim.“[76] Vječna (Božja) se ljubav tematizira u odnosu sa vremenitim „tipovima“ ljubavi: ljubavi prema sebi samome (self-love) i erotskoj ljubavi (erotic love) odnosno prijateljstvu. Vremenite ljubavi ovise o određenim uvjetima koji se moraju ostvariti: ljubav

72 Sören KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, Cambridge, 2009., str. 278.

73 *Faith and Philosophical Inqiry*, str. 19.

74 Usp. KIERKEGAARD, *Works of Love*, New Yersey, 1949.

75 *Faith and Philosophical Inqiry*, str. 21.

76 *Faith and Philosophical Inqiry*, str. 22.

prema samome sebi je ovisna o promjenjivom stanju stvari koje se odnose prema meni samome, dok su prijateljstvo i erotska ljubav ovisni, između ostaloga, o postojanju onog drugoga, odnosno o njegovoj nepromjenjivosti. Oba su ova tipa promjenjiva, oni ovise o tome „kako se stvari razvijaju“[77]. Konačna perspektiva vremenitih ljubavi je mogućnost neuspjeha; na primjer, smrt bračnog partnera može nekome život učiniti besmislenim.

Radikalno drugačije stvari stoje s vječnom (Božjom) ljubavlju: „vječna ljubav (...) ne ovisi o tome kako se stvari dogode, ona se ne može promijeniti i ne može pretrpjeti poraz.“[78] Zahtjev koji pred vjerujućega postavlja vječna ljubav jest da se „ljubljena osoba ne voli na takav način da ljubav prema Bogu postane nemoguća“[79] i to stoga što vječna (Božja) ljubav jest ljubav koja daje krajnji smisao svakoj drugoj ljubavi i životu sâmome. Ovdje nije riječ – smatra Phillips – o nekakvoj lažnoj „ili-ili“ alternativi: ljubav prema Bogu nije suprostavljena ljubavi prema drugoj osobi (kao ni samome sebi, bar u određenoj mjeri). I samo kršćanstvo promovira, prije svega, ljubav prema bližnjemu.

U tome smislu, npr. smrt voljene osobe za vjernika ne dokida smisao životu, jer Božja je ljubav takva da nikada ne prestaje i štoviše, postaje perspektiva svake druge ljubavi. Ona je slobodna od bilo kakvih vremenitih uvjeta i okolnosti i upravo poradi toga je vječna. Smisao života pronalazi se u vječnoj ljubavi. U toj perspektivi valja sagledati i (ranije spomenutu) kršćansku ideju ljubavi prema bližnjemu koja također biva derivirana iz Božje ljubavi. „Ljubav prema bližnjemu“, ukoliko je ispravno shvaćena, onkraj je bilo kakvih partikularizama i kondicioniranja (kao što je to slučaj s ljubavi prema sebi samome, erotskoj ljubavi i prijateljstvu). „Bližnji“ je voljen ne poradi „nečega“, već jer naprosto „jest“ i to bez obzira na to „kako“ i „kakav“ on jest. Takva je ljubav bezuvjetna i ona predstavlja ultimativni čin samoodricanja. U tome smislu, vjernik u činu samoodricanja „posjeduje sve; on posjeduje ljubav.“[80] A posjedovati ovakvu bezuvjetnu ljubav znači „posjedovati“ duh Božji, odnosno „posjedovati“ Boga sâmog. To je za Phillipsa, onkraj svake metafizičke spekulacije, jedini put da se zbiljnost božanskog pojmi. Poradi toga on i zastupa tezu kako ne postoji

77 *Faith and Philosophical Inqiry*, str. 23.

78 *Faith and Philosophical Inqiry*, str. 23.

79 *Faith and Philosophical Inqiry*, str. 23.

80 *Faith and Philosophical Inqiry*, str. 25.

teorijsko znanje o Bogu! Onaj koji vjeruje Boga ne treba tražiti – kao što to i Kierkegaard tvrdi – izvan sebe samoga. Dokazi koji polaze od svijeta k Bogu (poput kozmologijskog ili teleologijskog) ne mogu nam pomoći. Štoviše - smatra Phillips - filozofi poput Humea i Kanta su na uvjerljiv način ukazali na njihovu neplauzibilnost. Naravno, „vječna Božja ljubav" obuhvaća i svijet, štoviše ona se manifestira kao „ljubav prema svijetu" jer se sâm svijet razumije kao „stvorenje Božje". U tome smislu, razumjeti svijet kao „stvorenje Božje" znači posjedovati „Božja ljubav". No, ovdje nikako nije riječ o tome da raspolažemo verifikabilnom hipotezom ili konačnim metafizičkim tumačenjem svijeta ili Boga[81]. Riječ je o opisu vjernikovog gledanja na svijet.

7. 0. Neki aspekti kritike: optužbe za fideizam i nerealizam

Jedna je od najznačajnijih kritikâ upućenih wittgensteinijanskoj filozofiji religije uopće, a time i Phillipsovoj filozofiji optužba za fideizam. Prvi je ovu optužbu iznio Kai Nielsen u članku „Wittgensteinian Fideism" napadajući „wittgensteinijance" da krivo interpretiraju neke Wittgensteinove uvide (poput autonomije jezičnih igara) tumačeći ih u fideističkom ključu i tako zasnivaju fideističku filozofiju religije počiva na zaključcima koji su, prema Nielsenu, počesto apsurdni.[82]

Iako se Nielsen u članku nije referirao na Phillipsa, s vremenom je velški filozof postao najznačajniji autor kojeg se povezuje s „wittgensteinijanskim fideizmom". I sam Nielsen Phillipsa u svojem djelu „An Introduction to the Philosophy of Religion" naziva „arhi-wittgensteinijanskim fideistom" (arch-Wittgensteinian fideist) a njegove spise „detaljnim pragmatičnim izričajem wittgensteinijanskog fideizma" (detailed paradigmatic statement of Wittgensteinian Fideism)[83]. Sličnu su kvalifikaciju Phillipsa preuzeli brojni drugi filozofi.

O čemu je riječ?

Nielsen i ostali kritičari smatraju kako Phillips u svojim djelima, krivo razumijevajući Wittgensteinovu filozofiju (osobito njegov govor o danosti naših jezičnih igara koje konstituiraju različite životne obli-

81 Usp. *Faith and Philosophical Inqiry*, str. 56.

82 Usp. Kai NIELSEN, Wittgensteinian Fideism, u: *Philosophy* 42 (1967.), str. 191-209, ovdje 191.

83 ISTI, An Introduction to the Philosophy of Religion, London, 1982., str. 200.

ke), nastoje religiju „zaštititi“ od bilo kojeg oblika „izvanjske“ kritike proglašavajući je autonomnim „oblikom života“ koji je logički potpuno nepovezan s bilo kojim drugim aspektom ljudskoga života. Isto vrijedi i za „jezične igre“ religije. Oblike živote, pa tako i religiozni, nije moguće kritizirati; religiozne jezične igre imaju svoja autonomna unutarnja pravila koja nisu podložna niti jednom izvanjskom izvanreligijskom kriteriju; one su u potpunosti samodostatne te ih je moguće ispravno i u potpunosti razumjeti jedino „iznutra“. Jednostavnije rečeno, religija je u potpunosti „odrezana“ od svih ostalih aspekata ljudskog života i svijeta i time se pretvara u „ezoteričnu igru“.[84] Ako je religija logički potpuno autonomna, tada nikakva kritika nije moguća. Također, nije joj potrebno nikakvo dodatno opravdanje ili apologija. Ukoliko to uistinu zastupaju wittgensteinijski filozofi religije, to nas dovodi do veoma apsurdne situacije: ne bismo li onda načelno mogli zamisliti i morali dopustiti mnoštvo veoma bizarnih jezičnih igara i oblika života jer bi svaki od njih bio samodostatan i logički neovisan od bilo čega izvan njega sâmoga.

Phillips se s ovime nikako ne slaže; nitko od filozofa koji nastoje tumačiti prirodu religijskih vjerovanja polazeći od Wittgernsteinovih uvida ne zastupa teze koje im se spočitavaju. Drugim riječima, nitko od „optuženih“ ne zastupa fideističku poziciju.

Navedimo nekoliko Phillipsovih odgovora na najznačajnije kritike. S obzirom na optužbu kako su religiozne jezične igre izolirane od ostatka ljudskog života, Phillips u više svojih tekstova odgovara kako religiozni koncepti, iako nisu epistemologijske teorije, nisu niti tehnički koncepti i poradi toga oni „nisu odsječeni od svakodnevnih iskustava ljudskog života poput radosti i tuge, nade i očaja. Jer je tome tako, može se pokušati rasvijetliti njihov smisao.“[85] Kada bi religija bila izolirana na način kako je opisuju kritičari wittgensteinijanizma, smatra Phillips, ona ne bi imala onu bezuvjetno važna za toliko mnogo ljudi. Također, Phillips ne tvrdi kako specifično religijske koncepte (doktrine, obredi itd...) mogu razumjeti isključivo oni koji u njima participiraju. Naime, svi ti koncepti nužno koreliraju s onim praksama koje nisu specifično religiozne. Na primjer: „smisao je molitve za oproštenje grijeha razumljiv jedino ukoliko proizlazi „iz problema u

84 D.Z. PHILLIPS, Belief, Change and Forms of Life (dalje: Belief, Change and Forms of Life), London, 1986., str. 8.

85 *Concept of Prayer*, str. 40.

čovjekovim odnosima s drugim ljudima."[86] A ti su „problemi u međuljudskim odnosima" razumljivi i bez specifično religiozne interpretativne sheme.

Nadalje, Phillips ne zastupa često prigovorene teze kako isključivo religiozni jezik „određuje što je smisleno a što nije u religiji" te kako, poradi toga, religijska vjerovanja i koncepte nije moguće kritizirati. Religiozni ljudi griješe kao i svi drugi i stoga „sve što oni kažu, ukoliko biva podvrgnuto prikladnom kriteriju smislenosti, mora tom istom kriteriju polagati račune."[87] Drugačije rečeno, „besmislica ostaje besmislicom čak ako s njom povežemo i Božje ime."[88] Phillips je uložio mnogo truda na na konkretnim primjerima svojih tekstova pokaže kako većina optužbi na fideizam naprosto ne stoje, već predstavljaju „neznanstvenu kreaciju" proizašlu iz nedovoljno pažljivog čitanja njegovih spisa. I nama se čini kako je optužba za fideizam pretjerana; doduše, površno čitanje „Koncepta molitve" može dovesti do takvog zaključka, no imalo pomniji studij teksta (kao i tekstova nastalih kasnije) ukazuje kako je to veoma daleko od Phillipsove izvorne intencije.

***

Druga značajnija kritika spočitavala je Phillipsu teologijski ne-realizam. Osobito je na to ukazivao njegov kolega s Claremont Graduate University John Hick. Pretpostavljeni Phillipsov ne-realizam proizlazi iz njegove osebujne interpretacije religijskog jezika. Hick navodi kao primjer Phillipsovo tumačenje smrti i besmrtnosti iz njegovog istoimenog djela: „Bila bi ludost govoriti o vječnom životu kao o nekoj vrsti dodatka ljudskoj egzistenciji, nečemu što se događa nakon što ljudski život na zemlji završi. (...) Vječnost nije više života, već ovaj život viđen iz perspektive određenih moralnih i religijskih oblika misli. (...) Pitanja o besmrtnosti duše promatraju se ne kao pitanja koja se tiču opsega čovjekovog života (...) već kao pitanja koja se tiču vrste života koji čovjek živi." [89] Očito je na ovome primjeru, smatra Hick,

86 *Belief, Change and Forms of Life*, str. 11.

87 *Belief, Change and Forms of Life*, str. 13.

88 *Belief, Change and Forms of Life*, str. 13.

89 D.Z. PHILLIPS, Death and Immortality, New York, 1970, str. 48-49. Citirano prema: John HICK, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent (dalje: An Interpretation of Religion), London, 1989. str. 198.

kako Phillips opisuje koncepte koji se odnose na vječnost u potpuno ovozemaljskim kategorijama. Ideja vječnog života ne opisuje neku od-nas-neovisnu-zbiljnost, već opisuje ulogu koju taj koncept ima u našoj vjerničkoj egzistenciji. Religiozni jezik ovdje, prema Hicku, ima potpuno drugačiju ulogu nego na primjer, u klasičnom teizmu (gdje se uzima kao opis činjenicâ); on izražava „emociju, stav ili intenciju“[90] a ne kao referencija na činjenice. I time smo došli do teologijskog nerealizma, odnosno do ne-realističke interpretacije religioznog jezika.

Za Hicka, Phillipsov je ne-realizam još očitiji s obzirom na njegovo shvaćanje Boga. Hick navodi Phillipsove teze poput „Imati ideju Boga znači poznavati Boga.“[91] ili „znati koristiti taj (religijski, op. a.) jezik znači poznavati Boga.“ Ovdje je riječ o nerealističkoj ideji Boga koja nema poveznicu s onim što svjedoči cjelokupna kršćanska i druge (monoteističke) tradicije, a to je da se postojanje Boga uzima kao „činjenična istina“ (factual truth)[92]. Ako je posjedovati ideju Boga istovjetno s time da Bog egzistira, tada time, smatra Hick, Phillips „sugerira kako nema valjanog pitanja o tome postoji li Bog ili ne“[93], odnosno to pitanje postaje „logički nevaljano“. Neke su ključne religiozne tvrdnje poput „Bog voli čovjeka“ ili „Bog je stvorio svijet“ tako stavljeno onkraj mogućnosti da budu činjenično ili točne ili netočne. Drugačije rečeno, pitanje o postojanju ili nepostojanju Boga je besmisleno, jer ideja Boga uopće nije suvisla izvan odigrane religiozne jezične igre. A za Phillipsa reći kako „Bog postoji“ ne znači ništa doli to da „ima ljudskih bića koja koriste pojam Boga i za koje je on nit vodilja unutar njihove forme života.“[94] U tome smislu, Phillips se približava nerealističkoj poziciji Dona Cupitta. Štoviše, Hick ih zajedno tematizira kao predstavnike suvremene ne-realističke interpretacije religije.

Sâm se Phillips na veoma zanimljiv način očitovao o problemu nerealizma i realizma u filozofiji religije. Ne-realisti danas, kao odgovor na izazove koje pred religijsku vjeru stavlja verifikacionalizam, realističku interpretaciju religije (osobito ideju Boga kao od nas-neovi-

90 John HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion* (dalje: *God and the Universe of Faiths*), London, 1988., str. 27.

91 *Concept of Prayer*, str. 18.

92 *God and the Universe of Faiths*, str. 25.

93 *God and the Universe of Faiths*, str. 26.

94 *An Interpretation of Religion*, str. 199.

sno-zbiljski-opstojećeg bića) smatraju neplauzibilnom. Danas više ne možemo vjerovati na isti način kao i prije npr. 1500 godina. No, oni priznaju da je nekoć realizam ipak pripadao u samu bit religiozne vjere i time oni se namjerno odriču jednog ključnog metafizičkog aspekta religije kako bi, s obzirom na religiju, „spasili ono što se spasiti dâ". Teologijski realisti, s druge strane, smatraju da je upravo taj aspekt religije koji ne-realisti odbacuju nužan. Poradi toga, za teologijske realiste, ne-realizam u filozofiji religije predstavlja redukcionizam i revizionizam.

Phillips se pokušava distancirati od standardnog ne-realizma onog upravo po tome što je za razliku od većine nerealista, smatrao da realizam nikada nije predstavljao integralni dio vjere i u tome smislu nije „revizionist" koji pokušava religijske izričaje reinterpretirati u čisto nereligioznom ključu.

No, za njega plauzibilna alternativa nije teologijski realizam. Problem je u tome što nitko nije izveo gramatičko istraživanje koje bi „osvijetlio odnose između vjerovanja i njegovog predmeta".[95] Realizam pretpostavlja tematiziranje o objektivno postojećem Bogu religioznoj praksi i time zaboravlja da su religiozna vjerovanja ukorijenjena u religioznim praksama onih koji vjeruju. Degradirajući religioznu praksu na nešto „sekundarno" i razdvajajući je od filozofijskog tumačenja Boga kao pretpostavke religioznog života, teologijski realizam razdvaja „kognitivni aspekt vjere od ekspresivnog i tako ne uzima dovoljno ozbiljno tvrdnju vjernika da je Bog prvotno na djelu upravo u njihovom životu.[96] Zastupajući tezu da je vjerovanje u Boga logički neovisno od uloge koju ima u religioznom obliku života, i zaboravljajući da se smisao i bit vjerovanja pokazuje upravo u religioznoj praksi i životima vjernika, teologijski je realizam jednako sklon redukcionizmu kao i ne-realizam i kao takav je jednako besmislen kao i suprotna pozicija. Obje ove navodne „alternative" u stvari predstavljaju bitni nesporazum s obzirom na narav religioznog jezika i to stoga što ne razumiju „gramatička pitanja uključena u 'vjerovanje'".[97]

95 *Wittgenstein and Religion*, str. 35.

96 Usp. *Wittgenstein and Religion*, str. 47-49.

97 *Wittgenstein and Religion*, str. 35.

8.0. Zaključak

Iako nastoji biti onkraj realizma i ne-realizma, Phillips je ipak bliže ne-realističkoj poziciji i ostaje otvoreno pitanje koliko bi vjernici u potpunosti željeli prihvatiti njegovo tumačenje religioznog fenomena. Prema našem mišljenju, ipak je ovdje riječ o određenom revizionizmu koji nije prihvatljiv većem broju vjernika. Iako je njegova filozofija, prema naputku njegovog učitelja Wittgernsteina, prije svega deskriptivna, njegovi je tumačenje smisla religijskih vjerovanja u konačnici veoma osebujno i zasigurno neće biti prihvatljivo velikoj većini tradicionalnih vjernika. Njegovo iščitavanje „dubinske gramatike" religijskog jezika, prema našem sudu, ipak čini jedan od najvećih grijeha vlastite pozicije: udaljava se od tumačenja koje ima zajednica vjerujućih.

Kako poentira komentator Bloemendaal „njegove su analize neortodoksne po tome što isključuju određene ključne elemente tradicionalno povezane s vjerovanjima o kojima je riječ." [98]

Ipak, prema našem sudu, nikako ne smijemo danas smetnuti s uma sve one pozitivne aspekte Phillipsove misli: filozofija religije ne smije se nikako „događati" odvojena od religijske prakse različitih vjerskih zajednica; ona se ne smije svesti na kabinetsku spekulaciju, već mora prije svega voditi računa o onome što religiozni ljudi govore i čine. Nema ozbiljne filozofije religije bez analiziranja religijskog fenomena u totalitetu njegovog pojavljivanja. Filozofija religije odvojena od religijskih životnih oblika naprosto nije autentična.

98 *Grammars of Faith,* str. 385.

LITERATURA

1. D. Z. PHILLIPS - Timothy TESSIN (ed.), *Philosophy of Religion in the 21st Century*, Basingstoke-New York, 2001.
2. D.Z. PHILLIPS, *Belief, Change and Forms of Life,* London, 1986.
3. D. Z. PHILLIPS, *The Concept of Prayer*, New York, 1965.
4. Eugene Thomas LONG, *Twentieth-Century Philosophy of Religion 1900-2000.,* Dordrecht –Boston - London, 2003.
5. John HICK, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion,* London, 1988.
6. Kai NIELSEN, An Introduction to the Philosophy of Religion, London, 1982.
7. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Zagreb, 2003.
8. Ludwig WITTGENSTEIN,*Filozofijska istraživanja,* Zagreb, 1998.
9. Ludwig WITTGENSTEIN, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford, 1966.
10. Norman MALCOLM, Anselm's Ontological Arguments, u *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*, 1963.
11. P. F. BLOEMEENDAL, *Grammars of Faith. A Critical Evaluation of D.Z. Phillips's Philosophy of Religion* (dalje: *Grammars of Faith*), Louvain, 2006., str. 103.
12. Rush RHEES, *Rush Rhees on Religion and Philosophy*, Cambridge, 1997.
13. Sören KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, Cambridge, 2009.
14. Stjepan KUŠAR, *Srednjovjekovna filozofija*, Zagreb, 1996.
15. William J. WAINWRIGHT (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford, 2005.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 141.4:2

O RELIGIJI I RELIGIOZNOSTI

Orhan JAŠIĆ
Fakultet islamskih nauka u Sarajevu
Ćemerlina 54, 71 000 Sarajevo, BiH
E-mail: orhanjasic@yahoo.com

ABSTRACT

Osnovni predmet ovog članka jeste definiranje pojma religije i njeno određenje u odnosu spram religiologije i teologije. Također, u tekstu je izvršeno tipologiziranje religije, nakon čega slijedi analiza pojma religioznosti, kao i navođenje Glock Starkove klasifikacije dimenzija religioznosti. Ukupna analiza fenomena religioznosti u predmetnom tekstu, poduzeta je iz religiološke perspektive.

Ključne riječi: religija, teologija, religiologija, religioznost, dimenzije religioznosti

ABOUT RELIGION AND RELIGIOSITY

The main subject of this paper was to define the term of religion and its determination in relation to religious studies and theology. Also, the text typologies the religion is followed by analysis of the concept of religiosity, as well as stating Glock Stark classification of dimensions of religiosity. Overall analysis of the phenomenon of religion in the text was made from the religious studies perspective.

Keywords: religion, theology, religious studies, religiosity, dimensions of religiosity

1.0 Uvod

Danas, u vremenu neoliberalizma i globalizma, koji imaju dominantan utjecaj na kvalitet života, fenomen religioznosti zauzima značajno mjesto među pojedincima, ali i u društvu. Dojakošnja slika svijeta se umnogome mijenja, prvenstveno zbog dobrih računalskih, informacijskih i komunikacijskih mreža, zaradi razvoja znanosti, koja se uglavnom oslikava u vidu Hightech – visokih tehnologija, genetičkog inženjeringa, i otkrića u domenu vojne industrije. U takovrsnoj situaciji značajno mjesto predstavljaju globalno tržište i mediji, koji na svoj način u sveopćoj mundilizaciji kreiraju sliku svijeta. Čak ni Bosna i Hercegovina, nije zaobiđena od takvih oblika novih svijesti. Slika svijeta, odnosno Imago mundi, svakodnevno se mijenja, a samim time utječe se i na religioznog i areligioznog čovjeka.

Danas se nerijetko u teološkoj i religiološkoj literaturi piše o povratku i oživljenju religije (resurrection of religion). U postsocijalističkim državama među koje spada i Bosna i Hercegovina religija i religioznost postaju veoma važan faktor u javnom diskursu, što je očigledno iz pisanih i elektronskih medija. Stoga će u nastavku biti riječi o pojmovima religiologije, religije i relgioznosti.

2.0 Religiologija

Religiologija je sustavno empirijsko i povijesno istraživanje religije i religija. Ovaj pojam obuhvaća veliki broj disciplina, unutar kojih se proučavaju i istražuju specifična pitanja religija i religioznih fenomena.[1] Religija je predmet izučavanja religiologije i teologije. Razlika se ogleda, jedino, u metodologiji tumačenja religije iz aspekta dvaju spomenutih disciplina. Tako religiologija tumači religiju izvana, dok teologija gleda na religiju iznutra, i kao takva polazi od vjere.

Predmet proučavanja religiologije je onaj dio religioznosti koji se racionalno i empirijski manifestira, tj. ovostrana dimenzija religije. Sve ono što nije moguće empirijski istražiti (onostrana dimenzija), ne može biti dio ove nauke. U ovostranu dimenziju religije spadaju npr. religiozna literatura i usmena predanja, mitovi, rituali, svečanosti, razne religijske tvrdnje, nositelji religijskih funkcija, religijske organi-

1 Klaus Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2008., str. 7.

zacije, institucije itd.[2] Na govornom podneblju bivše Jugoslavije osim rabljene riječi, religiologija, koristi se i sintagma nauka o religiji ili pak znanost o religiji. Za pojam religiologije u engleskom jeziku se koriste kovanice poput science of religion, religous studies, comparative religions, a na njemačkom Religionswissenschaft.

Utemeljiteljima religiologije smatraju se Max Müller, Cornelius Tiel, i de la Sausaye, među kojima je primus inter pares Max Müller. Značajno mjesto u povijesti religiologije zauzima i Rudolf Otto. Pojam religiologije prvi put spominje Max Müller 1867. godine. Religiologiji je pripremala put za razvoj kritička znanosti krajem osamnaestog i u devetnaestom stoljeću, gdje se osobito forsiralo tumačenje svetih spisa sukladno duhu vremena (njem. Geistgeschichtlich). Pošto je Max Müller radio na engleskom govornom području i za njemačku riječ Religionswissenschaft koristio je termin science of religion. Inače, spomenuti učenjak bio je stručnjak iz područja mitologije, i nesumnjivo da je za svoje vrijeme bio izuzetno hrabar, uvodeći novu znanstvenu disciplinu, koja je paralelna teologiji.

Religiologija se može podijeliti na povijesnu religiologiju i sustavnu religiologiju. Povijesna religiologija se bavi poviješću vjerovanja i religijskih ideja, te je striktno deskriptivna znanost, čiji je osnovni cilj opisati historijske činjenice vezane za neku religiju ili religije. Sustavna religiologija sistematizira i teoretski razrađuje podatke vezane za religiju.[3] Jedna od osnovnih značajki u metodologiji sustavne religiologije je usporedba među religijama. Na taj način mogu se vršiti poređenja između izvjesnih kazivanja u Starom i Novom zavjetu s kur'anskim kazivanjima iz svete povijesti i slično. Religiolog treba biti svjestan duboke sličnosti, ali i različitosti u religijama koje se porede. Unutar sustavne religiologije nalaze se subdiscipline koje su vezane za religiju poput psihologije religije, filozofije religije, teologije religija, antropologije religije, sociologije religije, historije religija, geografije religije, ali i fenomenologije religije

Što se tiče proučavanja religiologije kod muslimana neophodno je naznačiti da postoje djela s ovovrsnom tematikom kod klasičnih muslimanskih autora poput al-Birunija i njegovog djela Kitab al-Hind.

2 Zrinka Štimac, "Nauka o religiji na njemačkim univerzitetima", Religija i tolerancija (6/2005.), str. 44.

3 K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, str. 22.

Također, među ovu vrstu autora mogu se uvrstiti i pisci klasičnog perioda poput Ibn Hazm, Šeherstanija i Bagadija.[4]

S druge strane nalazi se teologija, koja također za svoj predmet ima religiju i religioznost. Postoje mnogobrojne definicije teologije. Teologija se može definirati kao dramatika vjere. Spomenutu definiciju teologije potkrepljuju židovi, kršćani, muslimani budisti i drugi.[5] Također ona je sustavni govor o Bogu. Budući da pojam teologije svoje podrijetlo vuče iz grčko-rimske odnosno kršćanske kulture i budući da se u našemu jeziku transplantira u islamsko poimanje kozmosa i Apsoluta, nužno bi bilo, kritički analizirajući semantičku strukturu pojma teologije (theo + logos), ustanoviti u kojoj mjeri ovaj pojam doista može biti primjenjen na islam kao samosvojonu objavljenu religiju.[6] No, pošto smo kulturni i civilizacijski baštinici spomenute grčko-rimske kulture i civilizacije, opredijelili smo se za pojam teologije u islamu te ćemo taj pojam isključivo rabiti u tehničkom značenju te riječi.

Sestrinska znanost religiologiji je teologija. Nerijetko se za teologiju i religiologiju kaže da su to dva različita lica iste medalje. Kao što je prethodno istaknuto religiologija izučava fenomen religije i religioznosti izvana, pri čemu religiolog ostavlja po strani svoje vlastito vjersko ubjeđenje. Teologija za razliku od religiologije polazi iznutra, i od teologa se očekuje uvjerenje u Istine o kojima govori i piše. Religiolog za razliku od teologa osobnu vjeru ostavlja po strani, dok je teolog svjestan svog vlastitog duhovnog i vjerskog zova pri govoru o istinama u vlastitoj religijskoj tradiciji.

1.1 Različiti pristupi definiranju religije

U znanstvenoj literaturi postoje mnogobrojne definicije religije koje se katkad razlikuju jedna od druge i u samoj biti. Često pri definiranju pojma religije navodimo se našim europskim kulturnim i jezičnim podrijetlom. Mnoge definicije religije bivaju ograničene onim što znamo o formama povijesnog izražavanja date religije. U literaturi iz

4 Više v.: Adnan Silajdžić, "Recepcija drugih religija u klasičnim muslimanskim djelima", Zbornik Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu (7/2001.), str. 73-92.

5 Zabilješka sa predavanja acc. Rešida Hafizovića iz predmeta *Uvod u nauku akaida*. Predavanje održano 16. 10. 2008., na Fakultetu islamskih nauka u Sarajevu.

6 Adnan Silajdžić, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'rija*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999., str. 66.

religiologije i teologije susrećemo se s raznolikim teorijama o postanku religije.

Pa je tako jedna od najprihvaćenijih socioloških definicija religije da je ona čvrsto povezan sustav vjerovanja i običaja koji se odnose na svete, to jest izdvojene i zabranjene stvari. Naime religija je sustav vjerovanja i običaja koji sve svoje pristalice sjedinjuju u istu moralnu zajednicu zvanu crkva (religijska zajednica).[7] S druge pak strane, teologija promatra religiju kao dubinsku dimenziju, iskustvo bezuvjetnog, usmjerenog, usmjerenost duha prema bezuvjetnome.[8] Osim sociologa i teologa o religiji su pisali i mnogobrojni filozofi, no ovdje ćemo navesti definiciju filozofa Witheada, koji je zborio o religiji na slijedeći način: "religija je ono što osoba učini sa svojom samoćom".[9] Dapače, o religiji je kroz povijest znanosti bilo riječi i s aspekta psihologije te je pri tome najuvreženije stanovište iz rakursa psihologije, bilo Freudovo da je religija iluzija. Ona je oblik ispunjavanja želja ili samoobmanjivanja koje proizlazi iz neodoljive želje za vjerovanjem – želje koja je jača od razuma.[10]

Pojam religije nastao je na Zapadu, a izveden je od latinske riječi religere, čime se označava činjenje žrtve, a može se također derivirati iz jednog drugog glagolskog oblika religari kojom se označava vezivanje za nešto, pri čemu se najčešće misli na vezu sa Bogom.[11] Religija kao pojam uopće ne postoji u kulturama i civilizacijama Kine, Japana i Indije itd. Važno je podcrtati da je to europski pojam, i da se kao takav danas rabi na spomenutom geografskom području, zapadnoeuropskom svijetu ili kulturi. Pojam religije jako je teško ograničiti samo na jednu religijsku zajednicu. U jezicima koji nisu preuzeli latinsku riječ religio, jedva se mogu naći ekvivalentni pojmovi. Međutim, već je u devetnaestom stoljeću Max Müller pronašao više pojmova koji

7 Emile Durkheim, *Elementarni oblici religijskog života – totemistički sustva u Australiji*, Jasenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 2008., str. 101.

8 Rosino Gibelini, *Teologija dvadestog stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999., str. 85.

9 Lawrence S.Cunningham, John Kelsay, R.Maurice Brarnieau, Heather Jo McVoy, The sacred Quest, An Invitation to the Study of Religion, Preantice Hall, New Jersey, 1995., str. 107.

10 Malkom Hamilton, *Sociologija religije*, Clio, Beograd, 2003., str. 121.

11 Johann Fliegl, *Handbuch Religionswissenschaft, Religionen und ihre zentralen Themen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Insbruck, 2003., str. 63.

u sanskritu odgovaraju religiji, kao dharma (zakon, običaj, poredak), bhakti (vjerujući povjerenje), sraddha (vjera u božanstvo koje se očituje u prirodnim silama). Danas se engleska riječ religion u indijskom prevodi s riječju dharma. U kineskom se religija prevodi sa zong jiao (nebeski nauk).[12]

Sve religije karakterizira nekoliko elemenata, a osnovni je pojam sveto. Sveto je sve ono što izaziva strahopoštovanje u čovjeku, to je ono pred čime ljudsko biće drhti i što istinski poštuje. Putem razumijevanja i doživljaja svetog, numinoznog, homo religiosus (religiozni čovjek) otkriva vrijednosti života, potom shvaća dužnost, grijeh, poslušnost, službu, potrebu za iskupljenjem, neophodnost pomirenja, oprosta i pokajanja. Pojam svetog neodvojiv je od termina religija.

Uobičajena je podjela religija na naravne i objavljene religije. Kod naravnih religija ne susrećemo se s objavom ili utemeljiteljem religije, nego je sveprisutno vjerovanje u prirodne sile, duše predaka, duhove i slično. Drugi tip religija su objavljene religije u kojima se pojavljuju glasonoše riječi božje i profeti. Paradigma prethodno spomenute skupine predstavljaju abrahamovske monoteističke religijske tradicije. Neophodno je biti svjestan da poimanje Božje objave u islamu i u kršćanstvu nije isto.

Postoje teorije kojima religiolozi pokušavaju dokazati porijeklo religije, njen razvoj i nastanak. Mnoge definicije religije bivaju ograničene onim što znamo o formama povijesnog izražavanja date religije. U literaturi iz religiologije i teologije susrećemo se sa raznolikim teorijama o postanku religije. Neke religije mogu se svrstati u monoteističke, druge su politeističke, dok slijedeću skupinu religija kao što su Theraweda budizam i konfucijanizam, uopće nismo u mogućnosti svrstati u teističke religije. Antropolozi su utvrdili da čak u današnjim religijama postoje slični elementi kao što su postojali u prethistorijskim religijama ili u religijama koje su nekoć postojale u prošlosti. Elementi poput žrtve, ili pak mnogobrojna sujevjerja poput bacanja novčića, ili broja trinaest, vuku svoje porijeklo iz davne prošlosti. No, postoji još nekoliko tipologizacija religije, koje ćemo ovdje istaknuti, a karakteristične su za religiološku klasifikaciju religije, dok s druge strane, podjele koje slijede nisu najadekvatnije za islamsko vjerskoteološko poimanje klasifikacije religije. Takovrsnoj podjeli mogu se dodati još razdioba na dualističke i henoteističke religije. U literatu-

12 Hubert Knoblauch, *Sociologija religije*, Demetra, Zagreb, 2004., str. 6.

ri su prisutne mnogobrojne podjele, a ovom prilikom biti će izložena slijedeća, podjela, skladno geografskom podneblju nastanka religije. U prvu skupinu spadaju primitivne religije, u koje spadaju afričke i australske plemenske religije. Zatim slijede religije koje su porijeklom s indijskog potkontinenta, a tu spadaju hinduizam i budizam sa svim njihovim unutarnjim podjelama, potom sikizam, džainizam i ostale manje religijske zajednice. Zatim slijede religije koje su porijeklom iz Japana i Kine, šintoizam, taoizam, daoizam. U najznačajnije religijske tradicije spada i posljednja skupina u ovoj podjeli, a to su religije s Bliskog istoka, jer i mi Europljani najčešće smo baštinici spomenutih religija, gdje se ubrajaju judaizam, kršćanstvo i islam.

U svezi s problemom pristupa izučavanja religije najčešće religiju definiramo funkcionalnom ili pak s druge strane supstancijalnom definicijom. Religiju se jedanput definira funkcionalno, dakle tako što se daje odgovor na pitanje koje posljedice ili funkcije religija ima u odnosu na probleme u svijetu svakodnevlja. S druge strane, religiju se može definirati sadržajno kao supstanciju, dakle kroz određene predodžbe o Bogu, transcendencije ili sadržaja religioznih iskustava. Općenito kazano, religija se funkcionalno definira pomoću onoga što ona čini unutar svijeta, a supstancijalno pomoću onoga što je njezin sadržaj.[13] Najprihvaćenija funkcionalistička definicija religija je definicija Miltona Yingera: "Religija se može definirati kao sustav vjerovanja i prakse, koja daje smisao ljudima koji se bore s konačnim problemima ljudskog života. Yinger u svojoj definiciji religije ne koristi pojmove, božansko, sveto ili nadnaravno. Funkcionalna definicija religije opisuje što religija čini psihološki i neovisno od istine stvarnosti njegovog objektivnog iskaza.[14] Supstancijalne definicije religije žele definirati samu vlastitost religioznoga, na primjer objašnjenjima kao što su Bog, nadnaravno biće,'onostrani svjetovi ili izvanempirijske sile.[15] Osjećaj moći i snage povezan je s konceptom svetoga, onime što je suprotno profanome, pa je vjerovanje u sveto ili poseban odnos spram svetih stvari ključan element supstantivne definicije. S obzirom na to da ova definicija nastoji biti vrlo preciznom, ona u svoje određenje, pa shodno tome i u svoja istraživanja, uključuje institucije, praksu, vjerova-

13 Isto., str. 143.

14 James C. Livingstone, *Anatomy of Sacred: An Introduction to Religion*, Prentice Hall, New Yearsy, 2004., str. 9.

15 H. Knoblauch, *Sociologija religije*, str. 143.

nje, jezik, simbole.[16] Osnovna razlika između funkcionalne i supstancijalnih definicija religije očituje se u tome što funkcionalna kazuje što religija postiže, a supstancijalna što ona jest.[17]

Svim ovim religijama je svojstveno da tumače smisao ljudskog života u kompleksu svijeta, sve imaju molitve i obrede, sveta mjesta i predmete, sve govore o mističnim iskustvima i otkrivenjima, o dubokom intenzivnom angažmanu i u svima dolazi do institucionalizacije vjerskih elemenata.[18]

1.2 Religijska dimenzija islama

S druge strane, u islamu se za religiju koristi arapska riječ dīn, kojom se označava vjera kao čin, tj. djelovanje, koje se bavi zabranama i zapovijedima propisanim osnovnim vrelima islama. Islam je od Boga objavljena religija. Islam, ustvari, znači predanost (al-taslīm).[19] U islamu se iziskuje svjedočenje Tawhida, to jest vjere u jednog i jedinog Boga, o čemu će u slijedećim poglavljima biti više riječi. U ovom kontekstu izuzetno je važan još jedan pojam, a to je iman. Iman je svjetlost vjere, to je vjera koja zrije unutar nas, no kada pređe u vanjski svijet postaje islamom. S obzirom na to da se naše istraživanje fokusira na ispitanike koji pripadaju objavljenim religijskim tradicijama, prvenstveno islamskoj, ipak postoji i manji dodir sa kršćanskom. Pri tome će se rezultati istraživanja usmjeravati spram definicije religije i religioznog, unutar objavljenih religijskih tradicija.

Religija, ili još preciznije kazano, određena religija (ad-din), je skup učenja, koja uključuju svjedočenje Tawhida, potom svjedočenja da je Božji poslanik Muahammed s.w.s.a., posljednji Glasnoša Riječi Božje i pečat Božjih poslanika, te pokoravanje Bogu, onako kako je Bog odredio Muhammedu a.s., i vjernicima.[20] Din kao takav jest pojam koji se pojavljuje u nepresušnim vrelima Islamske Traditio Constutiva, tj. jav-

16 Siniša Zrinščak, "Što je religija i čemu religija: sociološki pristup", Bogoslovska smotra (88/2008.), str. 25.

17 Peter Fischer, *Filozofija religije*, Naklada Breza, Zagreb, 2010., str. 36.

18 Andrija Krešić, *Filozofija religije*, Naprijed, Zagreb, 1981., str. 28.

19 Samir Beglerović, *ʿAbd al-Qādir Al-Ġaylānī i derviški red kaderija*, Fakultet islamskih nauka i hadži Sinanova tekija u Sarajevu, Sarajevo, 2009., str. 212.

20 Više v.: Sachiko Murata, William C.Chittick, *The Vision of islam*, Suhail Academy, Lahore, 2005., str. 31.

lja se u Riječi Božjoj u Kur'anu, ali i u pravorijecima Božjeg poslanika Muhammeda a.s. Pojmom dīn označava se vjera kao čin, tj. djelovanje, koje se bavi zabranama i zapovijedima propisanim osnovnim vrelima islama. U Kur'anu se za čin vjere, tj. religiju kojom se označava islam, stoji: "Sada sam vam vjeru vašu (din) usavršio i blagodat Svoju prema vama upotpunio i zadovoljan sam da vam islam bude vjera". (3,5)

Teolozi pri eksplikaciji riječi din, kao religije nerijetko polaze od dobro znanog Džibrilovog Hadisa. Korijen riječ din označava pokoravanje, spremnost na služenje. Slična riječ, koja se piše na isti način u arapskom jeziku je dejjan, što znači dug. Povezanost između pokoravanja i duga nije teško razumjeti. Ako nekomu posudimo novac, ta nam osoba isti duguje, te je dužan predati nam novac.[21]

Nadalje kada se govori u nepresušnim izvorima islama, to jest u Kur'anu i u Pravorjecima Božjeg poslanika Muhammeda a.s., spominju se i druge religije osim islama. Te poznato je da postoje Kirabije, odnosno Židovi, kršćani i zoroastrejci. Potom postoje i politeističke religijske tradicije, koje u svom sadržaju štuju širk, to jest ono što je suprtono Tewhidu.

Konačno, din je religija, kojom se manifestira čin vjere, koji se bavi dozvolama i zabranama, odnosno onim što je halal, odnosno haram. To je vjera koja je izašla u svijet vani te se može istinski ogledati u vidu iskrenih dobrih djela, ili pak s druge strane može biti licemjerna. Također din unutar sebe sadrži i ovojnicu društveno kulturnog-fenomena, s obzirom na geografski topos u kojem pripadnici religije žive, a ogleda se u odijevanju, prehrambenim navikama, i mnogobrojnim kulturno-religijskim običajima tog područja.

2.0 Religioznost

Termin religioznost rabi se u užem shvaćanju emocionalnog odnosa spram Boga i religije. Emocionalni aspekt religioznosti otkriva dublju, intimniju vezu koju svaki pojedinac uspostavlja osobno s Bogom, odnosno svojom religijom.[22] Također, religioznost je pak definirana kao svjetonazor, skup interioriziranih stavova te oblik prakse koji u sebi sadrži komponentu postojanja transcendentnog i svetog.[23]

---

21 Isto., str. 38.

22 Siniša Zrinščak, Gordan Črpić, Stjepan Kušar, "Vjerovanje i religioznost", *Bogoslovska smotra* (70 /2000.), str. 241.

23 Jasminka Lažnjak, "Tradicionalna i nova religioznost u postkomunizmu: pro-

U stvari, religioznost je univerzalni fenomen u vremenu i prostoru, i uvijek je bila prisutna duhovna potreba za pretpostavljanjem postojanja jednog „nadljudskog", „natprirodnog", „radikalno Drugačijeg". Ta se potrreba konstantno širila kroz povijest čovječanstva.[24]

Religioznost nudi religioznom čovjeku nadu u bolje sutra na ovome svijetu, ali i nadu koja se ogleda u životu nakon smrti, a taj se život također može nazvati još i zagrobni život. Islam podcrtava bitnost ovog svijeta, koji je priprema za drugi svijet, tj. zagrobni svijet ili ahiret. Da bi čovjek zaslužio svjetliju stranu zagrobnog života, koja se u mnogim religijskim tradicijama naziva rajem, potrebno je tijekom ovozemaljskog života vinuti se na put dobra zaradi spasenja duše, vjerovati i živjeti kreposno čime se manifestira religioznost.

Kada se kaže da je netko religiozan, pod time se podrazumijevaju različite stvari od vjerovanja, etike, ritualne prakse, poznavanja vjere. Srce religioznosti je predanost. Postoje ljudi koji prakticiraju religiju, a jako su nemoralni. Religioznost varira pa tako pojedinci mogu biti religiozniji nego zajednica. Religioznost ne predstavlja samo odnos prema metafizičkom svijetu, kao ni prema materijalnoj sferi života. Ako je čovjek predan u samo jednoj religioznoj dimenziji, to ne znači potpunu predanost u drugoj religioznoj dimenziji. Izražavanje religioznosti uglavnom poistovjećuje s ritualnom – obrednom dimenzijom, odnosno obredoslovnom praksom, iako je to samo jedna od pet dimenzija religioznosti. Pri tome je izuzetno važan element posjeta hramovima, crkvama, džamijama te sudjelovanje u pojedinačnim ili skupnim ritualima. Postoji formalno pripadanje religijskoj zajednici – instituciji i pripadanje religijskoj grupi.

Religiozni se fenomen u svijetu pokazuje na subjektu, vjerniku i na zajednici vjernika. Izvanjski vid, vidljivi dio religije jeste životna forma. Ona se sastoji od redovitih radnji u koje spada i jezik shvaćen kao djelovanje. Redovitost radnji nekog vjernika vezane su za prošlost, kada su živjeli isti obredi živjeli koje je vršio netko drugi i za pojedince, koji u sadašnjosti čine isto. Na taj način obredi ili religiozne radnje dobivaju neku vrstu autonomnoga postojanja neovisno o pojedincima koji ih obavljaju.[25]

---

mjene u religioznosti studenata", *Društvena istraživanja* (27/1997.), str. 50.

24 Đakomo Dakuino, *Religioznost i psihoanaliza*, Plato, Beograd, 2005., str. 55.

25 Ante Vučković, "Što je religija i čemu religija? Wittgenstein i religija", Bogoslovska smotra (88/2008.), str. 44.

U znanstvenoj religiološkoj literaturi postoje raznolike tipologizacije religioznih ljudi. No najčešće ih je moguće podijeliti na vanjske i unutrašnje. U vanjske bi spadali podaci o krštenju, ritualnom obrezivanju, pričesti, odlaska na misu (bogoslužje, džumu), novčanoj participaciji za religijsku zajednicu i slično. Unutrašnje pokazatelje je moguće utvrditi na osnovi upitnika, ispitivanja javnog mijenja, raznovrsnih skala i slično, putem kojih od ispitanika doznajemo osobni stav i odnos prema religiji, obredu, religijskoj zajednici.[26]

Religioznost se također može manifestirati u obliku intrinzične, tj. unutarnje religioznosti, i s druge strane u vidu ekstrinzične, odnosno izvanjske religioznosti. Inače riječ je o Allportovoj klasifikaciji religioznosti, koja je veoma zastupljena u religiologiji. Esktrinizična religioznost umnogome je instrumentalizirana, dok je intrinzična religioznost više altruistična, s davanjem, koje se prakticira iz uvjerenja, a ne zbog osobne udobnosti, one koja se živi, a ne koristi. [27]

2.1. Sociološko-religiološko određenje dimenzija religioznosti

Prema sociologiji religije (koja je ujedno i religiološka disciplina), religioznost se poima kao najaktivniji osjećaj kod građanina, odnosno njegova unutrašnja potreba da vjeruje u postojanje nekog nadnaravnog bića, Boga, kojeg on uzima kao tvorca svijeta i svoje sudbine te se on prema njemu tako i odnosi.[28]

Većina studija pokazuju da je religioznost višedimenzionalna, pa se u njenom istraživanju koristi faktor analize. Američki sociolozi Glock i Stark predložili su jednu od najpoznatijih višedimenzionalnih skala religioznosti koja se klasificira u pet temeljnih dimenzija svojstvenih svim religija, a to su ideologijska, iskustvena, ritualna, intelektualna i posljedična dimenzija religioznosti.[29]

---

26 Ivan Cvitković, *Sociologija religije*, Narodna i Univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1995., str. 83.

27 Više v.: Šimon Šito Ćorić, *Psihologija religioznosti*, Naklada Slap, Jastrebarsko, 1998., str. 40.

28 I. Cvitković, *Sociologija religije*, str. 32.

29 Charles Glock, Young Rodney Stark, Religion and Society in Tension, Rand Mc Nally, Chicago, 1965., poglavlje 2.

1. Ideologijska dimenzija[30] temelji se na očekivanju da će religiozna osoba prihvaćati određena vjerovanja. Sadržaj i opseg tih vjerovanja može se razlikovati ne samo među religijama, nego često i unutar iste religijske tradicije.[31]
2. Iskustvena dimenzija podrazumijeva činjenicu prema kojoj sve religije očekuju da će religiozna osoba u određenom trenutku doživjeti različite osjećaje povezane s religioznim iskustvom u rasponu od poniznosti do radosti te od osjećaja smirenosti i spokoja do osjećaja strasnog jedinstva s nadnaravnim.
3. Ritualna dimenzija odnosi se na specifične religijske prakse koje vjernici trebaju obavljati (odlazak u bogomolju, molitva, post i slično).
4. Intelektualna dimenzija vezana je za očekivanje da će religiozna osoba biti upoznata s osnovnim načelima svoje vjere, tako, vjerovanje ne mora slijediti iz znanja, niti sva znanja moraju djelovati na vjerovanje. Rezultati istraživanja pokazuju da vjernici često ne znaju neke osnovne činjenice vezane uz svoju vjeru.[32]
5. Posljedična dimenzija religioznosti odnosi se na preporuke o ponašanju i stavovima koje vjernici trebaju usvojiti, tj. govori o utjecaju vjerovanja, obreda, religioznih osjećaja i znanja na svakodnevni život pojedinca te na njegov odnos prema sebi i svijetu koji ga okružuje.

Religioznost pojedinca značajan je modifikator strukture vrijednosti, kao i važan prediktor širokog spektra ponašanja i stavova.[33]

Prva dimenzija religioznosti prema Glock Starkovoj klasifikaciji religioznosti je ideologijska dimenzija religioznosti, koja je istovjetna s fenomenom vjerovanja. Pod ovom dimenzijom religioznosti očekuje

30 U ovom slučaju pojam „Ideologijski" je prihvaćen u njegovom prvotnom značenju (XVIII stoljeće) kao „Nauk o idejama", a ne kao postmarksisitički pojam otuđenja od stvarnosi, odnosno, još kasnije, kao dio političkih projekata.

31 Marinović Jerolimov Dinka, "Religijske vrijednosti u Hrvatskoj", Sociologija sela (38/2000.), str. 12–138.

32 Ankica Marinović Bobinac, "Posljedična dimenzija religioznosti" Sociologija sela (38/2000), str. 111 – 124.

33 Damir Ljubotina, "Razvoj novog instrumenta za mjerenje religioznosti", u : Ćubela Vera Adorić, Ilija Manenica, Zvjezdan Penezić, (ur.), XIV Dani psihologije u Zadru, Odsjek za psihologiju, Zagreb, 2004. str. 80.

se od vjernika da prihvati istine, koje propisuje njegova/njena religijska tradicija i u njih kao takve vjeruje. Centralni pojam religioznosti je vjera.[34] Kada je riječ o pitanju religijske vjere, niko od nas u zapadnjačkoj kulturi – a možda to važi za sve kulture – ne počinje od nule.[35]

Religijsko vjerovanje, kao jedna od dimenzija religioznosti, jest "skup stavova pojedinaca spram nekog višeg bića ili moći, shvaćene kao transcendentne ili tajanstvene (...) to je odnos koji označava priznavanje, podvrgnuće, ograničenost i nemoć ljudskog bića spram nekog moćnog bića. Napominjemo kako se pojam vjera upotrebljava u različitim značenjima koja možemo svesti na dvije krajnosti sa slabim i jakim značenjem. Slabo značenje pojma vjera - u smislu je posjedovanja uvjerenja, koje nije sigurno. Svakidašnji život sastoji se od mnoštva takvih vjerovanja, koja su bliska onome što se naziva racionalnost jer ljudi mnoge stvari prihvaćaju kao takve vjerujući da je to tako, odnosno orijentiraju se prema svojim vjerovanjima. No, ovo značenje pojma vjera nije povezano s religijom i religijskim vjerovanjem. Jako značenje pojma vjera - označava vjerovanje u konačni smisao ljudskog života i predstavlja temelj religije.[36] Religijsko vjerovanje je spoznajni aspekt religije. Ono pokušava objasniti prirodu i podrijetlo svetih stvari implicitno pretpostavljajući njihovo postojanje. Otuda religijsko vjerovanje i obrazlaže prirodu svetih objekata i to kako su ti predmeti povezani s nadiskustvenim svijetom. U oba slučaja – kad se to tiče nevidljivih stvari izvan naših osjetila i svetih objekata unutar čudnog pogleda – vjerovanje se zasniva na stavu, a ne na opservaciji. Ono je zasnovano na vjeri a ne na evidenciji.[37]

Prema navedenoj klasifikaciji religioznosti Glocka i Starka, odmah poslije spomenute dimenzije dolazi iskustvena dimenzija. Ona podrazumijeva činjenicu prema kojoj sve religije očekuju da će religiozna osoba u određenom trenutku doživjeti različite osjećaje povezane s religioznim iskustvom. Ti osjećaji mogu se kretati u rasponu od poniznosti do radosti te od osjećaja smirenosti i spokoja do osjećaja stra-

34 Walter Kasper, "Osobni Bog – odgovor na pitanje čovjeka", u: Walter Kasper, Karl Rahner, Hirberat Mühlen (ur.), *Je li Bog među nama ili nije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1982., str. 12.

35 Đani Vatimo, *Vjerovati da vjeruješ*, Fedon, Beograd, 2009., str. 8.

36 Krunoslav Nikodem, "Religijski identitet u Hrvatskoj", *Soc.ekologija* (13/ 2004.), str. 268.

37 Esad Ćimić, *Drama teizacije*, Šahinpašić, Sarajevo, 2007., str. 42.

snog jedinstva s nadnaravnim. Svaka religija pridaje određenu vrijednost subjektivnom religijskom iskustvu kao znaku osobne religioznosti.[38] Uz pojam religioznog iskustva vezuju se pojmovi poput straha, ljubavi, religioznog strahopoštovanja, religiozne radosti.

Naime, religiozno iskustvo je osobno, pojedinačno, subjektivno, ali oni koji ga imaju tvrde da im se nikad ne daje (to je ponajprije dar!) zbog samog iskustva, nego zbog svjedočenja vjere drugima. U vlastitom oživljaju religiozno iskustvo je osobno, privatno i subjektivno, dok je njegova funkcija, odnosno njegovo svjedočenje namijenjeno drugima.[39]

Svaka religija sastoji se iz rituala, koji mogu biti jednostavni i složeni, a njima se manifestira i ritualna dimenzija religioznosti. Pojam koji se također koristi za ritual na bosanskom i hrvatskom jeziku je obred. Jednostavne rituale izvodi pojedinac bez ičije pomoći, dok posebne služi specijalizirani stručnjak. Rituali, također, mogu biti pojedinačni i zajednički. Rituala ima više, i nije svaki ritual religiozan. Naprotiv, posljednjih je mnogo manje, nego što bi se očekivalo. Povijest zna za tabuistički, magički i religiozni ritual, a njihovo značenje nije isto. U prvom se čovjek bijegom od božanstva izbavlja od tjeskobe, u drugom potkupljuje numinozne moći, a u trećem partcipira na arhetipskim gestama iskonskog stvaranja bića. Prvi i drugi smjer razvoja rituala znače degeneraciju religiozne baštine, jer magijski obred svodi religiju na puki niz formalnosti bez ikakva odnosa s unutrašnjim vrijednostima i intimnim raspoloženjem duše, prazni sakralne pokrete od mistične supstancije. Stalnim ponavljanjem nestaje religioznog smisla iz obreda, jednako kao što raste svjetovna moć poznavatelja tajnih magičnih rituala. Stoga treba stvar ovako formulirati: nema religije bez kulta, ali može postojati kult bez religije.[40] Nadalje, još jedan od vidova rituala je, i molitva, jer ona je prava suština religije. Molitva je religija na djelu, tj. molitva je prava religija. Molitva je ono po čemu se religiozne pojave razlikuju od sličnih pojava čisto moralnog ili estetskog osjećaja. Religija nije ništa ukoliko nije taj životno važan čin kojim se cijeli čovjekov duh nastoji spasiti prijanjanjem uz načelo iz kojeg crpi život. Taj čin jest molitva, a pod tim ne razumijevam taštu vještinu riječi,

38 D. M. Jerolimov, Religijske vrijednosti u Hrvatskoj, str. 125 – 138.

39 Stipe Tadić, "Religiozno iskustvo", Društvena istraživanja (35/1998), str. 367.

40 Jakov Jukić, *Religija u modernom industrijskom društvu*, Crkva u svijetu, Split, 1973., str. 291.

puko ponavljanje određenih svetih formula, nego samo pokret duše koja se upušta u osobni odnos tajnovitom silom čije prisustvo osjeća, možda čak i prije nego što je našla ime kojim će je nazvati. Gdje god nema te unutarnje molitve, nema ni religije.[41] Još je u drevna vremena povijest religija znala za molitvu ljudskim tijelom. Sakralni pokreti tijela općeniti su fenomen u polju religioznosti. Iznimno se događa da vjernici mole bez geste. Kad čovjek razgovara s Bogom, tijelo na neki način uvijek sudjeluje. Stoga su kretanje i izvanjsko držanje tijela čovjekov "vidljivi govor" najprikladniji izraz unutrašnje molitve, bolje reći "vidljiva riječ" molitelja.[42]

Još jedan važan segment unutar religije je i pojam žrtve. Ona je u različitim religijama drukčija, može biti u vidu hrane, mlijeka, pšenice, životinja ili slično, ali i ljudske žrtve, što nam je poznato iz povijesti južnoameričkih indijanaca, koji su ih prinosili. Čin žrtvovanja posjeduje nekoliko značenja. Prvotno, u drevnim religijama je označavao način hranjenja stanovnika podzemnog svijeta. No, kako se hrane duhovi? Katkada samo čistom vodom, vinom i mlijekom. Neko može ostaviti hranu na svetom mjestu i pretpostaviti da je žrtva primljena pošto hrana nestane. Ili može spaliti zrnjevlje ili meso, tako da božanstva mogu prihvatiti dim kao žrtvu.[43] Najjednostavnije shvaćeno, žrtva u drevnim religijama jest dar za podzemni svijet (štovanje predaka) i predstavlja veoma bitan element u primitivnim religijama, jer se kroz štovanje predaka razvilo poimanje i zagrobnog života te nada u daljnji život. U nekim religijama su s mrtvacem pokapane i njegove stvari tako da bude u mogućnosti nastaviti život na onome svijetu. Čak su neke supruge bivale ubijane ili su se same ubijale, da bi boravile sa svojim supruzima. Najstariji oblik žrtve, stariji i od upotrebe vatre i poznavanja zemljoradnje, bio je dakle žrtvovanje životinje, čije su meso i krv zajedno uživali bog i njegovi obožavaoci. Bilo je važno da svaki sudionik dobije svoj dio objeda.[44]

Sastavni dio ritualne dimenzije religioznosti u mnogim religijama predstavljaju i postovi. Oni su prisutni u kršćanstvu, hinduizmu i budizmu. U dalekoistočnim religijskim tradicijama veoma je poznat

41 William James, *Raznolikost religioznog iskustva*, Naprijed, Zagreb, 1990., str. 317.

42 Jakov Jukić, *Budućnost religije*, Matica hrvatska, Split, 1988., str. 134.

43 Lewis M.Hopfe, *Religions of the World*, Macmillan College Publishin Company, New York, 1994., str. 29.

44 Sigmund Frojd, *Totem i tabu*, Matica srpska, Novi Sad, 1973., str. 261.

četrdesetodnevni Budin post. S druge strane u monoteističkim religijama u pravoslavlju i katoličanstvu se ogleda u nekonzumiranju izvjesnih prehrambenih artikala tijekom specificiranih svetih dana koji su određeni od strane crkvenih autoriteta. Tako na primjer pravoslavci ne konzumiraju hranu životinjskog podrijetla za vrijeme određenih dana, a rimokatolici, također ne konzumiraju namirnice animalnog podrijetla četrdeset dana prije Uskrsa. Fenomen posta najčešće je preciziran Tekstovima te predstavlja suzdržavanje i odricanje od izvjesnih ovosvjetskih dobara.

Jedan od vidova rituala je i magija. Ona ima puno šire značenje od običnih mađioničarskih trikova koji se izvode na raznolikim priredbama. Naime, ona je usko vezano za neke religiozne tradicije zazivanja kiše, rađanja usjeva, za pobjedu armije u ratu protiv susjednih neprijatelja. Teško je točno definirati magiju, ali ona sigurno znači vračanje i proricanje budućnosti te je samodostatna, samosvjesna je i autohtona. Glavno je poznavati pravila obreda, čarobne formule, tajne izreke, nerazumljive pokrete i sve će se ostalo nadodati. Također, još jedan od vidova magije je proricanje budućnosti, koje predstavlja sastavni dio religioznosti u primitivnih religija. U nekim se religijama to čini kroz gledanje utrobe mrtve životinje i slično. Najčešći proricatelji budućnosti u starim religijama bili su svećenici. Budućnost su proricali i šamani, tako što u njih uđe duh i oni proriču budućnost. Danas značajan broj šamana živi u Sibiru. Proricanje budućnosti u današnje vrijeme od strane gatara, horoskopa, pseudo - sufijskih šejhova i slično veoma je popularno. Također još jedan pojam koji se veže za magiju i religiju jest fetiš, a označava objekt koji kontrolira prirodu u magičnoj formi. U drevnim tradicijama bliskog istoka bilo je uobičajeno proricanje budućnosti gledanjem u zvijezde. Osobito je takovrsno ponašanje bilo karakteristično za drevni Babilon, faraonski Egipat i slično. Danas je ponovno popularan ovaj vid gatanja, a najčešće ga susrećemo u novinama ili u posljednje vrijeme na televiziji ili pak na internetu. Jedna od osnovnih značajki novih religiozni pokreta i New Agea je vjerovanje u horoskop i astrološke znakove, među kojima je prisutna borba, ali i smjena. U New Ageu pomiješani su elementi magičnih i ezoterijskih tradicija, kako i elementi istočnih filozofija i modernih znanosti. Elementi New Agea oduvijek su postojali u europskoj poganskoj tradiciji. Na europskoj sceni ponovno se pojavio šezdesetih godina prošlog stoljeća. New age svoje učenje temelji umnogome na astrologiji. Oni vjeruju da je do sada vladalo doba ribe - rata mržnje i konflikta, i da je to razdoblje završeno i da počinje doba vodenjaka, mira i etc. Puno su

vezani za parapsihologiju, vidovitost, polaganje karata. S druge strane pozitivno promatraju biofeedback tehnike, dok su nasuprot bioetičkoj osviještenosti neprijateljski su nastrojeni spram moderne znanosti.

Naredna dimenzija religioznosti jest intelektualna. Ona je vezana za očekivanje da će religiozna osoba biti upoznata s osnovnim načelima svoje vjere. Ova dimenzija u vezi je i s ideologijskom zbog toga što je znanje o vjerovanju usko vezano uz njegovo prihvaćanje. Pri tome je bitno podcrtati da vjerovanje ne mora slijediti iz znanja, niti mnoga znanja djeluju na vjerovanje. U suvremenom društvu religijski se dogmatizam sve manje bezuvjetno prihvaća.

Jedna od osnovnih karakteristika svake religije jest da posjeduje Sveto kazivanje, pa tako kod hindusa riječ je o epu Mahabharati, a kod kršćana se za primjer mogu uzeti Augustinove Confessiones. Izučavanje i življenje skladno tim kazivanjima predstavlja intelektualnu manifestaciju religioznosti.

Sveta riječ, prema religiolozima, ima višestruka značenja i to osobito, ona koja se tiče predmodernog karaktera. Sveti tekstovi su srce religije, i njeni sljedbenici ih prihvaćaju kao objavljene. Kažemo da su spušteni s neba, donose nam vijesti o stvarnosti, koja uzbuđuje i uljepšava svakodnevni život.[45] Zbirka religioznih Objava nekog profetstva ili obratno u predanju sadržanog posjeda svetog znanja može se zbivati u formi usmene tradicije. Tijekom dugih stoljeća brahmansko je sveto znanje bilo prenošeno tek usmeno, a od pisane forme direktno se zaziralo – što je literarnoj formi onog znanja utisnulo trajan pečat, a među ostalima uvjetovalo ne baš neznatna odstupanja u tekstovima pojedinih cakha (škola).[46] Za mnogobrojne intelektualce na Zapadu iznenađujuće je da su mnogi sveti spisi, sveti govor, tj. svete riječi sačuvani kroz vrijeme usmenom predajom ili predanjem. U hinduizmu su Vede nerijetko usmenim putem u potpunosti memorizirane napamet, a proces učenja napamet počeo bi najčešće u dvanaestoj godini, kada bi dijete učilo i bilo preslušavano od riječi do riječi po jedan dio Veda, od strane članova obitelj, kao što su majka, otac, amidža, djed ili baka itd. Usmeno memoriziranje svetih tesktova poznato je bilo i u Europi u antičko doba, kada su druidi kod Kelta morali napamet memorizirati njihov sveti tekst, to jest njihove mitove, čime se potvrđuje poznavanje intelektualne dimenzije religioznosti.

45 Huston Smith, *The world's religion*s, Suhail Academy Lahore, 2002., str. 95.

46 Max Weber, *Sociologija religije*, Zagreb, str. 59.

U judaizmu dva su temeljna religiozna i pravna vrela, a to su Tannah i Talmud. Tannah je, naime, sinonim za židovsku Bibliju. Tannah je moguće podijeliti na tri djela: Torah (Petoknjižje), Ketuwim (Knjige) i Newiim (Proroci), koji se zatim razgranavaju na dvadeset i četiri knjige židovske Biblije.

Stari zavjet u koji spada jedan dio židovske Biblije izuzetno je bitan i za kršćane, jer predstavlja pripremu za Novi zavjet (lat. Preparatio Evangelica), odnosno navještenje radosne vijesti. Stari i Novi Zavjet čine Bibliju, koja uz učenje crkvenog učiteljstva kod kršćana rimokatoličke provenijencije predstavlja osnovne intelektualne izvore religioznosti. S druge strane protestanti, kao još jedan odjeljak kršćana osnovu poduku o svojoj vjeri izvode iz Biblije (lat. Sola Scriptura).

Peta dimenzija religioznosti prema klasifikaciji religioznosti Glocka i Starka jest posljedična ili moralna dimenzija religioznosti. Prema religiologiji odnosi se na preporuke o ponašanju i stavovima koje vjernici trebaju usvojiti. Drugim riječima, ona govori o utjecaju vjerovanja, obreda, religioznih osjećaja i znanja na svakodnevni život pojedinca te na njegov odnos prema sebi i svijetu koji ga okružuje. Kroz ovu dimenziju umnogome se diskutira o religioznim dozvolama i zabranama, pri čemu religiozni moral predstavlja srž ove dimenzije. Posljedična dimenzija religioznosti ogleda se u religijskom djelovanju. Takovrsni aktivitet ovisan je o vrlinama, vrijednostima, prinicipima koji su propisane religioznim tekstovima. U ovoj dimenziji religioznosti osobito mjesto zauzimaju pojmovi dobra i zla, grijeha i dobročinstva, ljubavi i oprosta. Govor o moralu, i sastavnicama istog, neodvojiv je od znanosti o moralu, tj. etici.

Nadalje, s obzirom na izvorište, zanost o moralu ili etiku možemo podijeliti na heteronomnu i autonomnu. Religiozne etike su heterenomne, što znači da su precizirane izvjesnim izvorima. S druge strane, unutar izvjesnih filozofskih sustava postoje i filozofske heteronomne etike, jer i etika može biti i filozofska disciplina. Nasuprot heteronomnoj etici nalazi se autonomna etika, koja izvorište za moralno ponašanje čovjeka, kojeg ljudsko biće gradi u sebi, tj. u osobnoj savjesti.[47]

47 Pri govoru o etici neophodno je ukazati i na etičke principe. Navest ćemo nekoliko mogućih etičkih principa ili Vrhovnih načela. Pa tako u povijesti etike se susrećemo sa blaženstvo ili sreća (eudaimonia), neposredni osjetilni užitak (hedone), život u vrlini ili krepostan život, mudrost, nepomućenost duše (ataraxia) i ravnodušnost spram okolnom svijetu pojedinca (apatheia), savršenstvo (perfekcionizam), opća ili pojedinačna dobrobit ili korist (utilitarizam); (Više vidi.

Religiozna etika je heteronomna, što znači da svoje utemeljenje duguje najčešće svetim izvorima, to jest svetim spisima, kojima su precizirane dozvole i zabrane. Osnovna izvorišta za Jevreje nalaze se u Tori pri čemu se ističe Deset Božjih zapovijedi. Za kršćane, s druge strane uz etičko naukovanje Starog zavjeta, postoji još izvorište i novi zavjet. Kod muslimana je pak etika precizirana nepresušnim izvorima, Kur'anom i Hadisom.

Nasuprot zla, grijeha i nepravde susrećemo se s pojmom pravednosti i odgovornosti. Odgovornost je sadržana, u prvom redu, u zahtjevu da se teži istinitosti, objektivnosti, pouzdanosti, provjerljivosti, te da se što pouzdanije ustanovi kako je se znanstveno spoznata/otkrivena/izumljena stvar 'ponašati' se u stvarnosti.[48] Uz spomenuti pojam se usko veže i već spomenuti termin pravednosti. Pravednost se može zahtijevati od svakoga i u svako vrijeme i spram svakoga, jer zahtijevanje pravednosti ne iziskuje ništa drugo nego relativiziranje vlastitih simpatija, želja, sklonosti i interesa.[49] Također dobročinstvo i ljubav predstavljaju temeljne etičke pojmove koji se nalaze nasuprot grijeha i zla. Uz pomoć dobrote i ljudskosti čovjek ispravno djeluje te na taj način izbjegava zlo i ružna djela.

2.2. Islamsko vjersko-teološko određenje religioznosti

Sada bismo se osvrnuli na islamsko teološko poimanje religioznosti. U arapskom jeziku, koji je sveti jezik islama, ne postoji riječ kojom bi mogli točno definirao latinski pojam religioznosti, nego, se pak rabi više pojmova kojima se označavaju elementi religioznosti. Religioznost u islamu precizirana je Konstitutivom tradicijom i Interpretativom tradicijom, koja predstavlja izvorište za islamsku teologiju, a samim time i islamsko teološko poimanje religioznosti. No, prije nego pređemo na pojam religioznosti u islamu, ukrtako ćemo obratiti pažnju na pojmove tadicije u islamu. Islamska tradicija, uostalom kao i druge religijske tradicije može se podijeliti na:

Milan Kangrga, Etika –Osnovni problem i pravci, Golden marketing – Thenička knjiga, Zagreb, 2004., str. 41.)

48 Dževad Hodžić (ur.), *Primijenjena etika*, FIN, Sarajevo, 2005., str. 31.

49 Robert Spaemann, *Osnovni moralni pojmovi*, Svjetlo riječi, Sarajevo, 2008., str. 54.

1. Traditio constitutiva.
2. Traditio interpretativa.

Traditio constitutiva jest smjerodavna i mjerodavna u islamu, a njeno polazišno načelo je - Ja vjerujem. Nepresušna izvorišta Konstitutivne tradicije u islamu su Kur'an i Sunnet, koji otjelovljuju glavne izvore islama te ih je nemoguće promatrati odvojeno, jer oba navedena muslimanska sveta vrela predstavljaju komplementarne dijelove homogene cjeline. Za muslimane, Kur'an je neponovljiva i nezamjenjiva Riječ Božja, objavljena Muhammedu a.s., zapisana u zbirku i prenesena vjerodostojnom predajom. Nadalje, Sunnet ili Hadis, predstavlja uzornu praksu Božijeg Poslanika a.s., koja konstituira i normira vjersku praksu muslimana[50] i na kojoj se temelji cjelokupni život muslimana, njihovo vjerovanje, moral, znanost, kultura i civilizacija, a biva zaokružena, kako to razumijevaju sunije, smrću Božjeg Poslanika, s.a.w.s. Kur'an i sunnet su dva osnovna izvora islamke teologije. Oni su mjerodavni i smjerodavni te kao takvi polaze od veoma bitnog teološkog poučka koji glasi Ja vjerujem. Muslimani vjeruju da je Kur'an nepromijenjen već gotovo punih petnaest stoljeća. Kao takav predstavlja osnovni izvor, jer su u njemu sadržana temeljna načela vjerovanja, potom naredbe i dozvole, te islamski etički nauk. Nadalje, izvor poslije Kur'ana je Sunnet ili Hadis, a to su riječi i praksa Božjeg poslanika Muhammeda, a.s., te sve riječi i postupci drugih koje je on prešutno odobrio. Jednako kao i Kur'an, u Hadisu se govori o vjeri u Boga, metafizičkom svijetu, ali se osobito eksplicira moralni nauk islama. Osim nabrojanih izvora, muslimanski učenjaci sukladno vremenu, pokušavaju dati odgovore na pitanja suvremenosti, čija problematika nije eksplicitno navedena u spomenuta dva vrela islama. Ova dva vrela su neiscrpni teološki izvor za muslimane već gotovo petnaest stoljeća. Uz pomoć ovih dvaju vrela, koja predstavljaju islamsku Konstitutivnu tradiciju, vrši se i preciziranje i definiranje religioznosti, religioznog pojmovlja, religioznih pojava i slično s aspekta islamske teologije.

Druga vrsta tradicije je Traditio interpretativa, a to je razumijevanje, percepcija i interpretacija konstitutivne tradicije "koja je dalje ra-

50 Više v.: Adnan Silajdžić, "Značenje i značaj islamske tradicije", u: Islamska tradicija Bošnjaka: izvori, razvoj i institucije, perspektive, Zbornik radova s naučnog skupa održanog 14.-16. 11. 2007. u Sarajevu, Rijaset IZ-e u BiH, Sarajevo, 2008., str. 13.

zvija i čini je povijesno relevantnom (životnom)"[51]. U Interpretativnu se tradiciju ubraja, utemeljen na konstitutivnoj tradiciji, sav intelektualni rad islamskih znanstvenika od vremena Božjeg poslanika Muhammeda a.s., do danas: komentari Kur'ana (tafàsīr), komentari hadiskih zbirki (šuruh), djela iz prava, mnogobrojan djela iz tessawufa, etike, filozofije, književnosti i drugih znanstvenih disciplina. Interpretativna tradicija je izuzetno važna pri definiranju suvremenih pojava, ali i pokušaja da se definira i precizira islamsko teološko pojmovlje, a i samim time i problem religioznosti.

Mnogi teolozi pri pokušaju razumijevanja religioznosti s aspekta islama kreću od osnovnih izvora vjere, o kojima je ukratko prethodno bilo riječi. Veoma je važno podcrtati da se svi elementi religioznosti kako ju poima religiologija, nerijetko ne mogu izjednačiti s teološkim shvaćanjem religioznosti, mada je moguće među njima pronaći mnogobrojne sličnosti. Pri poimanju religioznosti s islamskog teološkog aspekta polazi se od Džibrilovog Hadisa.[52] Na osnovu ovog Pravorijeka Božjeg poslanika Muahmmeda a.s., bivamo podrobno upoznati s pojmovima imana, islama, ihsana, te njihovim sastavnicama, koje ovom prilikom nećemo nabrajati, ali koje skupa sa spomenutim čine srčiku islamskog teološko-religioznog pojmovlja.

Tu stječemo cjelovitu sliku o tome što je to istinska islamska pobožnost. Tri pitanja i odgovori sugeriraju tri podjednako važna elementa, koje bismo mogli označiti dimenzijama islama, a to su iman (vjerovanje), islam (svjedočenje), i ihsan (dobročinstvo). Dakako, ovdje riječ dimenzija koristimo u njenom metaforičkom značenju. Postoji tu i četvrta dimenzija, koju Božji Poslanik poentira u četvrtome odgovoru, a riječ je o jednako važnoj dimenziji vremena ili historije.[53] Kroz razradu elemenata Džibrilovog Hadisa u usporedbi s religiološkim razumijevanjem religioznosti Glocka i Starka, pokušali smo ukazati na mnogobrojne sličnosti, i na po koju različitost, putem religiološkog i teološko poimanje religioznosti. Naime, u navedenom pravorijeku spominju se elementi vjerovanja, prakse i dobročinstva, dok s druge strane, istovrsne sastavnice mogu se pronać u klasifikaciji religioznosti spomenute dvojice religiologa, poput vjere, rituala, moralnosti. No, osnovna i najbitnija razlika, između spomenutog islamsko teološkog

51 Isto.

52 Više v.: Hadždžadž el-Kušejri, *Sahih, Iman, 1*, Kairo, 1374.

53 Adna Silajdžić, "Islamska pobožnost", Znakovi vremena (15/2002), str. 55-56

i religiološkog poimanja religioznosti je u biti i u polazištu te podjele, jer islamsko teološko poimanje religioznosti polazi od Džibrilovog Hadisa, u kojeg se kao takvog vjeruje, dok je s druge strane prisutna znanstvena religiološka klasifikacija religioznosti spomenutih autora.

No sada bismo se osvrnuli na islamsko-teološko poimanje vjerovanja. U islamu s teološkog aspekta vjerovanje u Jednog Jedinog Boga predstavlja bit islamskog religioznog uvjerenja. Svjedočenje takovrsne vjere ogleda se u uvjerenosti srca u Istinu Tawhida, to jest islamskog monoteizma. Temeljna teološka disciplina koja se bavi krucijalnim, osnovnim naukovanjima vjere i vjerovanja u Boga u islamu je aqaid ili dogmatika, koja je inače drukčije strukturirana u odnosu na kršćansku dogmatiku, jer središnja istina islama je Tewhid, to jest vjera u Jednog i Jedinog Boga.

Pobožnost je usklađivanje ljudskoga ponašanja s načelima Božanskoga Zakona; muslimani iskazuju svoju pobožnost pridržavajući se Šeri'ata. Na toj razini odluku da živimo u božanskoj blizini sada pretvaramo u djelo, odnosno u konkretne modalitete ponašanja. Zbog toga je zakonodavstvo neodvojivi dio islamske pobožnosti. Kroz obrede mi bivamo u tijesnome odnosu s Allahom, dž. š. Pobožnost su, primjerice, namazi koje obavljaju muslimani, iskazujući na taj način poštovanje onoga Svetoga Beskonačnoga koje čovjeka u svojoj konačnosti nadilazi, i onoga što izaziva strah (jalal), ali i lijepa osjećanja (jamal). Obredoslovlje je važno za svaku religiju, to je vidljivi jezik vjere, preko njega se prenose važne svete poruke, kroz njega se stječe i duhovna i društvena ravnoteža, svijest o vlastitom kulturnome i tradicijskome identitetu. Obred namaza na nevjerovatan način uvodi čovjekovu vjeru u pokrete i jezik, za razliku od drugih religijskih tradicija, zavisno od sistema vjerovanja gdje je duh predominantniji u odnosu na tijelo.[54] Vjerovanje je odnos čovjeka, kao vjernog, s Bogom kao Vjernim. Taj odnos je moguć na osnovi znanja koje je vazda malo, bez obzira na to dokle je naraslo. I takvo znanje je dovoljno da poznaje Lice Koje neodoljivo privlači lice. Ljubav je to privlačenje. U vjerovanju su objedinjen i znanje i ljubav.[55]

S druge strane, biti musliman znači, zapravo, prihvatiti jedino Boga kao normativ (tj. Stvoritelja, a ne prirodu ili stvorenje), jedino

54 Isto.

55 Rusmir Mahmutćehajić, *Hval i djeva, sabiranje rasutog*, Dobra knjiga i tekija Čikma, Sarajevo, 2011., tom 3., str. 351.

Njegovu volju kao zapovijest, jedino Njegov obrazac kao obrazac koji uspostavlja etičku potrebu stvaranja.[56] Samo je Bog čista i apsolutna Istina i Vrelo sve Istine, koliko i Pravde, Milosti, Vjere, Ljubavi i Nade, svakog drugog duhovnog dara koji istječe iz središta Duha Božijega, a Božije stvorenje u poretku razumne i nerazumne naravi stvorenja, na stranicama Prirode i na stranicama Povijesti istinito je u mjeri u kojoj iz svoje svakidašnje egzistencijalne situacije sukladno Bogu ili apsolutnoj i univerzalnoj Istini, i u mjeri u kojoj se ta Istina, sukladno duhovnoj pripravi i temeljnoj naravi svake stvari, nastanjuje, ili prepoznaje unutar svakog stvorenja.[57]

Koncept vjerovanja definiran je Džibrilovim Hadisom. Poslije vjerovanja u Boga i poslanstvo Božjeg poslanika Muhammeda a.s., prema hadiskom poučku slijedi vjerovanje u meleke, demone i druga nevidljiva bića. Prvaci među spomenutima jesu meleki. Mnogi ljudi vjeruju u meleke ili anđele, jer ih poistovjećuju s filozofsko-teološkim pojmom dobra. Prema islamskom tradicionalnom teološkom obrascu oni predstavljaju bića od svjetlosti, koja simboliziraju čistoću, toplotu i vid. Meleki su bića od svjetlosti, ili bolje rečeno nevidljiva su duhovna bića. Meleki su bića s razumom, bez slobodne volje, bez spola, ne razmnožavaju se kao ljudi. Oni su u stalnom poslu, te su u jednoj hijerarhiji, postoje oni čiji su službe bliže ljudskoj civilizaciji, te oni koji su malo dalje od ove civilizacije. Nasuprot njima nalaze se đavoli odnosno šejtani čiji je vođa Iblis ili Lucifer. Iblis nas nikada ne može po vertikali osvojiti, nego osvaja našu kontemplativnu dušu. Inače, homo sapiens u sebi sadrži ognjenu narav koja simbolizira đavola, jer proizvodi zlo. Anđeli i demoni nemaju što raditi u makrokozmosu, ali dimenzija njihovog univerzuma je mikrokozmička. Svaka duša je potencijalni melek, koji će se vratiti svom nebeskom parnjaku.

Treći i četvrti član vjerovanja usko su povezani, jer predstavljaju vjerovanje u Božje objave i u poslanstvo Glasonoša Božjih a.s. Vrijeme Božjih poslanika, i objavljivanja Božjih objava sveto je vrijeme ili sveta povijest. Ona je počela s prvim čovjekom hazreti Ademom a.s., a završila je s preseljenjem posljednjeg Božjeg poslanika Muhammeda a.s. Bog je u svetoj povijesti spuštao Njegove objave Odabranicima, no

56 Isma'il R. al-Faruqi, *Tevhid – njegove implikacije na mišljenje i život*, el-Kalem i CNS, Sarajevo, 2008., str. 61.

57 Rešid Hafizović, *Ljudsko lice u ogledalu sufijske literature*, Naučno istraživački institut *Ibn Sina*, Sarajevo, 2005., str. 55.

sve su doživjele preobličenje, te krivotvorenje Riječi Božje, pri čemu je, prema učenju islama, jedina pravovaljana ostala kur'anska Objava, koja već četrnaest stoljeća biva sveprisutna među vjerujućima muslimanima. Naravno, razlog tome nalazi se u Allahovoj odlučnosti da štiti posljednju Božju objavu sve do Sudnjeg dana.

Nadalje, jedna od bazičnih istina islama jest vjerovanje u zagrobni život, tj. proživljene, potom vjerovanje u Sud pred Milostivim, vjerovanje u kaznu i nagradu. Drugi svijet sastoji se od dženneta ili raja, koji je najljepše mjesto od svih mjesta, i od džehennema ili pakla, koji je satkan od vatre i najgore je mjesto.

Izuzetno važan pojam za islamsko poimanje religioznosti je takvaluk. Takvaluk podrazumijeva postizanje izražene svijesti o sebi, svojoj slabosti i nemoći i svijesti o svome Gospodaru i Njegovoj svemoći, te na osnovu toga pružanje više pažnje i prostora duhovnim vrijednostima u odnosu na materijalne, aktiviranje duha, duše, a sputavanje nefsa (ega, niskih poriva i strasti). Iz te jako izražene svijesti rađa se odgovornost čovjeka za sebe, svoje postojanje, rezultate svoga rada, ali i sve one koji se nalaze u njegovoj blizini. Osoba koja posjeduje takvaluk, koja osjeća Božiju svemoć svuda oko sebe jasno zna svoj cilj u životu, krajnje racionalno koristi vrijeme i potpuno je predana onome što čini, jer je svjesna da za svaki trenutak i svaki pokret treba odgovarati.[58] Boga se trebamo voljeti i bojati Ga se no i biti svjesni sljedećeg: Mi stvaramo čovjeka i znamo šta mu sve duša njegova haje, jer Mi smo njemu bliži od vratne žile kucavice. (50,16). Izrazito zanimljivo razumijevanje taqwe izložio je h.Alija r.a, kazavši: "Takvaluk znači imati strah od Uzvišenog, postupati po Božjoj objavi, biti zadovoljan s malo i spremati se za odlazak". Također, takvaluk je religiozno iskustvo, koje pomaže čovjeku da prebrodi krizu, koja je sastavni dio religije. Oni koji na Allaha, dž.š., misle i koji osjećaju strahopoštovanje prema Njemu imaju povjerenja u Allaha, i znaju da sve što se dešava ima svoj razlog, smisao, da iz svake krize u kojoj se nađu ima izlaza, da svaki problem ima rješenje.

Nadalje, ni u islamu kao i u drugim svjetskim religijama nije nepoznat pojam svetog. Naime, Jedno od devedeset devet prelijepih Božjih imena, koja predstavljaju poluge temeljnog islamskog teološkog nauka, glasi al-Quddus, Sveti. No, postoji još prelijepih Božjih imena koja

58 Zuhdija Hasanović, "Takva", *Takvim*, Rijaset islamske zajednice u BiH, Sarajevo, str. 91-92.

se vežu za ovu religioznu dimenziju s aspekta tradicionalnog islamskog teološkog nauka. Božanska imena su same poluge Bitka. Božja imena su premrežila svijet. O Božijem imenu Sveti u Knjizi stoji: On je Allah - nema drugog boga osim Njega, Vladar, Sveti, Onaj koji je bez nedostataka, Onaj koji svakoga osigurava, Onaj koji nad svim bdi, Silni, Uzvišeni, Gordi. Hvaljen neka je Allah, On je vrlo visoko iznad onih koje smatraju Njemu ravnim! (59,23). Strah uvijek sadrži nadu, jer da nije tako onda bi to bio očaj. Isto kao što nada sadrži strah, jer da nije tako onda bi to bilo uvjerenje da je čovjek siguran od Allahove kazne. Oni koji strahuju od Allaha i oni koji se nadaju od Njega 'učeni' su koje je Allah pohvalio.

Obred u islamu se naziva namaz ili salah. Bog je propisao pet osnovnih obveznih namaza ljudima, te kao takvi namazi predstavljaju bazične Istine islama. Inače, namaz predstavlja i istinski duhovni proces, kojim se vjernik približava Svemilosnom. No, namaz je također preciziran i izvjesnim načelima. Naime, namaz je duhovno uspeće, jer je riječ o istinskom duhovnom procesu. Namaz, je ujedno i molitva, one stoje na relaciji između čovjeka i Boga. U islamu nije nepoznata ni molitva, gdje tradicionalni islamsko teološki nauk molitvu u islamu naziva dova. Dova kao muslimanska molitva zauzima osobito mjesto u islamu, jer Bog traži od ljudi da Mu čine dovu pojedinačno ili u skupu, to jest u džematu. Posebnost dove ogleda se u tome da molitelj treba biti ponizan, ustrajan, iskren čineći dovu Allahu, dž.š. Upustvo iz časne i svete knjige Kur'ana svjedoče o važnosti dove: „A kad te robovi Moji za Mene upitaju, Ja sam, sigurno, blizu: odazivam se molbi molitelja kad Me zamoli. Zato neka oni pozivu Mome udovolje i neka vjeruju u Mene, da bi bili na Pravome putu" (2, 186).

Post je jedan od temelja islama i spada u ritualnu dimenziju religioznosti, a na njegovu obvezatnost ukazuje i već pomenuti Džibrilov Hadis. On predstavlja uzdržavanje od hrane, pića jela, seksualnih odnosa, grešnog govora i istovrsnih pogleda, od izlaska do zalaska sunce. Postom se manifestira i ekstrinzična religioznost. Putem posta, religiozni ljudi vjeruju da čiste tijelo, ali i dušu. Na taj način žele okaljati počinjeni grijeh. Post treba da nam pročisti dušu i oslobodi um, da nam postane sasvim jasno ko je Gospodar, a ko je rob! Tko se to jedino može obožavati, kome se Jedinome treba klanjati, kome Jedinome svu pažnju smijemo posvetiti i čije su jedino riječi sušta istina! I, s druge strane, da nam postane jasno da je sve ostalo stvoreno, relativno,

prolazno i upitno. Nažalost, u životu ovo često pomiješamo.[59] O postu Svemilosni kaže: O vjernici! Propisuje vam se post, kao što je propisan onima prije vas, da biste se grijeha klonili, i to neznatan broj dana; a onome od vas koji bude bolestan ili na putu - isti broj drugih dana. Onima koji ga jedva podnose - otkup je da jednog siromaha nahrane. A ko drage volje da više, za njega je bolje. A bolje vam je, neka znate, da postite (2,183-184). U islamu, post je prije svega ustanova koja ima za cilj discipliniranje duha i intenziviranje religioziteta kod vjernika. Sljedstveno tome, tu se post eksplicira više kao milost Božja (kur'anski nalog) data čovjeku kroz koju doživljava svoje duhovno i vjersko zrijenje.[60] Kod muslimana postoji post mjeseca ramazana, koji je preciziran svetim tekstovima Kur'ana i Hadisa, a ogleda se u ispunjenju naprijed navedenih uslova posta.

U islamu kao religiji poimanje ovozemaljskog života, a samim time i islamski moralni nauk, u potpunosti je preciziran osnovnim vrelima islama kojima se naznačavaju kazne i nagrade, kako ovozemljaske tako i na drugome svijetu. Moralni nauk islama je heteronomnog karaktera, jer je utemeljen na osnovnim vrelima islama Kur'anu i Hadisu. Potonja teologija je izvorište za islamsko-teološko poimanje posljedične dimenzije religioznosti, te nas upozorava na ono što je dozvoljeno, to jest što je dobro, i što je zabranjeno, to jest ono što je zlo i grijeh, jer Allah, dž.š., nije proizvoljan u Svojim naredbama. Prema tome, ako je nešto definitivno štetno, to je onda zabranjeno (haram), a ako je nešto neopozivo korisno, to je onda dopušteno (halal); ako u nečemu ima više štete nego koristi, to je zabranjeno (haram), a ako je u nečemu više koristi nego štete to je dopušteno (halal).[61] S druge strane postoji i pokajanje nakon učinjenog grijeha. Pri tome, primjena kazne na svjesnog grješnika predstavlja i očišćenje od grijeha.[62]

Moralni nauk u islamu ima zadatak pokušati dati odgovore na suvremene životne probleme. Cilj i svrha islamskog teološkog nauka jest izgraditi kompletnu ličnost koja će u organiziranom djelovanju unapređivati kvalitetu ljudskog života općenito, istovremeno ne

59 Z. Hasanović, *Takva*, str. 93.

60 Adnan Silajdžić, *40 hadisa sa komentarom*, Fakultet islamskih nauka u Sarajevu i el-Kalem, Sarajevo, str. 104.

61 Jusuf el-Qaradawi, *Halal i haram u islamu,* Ljiljan, Sarajevo, 1997., str. 59.

62 Mustafa Mahmud, *Od sumnje do vjerovanja*, el-Kalem, Sarajevo, 1997., str. 65

nanoseći štetu prirodi. U takovrsnoj izgradnji općeg dobra, islamski nauk naglašava važnost pojma odgovornosti, koji se u islamskoj teološkoj i filozofskoj literaturi označava arapskim terminom al-taklif, jer čovjek je odgovoran za sve što se nalazi u univerzumu, u svakom od njegovih najudaljenijih dijelova, jer čovjekov taklif (odgovornost) je univerzalan, kosmički. On prestaje tek na Sudnjem danu.[63] Znati za dobro i zlo znači poznavati samog sebe kao izvor dobra i zla, kao izvor vječnog izbora i izabranja.[64] Pojmovi dobra i zla vezani su za čovjeka, za njegovu tamnu, odnosno ognjenu narav, i drugu svijetlu anđeosku stranu koja simbolizira ono dobro u čovjeku. Naime, čovjek je u mogućnosti birati između puta zla i puta dobra, to jest između grijeha i dozvoljenog, o tome u Kur'anu Časnom stoji: „Pa joj put dobra i put zla shvatljivim učini" (91,8). Motive grijeha treba tražiti u srcu, a ne u razumu, u odgoju, a ne u obrazovanju. Problem čovjeka nije u nauci, nego u etici.[65] U osnovi svakog grijeha leži neobuzdanost ljudskih strasti i nagona koji se najčešće očituju u pohlepi za materijalnim osobnim interesom.[66] Kur'an iznosi još jedno određenje čovjeka. To je čovjekov grijeh. On se u islamu smješta između čovjekove slobodne volje i zapovijedi koje mu je Bog naložio.[67] Zbog toga se čovjek, prema učenju islama, mora uzdizati spram dobra, izgrađivati pravovaljane i istinske odonose spram drugih ljudskih bića, ali i cjelokupne prirode i kozmosa koje je dužan poštivati.

Smjerokaznica koja upućuje čovjeka spram pravovaljanog djelovanja i borbe protiv grijeha je pravda, koja pak može biti Božanska i ljudska, a pri tome ga odvraća od grijeha. Pravda je, prema tome, egzistencijalno stanje mudrosti koje se manifestira u osjećajnosti i razboru te u duhovnom području dvaju aspekata čovjekove duše.[68] O pravdi u Kur'anu stoji: O vjernici, budite uvijek pravedni, svjedočite Allaha radi, pa i na svoju štetu ili na štetu roditelja i rođaka, bio on

63 I. R. al-Faruqi, *Tevhid – njegove implikacije na mišljenje i život*, str. 125.

64 Dietrich Bonnhoeffer, *Etika*, Ex Libris, Rijeka, 2007., str. 74.

65 Husein Đozo, Husein Đozo, "Skripte za islamski teološki fakultet (El-Fatiha)", *Izabrana djela,* El- Kalem, Sarajevo, 2006., Tom 2., str. 455.

66 Husien Đozo, "Naučna misao u Kur'anu", *Izabrana djela,* el-Kalem, Sarajevo, 2006., Tom 2., str. 633.

67 A. Silajdžić, *40 hadisa sa komentarom*, str. 141.

68 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam i sekularizam*, Bosančica, Sarajevo, 2003., str. 213.

bogat ili siromašan, ta Allahovo je da se brine o njima! Zato ne slijedite strasti - kako ne biste bili nepravedni. A ako budete krivo svjedočili ili svjedočenje izbjegavali - pa, Allah zaista zna ono što radite. (4.135). Jedna vrsta pravde je i socijalna pravda, koja se u islamu sprovodi obveznim davanjem zekata, koji je tipična ovozemaljska institucija. Ipak, u trenutku učinjene istinske nepravde prema naukovanju islamske moralne teologije potrebno je pokušati oprostiti, jer teologijsko poimanje morala podcrtava i pojam oprosta. S druge strane neophodno je biti svjestan da je Bog Pravednoljubivi, a o pravdi kaže sljedeće: Allah zaista neće nikakvu nepravdu ljudima učiniti, ljudi je sami sebi čine. (10,44).

Konačno, sami kraj ovog teksta možemo zaključiti mišljenjem, po kome je religioznost sveprisutna među ljudima od samog praskozorja ljudske civilizacije. Ona predstavlja sastavni dio ljudske prirode u različitim pojavnim oblicima i može se sagledati iz različite perspektive kao što se može i različito tumačiti. Ipak, u ovom radu je razmotren fenomen religioznosti iz aspekta religiologije, da bismo u drugom dijelu teksta, posebnu pažnju posvetili pitanju određenja religioznosti iz islamske vjersko-teološke perspektive, koja baštini bogatu tradiciju.

LITERATURA

1. Cvitković, Ivan, *Sociologija religije*, Narodna i Univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 1995.
2. Ćimić, Esad, *Drama teizacije*, Šahinpašić, Sarajevo, 2007.
3. Durkheim, Emile, *Elementarni oblici religijskog života – totemistički sustva u Australiji*, Jasenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb, 2008.
4. Lawrence S.Cunningham, John Kelsay, R.Maurice Brarnieau, Heather Jo McVoy, *The sacred Quest, An Invitation to the Study of Religion*, Preantice Hall, New Jersey, 1995.
5. Hamilton, Malkom, *Sociologija religije*, Clio, Beograd, 2003.
6. Faruqi, Ismail, *Tevhid – njegove implikacije na mišljenje i život*, Kalem i CNS, Sarajevo, 2008.
7. Fliegl, Johann, *Handbuch Religionswissenschaft, Religionen und ihre zentralen Themen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Insbruck, 2003.
8. Fischer, Peter, *Filozofija religije*, Naklada Breza, Zagreb, 2010.

9. Gibelini, Rosino, *Teologija dvadestog stoljeća*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999.
10. Hafizović, Rešid, *Ljudsko lice u ogledalu sufijske literature*, Naučno istraživački institut *Ibn Sina*, Sarajevo, 2005.
11. James, Williams, *Raznolikost religioznog iskustva*, Naprijed, Zagreb, 1990.
12. Kangrga, Milan, *Etika –Osnovni problem i pravci*, Golden marketing – Thenička knjiga, Zagreb, 2004.
13. Klaus Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2008.
14. Knoblauch, Hubert, *Sociologija religije*, Demetra, Zagreb, 2004.
15. Krešić, Andrija, *Filozofija religije*, Naprijed, Zagreb, 1981.
16. Livingstone, James C., *Anatomy of Sacred: An Introduction to Religion*, Prentice Hall, New Yearsy, 2004.
17. Silajdžić, Adnan, *Recepcija drugih religija u klasičnim muslimanskim djelima*, Zbornik Fakulteta islamskih nauka u Sarajevu (7/2001.)
18. Silajdžić, Adnan, *Filozofijska teologija Abu al-Hasana al-Aš'rija*, Bosanski kulturni centar, Sarajevo, 1999.
19. Vatimo, Đani, *Vjerovati da vjeruješ*, Fedon, Beograd, 2009.
20. Zrinka Štimac, *Nauka o religiji na njemačkim univerzitetima*, Religija i tolerancija (6/2005.)
21. Weber, Max, *Sociologija religije*, Zagreb, 2000.

pregledni članak / review article UDK: 1Ibn Rushd:141.4Aristoteles

IBN RUŠDOV NAUK O KOMPATIBILNOSTI ARISTOTELOVE FILOZOFIJE I RELIGIJE

Vladimir LASICA

ABSTRACT

U ovom radu analiziram Ibn Rušdovo učenje o kompatibilnosti Aristotelove filozofije i islamske religije. Smatram da se Ibn Rušdov nauk ogleda u tri međusobno povezana segmenta. Prvi je onaj koji on detaljno izlaže u *Knjizi prosudbene rasprave (Kitab fasl al-maqal),* gdje je naglasio kako ne postoji razlika između ciljeva filozofije i religije, kao ni proturječnost između njih. Drugi segment ogleda se u Ibn Rušdovom objašnjenju i „čišćenju" aristotelizma od pogrešnih interpretacija. Posljednji segmet ogleda se u Ibn Rušdovom nauku o kompatibilnosti filozofije sa svetom knjigom muslimana, Kur'anom, te u njegovom hermeneutičkom pristupu. Osnovna razlika između filozofije i religije, prema Ibn Rušdu se ogleda u strogoj metodi filozofske demonstracije koju je formulisao Aristotel.

Ključne riječi: filozofija, aristotelizam, religija, Kur'an, demonstracija.

AVERROES'S TEACHING ON COMPATIBILITY BETWEEN ARISTOTLE'S PHILOSOPHY AND RELIGION

In this paper I analyze Averroes's teaching on compatibility between Aristotle's philosophy and Islamic religion. I believe that *Averroes's* teaching upon this topic is reflecting in three connected segments. The first one is in *Kitab fasl al-maqal,* in which Averroes stressed that goals of philosophy and religion does not differ, as well as that there is no contradiction between them. Second segment is in Averroes's explanation and purifying of Aristotelianism from its misinterpretations. The last segment is reflecting within Averroes's teaching on compatibility of philosophy and Qur'an, and within his hermeneutical approach. According to Averroes, main difference between philosophy and Islam is in the strict method of philosophical demonstration which was formulated by Aristotle.

Key words: philosophy, Aristotelianism, religion, Qur'an, demonstration.

1.0 Uvod

Ibn Rušdovo razumijevanje odnosa između filozofije i religije presudno je za razumijevanje mjesta koje on daje Aristotelovoj filozofiji – filozofija koja je neophodna za izvjesnu naučnu spoznaju. Svoju raspravu u *Knjizi prosudbene rasprave* Ibn Rušd započinje pitanjem je li filozofija dopuštena, zabranjena, preporučena ili naređena šerijatom. Od samog početka njegov odgovor jest da je filozofija određena ili barem preporučena od strane religije. Naime, uloga filozofije nije ništa drugo do spoznaja bića i razmatranje bića ukoliko to vodi do spoznaje Boga Stvoritelja. Kur'an bodri čovjeka za ovu vrstu racinalnog shvatanja u mnogim ajetima. S obzirom na to, Bog potiče čovjeka na spoznaju pomoću dokazivanja, treba početi učiti razlikovanje između demonstrativnih, dijalektičkih i sofističkih dedukcija. Demonstracija je sredstvo izvjesne spoznaje Boga. To je logički metod mišljenja koji vodi sigurnosti, a koji je prvi Aristotel podrobno objasnio u svome *Organonu*.

Iz Ibn Rušdovog nauka o odnosu između filozofije i religije proizlazi njegova kritika aš'arijske teologije, a posebno odgovor na al-Gazalijev *Tahafut* koji pretstavlja potkopovanje znanosti svojim odbacivanjem nauka o kauzalitetu odnosno svođenja kauzaliteta na puku naviku. Za Ibn Rušda bez kauzaliteta (pretpostavke nužnog odnosa između uzroka i posljedice), nema ni znanstvene spoznaje, a bez znanstvene spoznaje nema pouzdane spoznaje Božje egzistencije što nužno vodi u agnosticizam. Zato je i ovdje u samoj srži vjerskog nauka bitna Aristotelova filozofija kao nazor koji svu svoju metafiziku zasniva na nužnom odnosu između uzroka i posljedice. Takvo filozofiranje dovodi Ibn Rušda do zaključka da je metafiziku nužno zasnovati kao strogu znanonst o biću kao biću.

Iako vode do jedne univerzalne istine, filozofija i religija predstavljaju dva puta, prilagođena za dvije različite vrste putnika. Prema tome i nije važno ako se filozofija i religija metodološki i sadržinski razlikuju, ako suštinski ukazuju na istu stvar.[1] Interesentno je kako Ibn Rušd iako sljedbenik Aristotelove filozofije ipak nastoji ostati i strogi sljedbenik islamske vjere. On je bio i ostao islamski mislilac, filozof i pravnik. Njegova težnja je bila da se približi Bogu u svjetlu Njegove Objave, ali na naučan, izvjestan način. Aristotelova djela, s druge stra-

1 Oliver Leaman, An Introduction to Classical Islamic Philosophy, Cambridge, 2002, Str 226.

ne predstavljala su u to vrijeme vrhunac razvoja nauke. Njegove teorije o duši i prirodi fascinirale su islamske filozofe i prije Ibn Rušda. Aristotel je svoju *Metafiziku* istakao kao disciplinu koja se bavi principima koji su u osnovi svega postojećeg, dok je njegov *Organon* predstavljao sistem pomoću kojeg se nastoji spoznati istina objektivne stvarnosti uz pomoć čvrsih i nepromjenjivih principa. Stoga, ne treba čuditi snažna ambicija I nastojanje Ibn Rušda, koji je bio fasciniran rečenim idejama, da peripatetički sistem dovede u sklad sa islamskim učenjem.

2.0 Odnos filozofije i religije u *Knjizi prosudbene rasprave*

Knjiga prosudbene rasprave (*Kitab fasl al-maqal*) djelo je u kojemu Ibn Rušd nastoji pokazati šerijatsko-pravnu utemeljenost i dužnost bavljenja filozofijom. Ibn Ruša na početku ističe: „Svrha ove rasprave jeste da, s vjerozakonskog gledišta, razjasnimo dopušta li vjerozakon uvida u filozofiju i logičke znanosti, zabranjuje li ga, ili ga nalaže, bilo kao preporuku ili kao dužnost.“[2] Dalje objašnjava da „ako čin filozofiranja nije do li uvid u bića i razmatranje bića s gledišta onog što u njima ukazuje na [postojanje] Tvorca... – jasno je da ono na šta upućuje taj naziv po vjerozakonu jest ili dužnost ili preporučeno.“[3] Iz toga se prije svega vidi da Ibn Rušdovo poimanje filozofije kao uvid u bića i razmatranje bića prihvaćen iz Aristotelovog određenja prve filozofije u IV knjizi Metafizike kao znanosti koja posmatra biće kao biće i njegove atribute po sebi te u odnosu na počela i najviše uzroke[4], pa možemo reći da kao što njegova metafizika kao prva filozofija predstavlja jedinstvo ontologije i teologija, tako i za Ibn Rušda (što ćemo kasnije detaljnije vidjeti) filozofija zapravo predstavlja način poimanja koji obuhvata razmatranje bića (stvorenja) i njihovog odnosa sa Prvim Uzrokom (Bogom).

To da vjerozakon poziva na umno razmatranje bića po Ibn Rušdu je očito iz mnoštva kur'anskih ajeta koji naglašavaju posmatranje Božijih stvorenja, događaja i zakona i razmišljanje o njima. Ibn Rušd dodaje: „Ako se zaključi da vjerozakon kao dužnost nalaže umni uvid u bića te nalaže njihovo razmatranje, onda to razmatranje nije drugo

2 Ibn Rušd, *Knjiga prosudbene rasprave*, Demetra, Zagreb, 2006, § 1

3 Ibid, § 2

4 Aristotel, *Metafizika*, SNL Zagreb, 1988, 1003 a

doli izvođenje onoga što se ne zna iz onoga što je poznato – a to jeste zaključivanje ili upotreba zaključivanja – onda je nužno da naš uvid u bića stičemo umnim zaključivanjem. Jasno je da je ta vrsta uvida, na koju vjerozakon poziva i na koju potiče, najpotpunija vrsta uvida pomoću najpotpunije vrste zaključivanja, što ga zovemo dokazivanjem (ili demonstracijom)."[5]Ako je to tako, onda je po Ibn Rušdu jasno da je nužno da onaj ko želi spoznati Boga i ostala bića na pouzdan način treba prije svega da nauči pravila pouzdanog dokazivanja, tj. pravila logike, a ta pravila je opet Aristotel prvi formulisao u Organonu.[6]

Ibn Rušd ističe da upravo zahvaljujući helenskim filozofima islamski pravnici nisu morali ispočetka da istražuju znanost logike, koja u šerijatskom pravu ima široku primjenu, već su jednostavno mogli nastaviti gdje su drevni mislioci stali. Da silogostičko umijeće nije bilo pronađeno u prošlosti, muslimanima bi svakako bilo obaveza da ga počnu proučavati ispočetka. Tako isto je potrebno da se pristupi bavljenju znanošću o biću, ukoliko su njeni prethodnici postupili u skladu sa pouzdanim dokazivanjem, dok ih u onome što su pogriješili ne treba kuditi već ispraviti i oprostiti. Zbog navedenoga Ibn Rušd kaže:

---

5 Ibn Rušd, *Knjiga prosudbene rasprave*, Demetra, Zagreb, 2006, § 4

6 U Drugoj Analitici Organona Aristotel objašnjava da postoji silogizam koji je takav da ako ga posjedujemo, onda ujedno posjedujemo i znanje (ἐπιστήμη). Takva vrsta silogizma zove se "demonstracija" (ἀπόδειξις).Da bi silogizam bio demonstracija, nije dovoljno da on bude valjan i da premise budu istinite. Najvažniji dodatni uvjeti jesu da premise objašnjavaju konkluziju, tj. da je u njima naveden uzrok ili objašnjenje (αἴτιον) konkluzije, te da budu nužne. Odatle Aristotel izvodi veoma strogu definiciju znanja: znati da p zna i biti u stanju demonstrirati da p, tj. formirati silogizam u kojemu je navedeno objanjenje zato p. Aristotelovska znanost (ἐπιστήμη) sastoji se od takvih silogizama tj. demonstracija. Niz premisa u demonstracijama ne može ići u beskonačnost, nego je potrebno da postoje primarne ili tzv. neposredne premise, koje su tako principi demonstrativne znanosti. Principi znanosti, budući da su prvi članovi znanstvenog silogizma, ne mogu biti predmet znanja koje se zasniva na sposobnosti demonstriranja. Spoznajnu sposobnost zahvaljujući kojoj ipak posjedujemo znanje o principima Aristotel naziva umom ili sposobnošću shvaćanja (νοῦς), a u procesu spoznaje principâ važnu ulogu igra druga glavna znanstvena metoda, indukcija (ἐπαγωγή). Silogizmi koji ne ispunjavaju gore navedene uslove nisu demonstrativni, te stoga ne mogu biti osnova pouzdanog znanja. U koliko se pokaže da je konkluzija koja je proizašla iz retoričkog ili dijalektičkog silogizma istinita, to nije zahvaljujući samom silogizmu već uslijed vanjskih faktora. Istina proizašla iz takvog zaključka je per accidens, a ne per se.

„ Jasno je iz toga da je uvid u knjige drevnih obaveza vjerozakonom, budući da je njihov cilj i njihova nakana – u njihovim knjigama – bio cilj na koji nas potiče vjerozakon. Jasno je da onaj koji zabranjuja uvid u njih onome koji pripada među one što su spremni razmatrati te knjige – to jest onome koji posjeduje dvoje: prodornu pamet i vjerozakonsku ispravnost te znanstvenu i moralnu valjanost – zatvara ljudima vrata kroz koja vjerozakon poziva ljude spoznaji Boga, to jest vrata uvidu što vodi Njegovoj istinskoj spoznaji. A to je krajnje neznanje i krajnja udaljenost od Boga uzvišenoga.“[7] Ibn Rušd ne negira da postoji opasnost u bavljenju filozofijom, međutim za to nije kriva filozofija već ljudi koji joj pristupaju na pogrešan način. On to objašnjava kroz metaforu: „Onaj ko zabranjuje razmatranje knjiga mudrosti onome ko pripada među spremne za njih, zato što se za neke bezvrijedne ljude misli da su zabludjeli zbog razmatranja tih knjiga, taj je nalik onome ko bi žednome zabranio piti hladne svježe vode sve dok ne umre od žeđi, zato što ima ljudi koji su se utopili u vodi i umrli.“[8]

Pod uticajem Aristotelovih djela O sofističkim pobijanjima i Retorika Ibn Rušd navodi tri vrste argumentacije: 1. demonstrativna, 2. dijalektička i 3. retorička. Shodno tome čovječanstvo se može podijeliti u tri grupe: 1. filozofi ili oni koji se služe demonstracijom ili pouzdanim logičkim dokazivanjem, 2. teolozi – koji se služe dijalektičkom metodom i 3. mase, kojima odgovara retorički ili govornički način argumentacije. Te tri grupe ili klase se razlikuju u svojoj sposobnosti razumijevanja, te stoga i u načinu prihvaćanja tumačenja dvosmislenih dijelova Objave. Tako budući da je vjerozakon istinit i budući da poziva i vodi spoznaji istine, onda je jasno i nepobitno da logički pristup ne vodi razilaženjem sa onim što je objavljeno u Kur’anu, „jer istina se ne protivi istini, već se slaže s njome i posvedočuje ju.“[9] Prema tome,za Ibn Rušda filozofija i religija predstavljaju dva puta do istine, različita za različite tipove putnika, ali sa istim ciljem. Nije važno što je put zasnovan na Aristotelovoj filozofiji, njegovoj metodi i pretpostavkeama drugačiji od onog koji ističe religija, važno je da oni dolaze do istih zaključaka. Zato nema govora o tome da se Ibn Rušd zalagao za tezu o dvije istine, religijsku i filozofsku. Za njega postoji samo jedna istina i

7 Ibid, § 13

8 Ibid, § 15

9 Ibid, § 18

upravo ona izmiruje filozofiju i teologiju.[10] Predmet i cilj filozofije isti su kao i religije. Ako se tradicionalno pokaže oprečnim racionalnom, treba ga interpretirati tako da bude u harmoniji s racionalnim.

3.0 Važnost ispravnog razumijevanja Aristotelove filozofije

Ibn Rušdu je veoma stalo da odbrani nauk peripatetika i Aristotelovu filozofiju od napada teologa, posebno od Al-Gazalija. Međutim, za to je potrebno najprije da Aristotelovu filozofiju predstavi u pravom svjetlu, a ne u onome kako su je predstavili Al-Farabi i Ibn Sina prije njega, čiji nauk u svome Faslu i ne pokušava opravdati. Ibn Rušd ističe da nije u skladu sa peripatetičkom filozofijom tvrditi da Bog apsolutno ne zna pojedinačnosti. Riječ je samo o tome da ih On zna znanjem koje nije srodno našem. Ibn Ruždovo objašnjenje razlike između Božijeg i ljudskog znanja svakako spada u jedno od najvećih doprinosa razvoju filozofske misli s njegove strane, on kaže: „Naše znanje o njima, naime, uzrokovano je onim što je predmet znanja, i ono se pojavljuje s pojavljivanjem predmeta znanja, i mijenja se s promjenom predmeta znanja. A znanje uzvišenog Boga o onome što jest oprečno je tomu; ono je uzrok predmeta postojećeg predmeta znanja.“[11]I u ovoj postavci Ibn Rušd nastoji vjerno da slijedi Aristotela i njegov nauk o Nepokretnom Pokretaču kao mišljenju mišljenja, odnosno mišljenju koje misli samo sebe, što je od izuzetnog značaja ukoliko se „istina ne protivi istini“. Po Ibn Rušdu za Boga ne možemo reći niti da zna pojedinačnosti, kako je tvrdio Al-Gazali, niti da zna opštosti, kako je vjerovao Ibn Sina pogrešno interpretirajući Aristotela. Ibn Rušdov stav je da je samo razlikovanje znanja pojedinačnosti i znanja opštosti karakteristično za ograničeni ljudski spoznajni domet, te je po njemu takav nazor u skladu sa Aristotelovim naukom kao i sa Objavom.

Što se tiče teorije emanacije Ibn Rušd tvrdi da je to nešto o čemu Aristotel i njegovi slijedbenici nisu ništa znali, nego su takvu teoriju popularizirali Al-Farabi i Ibn Sina koji su u potpunosti iskrivili učenje starih u nauku o metafizici koja je postala čisto vjerovatna.[12] Po Ibn

10 Oliver Leeman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Canbridge University Press, 2002, str. 226.

11 Ibn Rušd, *Knjiga prosudbene rasprave*, Demetra, Zagreb, 2006, § 29

12 Averroes, *Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*,Cambridge, 1987,

Rušdu zablude koje su nastale iz emanacionističkih pogleda su brojne. Po njihovom nauku Bog je najprije stvorio prvi intelekt ili Nous. Iz prvog intelekta emanirao je drugi, potom treći i tako sve do Aktivnog intelekta. Ovakvo učenje počiva na pogrešnoj analogiji u poimanju Boga i vidljivih uzročnika koji djeluju u ograničenom smislu. Neograničeni i apsolutni uzročnik – Bog, može djelovati na načine na koje se ne može primjeniti nikakva analogija na vidljivi svijet, jer On može stvarati pojedinačne entitete kako želi.[13]Ibn Rušd kritikuje Ibn Sinu i u pogledu odnosa egzistencije i esencije. Dok Ibn Sina više slijedi Platona ističući primat esencije nad egzistencijom, odnosno da je egzistencija atribut uvjetovan esencijom, Ibn Rušd slijedeći Aristotela, naglašava da je egzistencija primarna u odnosu na esenciju. Ibn Rušd se suprotstavlja Al-Farabijevom pokušaju da izmiri Aristotelovu i Platonovu filozofiju time što ističe da se Aristotel razišao sa svojim učiteljem u mnogim pitanjma, posebno u nauku o idejama. Naime, prema Platonovom učenju ideje egzistiraju u svijetu kojeg Platon naziva „svijetom ideja", dok se po Aristotelu takva tvrdnja nikako ne može dokazati, pa takva teorija ne može da objasni svijet koji opažamo, te je prema tome beskorisna. Za Ibn Rušda argumenti kojima platonisti podupiru svoje teze su neubjedljivi, neprecizni, čak „pjesnički", više namijenjeni široj publici nego učenima.

U svome djelu pod nazivom *Nesuvislost nesuvislosti (Tahafut al-Tahafut)* Ibn Rušd pokušava na sistematičan način, pitanje po pitanje, da odbrani aristotelijansku metafiziku od Al-Gazalijevih napada, ali i da je očisti od Al-Farabijevih, Ibn Sininih i aš'arijskih interpretacija. Averroes je svakako shvatao da je Aristotelov sistem bilo moguće pogrešno interpretirati, ali je vjerovao da, u koliko se ispravno razumijeva, Aristotelova filozofija korespondira sa najvišim znanjem koje čovjek uopšte može postići.[14]

Jedno od osnovnih pitanja u vezi s kojim Al-Gazali optužuje filozofe za nevjerovanje jest pitanje postalosti ili vječnosti svijeta. Braneći filozofski nauk o vječnosti svijeta Ibn Rušd je i sam bio optužen da je pristaša nauka koji protivrječi vjeri. Ključna dimenzija Ibn Rušdovog promišljanja teme Božijega stvaranja jest njegovo nastojanje da održi neokrnjenim transcedentni značaj kako samoga Boga tako i njegova

str. 182.

13 Ibid, str. 180.

14 M. Saeed Sheikh, Islamic Philosophy, The Octagon Press, London, 1982, str. 132.

stvorenja. Budući da kretanja sfera izravno ovise o činu Prvog Pokretača koji je vječan i koji nema ni početka ni kraja, onda je i njegovo djelo nužno bez početka i kraja, to jest vječno.[15] Dakle, Ibn Rušd smatra da je svijet nužno vječan kao Božije djelo. To, međutim, ne znači da se svijet sastoji od stvari koje su vječne, već samo da se stalno stvara. Dok su pojedinačna bića u svijetu u vremenu, svijet u cjelini i sveopćosti jest samo sa vremenom, usporedan s vremenom, utoliko što je, kao Božji čin, svijet povezan s vječnim bitkom, tj. s Bogom. No ta povezanost samo je povezanost činidbe s činiteljem, i ona ne narušava ontološku odvojenost Boga od svijeta, budući da ta veza uspostavlja svijet kao stvoreno.[16]

Sam Kur'an naglašava racionalni pristup spoznaji, posmatranje Božjih dokaza na zemlji i izučavanje Njegovih zakona, odnosno po Ibn Rušdu, na demonstrativne metode dokazivanja. Osnovni dokaz za ovakvo stajalište Ibn Rušd nalazi u trećoj kur'anskoj suri („On tebi objavljuje Knjigu, u njoj su ajeti jasni, oni su glavnina knjige, a drugi su manje jasni. Oni čija su srca pokvarena – željni smutnje i svog tumačenja – slijede one što su manje jasni.A tumačenje njihovo zna samo Allah. Oni koji su dobro u nauku upućeni govore: Mi vjerujemo u njih, sve je od Gospodara našega – a samo razumom obdareni shvaćaju.") čiji kraj sedmoga ajeta tumači da se po „onima koji su dobro u nauku upućeni" misli upravo na one koji spoznaju po metodi demonstracije, kao najizvjesnijoj metodi. Teolozi se uglavnom služe manje preciznom dijalektičkom metodom, a mase još nepreciznijom retoričkom.

Po Ibn Rušdu ideja da Bog zna samo univerzalije potiče od pogrešnog razumijevanja Aristotelovog Prvog pokretača. Po njemu bi tu ideju trebalo shvatiti kao da Bog kao prvi uzrok znajući sebe zna i sve ono čemu je uzrok, te budući da po tom znanju sve postoji o njemu se drugačije ne može ni govoriti, pa ga se ne može ni svrstavati niti u znanje univerzalnih niti u znanje partikularnih entiteta.[17] Upravo tako Ibn Rušd razumijeva dio Metafizike XII gdje Aristotel kaže: „Uz to bilo njegovo bivstvo um ili pak mišljenje, što ono umuje? Jer sam umuje ili sebe samoga ili štogod drugo. I ako štogod drugo, onda ili uvijek isto ili drukčije. I da li se štogod razlikuje ili ne, umuje li ono što je lijepo ili

15 Danijel Bučan, *Kako je filozofije govorila arapski,* Demetra, Zagreb, 2009, str. 217.

16 Ibid, 218.

17 Majid Fakhry, *Great Islamic Thinkers, Averroes, His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford, 2001, str. 21

pak bilo što? Ili je čak i besmisleno da on razmišlja o nekim stvarima? Jasno je dakle da on umuje što je najbožanskija i najčasnije i koje se ne mijenja; jer promjena bi bila nagore, a takvo što bi već bilo kretanje."[18] Prema Majid Fakhriju, Ibn Rušd se smatra prvim aristotelovcem koji je predstavio takvu orginalnu interpretaciju: da znajući Sebe kao uzroka univerzuma Bog zna sav totalitet kao njegovu posljedicu. Ta interpretacija kasnije je mahom prihvaćena u skolastičkim krugovima.[19]

Nakon što je Al-Gazali napisao svoj Tahafut, Aristotelov koncept kauzaliteta ozbiljno je uzdrman. Osnova njegovog napada leži u tvrdnji da je pogrešno smatrati da su kauzalne relacije po sebi nezavisne i nužne kako nas o tome izvještavaju čula. U skladu je sa razumom i islamskom vjerom smatrati da su sve pojave i relacije uzrokovane direktno od Boga, koji dijeluje kako želi.[20] Za Ibn Rušda takva tvrdnja je puka sofisterija. Niko ozbiljan ne može negirati princip da iza svake akcije ili pojave stoji neki uzrok. Takva vrsta skepticizma po njemu je vrlo opasna za religiju. Jedan od glavnih dokaza Božje egzistencije počiva na tom konceptu, dokaz koji je Aristotel iznio u svojoj Metafizici. Odbacivanje kauzaliteta ravno je odbacivanju znanja uzroka na kojem počivaju činjenice, što znači odbacivati znanje kao takvo i time ići na ruku skepticima i agnosticima.[21]

Nazor o kauzalitetu odnosno logička povezanost između uzroka i poljedice, čiji je temelj udario Aristotel, nužan je da bi se uopće dokazala egzistencija Boga. Ibn Rušd ističe dva osnovna dokaza za Božiju egzistenciju. Najprije je važno primjetiti kako sve na svijetu postoji da bi bilo u službi za dobrobit čovjeka, te da se toj činjenici nameće kao uzrok Vječni Stvoritelj i Uređivač svijeta. Mnoštvo je ajeta u Kur'anu koji skreću pažnju na primjere kao što su smjena dana i noći, kretanje Mjeseca i Sunca, smjene četiri godišnja doba, kretanje rijeka, mora i vjetrova... Drugi dokaz počiva na premisi da u svijetu vlada sklad, da su biljke, životinje, čovijek i nebeska tijela tako preciznu uređeni da je nužno da tako nešto nije proizašlo iz pukoga slučaja, već da je svijet

18 Aristotel, *Metafizika*, SNL Zagreb, 1988, 1074b20-25 f

19 Majid Fakhry, *Great Islamic Thinkers, Averroes, His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford, 2001, str. 22

20 Detaljnije o ovom problem pogledati Abu Hamid al-Gazali, Nesuvislost filozofa, HSN, Zagreb, 1993.

21 Ibid, str. 26

uredio Bog.[22]Iz toga slijedi da onaj koji želi da spozna Boga mora poznavati i izučavati Njegova stvorenja i zakone po kojima je On uredio svijet, a zakon kauzaliteta svakako tu igra presudnu spoznajnu ulogu.

Prema mišljenju Al-Gazalija, aristotelijanski koncept nužnosti kauzalne relacije između prirodnih pojava je neodrživ, budući da dokaz o istome počiva isključivo na opažaju. Al-Gazali smarta da je daleko racionalnije i u skladu sa islamskim naukom smatrati sve pojave kao direktan čin Božijeg stvaranja. Na to Averroes odgovara: „Odbacivanje eficijentnih uzroka uočenih u predmetima osjetila je oblik sofizam, u kojem govornik ili poriče njegov jezik što je u njegovom srcu, ili je žrtva sofističke sumnje.“[23] Niko razuman ne može zanijekati da svaka akcija ili pojava ima uzrok. Znati neku stvar znači poznavati njen uzrok ili uzroke o kojima ta činjenica ovisi. Iz toga slijedi da nepriznavanje kauzalnosti znači odbacivanje znanja uopšte, odnosno odbacivanje čitavog znanstvenog korpusa. Samo je po sebi jasno, tvrdi on, da postojeće stvari posjeduju određenu prirodu ili svojstva, koji determinišu aktivnosti povezane sa njima, kao i definicije prikladne za njih. Prema Ibn Rušdu ako postojeći entiteti ne bi imali prirodu i svojstva koja ih određuju, onda ne bi imali ni ime ili definiciju; te će se onda sve svesti na jednu stvar, ili čak na nijednu – na ništa.[24] Drugim riječima takvo razmišljanje nužno vodi u nihilizam. Ibn Rušd zaključuje da se pojava adekvatno može opisati samo u kontekstu četiri uzroka koja je formulisao Aristotel: materijalni, formalni, eficijentni i finalni.

5.0 Tumačenje Kurana

Prilikom čitanja svetog Teksta, za Ibn Rušda tumačenje je potrebno na onim mjestima na kojima se doslovni kur'anski tekst protivi logičkim načelima.[25] Ibn Rušd značenje izraza „tumačenje“ definira kao „prenošenje značenja riječi sa zbiljskog značenja u slikovito značenje, a da se ne krši običaj izražavanja u arapskom jeziku kad se neka stvar imenuje sebi sličnom stvari, svojim posljedkom, sebi uporedivom stvari, ili na neki od ostalih načina koji se nabrajaju u prikazu

22 Ibid, str. 29-30

23 Averroes, *Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, Cambridge, 1987, str. 424.

24 Ibid.

25 Ibn Rušd, *Knjiga prosudbene rasprave*, Demetra, Zagreb, 2006, § 19

vrsta slikovitog govora."[26] Dakle, Ibn Rušd smatra da kada god se neka istina koja je proizašla iz pravilno izvedenog logičkog dokaznog postupka ne slaže sa doslovnim značenjem kur'anskog teksta, to doslovno značenje tog dijela teksta podložno je tumačenju prema pravilima tumačenja u arapskom jeziku. Muslimani se slažu u tome da ne treba sve riječi u vjerozakonu uzimati u njihovom doslovnom značenju niti ih treba sve tumačenjem udaljiti od njihovog doslovnog značenja, ali se razilaze po pitanju koje riječi treba tumačiti a koje ne. Prema Ibn Rušdu razlog što vjerozakon ima doslovno i skriveno značenje jeste zbog različitosti ljudi u pogledu prirode njihovog uma te u pogledu njihove urođene sklonosti ka načinu na koji se uvjeravaju u istinu, a razlog zbog kojeg u vjerozakonu ima proturječnih doslovnih značenja jeste da se oni koji su obdareni prirodom uma sklonom dokazivanju i pravilnom načinu tumačenja potaknu na znanstveno istraživanje.[27] Iz toga proizlazi da u objavnome tekstu (kur'anskom i hadiskom) postoje stvari, umni uvidi, koje ne treba otkrivati svim ljudima, dok tako nije sa praktičnim znanjima za koja je potrebno da ih spoznaju svi ljudi podjednako.

Osnovni problem u tumačenju objavljenog teksta kao i razlog prepirki među teolozima i filozofima – peripatetičarima jeste, dakle, u nerazumijevanju odnosa dvostrukog značenja teksta: doslovnog i skrivenog, te samim time i nerazumijevanje dvostrukog modusa doslovnog značenja koji iz toga proizlazi. Dvije su vrste predmeta koje se objavljuju: prvo su stvari koje se mogu spoznati svakim od tri načina spoznaje (demonstrativna, dijalektička i retorička) te oni spoznajni problemi koji se mogu riješiti samo metodom pouzdanog dokazivanja (tj. logičkom demostracijom). Prema Ibn Rušdu, Bog je onima koji nisu sposobni za pouzdano dokazivanje objavio istine u vidu slikovitih iskaza, te su tu doslovna značenja samo slikovita objašnjenja stvari dok su skrivena značenja sami pojmovi koji se otkrivaju ljudima sposobnim za logičko razumijevanje. Kompleksna objašnjenja kroz demonstrativne silogizme nisu prikladna za običan svijet, pa ih stoga ne možemo ni pronaći u Kur'anu. Kur'anski metod argumentiranja prema Averroesu je retorički i dijalektički.[28] U slučaju onih stvari koje se

26 Ibid, § 20

27 Ibid. § 23

28 Peter Adamson, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Cambridge University Press, 2005, Str. 189.

mogu shvatiti svakom od tri metode spoznaje, nije potrebno nikakvo skriveno značenje i tu nema simbolike. Tada je doslovni smisao istinski i jedini smisao koji je potreban, te jedini koji je dopušten.

Unatoč svemu Ibn Rušd je svjestan smutnje koju filozofska djela mogu da izazovu. Zbog toga ističe da se filozofska tumačenja mogu iznositi i analizirati samo u knjigama koje se bave isključivo pouzdanim dokazivanjem, jer tako do njih dolazi samo onaj ko pripada u tu kategoriju ljudi. Averroes je bio duboko uvjeren da ezoterijsko značenje Kur'ana treba ostati u krugu učenih, te nipošto ne smije postati predmet razmatranja običnog svijeta. Posljednje bi zasigurno proizvelo duboku psihološku i socijalnu katastrofu unutar zajednice.[29] Iznositi takve vrste argumenata u knjigama koje koriste pjesničke, govorničke ili dijalektičke iskaze jeste greška i prema vjerozakonu i prema filozofiji.

Da sumiramo, osnova Ibn Rušdovog nauka nauka o odnosu između filozofije i religije jest iskaz koji stoji u spisu *Kitab fasl al-maqal* gdje on kaže „ ... logičko uviđanje ne vodi razilaženju s onim što stoji u vjerozakonu. Jer istina se ne protivi istini, već se slaže s njome i posvjedočuje je." Taj iskaz u svakom slučaju pobija i tezu da je Ibn Rušd propovijedao postojanje dvije različitie istine – znanstveno-filozofske i religijske, jer je iz njega očito da istina objave i logički utvrđena filozofska istina ne mogu proturječiti jedna drugoj, već svaka svojim načinom argumentacije onu drugu potvrđuje.[30] Taj stav dosljednom argumentacijom proizilazi iz činjenice da Božji zakon poziva na razumsko i produbljeno proučavanje svijeta i na razumsku spoznaju same objave, što je očigledno iz više ajeta u Kur'anu. Takav pristup je najbolji kada se vrši dokazivanjem u obliku silogizma, zbog čega onda po nužnosti treba proučavati logiku. Tek kada se ovlada umijećem logičkog mišljenja, može se pristupiti proučavanju sveukupne zbilje te tim putem dokazati egzistenciju Boga. Spoznaju Boga i njegovih stvorenja svaki vjernik može postići uz pomoć načina koji odgovara njegovim intelektualnim sposobnostima i karakteru. Budući da postoje tri vrste tih sposobnosti, tri su načina da ljudi dođu do spoznaje: uz pomoć demonstrativnog silogističkog dokazivanja (što je karakteristika filozofa), uz pomoć dijalektičke argumentacije (što je u moći teologa), te uz

29 Henry Corbin, History of Islamic Philosophy, Kegan Paul International, London and New York, 1993, str. 245.

30 Danijel Bučan, *Kako je filozofije govorila arapski,* Demetra, Zagreb, 2009, str. 214.

pomoć uvjeravanja, tj. retoričke argumentacije (što je dostupno puku, odnosno onima koji nisu dovoljno obrazovani). Prema tome, svakoj pojedinoj od triju vrsta (tako na osnovu spoznajnih moći razvrstanih) ljudi odgovara njoj podobna metoda: filozofu logička argumentacija, čovjeku iz puka retorička, a teologu dijalektička, i vjerozakon postiže opći konsenzus pozivajući sve ljude na spoznaju uz pomoć tih triju metoda, od kojih svaka svojim putem vodi istini što je sadržana u Božjem zakonu.[31] Prema Averroesu, Božji poslanici su, da bi ljudima pojednostavili uzvišene istine, koristili alegorije,parabole i metafore. S druge strane, filozofi se koriste demonstrativnom argumentacijom i apstraktnom terminologijom. Prilikom tumačenja svetog Teksta i govora poslanika potrebno je napraviti razliku između doslovnog i alegorijskog značenja. Averroes smatra da, u koliko je u Kur'anu neki dio uzet u svojoj doslovnoj formi proturječi filozofskoj istini, onda u njemu treba tražiti dublje značenje. Na primjer, u stavu da je 'Bog na nebesima', filozof zna da je takav iskaz kontradiktorno tumačiti doslovno, jer Bog transcendira svaku fizičku formu, pa će se prema tome taj stav tumačiti na način da je Bog Uzvišen i iznad svega materijalnog i ljudskog.[32] Tako Ibn Rušd dokazuje da između filozofije i religije ne može biti proturječja, te tvrdi da kad god dokazni postupak upućuje na nešto što se ne slaže s doslovnim značenjem vjerozakona, to znači da je doslovno značenje podložno tumačenju prema pravilima tumačenja u arapskom jeziku, te da prema 'arapskim pravilima' značenje izraza 'tumačenje' jest prenošenje značenja riječi sa zbiljskog značenja u slikovito, a da se pri tome ne krši običaj slikovitog izražavanja u arapskome jeziku kad se neka stvar imenuje sebi sličnom stvari, svojim uzrokom, svojim posljedkom, sebi usporedivom stvari, ili na neki od ostalih načina koji se nabrajaju u prikazu vrstâ slikovitog govora. Iz toga slijedi da ako dođe do proturječja između religije i filozofije, tekst objave valja (u skladu s pravilima *ta'wīla,* tj. interpretacije) protumačiti kako bi se otkrila njegova (na prvi pogled skrita) podudarnost s onim što je utvrdio razum.

31 Ibid, str. 215.

32 M. Saeed Sheikh, Islamic Philosophy, The Octagon Press, London, 1982, str. 137.

6.0 Zaključak

Filozofija je neophodna za izvjesnu naučnu spoznaju. Zato je za Ibn Rušda kao šerijatskog pravnika od presudnog značaja pitanje je li filozofija dopuštena, zabranjena, preporučena ili čak naređena šerijatom? Njegov odgovor je odlučan: filozofija je, na temelju šerijata, obavezna. Uloga filozofije (prije svega metafizike), kako je određuje Aristotel, nije ništa drugo do li spoznaja bića kao bića i razmatranje bića, prateći lanac uzroka sve do Prvog uzroka ili Boga. S obzirom na to da Bog u Kur'anu potiče čovjeka na spoznaju pomoću dokazivanja, treba se pomno pozabaviti pravilima valjanog dokazivanja. Međutim, to nije za svakoga, već samo za one koji su u nauku upućeni, te zato Ibn Rušd ističe razliku između demonstrativnih, dijalektičkih i sofističkih dedukcija. Demonstracija je sredstvo izvjesne spoznaje Boga, odnosno logički metod mišljenja koji vodi sigurnosti, a koji je prvi Aristotel detaljno izložio u Drugoj analitici *Organona*.

Ako postoji neka objektivna istina, onda mora postojati i put da se ona spozna. Izvjesno je da i teologija i filozofija postavljaju ista pitanja i imaju jednake zahtjeve u nastojanju da dođu do te istine. Međutim, ako filozofija pokazuje i objašnjava precizan put koji prati kauzalnu vezu u svijetu i dolazi do te istine, kako je Aristotel predstavlja, a sa druge strane teologija tvrdi da počiva na knjizi koja dolazi od Uzvišenog Boga, onda je jasno da ta dva puta moraju imati isto ishodište, te se u tome smislu „istina se ne protivi istini, već se slaže s njome i posvjedočuje je." Taj iskaz nesumnjivo pobija tezu da je Ibn Rušd propovijedao postojanje dvije različitie istine – filozofske i religijske. Stoga je jasno da Ibn Rušd smatra da istina objave i logički utvrđena filozofska istina ne mogu proturječiti jedna drugoj, već svaka svojim načinom argumentacije onu drugu potvrđuje, jel svaka na kraju dolazi do svoga cilja.

Božiji zakon u više navrata poziva na razumsko proučavanje svijeta i na razumski pristup samoj objavi. Takav pristup je najbolji kada se vrši dokazivanjem u obliku silogizma. Zato je vjerska obaveza proučavati logiku, odnosno Aristotelov *Organon*. Tek kada se ovlada umijećem logičkog mišljenja, može se pristupiti proučavanju totaliteta, te dokazati egzistencija Boga. Ipak postoji problem: očito je da nisu svi ljudi nadareni za takav pristup. Zato ibn Rušd naučava da se spoznaja Boga i njegovih stvorenja može postići uz pomoć načina koji odgovara njegovim intelektualnim sposobnostima. Postoje tri vrste tih sposobnosti, odnosno tri načina na koji ljudi dolaze do spoznaje: uz pomoć demonstrativnog silogističkog dokazivanja (što je karakteristika filozofa, odnosno onih

„u nauku upućenih"), uz pomoć dijalektičke argumentacije (što je odlika teologa), te uz pomoć uvjeravanja, odnosno retoričke argumentacije (što je dostupno nedovoljno obrazovanom puku).

Kao što i danas postoje tendencije da se kur'anski tekst tumači u skladu sa naučnim dostignućima našeg doba, tako je i u vrijeme Ibn Rušda postojala grupa istaknutih mislilaca koji su pokušavali Kur'an da tumače u skladu sa naukom svog doba. Ali, kao što i danas postoje struje ortodoksne teologije koje takav pristup osporavaju, tako je bilo i za života Ibn Rušdova. Najveći autoritet islama svog doba Abu Hamid al-Gazali žestoko se obrušio na filozofe svog vremena. U njegovim napadima Ibn Rušd je vidio veliki problem. Pobijati Aristotelov metafizički sistem značilo je nužno pobijati pretpostavku o postojanju kauzaliteta u svijetu. To opet po Ibn Rušdu dovodi u opasnost i znanost i vjeru. Al-Gazali nije u potpunosti negirao uzročno-posljedičnu vezu u svijetu, već je u skladu sa aš'arijskim naukom istakao da je između onoga što nazivamo uzrokom i posljedicom Božja volja. Međutim to je za Ibn Rušda bilo neprihvatljivo. Zakon kauzaliteta je Božji zakon, njegovo postojanje po sebi je Božja volja i mudrost, a cilj svega toga je da omogući čovjeku da dođe do izvjesne spoznaje svoga Stvoritelja intelektualnim putem (a ne sufijsko-mističkim kako je naglašavao Al-Gazali).

Konačno, Ibn Rušd je nastojao dovesti Objavu u sklad sa filozofijom, ali bez njihovih narušavanja zakonitosti i granica. Filozof iz Kordobe se pokazao kao dosljedan teolog ali istovremeno i kao neumoljiv zagovornik "čišćenja" Aristotelove filozofije od pogrešnih interpretacija. Teološka dosljednost odvela je Ibn Rušda u naučavanje da se Božja bit ne može spoznati u svojoj kakvoći, pa time ni Njegova volja ni znanje. Zato su dva načina da se govori o tome nespoznatljivome: spekulativno-filozofski način, koji ostaje nemoćan i može se svesti samo na to da se pokaže zašto je to nespoznatljivo i kur'ansko simbolički, način objave i vjerozakona, koji ništa više ne pridonosi tačnijem spoznavanju predmeta što u svojoj transcedentnosti izmiče moći ljudskog uma. Pošto je Ibn Rušd radikalno istakao da su čovjekove umne moći nedostatne za potpunu spoznaju Boga, čak i za metodu aristotelovske filozofije, onda je potrebno da se za rješenje tih problema u potpunosti okrenemo Objavi. Ako filozofija ne može dokučiti rješenje nekog problema uz pomoć logičkog dokazivanja, valja prihvatiti rješenje što ga nudi Kur'an, rješenje koje je metodološki, često bitno drugačije od filozofskog.

LITERATURA

1. Adamson, Peter, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Cambridge University Press, 2005.
2. Al-Gazali, Abu Hamid, *Nesuvislost filozofa*, HSN, Zagreb, 1993.
3. Aristotel, *Metafizika*, SNL, zagreb, 1988.
4. Aristotle, *Posterior Analytics*, *Complete Works*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991. (prijevod Jonathan Barnes).
5. Averroes, *Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence),* Cambridge, 1987. (prijevod Simon Van Den Bergh).
6. Bučan, Daniel, *Kada je filozofija govorila arapski*, Demetra, Zagreb, 2009.
7. Corbin, Henry, History of Islamic Philosophy, Kegan Paul International, London and New York, 1993.
8. Fakhry, Majid, *Great Islamic Thinkers, Averroes, His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford, 2001.
9. Leaman, Oliver, An Introduction to Classical Islamic Philosophy, Cambridge, 2002.
10. Ibn Rushd, *Knjiga prosudbene rasprave*, Demetra, Zagreb, 2006.
11. M. Saeed Sheikh, Islamic Philosophy, The Octagon Press, London, 1982.

izvorni znanstveni članak / original scientific article UDK: 1:28

O ARAPSKO-ISLAMSKOJ FILOZOFIJI: ISHODIŠTA JEDINSTVENOSTI FILOZOFSKE TRADICIJE U ISLAMU

Kerim SUŠIĆ
Centar za kulturu i edukaciju - Logos
E-mail: kerim_susic@yahoo.com

ABSTRACT

U ovom radu nastoji se istaći da su učenja arapsko-islamskih filozofa prvenstveno određena kontekstom njihova vlastita vremena koje su svjedočili, te društveno-kulturnim i duhovnim okolnostima tadašnjeg islamskog svijeta koje se u cijelosti razlikuju od onoga što je bilo karakteristično za vrijeme u kojemu su živjeli i djelovali njihovi grčki prethodnici. Glavna namjera ovog rada ogleda se u afirmaciji namjerno i neargumentirano zaboravljene duhovne tradicije u čijoj osnovi nije materija već intelekt i čiji osnovni principi svoj izvor imaju u samoj Objavi, ali i u bogatstvu antičke filozofije.

Ključne riječi: arapsko-islamska filozofija, orijentalizam, Objava, intelekt

ABOUT ARABIC-ISLAMIC PHILOSOPHY: THE ORIGIN OF THE UNIQUENESS OF PHILOSOPHICAL TRADITION IN ISLAM

This paper seeks to emphasize that the theories of arabic- islamic philosophers are primarily determined by the context of their own time that they witnessed, and socio-cultural and spiritual circumstances of the then Islamic world that are completely different from what was characteristic of the time in which their Greek predecessors lived and worked. The main purpose of this paper is the reflection upon the affirmation of intentionally and without valid arguments forgotten spiritual tradition whose base is not matter but the intellect and whose basic principles have their origin in the Qur'an, but also in the richness of ancient philosophy.

Key words: Arabic-islamic philosophy, Orientalism, Qur'an, Intellect

1.0. Uvod

Jačanje svijesti o tome da islamska civilizacija predstavlja nastavak i razvoj dotadašnjih civilizacijia i činjenica da je arapski jezik vrlo brzo postao i službeni jezik carstva što je omogućilo da i učenjaci različite vjerske i etničke pripadnosti – koji nisu isključivo bili Arapi ili muslimani, te učenjaci čije je stvaranje bilo određeno drugačijim duhovno-kulturnim ambijentom, počnu pisati na arpaskom jeziku, posebno su doprinjeli širenju, stvaranju i razmjeni znanja, te razvoju i nastanku jedinstvene islamske nauke i filozofije. Također, treba naglasiti da iako su pripadnici vladajuće elite u islamskom svijetu bili svjesni činjenice da je antička znanost detrminirana različitim kulturnim tradicijama, te da je do islamskog svijeta došla u pisanoj formi na različitim jezicima, oni su ipak postepeno uspjeli razviti ideju da nauke proistječu iz jednog univerzalnog i apsolutnog božanskog izvora.[1] To nikako ne smijemo shvatiti kao proces skladištenja znanja drevnih tradicija, niti su kulturni, znanstveni i duhovni napori i doprinosi islamskih učenjaka puki eklekticizam, karakterizacija koja je već stoljećima prisutna u promišljanjima zasnovanim na evrocentrizmu, ali i u modernoj znanosti koja je utemeljena na potpuno drugačijim postulatima od onih koje nalazimo u islamskoj tradiciji i nauci.

Pored ovih promjena najsnažniji utjecaj na procvat kulture, nauke i filozofije u islamu imao je sveopći interes za antičkim znanjem koji svoju potvrdu nalazi u samoj Objavi i vjerovanju da postoji neposredna veza između vjere i razuma, odnosno znanosti, antičkih znanja i antediluvijalne mudrosti. Osim što je Kur'an izvor zakona, zapovijedi i normi u skladu s kojima vjernici treba da žive, u Kur'anu nas Allah dž.š. obavještava da postoje i druge Objave i Spisi[2] koji su prethodi-

1 Hayretin Yucesoy (2009):'Translation as Self-Consciousness: Ancient Sciences, Antedeluvian Wisdom and the 'Abbasid translation Movment'. *Journal of World History*, vol.20, br. 4, 523-557.

2 Postoje brojna izvješća o tome da su monoteistički Spisi postali glavni izvor božanske mudrosti u islamskom svijetu za vrijeme vladavine Abasida. Tako nas na primjer Ibn Sa'd (umro 845.) u svome spisu *al-Tabaqât* obavještava da je Ibn Munnabih tvrdio da je: „pročitao devedeset i dvije knjige, od kojih su sve bile poslane s nebesa. Sedamdeset i dvije knjige su se nalazile u crkvama i u rukama ljudi, dok je preostalih dvadeset bilo poznato samo nekolicini pojedinaca." Muhammad ibn Sa'd (1968): *Al-Tabaqât al-Qubrâ*. Beirut: Dâr Sâdir, 5:543. Cit. prema, Hayrettin Yücesoy (2009): *nav.djelo*, 546. Također i Ibn al-Nadîm tvrdi da je čitao brojne antičke rukopise, te u svome *al-Fihristu* govori o postojanju određenog broja Spisa i objavljenih Knjiga. Opširnije vidjeti, Ibn al-Nadîm (1872): *Kitâb al-*

li posljednjoj Božijoj Objavi, i u kojima je isto tako kao i u Kur'anu sadržana suština Božije poruke, te skriveno znanje koje je zapisano i dato na čuvanje odabranim pojedincima. Stoga, kulturni i znanstveni napredak islamskoga svijeta koji zbog svog značaja i obima ne nudi mogućnost usporedbe s postignućima dotadašnjih civilizacija, kao i potreba da se otkriju znanja i učenja antičkih duhovno-kulturnih tradicija, ali i otvorenost islamskog svijeta prema drugim kulturama, svoju potporu, izvor i objašnjenje prvenstveno imaju u samoj Objavi. Međutim, to nikako ne znači da se svi znanstveni napori i dostignuća arapsko-islamskih učenjaka mogu opravdati ovom potragom za skrivenim znanjem antičkih civilizacija, ili drugačije kazano, postoje znanosti čiji fundamentalni principi nisu isključivo vezani za Objavu, jer je islamski svijet bio otvoren i prema drugim kulturama i tradicijama koje su gajile drugačija razmišljanja o značenju i izvoru filozofije, nauke i znanosti. U skladu s prethodno rečenim, u radu se nastoji pokazati da su arapsko-islamski učenjaci smatrali da je antičko znanje sačuvano i skriveno u različitim formama, te da će im biti otkriveno ukoliko ga istinski budu tražili. Također se želi naglasiti da su upravo ove okolnosti u osnovi odredile islamsko društvo, te snažno doprinijele razvoju vjerovanja da će stari monoteistički spisi biti pronađeni, što bi u konačnici trebalo poništiti povijesne nesuglasice među monoteističkim religijama, te da će se objelodaniti skriveno znanje i razotkriti tajna našeg postojanja.[3] Posebno se u ovom radu želi istaći da su arapsko islamski filozofi nastojali povezati predanja iz vlastite religijsko-duhovne tradicije s antičkim znanjem i izvorima perenijalne mudrosti, te da je odnos arapsko-islamskih filozofa prema znanjima antičkih civilizacija snažno utjecao na njihovu otvorenost i spremnost da prihvate učenja koja su u potpunosti bila strana, te naizgled protivrječna duhovno-kultutnom okruženju u kojemu su živjeli i djelovali. To se posebno odnosi na prihvatanje grčke filozofije kao posebne forme vječne mudrosti koja će vremenom postati jednom od najznačajnijih osnova jedinstvenog razvoja arapsko-islamske filozofije.

Fihrist I-II. Gustav Flügel (mit Anmerkungen herausgegeben), Leipzig, 21-21. https//ia600909.us.archive.org/items/KitabAlFihrist/Kitab_al_Fihrist_text.pdf. Engleski prijevod: Bayard Dodge (ed. and trans.) (1970): *The Fihrist of al-Nadîm: a tenth-Century Survey of Muslim Culture*. New York-London: Columbia.

3 Opširnije, vidjeti, Hayretin Yucesoy (2009): Ibid., 549.

2.0. O pogrešnom pristupu u izučavanju arapsko-islamske filozofije

Danas postoje brojni iskazi i pokušaji da se definira specifičnost identiteta arapsko-islamske filozofije. Nažalost, većina tih određenja, prvenstveno zbog pogrešnih pretpostavki u svojim polazištima odražava svojevrsnu jednostranost čiji su glavni atributi površnost, neistina i mnoštvo predrasuda o neiscrpnom bogatstvu jedne tako važne filozofske tradicije kao što je arapsko-islamska filozofija. S jedne strane, to se prije svega odnosi na stavove većine orijentalista čiji metodološki pristup karakteriziraju navodna objektivnost i pretjerana deskriptivnost kojima nedostaje suštinska interpretacija samog predmeta istraživanja[4], te konsekventno tome i sama mogućnost da se pronikne u bit arapsko-islamske filozofije.[5] Osim toga što su stavovi orijentalista usko povezani sa političkim i ekonomskim okolnostima 19. i 20. stoljeća kao i kolonijalnom ekspanzijom zemalja Zapadne Evrope, najznačajniji strukturalni problem orijentalizma se ogleda u njegovoj nemogućnosti da prevlada ograničenja izučavanja islamske kulture u okviru kategorija koje su isključivo bile zapadnjačke. Takav pristup u izučavanju islamske kulture i civilizacije, a posebno arapsko-islamske filozofije, neminovno je proizveo niz pogrešnih percepcija o islamu i mnoštvo površnih generalizacija osnovnih vrijednosti i kulturno-duhovnih dostignuća islamskog svijeta. Nažalost, takve karakterizacije su postale trajno nasljeđe koje oblikuje većinu današnjih istraživanja na Zapadu koja se bave islamom i arapsko-islamskom filozofijom. Vjerovatno najbolji primjer koji nam može poslužiti kao paradigma iskazivanja biti orijentalizma jesu stavovi poznatog francuskog filologa i orijentalista Ernesta Renana. Naime, u svojoj namjeri da diskreditira značaj

4 O klasničnoj metodologiji orijentalizma, vidjeti, Muhammad Arkoun (2014):'Od idžtihada do kritike islamskog uma'. *Logos,* vol. 2, br. 1, 191-192.

5 S.H. Nasr naglašava da prilikom određenja suštine i sadržaja arapsko-islamske filozofije svakako moramo izbjegavati greške koje su pravili orijentalisti u identificiranju islama samo kroz Zakon ili teologiju, što je prouzrokovalo da se odnos islama i filozofije izučava i promatra isključivo kroz tu pojedinačnu dimenziju islama, tj., prema mišljenju Nasra, ne možemo razumjeti ulogu filozofije u islamu izdvajajući samo jednu njegovu dimneziju, bez obzira koliki je značaj te dimenzije. Opširnije, S.H. Nasr (2014):'Značenje i uloga filozofije u islamu.'Logos, vol. 2, br.1, 169.

arapsko-islamske filozofije, Renan - kao i većina orijentalista - uvijek polazi od pretpostavke da je islam antitetičan filozofiji, što za posljedicu ima nemogućnost postojanja filozofije u kontekstu islama. U krajnjoj instanci, sav intelektualni učinak koji se desio pod vladavinom islama, prema mišljenju Renana, ne duguje ništa islamu, dok se ono što nazivamo arapsko-islamskom filozofijom svodi isključivo na prevođenje grčkih tekstova, te svoje porijeklo i izvor ima samo u grčkoj filozofiji. Renan smatra da je islam u svojoj biti udaljen od nauke, filozofije i racionalizma, te naglašava da filozofi i naučnici koji su stoljećima stvarali i djelovali u islamskom svijetu ustvari nisu bili istinski muslimani.[6] Nadalje, Renan je bio prva osoba koja je u svojim predavanjima otvoreno tvrdila da je semitska rasa inferiorna u odnosu na arijevsku rasu, što je posebno utjecalo na neke njegove suvremenike i učenike, a svakako najznačajniji među njima je Leon Gauthier čije učenje ne predstavlja ništa drugo doli nastavak Renanove pogrešne argumentacije. Prema mišljenju Gauthiera, semitski um je jedino sposoban da spozna detalje koji nisu međusobno povezani, te nije u stanju razumjeti bilo kakav koherentan poredak ili odnos između ovih detalja. Iz toga nužno proizlazi da Arapi jedino mogu shvatiti odvojene činjenice, zbog čega nisu u mogućnosti da formiraju teorije, zakone i hipoteze.[7] Međutim, jedna od najvećih zabluda orijentalizma jeste uvijek iznova akcentirano uvjerenje da je arapsko-islamska filozofija isključivo produkt Arapa i da se završava sa Ibn Rušdom, čime se zanemaruje neporeciva či-

6 Opširnije o Renanovom određenju arapsko-islamske filozofije, vidjeti njegovo predavanje, Ernest Renan (1883):'Islam and Science: A Lectture presented at Sorbone 29 March 1883'. 2nd edition (24pp), Sally P. Ragep (trans.), McGill University 2011.
Https: //mcgill.ca/islamicstudies/sites/mcgill.ca.islamicstudies/files/renan_islamism_cversion.pdf/. Pristupljeno 17.3.2014. Ovo predavanje koje je inspirirano mržnjom, neznanjem i predrasudama prema islamu zasniva se na potpuno pogrešnim pretpostavkama koje previđaju značaj Objave i vitalnost islama kao žive kulturno-duhovne sile u formiranju arapsko-islamske filozofije i nauke, te se također, namjerno prešućuju brojni doprinosi islamskih mislilaca na svim poljima znanosti i filozofije čije plodove uživamo i danas.

7 Oni koji zastupaju ovakva stajališta smatraju da je arapsko-islamska filozofija jednostavno imitacija Aristotelove filozofije, dok islamski filozofski tekstovi nisu ništa drugo nego ponavljanje grčkih ideja na arapskom jeziku. Opširnije o ograničenom i rasističkom pristupu Renana i Gauthiera, te o kritici njihove percepcije islamske filozofije, vidjeti, Ibrahim Bayyumi Madkour (1983).'The Study of Islamic Philosophy'. *Al-Tawhid,* vol.1, br.1, 83-96.

njenica da su i drugi, tj. Sirijci, Egipćani, Andalužani, Turci, Indijci i Perzijanaci dali neizmjeran, ako ne i odlučujući doprinos u razvoju arapsko-islamske filozofije.

Ovdje, također treba istaći da su stavovi orijentalista u potpunoj suprotnosti sa značajem stjecanja znanja u islamskoj tradiciji koji predstavlja osnovu i bit arapsko-islamske filozofije. Iz tako ograničenog razumijevanja orijentalista prirodno slijedi i njhova nemogućnost da proniknu u sveobuhvatnost učenja arapsko-islamskih filozofa. U svojim polazištima orijentalisti namjerno ignoriraju prvi imperativ Kur'ana koji čovjeka obavezuje da stječe znanje, da radi po znanju i da svoje znanje prenosi na druge ljude. U Kur'anu, Allah dž.š. kaže: „Uči, čitaj, u ime Gospodara tvoga, koji stvara, stvara čovjeka od ugruška! Čitaj, plemenit je Gospodar tvoj, koji poučava peru, koji čovjeka poučava onome što ne zna."[8] Upravo ovaj kur'anski ajet je fundamentalno polazište gotovo svih arapsko-islamskih filozofa od al-Kindija pa sve do danas. Ovom ajetu iz Kur'ana možemo dodati i brojne hadise prema kojima se samo učenje i stjecanje znanja smatra formom džihada, pa tako put traženja znanja postaje put koji vodi u dženet (raj), a onaj koji ide putem nauke jeste na Božijem putu.[9] U glavnim izvorima islamske tradicije ne postoji zabrana bavljenja naukom kako su to zamišljali orijentalisti. Također, u islamu ne postoje restrikcije koje bi se posebno odnosile na izučavanje filozofije i njenih disciplina. Naprotiv, većina arapsko-islamskih učenjaka, a posebno filozofi su smatrali da je grčka filozofija u potpunom skladu sa osnovnim načelima islama, te

8 *Kur'an*, Al-'Alaq 96:1-5.

9 Jedan od najpoznatiji hadisa koji govori o značaju znanosti u islamu bilježi Âbû Davûd: „Ebu Derda reče:'Čuo sam Allahovog Poslanika s.a.v.s., kada veli:'Ko krene na put s ciljem da traži nauku, Allah će mu olakšati put ka Dženetu. Meleki, iz zadovoljstva, ispod onoga koji krene tražiti nauku, podmeću svoja krila. Za učenoga traže oprost svi što su na nebesima i na Zemlji, čak i ribe u vodi! Vrijednost učenog nad pobožnim je kao vrijednost punog mjeseca nad ostalim zvijezdama. Učeni su nasljednici vjerovjesnika. Vjerovjesnici nisu ostavili u nasljedstvo ni dinara ni dirhema, nego su ostavili znanje, pa ko prihvati nauku, prihvatio je veliki dio njihovog nasljedstva.'" Ebu Davud Sulejman ibn Eš'as es Sidžistani (2012): *Sunen Ebu Davuda: Ebu Davudova zbirka hadisa s komentarom*. Mahmut Karalić (prijevod i komentar), Novi Pazar: El-Kelimeh, Knjiga 5, 275-276. Upravo ovaj hadis najbolje iskazuje status učenih ljudi u islamu i njihovu prednost nad drugim ljudima i to isključivo zbog znanja kojeg posjeduju. Zapravo, učenjaci su u islamskom svijetu imali status nasljednika Poslanikâ što potvrđuje i prethodni hadis.

da stoga nema ništa loše u njihovu izučavanju, a onaj koji bi odbacio određeno filozofsko učenje zbog njegove kontradiktornosti naspram islama, trebao bi ponuditi i razloge takvog poduhvata.

Iako smo svjedoci pogrešnog pristupa orijentalista u izučavanju arapsko-islamske filozofije, zatim njihovog nedovoljnog razumijevanja izvora i principa na kojima se arapsko-islamska filozofska tradicija zasniva, kao i nedostatka temeljitog znastvenog uvida u glavne tokove ove filozofije što podrazumijeva i nemogućnost da se pronikne u bit učenja njenih najznačajnijih eksponenata, ipak su orijentalisti zaslužni što su brojna djela arapsko-islamske filozofije prevedena na zapadno-evropske jezike ili su pak objavljena u svome izvornom obliku, što je posebno doprinijelo tome da ova djela ne ostanu nepročitana i zaboravljena, skupljajući i dalje prašinu na policama biblioteka širom islamskog svijeta. Značaj orijentalista se ogleda i u tome što su omogućili da se rukopisi arapsko-islamskih filozofa u svojoj originalnoj arapskoj verziji usporede sa postojećim latinskim i hebrejskim prijevodima i komentarima. Ovaj proces komparacije dao je poseban doprinos boljem razumijevanju i rješavanju određenih poteškoća koje se odnose na samo značenje teksta.

S druge strane, pored stavova orijentalista koji su snažno utjecali na moderno izučavnje islamske civilizacije i kulture, posebnu pažnju trebamo obratiti i na iznesene tvrdnje u duhu kolonijalističko-nacionalističke retorike i evrocentrizma koje su danas postale osnovni parametar u formiranju zapadnjačke percepcije o islamu i arapsko-islamskoj filozofiji. Takve tvrdnje svoj korijen imaju u radikalnim stavovima poput onih koje su zastupali Sir John Chardin[10] ili Andre Gide[11]. Iz tih određenja koja su jednostrana, propagandna i predrasu-

10 O stavovima Sir Johna Chardina, vidjeti, Ibrahim Kalin (2004):'Roots of misconception: Euro-American Perceptions of Islam before and after September 11'. U: Lumbard, J. (ed.): *Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*. Bloomington: World Wisdom, 161.

11 Ovaj francuski pjesnik i književnik poznat je po svojim pogrdnim i uvredljivim stavovima o islamu koji se nažalost ne razlikuju od većine današnjih promišljanja o ovoj tradiciji:.. Dugo sam vjerovao i mislio da postoji više nego jedna civilizacija, više nego jedna kultura koja bi s pravom potvrdila našu ljubav i zaslužila naš entuzijazam... sada znam da naša okcidentalna civilizacija nije samo najljepša; vjerujem i znam da je jedna jedina – da, sama civilizacija Grka, čiji smo mi jedini nasljednici." Andre Gide (1956): *Journals 1889-1949*. Justin O'Brien (trans.), New York: Vintage Books, vol.1, 177, 181. Cit. prema: Ibrahim Kalin (2004): *Ibid.*, 160.

dama ograničena, nužno proizilazi da muslimani nisu bili intelektualno kompetentni da razviju samosvojnu filozofsku tradiciju, odnosno da arapsko-islamska filozofija nije ništa drugo nego puki eklekticizam i neuspješni nastavak grčke filozofije, ili u najboljem slučaju njeni glavni eksponenti su prosječni komentatori najznačajnijih djela grčke filozofije. Naprotiv, radovi arapsko-islamskih filozofa predstavljaju jedinstven dokaz koji nedvojbneo pokazuje da je grčka filozofija samo jedna od polaznih točaka njihovih filozofskih promišljanja. Iako arapsko-islamsku filozofiju nije moguće ispravno razumijevati bez prethodnog znanja o grčkoj filozofiji, to nikako ne implicira duboko uvriježeno stajalište da je ova filozofska tradicija nastavak grčke filozofije samo u nekoj novoj, izopačenoj formi. Učenja arapsko-islamskih mislilaca prevenstveno trebamo razumijevati u kontekstu njihova vlastita vremena koje su svjedočili, te u okvirima društveno-kulturnih i duhovnih okolnosti tadašnjeg islamskog svijeta koje se u cijelosti razlikuju od onoga što je bilo karakteristično za vrijeme u kojemu su živjeli i djelovali njihovi grčki prethodnici. Retorika ovog kvaziznanstvenoga diskursa na Zapadu inspirirana kolonijalističko-političkim interesima moćnih evropskih država, uzrokovala je potpunu derogaciju onoga što bi bili osnovni principi i izvori arapsko-islamske filozofije. Konstantno isticanje superiornosti i univerzalnosti zapadne civilizacije i filozofije vremenom je postalo osnov svojevrsnog redukcionizma arapsko-islamske filozofije koji ovu tradiciju svodi na pojam bez značenja i sadržaja, ukidajući njenu osebujnost i prirodu jedinstvenog identiteta koji se ispoljavaju kroz dijalektički balans glavnih osobina ove tradicije, tj. da je istovremeno i islamska i filozofska.[12]

3.0. Osnovni principi i problemi arapsko-islamske filozofije

Pored ovih pogrešnih percepcija orijentalista, postoje i druge, brojne poteškoće u samom određenju sadržaja arapsko-islamske fillozofije. Nažalost, većina autora na Zapadu koji se bave arapsko-islamskom filozofijom inspirirana je prethodno iznijetim stavovima orijentalista što je prouzrokovalo da njihove studije obiluju mnoštvom pogrešnih kvalifikacija i definicija. Danas, vjerojatno jedna od najvećih zabluda

12 Opširnije, o dvjema glavnim svojstvenostima arapsko-islamske filozofije, vidjeti, Tehran Halilović (2012): 'Originalnost islamske filozofije', *Kom*, Vol. 1, br.1, 2-4.

jest da ovu filozofsku tradiciju nazivamo isključivo arapskom filozofijom. Prvenstveno, ovaj naziv je sporan zbog toga što zanemaruje činjenicu da postoje tekstovi koji su produkt ove filozofske tradicije a nisu napisani na arapskom jeziku, dok u nacionalnom kontekstu, ono na što referira značenje ovog termina u cijelosti postaje upitno ukoliko uzmemo u obzir činjenicu da glavni predstavnici ove filozofije nisu bili Arapi.[13] S druge strane, ipak ne smijemo zanemariti činjenice da je većina glavnih djela arapsko-islamske filozofije napisana na arapskom jeziku, te da postoje brojni autori koji nisu bili muslimani, a živjeli su u islamskom svijetu i svoja najvažnija filozofska djela su pisali na arapskom jeziku. Upravo nam to omogućava da filozofska djela Majmonida, Yahye ibn Adîja, Matte ibn Yunusa i brojnih drugih autora koji nisu bili muslimani, obuhvatimo pojmom arapsko-islamske filozofije. Pored toga što su ovi kršćanski i jevrejski filozofi društveno i kulturno pripadali arapsko-islamskoj duhovnoj tradiciji, ovakav postupak možemo opravdati i uvjerenjem da jezik određuje misao ne samo akcidentalno već i esencijalno, te činjenicom da su sadražaj, teme i problemi s kojima se susrećemo u djelima ovih filozofa istovjetni s onim što možemo naći kod al-Kindija, al-Fârâbîja, Ibn Sine, Ibn Rušda i drugih arapsko-islamskih filozofa.[14]

Iz samog naziva ove filozofije proizilazi još jedna poteškoća koja nas može navesti na krivi zaključak. Naime, pored toga što ova filozofija u svome nazivu ima određenje da je arapska, ona je ujedno i islamska filozofija. Na prvi pogled, takva konstrukcija je kontradiktorna i sporna ukoliko uzmemo u obzir činjenicu da je filozofija dotada uglavnom bila vezana za grčki način života i razmišljanja, te da je islam religija koja se zasniva na Božijoj Objavi.[15] Dakle, s jedne strane, postoji

13 Vidjeti, Salih Hadžialić (1974): 'Arapsko-islamska filozofija, definicija i značaj u historiji'. *POF*, br.21, 109-128. U: Orhan Bajraktarević (priređivač) (2009): *Klasična islamska filozofija*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka , 243-248 (246).

14 Na primjer, sadržaj i problemi Majmonidove filozofije, koji su istovjetni sadržaju i problemima učenja drugih arapsko-islamskih mislilaca, jesu, prema mišljenju Daniela Bučana, tipično srednjovjekovni, odnosno sadražaj je takav da je biitno određen religijskom činjenicom te po tomu istovjetan sadržaju filozofije u kontekstu sve tri duhovno-religijske tradicije. Opširnije, o ovoj problematici, vidjeti, Daniel Bučan (2009): *Kako je filozofija govorila arapski.* Zagreb: Demetra, posebno uvodno poglavlje, XII-XXXIV.

15 Posebnu pažnju ovoj problematici je posvetio Richard Walzer u svojoj studiji o islamskoj filozofiji, opširnije, vidjeti, Richard Walzer (1950):'The rise of Islamic Philosophy', 1-19, posebno 2-4.

neporecivi i primarni autoritet Objave i snažna vjera svih muslimana u Božija određenja koja su objavljena u Kur'anu, dok se s druge strane u grčkoj tradiciji susrećemo sa stalnim akcentiranjem prioriteta razuma. Iz današnje perspektive postavlja se pitanje na koji način i zašto su arapsko-islamski filozofi nastojali spojiti dvije naizgled nespojive stvari: razum i objavu. Međutim, već smo više jasno naglasili da islam kao objavljena religija svim ljudima nije u suprotnosti sa zahtjevima razuma, već naprotiv, iz osnovnih principa islama, a posebno iz same Objave jasno se može iščitati i zaključiti da su prema islamskome svjetonazoru razum i misao najveći dar čovjeku od Boga. Upravo je to bila osnova koja je arapsko-islamskim filozofima omogućila prevladanje formalnih razlika između religije i filozofije, odnosno da u svojim djelima jasno istaknu kako ne postoje bilo kakve proturječnosti između razuma i objave. Također, u kontekstu određenja arapsko-islamske filozofije moramo uzeti u obzir činjenicu da islam nije isključivo religija, već je zapravo jedan širi kulturno-civilizacijski fenomen koji pored svojih jedinstvenih i potpuno novih odlika, također u sebi sintetizira kulturna, duhovna, civilizacijska i naučna dostignuća starih civilizacija.

Sam naziv ove filozofske tradicije upućuje i na to da je ona nastala u okviru islamskog svijeta koji je bio determiniran specifičnim okolnostima i zahtjevima vremena koji se u cijelosti razlikuju od društveno-kulturnih uvjeta u kojima se razvijala grčka filozofija, tj. glavna namjera gotovo svih arapsko-islamskih filozofa reflektira se u njihovim pokušajima da se filozofski razrade i logički objasne problemi koje je islam donio sa svojom vizijom svijeta. Za razliku od naše današnje zapadne civilizacije gdje je čovjek na prvom mjestu, a ne Bog, u islamu je ta slika obrnuta, što je prouzrokovalo potrebu arapsko-islamskih filozofa da u svojim djelima kao jednu od glavnih tema objasne specifičnosti odnosa Boga i čovjeka, te ulogu tog odnosa u društvu. Premda za arapsko-islamsku filozofiju možemo reći da je religijski orijentirana, budući da se u velikoj mjeri zasniva na osnovnim principima islama kao što je vjerovanje u Jednog i Jedinog Boga, to nikako ne smije značiti da ova tradicija zanemaruje bilo koji veliki filozofski problem. U svojoj studiji o islamskoj filozofiji Ibrahim Madkur nas podsjeća da je arapsko-islamska filozofija u svojoj osnovi najviše posvećena umu i duhu upravo zbog činjenice što je duhovno-religiozna filozofija koja se zasniva na principima vjere.[16] Iako se u svojim djelima arapsko-

16 Vidjeti, Ibrahim Madkur (2009): 'O islamskoj filozofiji'. U: Ahmed Smajlović (ur.),

islamski filozofi bave različitim temama koje su gotovo isključivo bile produkt grčkog filozofskog promišljanja poput metafizike, prirodne filozofije, logike, epistemologije, matematike, etike, politike itd., i budući da se bave filozofskim problemima čiji su izvor učenja grčkih filozofa, kao što su postojanje Boga, odnos jednoga i mnoštva, problemi bitka, esencije, akcidencije, učenje o vremenu i prostoru, odnos materije i forme, učenje o duši i intelektu, sreći i životu, zatim logiičkim, jezičkim i epistemološkim problemima, kao i svim drugim važnijim problemima koji su tada pripadali domenu filozofije, to nas nikako ne smije navesti na krivi zaključak da je riječ o nastavku grčke filozofije, jer upravo ono što daje originalnost ovoj filozofskoj tradiciji i što je oslobađa etikete eklekticizma jeste činjenica da je to religijska filozofija: „jer je nastala u okrilju islama, njeni nosioci su vaspitani na njegovim osnovama, zadojili se njegovim duhom, živjeli u njegovoj sredini i pod njegovim utjecajem."[17] Također, možemo se složiti i sa Madkurovom konstatacijom da su arapsko-islamski filozofi vrlo opširno i ozbiljno raspravljali o gotovo svim filozofskim problemima, ali prvenstveno pod utjecajem vlastite sredine i prilika u kojima su djelovali, pomažući se pri tome svim prethodnim filozofskim dostignućima (bilo istočnim bilo zapadnim).[18]

Da bismo u potpunosti shvatili značenje arapsko-islamske filozofije moramo izbjeći neistine i podvale koje brojni zapadnoevropski kvazi-stručnjaci za islam konstantno pripisuju ovoj filozofskoj tradiciji. Isto tako, naše razumijevanje arapsko-islamske filozofije ne smije biti posve opterećeno mjerilima i principima zapadnoevropskog filozofskog promišljanja, te svakako treba biti oslobođeno od zamki ideologizacije, jednostranosti i isključivosti koje su glavna karakteristika svojevrsnog romantizma i tradicionalizma čiji se glavni uzrok vjerovatno može naći u sudbini suvremenog islamskog svijeta koji je razapet u svojim brojnim protivrječnostima.[19] Vidjeli smo da samo vrednovanje ove misaone baštine zahtijeva cjelovito i kompleksno sa-

Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu. Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 107.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

19 Vidjeti, Hasan Sušić (1988): 'Predgovor'. U: M. M. Sharif (1988): *Historija islamske filozofije I: S kratkim pregledom drugih disciplina i savremene renesanse u islamskim zemljama*. Zagreb:August Cesarec, 10.

gledavanje koje ne podrazumijeva isključivo analizu fenomena arapsko-islamske duhovno-kulturne tradicije, već naprotiv, složenost cjelokupne građevine arapsko-islamske filozofije od nas iziskuje svojevrsnu analizu mnogobrojnih elemenata iz drugih kultura i civilizacija. Naime, takvim pothvatom svakako trebaju biti obuhvaćeni elementi helenske, indijske, jevrejske, kršćanske i perzijske kulture koji su utjecali na nastanak i razvoj arapsko-islamske filozofije.

Također, važno je naglasiti da se danas veoma često arapsko-islamska filozofija pogrešno identificira sa *falasafom*, školom mišljenja koja se razvijala pod snažnim utjecajem grčke filozofije. Jedan od glavnih razloga ove pogrešne identifikacije možemo naći u činjenici da su djela al-Fârâbîja, Ibn Sine, Ibn Rušda, Majmonida i drugih predstavnika *falasafe*, ponajviše zbog njihove povezanosti sa grčkom filozofijom, imala poseban značaj i doprinos u razvoju srednjovjekovne filozofije na Zapadu. Već od 12. stoljeća počelo je prevođenje djela ovih arapsko-islamskih filozofa, kao i arapskih prijevoda grčke filozofske literature na latinski jezik. Prvenstveno zbog svoga sadržaja koji je za Evropljane predstavljao jedini izvor o grčkoj filozofiji, ova djela su krajem srednjeg vijeka postala nezaobilazan faktor u izučavanju filozofije na gotovo svim značajnijim univerzitetima na Zapadu, što će kasnije imati presudnu ulogu u razvoju i nastanku renesanse. Upravo su ove okolnosti najviše doprinjele tome da se u percepciji arapsko-islamske filozofije na Zapadu od srednjeg vijeka pa sve do danas ova tradicija isključivo svodi na jednu školu mišljenja. Iako je *falasafa* u svojoj suštini najviše njegovala grčku filozofsku tradiciju to nikako ne smije značiti da se učenja arapsko-islamskih filozofa, koji su možda u manjoj mjeri njegovali ovu tradiciju ili su se pak kritički odnosili spram *falasafe*, u cijelosti odbace kao strana i ne-filozofska. Na primjer, al-Ġazâlîjeva kritika Ibn Rušdova učenja koje predstavlja vrhunac helenski inspirirane filozofije u islamu često je označena kao kraj arapsko-islamske filozofije što je sasvim netočna i neargumentirana konstatacija. Naprotiv, al-Ġazâlîjev napad na osnovne postavke *falasafe* predstavlja samo nastavak arapsko-islamske filozofije i razvoj jednog novog i drugačijeg filozofskog promišljanja unutar ove tradicije.[20] U svojoj kritici al-Fârâbîja, Ibn Sine, Ibn Rušda koja zapravo

20 Ovdje treba napomenuti da je al-Ġazâlîjeva kritika filozofskih teorija arapsko-islamskih aristotelovaca bila razlog stvaranja pogrešne karakterizacije al-Gazâlîjeva učenja, odnosno stereotipa da je al-Gazâlî protivnik filozofije te da je u cijelosti odbacuje. Naprotiv, al-Ġazâlîjeva djela, posebno *Meqâsid al-*

predstavlja samo jednu novu refleksiju o istim filozofskim problemima i pokušaj da se prevaziđu poteškoće koje su prvenstveno nastale iz Ibn Rušdova pretjeranog aristotelizma, al-Ġazâlî se prije svega služi filozofskim metodama i argumentima ne odbacujući grčko filozofsko nasljeđe.[21] Elementi islamske teologije i sufizma koji su svakako prisutni u al-Ġazâlîjevoj filozofiji i to u nešto većoj mjeri nego što je slučaj sa *falasafom*, ponukali su brojne autore na Zapadu da njegovo učenje označe kao teološki dogmatizam, odnosno kao još jedan u nizu brojnih napada na filozofiju od strane teologa i pravnika. Analogno takvom promišljanju, na primjer i Kantova bi kritika kartezijanskog skepticizma, njegovo odbacivanje Hjumova empirizma, kao i kopernikanski obrat koji je u cijelosti promjenio odnos između subjekta i objekta spoznaje u dotadašnjoj filozofiji, mogli označavati kraj zapadno-evropske filozofije, što naravno nije tačno.

Prethodno rečenom u prilog idu i tvrdnje S.H. Nasra koji smatra da al-Ġazâlîjeva kritika *falasafe* ne predstavlja akt uništavanja *falasafe,* naprotiv, njegov napad je prvenstveno usmjeren na peripatetičku filozofiju i njene racionalističke tendencije, a sama priroda al-Ġazâlîjeve kritike je prije promjenila pravac kretanja islamskog intelektualnog života, nego ga je okončala.[22] Al-Ġazâlîjeva kritika predstavlja jedan od mnogobrojnih primjera u arapsko-islamskoj filozofiji koji nam ne

falâsifah (Namjere filozofa, tj. njihovih učenja), obiluju vlastitim al-Ġazâlîjevim filozofskim teorijama, koje su snažno utjecale na razvoj zapadnoevropskih teorija filozofskog kauzalizma i teološkog voluntarizma. O al-Ġazâlîjevoj kritici *falasafe*, vidjeti, Abu Hamid al-Ġazâlî (1993): *Nesuvislost filozofa*. Daniel Bučan (prev.). Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada. O stvaranju pogrešne percepcije al-Ġazâlîjevih djela, vidjeti, Adnan Silajdžić (2012): 'Neki stereotipi vezani za razumijevanje Gazalijevih djela'. *Znakovi vremena*, br.55, 175-183.

21 Al-Ġazâlîjeva kritika *falasafe* koju je iznjeo u svome najznačajnijem djelu *Nesuvislost filozofa* prvenstveno je usmjerena na tri teze koje su zastupali arapsko-islamski peripatetičari. Naime, riječ je o učenju o vječnosti svijeta, tezi o tome da Bog zna samo univerzalije, te teza o tome da uskrsnuće ne može biti tjelesno. Prema al-Ġazâlîjevom učenju, oni koji zastupaju ove teze nužno su nevjernici. Daniel Bučan je dobro primjetio da pored ove kritike koja je usmjerena na određena metafizička pitanja, al-Ġazâlî u *Tahâfutu* nastoji dokazati da filozofsko dokazivanje ništa ne dokazuje. Međutim, kako bi dokazao svoje stajalište, al-Ġazâlî se prvenstveno služi filozofskim dokazivanjem. Opširnije, vidjeti, Daniel Bučan (2009): *Kako je filozofija govorila arapski*. Zagreb:Demetra, 141-145. Posebno, o al-Ġazâlijevoj kritici, vidjeti, Daniel Bučan (1991): *Al-Ġazâlî i Ibn Rušd: Mišljenje u svjetlosti razuma i vjere*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.

22 S.H. Nasr (2014): *Nav.dj.*, 176.

dozvoljava da ovaj termin isključivo bude rezerviran i reduciran na grupu mislilaca koja se naziva *falasafa*[23], što je bio naziv za helenski inspiriranu školu mišljenja koja je nastala i razvijala se u interakciji s drugim filozofskim pravcima i znanostima u islamu. Ukoliko arapsko-islamsku filozofiju razumijevamo u kontekstu *hikme*, onda pored *falasafe* ovaj naziv treba da obuhvata i druge škole mišljenja koje su se povijesno razvijale na području islamskog svijeta, kao što su na primjer različite škole kelama i teorijskog sufizma. Posebno, ovim nazivom trebamo označiti učenja onih arapsko-islamskih mislilaca koji nisu pripadali *falasafi*; to se prije svega odnosi na filozofska učenja al-Ġazâlîja, Ibn Arebija, Suhravardija, Mulla Sadre, Ibn Halduna, ali i na učenja brojnih arapsko-islamskih filozofa koji su neovisno od *falasafe* dali neizmjeran doprinos u razvoju ove misaone tradicije, a čija imena naprosto nismo u mogućnosti navesti, ne umanjujući time njihov značaj.

Pored neispravne i isključive identifikacije arapsko-islamske filozofije sa *falasafom,* prvenstveno zbog grčke pozadine koja je svojstvena ovoj školi mišljenja, a što ujedno predstavlja glavni uvjet da se njena učenja na Zapadu ne označe kao strana, ono što danas čini suštinu pogrešnog određenja arapsko-islamske filozofije svoj glavni uzrok ima u odnosu moderne filozofije prema Objavi kao izvoru filozofskog znanja, te sukladno tome i u nerazumijevanju i diskreditiranju posebnosti tog istog odnosa u kontekstu arapsko-islamske filozofije. Za razliku od moderne filozofije, preciznije od Descartesa pa sve do danas, gdje je odnos prema Objavi kao mogućem izvoru filozofskog znanja u cijelosti zanemaren, arapsko-islamski filozofi su gotovo uvijek posvećivali posebnu pažnju Svetim spisima.

23 Arapski fâlasifa je plural od faylasûf (filozof), također je i naziv za muslimanske peripatetičare. Ovaj naziv treba razlikovati od hikme što u islamu označava filozofiju uopće. Vidjeti, Daniel Bučan (2009): nav.djelo 142. Opširnije o zančenju falasafe i hikme vidjeti, S.H. Nasr (2014): Nav.dj. Na primjer, čuveni islamski filozof Sadr al-Din Shirazi promišllja hikmu kao „sredstvo putem koga čovjek postaje dio inteligibilnog svijeta, nalikujući objektivnom svijetu i bivajući sličan poretku univerzalne egzistencije." Ibn Sina o hikmi kaže sljedeće: „Hikma je usavršavanje ljudske duše kroz konceptualizaciju stvari i promišljanje teorijskih i praktičnih istina u onoj mjeri u kojoj je to moguće za čovjeka." Cit.prema, Ibid, 174-175. Analizirajući pojam hikme, S.H. Nasr smatra da je hikma u potpunosti vezana za religiju i duhovni život što je udaljava od racionalističke koncepcije filozofije koja je svojstvena Zapadu nakon renesansnog perioda. Usp. Ibid.

4.0. Zaključak

Dakle, u potpunosti je pogrešno tvrditi da su arapsko-islamski filozofi zbog specifičnog odnosa prema Objavi htjeli da njihova učenja budu označena kao teološka, a ne filozofska. Naprotiv, Sveti spisi nisu bili samo izvor njihovih etičkih promišljanja, već su za arapsko-islamsku filozofiju u cijelini predstavljali jedan od glavnih izvora metafizike. Prvenstveno, arapsko-islamski filozofi su htjeli objasniti i filozofski obrazložiti religijiske istine, te proniknuti u bit unutarnjeg značenja same Objave. Upravo taj odnos prema Objavi kao izvoru znanja jest ono što čini suštinsku razliku između moderne filozofije na Zapadu i arapsko-islamske filozofije, te ujedno predstavlja jednu od fundamentalnih odlika arapsko-islamske filozofije.[24] Također, važno je istaći da je upravo ovaj specifični odnos arapsko-islamske filozofije prema Objavi glavno polazište metafizičkih promišljanja arapsko-islamskih filozofa, ali i osnova originalnosti njihova učenja, što nikako ne ide u prilog prethodno iznesenim tvrdnjama orijentalista i kvaziznanstvenika koji se bave islamom o nemogućnosti postojanja arapsko-islamske filozofije. Kao što smo vidjeli, druga, ali ne i manje važna odlika arapsko-islamske filozofije odnosi se na njeno samo polazište. Iz današnje perspektive modernog čovjeka čiji je život uglavnom određen ovozemaljskim materijalnim uspjehom, negativnim posljedicama tehničko-tehnološkog razvoja, te uvjerenjem da je jedini apsolut zapravo stajalište da je sve relativno, gotovo je nemoguće shvatiti značenje Boga kao jedinog apsoluta u islamu, a posebno u arapsko-islamskoj misaonoj tradiciji. Suština islama jeste Jednost i Jedinstvenost Boga, što svjedoči prvi i osnovni princip islamskog vjerovanja. Za razliku od sveprisutnijeg materijalizma u modernoj filozofiji i znanosti, u arapsko-islamkoj filozofiji glavno polazište i osnovni princip nije materija, već je to Bog, kao jedini apsolut i sveznajući tvorac, te uzrok bitka svih ostalih bića. Pored toga što u arapsko-islamskoj filozofiji Bog ima stupanj najvišeg bitka, On je ujedno i Nous, odnosno mišljenje koje misli sebe samog, što predstavlja stajalište koje je u potpunom suglasju sa učenjima grčkih filozofa.

---

24 Posebno, o odnosu arapsko-islamskih filozofa prema Objavi, te o značaju Objave u kontekstu jedinstvenosti ove misaone tradicije, vidjeti, Michael Barnes Norton (2004):'An Interview with Seyyed Hossein Nasr: Scripture, Society and Traditional Wisdom.' *Journal of Philosophy and Scripture*, Vol.2, br.1, 39-43. Također, vidjeti, William Chittick (2007) :'Muslimansko intelektualno nasljeđe i moderne političke ideologije.' *Znakovi vremena*, br. 37-38, 66-82.

LITERATURA

1. Al-Ġazâlî, Abu Hamid (1993): *Nesuvislost filozofa*. Daniel Bučan (prev.). Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
2. Arkoun, M. (2014):'Od idžtihada do kritike islamskog uma'. *Logos,* vol.2, br.1, 185-203.
3. Bučan, D. (2009): *Kako je filozofija govorila arapski*. Zagreb: Demetra.
4. Bučan, D. (1991): *Al-Ġazâlî i Ibn Rušd: Mišljenje u svijetlosti razuma i vjere. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.*
5. Chittick, W. (2007): 'Muslimansko intelektualno nasljeđe i moderne političke ideologije.' *Znakovi Vremena* 38/39, 66-82.
6. Ebu Davud Sulejman ibn Eš'as es Sidžistani (2012): *Sunen Ebu Davuda: Ebu Davudova zbirka hadisa s komentarom*. Mahmut Karalić (prijevod i komentar), Novi Pazar: El-Kelimeh, Knjiga 5.
7. Hadžialić, S. (1974):'Arapsko-islamska filozofija, definicija i značaj u historiji'. POF, br.21,109-128. U: Orhan Bajraktarević (priređivač) (2009): *Klasična islamska filozofija*. Sarajevo: Fakultet islamskih nauka, 243-258.
8. Halilović, T. (2012): 'Originalnost islamske filozofije', *Kom,* Vol.1, br.1, 1-17.
9. Ibn al-Nâdim (1872): *Kitâb al-Fihrist I-II*. Gustav Flügel (mit Anmerkungen herausgegeben). Leipzig. https://ia600909.us.archive.org/10/items/KitabAlFihrist/Kitab_al_Fihrist_text.pdf/.
10. Kalin, I. (2004):'Roots of misconception: Euro-American Perceptions of Islam before and after September 11'. U: Lumbard, J. (ed.): *Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*. Bloomington: World Wisdom, 143-187.
11. Madkour, I.B. (1983):'The study of Islamic Philosophy'. *Al-Tawhid*, vol.1, br.1, 83-96.
12. Madkur, I.B. (1987): 'O islamskoj filozofiji'. U: Ahmed Smajlović (ur.), *Arapsko-islamski uticaj na evropsku renesansu*. Sarajevo: Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, 107-143.
13. Nasr, S.H. (2014): 'Značenje i uloga filozofije u islamu'. *Logos,* vol.2, br.1, 169-184.

14. Norton, M.B. (2004):'An Interview with Seyyed Hossein Nasr: Scripture, Society and Traditional Wisdom.' *Journal of Philosophy and Scripture*, vol.2, br.1, 39-43.
15. Renan, E. (1883):'Islam and Science: A Lecture presented at la Sorbone 29.3.1883.'. 2nd Edition (24pp), Sally P. Ragep (trans.), McGill University 2011. https:// Https: //mcgill.ca/islamicstudies/sites/mcgill.ca.islamicstudies/files/renan_islamism_cversion.pdf/. Pristupljeno 17.3.2014.
16. Silajdžić, A. (2012): 'Neki stereotipi vezani za razumijevanje Gazalijevih djela'. *Znakovi vremena*, br.55, 175-183.
17. Sušić, H. (1988): 'Predgovor'. U: M. M. Sharif (1988): *Historija islamske filozofije I: S kratkim pregledom drugih disciplina i savremene renesanse u islamskim zemljama*. Zagreb:August Cesarec, 9-25.
18. Walzer, R. (1950): 'The Rise of Islamic Philosophy'. *Oriens*, br.3, 1-19. Reprintirano u: Fuat Sezgin (ur.) (2000): *Islamic Philosophy: General Outlines of Islamic Philosophy* II. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic Science at the Johann Wolfgang University, vol.112, svz.2, 299-318.
19. Yucesoy, H. (2009):'Translation as Self-Consciousness, Ancient Sciences, Antediluvian Wisdom, and the Abbasid translation Movement'. *Journal of World history*, vol.20, br.4, 523-557.

pregledni članak / review article UDK: 28-1

ISLAM

Mirza MEŠIĆ
E-mail: mirzagazzali@hotmail.com

ABSTRACT

Autor se u tekstu bavi analizom osnovnih pojmova vezanih za koncept islama. Riječ je o konstitutivnoj tradiciji islama, *Kur'anu* i *sunnetu*, kao dva osnovna izvora islamskog učenja, na temelju kojih je ustanovljen vjerozakon (*šerijat*) kao totalitet božanskih naloga i naputaka koji se imaju ozbiljiti. Također, autor otkriva supstancijalnu povezanost obredoslovlja (islam), vjerovanja (iman) i dobročinstva (ihsan), koji su zasvodni pojmovi islamske tradicije.

Ključni pojmovi: islam, vjerovanje, Bog, Kur'an, sunnet, šerijat, poslanik.

ISLAM

The author of the text deals with the basic concepts related to the concept of Islam. It is the constitutive tradition of Islam, the Qur›an and Sunnah, being the two main sources of Islamic teachings, based on which the established religion law (sharia) as the totality of the divine orders and instructions that are to actualize. The author also reveals substantial correlation between submission (islam), belief (iman) and benevolence (ihsan), which are the basic concepts of the Islamic tradition.

Key words: Islam, belief, God, Quran, Sunnah, sharia, messenger.

1.0 Uvod

Islam je religija kojoj danas pripada gotovo četvrtina svjetskog stanovništva. Ponajprije zbog jednostavnosti svojih učenja, ali i zbog visoke demografske stope svojih pripadnika, islam se, usporedimo li ga s ostalim religijama, najbrže širi. Ipak, zabrinjavajući broj ljudi na Zapadu, što zbog neznanja a što zbog iracionalne netrpeljivosti ili često otvorene mržnje, islam promatra i o njemu govori i piše pretežno kroz prizmu fundamentalizma, terorizma, obespravljenih žena, prestrogog zakona i kršenja ljudskih prava, odnosno tumače ga kao zadrti sustav vrijednosti koji ugrožava „svjetski mir". S pravom možemo ustvrditi da se o islamu malo ili gotovo ništa ne zna. Pokušajmo stoga, u najkraćem, približiti pojam islama onako kako ga jedan musliman razumijeva i živi.

Kao i židovstvo, a osobito kršćanstvo, islam naglašava svoju univerzalnost, svevremenost i, naravno, Božije porijeklo. Sam pojam dolazi iz arapskog jezika, koji je jezik posljednje objave islamskih učenja sadržanih u Kur'anu, muslimanskoj Svetoj knjizi, i jezik svakodnevne molitve muslimana, te označava potpunu, ali svjesnu, voljnu i aktivnu pokornost/predanost Allahu dž.š., Jednome i Jedinome Bogu, Apsolutnom Stvoritelju i Uzdržavatelju sve pojavne egzistencije na Zemlji i cijelome Univerzumu.[1] Osim pokornosti Jednome Bogu, pripadnost islamu podrazumijeva i slijeđenje životnog puta (sunnet)[2] posljednjeg Božijeg poslanika Muhammeda, a.s.,[3] kao prvog i nezaobilaznog tumača Kur'ana, Božije Riječi. Također, u svojoj etimologiji islam sadrži značenje mira (*selam/islam* od istog korijena *s-l-m*), jer samo život u

1 Allah nije poseban Bog kojeg obožavaju samo muslimani. Doslovan prijevod riječi Allah je Bog. Allah je arapsko ime za Boga kao što je Jahve hebrejski naziv za Njega u Starome zavjetu. Tako kršćanin iz arapskog govornog područja u svojoj molitvi i liturgiji izgovara Allah ili Rabb, u značenju Gospodar, da bi prizvao Boga. Muslimani, kada izgovaraju ili pišu riječ Allah, obavezno dodaju i *džellešanuhu* (skraćeno dž.š.) što znači Uzvišeni. Budući da Bog Sebe u Kur'anu naziva Allah, neki islamski učenjaci smatraju da muslimani uvijek trebaju koristiti tu riječ bilo u molitvama, bilo u govoru, a ne prijevod na drugi jezik (npr. Bog u hrvatskom jeziku).

2 Sunnet je drugi zakonodavni izvor u islamskom pravu. Vjernici su obavezni, suglasno izričitom kur'anskom tekstu, pridržavati se Sunneta, tj. onoga što je Poslanik islama Muhammed a.s. rekao, uradio i šutnjom odobrio.

3 Kada izgovaraju ili pišu ime bilo kojeg Božjeg poslanika, muslimani dodaju riječ *alejhisselam* (skraćeno a.s.) što znači: *Neka je Božji mir i blagoslov na njega*.

skladu s Allahovim zakonima[4], kojima je On Bog uredio Univerzum, čovjeku dugoročno jamči duševni i svaki drugi mir u ovom prolaznom, ali i u budućem vječnom životu. Islam nije religija u užem smislu riječi, tj. na način na koji se taj termin koristi u zapadnjačkoj filozofskoj i religijskoj literaturi. Osim termina islam, muslimani za svoju vjeru koriste i izraz *al-Din* ili *Din*, kojim označavaju ukupnost ljudskih ponašanja, sveobuhvatni i sveprožimajući način života, individualnu vjeru/uvjerenje, ali i sve aspekte ljudskog života: privatni i javni, moralni i svjetovni, duhovni i materijalni, pravni i društveni, ekonomski i obrazovni.

Islam je vjera koja uređuje cjelokupan život pojedinca i zajednice, privatnu i javnu sferu. U izvjesnom smislu, možemo kazati da islam ne poznaje podjelu na sveto i sekularno. Osim, dakako, religijskih vjerovanja i obredoslovlja, on svojim učenjima regulira ukupni društveni život, počev od obitelji, poslovanja, građanskog i kaznenog prava, ishrane, odijevanja do osobne higijene. U islamskom svjetonazoru malo je (ako uopće i postoje) aspekata individualnog i društvenog života koji se ne smatraju izrazom islama kao kompleksne civilizacije u kojoj bi pojedinci, društva i vlade trebali odražavati volju Jednoga Boga. U biti, *al-Islam* ili *al-Din* uključuje ono što radimo, što mislimo i što osjećamo jednako kao što daje odgovore odakle dolazimo i kamo idemo.[5]

Iako se islam danas uobičajeno vezuje za Poslanika islama Muhammeda, a.s., i, poput drugih dviju monoteističkih religija (židovstvo i kršćanstvo), svoje korijene ima u Ibrahimovskoj/Abrahamovskoj odanosti i pokornosti Bogu, Stvoritelju i Gospodaru svjetova, za muslimane on nije potpuno nova vjera koja se pojavila Objavom Kur'ana, muslimanske Svete knjige, nego ista vjera koju su svi Allahovi poslanici živjeli i propovijedali.

Određene forme ispovijedanja i izražavanja mogle su biti mijenjane dolaskom novog poslanika, koji je po Allahovu naređenju dopustio nešto što je prije bilo zabranjeno ili obratno, no sama bit vjere nepromijenjena je od prvoga čovjeka, a ona se temelji na uvjerenju i

4 Znanstvenici ih nazivaju prirodnim zakonima, a u Kur'anu su spomenuti kao Božji poredak, *sunnetullah*.

5 U posljednjem Božjem obraćanju Muhammedu, a.s., na oprosnom hadžu (hodočašću) 632. godine, islam je identificiran s pojmom *din*: „*Sada sam vam vjeru vašu usavršio i blagodat Svoju prema vama upotpunio i zadovoljan sam da vam islam bude vjera.*" (El-Maida, 3)

priznanju da je samo Jedan Bog , Tvorac nebesa i zemlje, i da drugih božanstava u bilo kojem vidu ili obliku ne može biti.

Islam je vjera koja je postojala od samog početka čovječanstva. Budući da su svi poslanici vjerovali Jednog Boga, to znači da su bili muslimani, pa ih tako Kur'an i tretira. S istog izvora, posredstvom meleka Džibrila, dolazila je Objava vjerskih učenja i Nuhu/Noi, Ibrahimu/Abrahamu, Musi/Mojsiju, Davudu/Davidu, Isau/Isusu, Muhammedu a.s. i drugim poslanicima koji se spominju u Kur'anu. U tom kontekstu, ispravno je kazati kako Muhammed a.s. ne utemeljuje nikakvu novu religiju, nego obnavlja istu tradiciju koju su promicali sve ranije glasonoše Božije Riječi.

Muslimani vjeruju da je Božja Objava bila prenesena u Tori (Tevrat, objavljen Musau a.s.), Psalmima (Zebur, objavljen Davudu a.s.), Evanđeljima (Indžil, objavljen Isau a.s.) i Kur'anu (objavljen Muhammedu a.s.). Iako danas slijede samo Muhammeda a.s., muslimani štuju iste poslanike u koje vjeruju i pripadnici židovstva i kršćanstva. Islam gleda na židove i kršćane kao na „narod Knjige"[6], tj. one koji su preko Božjih poslanika primili Objavu (današnji Stari i Novi zavjet), ali im i prigovara da su poslije smrti Božjih poslanika, iskrivili autentičnu Riječ Božju te u nju umetali proizvoljna ljudska tumačenja. Kao što kršćani vjeruju da je svjedočanstvo Objave sadržano u Novom zavjetu ispunjenje i upotpunjenje Starog zavjeta, muslimani vjeruju da je Poslanik Muhammed a.s. preko meleka Džibrila primio od Boga kur'ansku Objavu kojom se ispravlja ljudska intervencija načinjena u ranijem Svetom Tekstu.

Prema tome, muslimani vjeruju da je islam najstarija i najmlađa, praiskonska i konačna vjera. Najstarija – jer oduvijek postoji u prirodnom poretku i rastu čovječanstva i jer su je propovijedali svi Božji poslanici, a najmlađa – jer se veže za posljednjega Božjeg poslanika Muhameda a.s. preko kojeg je objavljena u savršenoj formi Kur'ana Časnog, u konačnoj verziji cijelom čovječanstvu do Sudnjega dana.[7]

---

6 U Kur'anu se za kršćane i židove kaže *Ehlu-l-kitab*, što znači vlasnici Knjige. Židovi su nazvani još i *Benu Israil*, po njihovu praocu Israilu/Izraelu, u Kur'anu spomenutom kao Jakub/Jakov, i *Jehudijjen*, dok su kršćani nazvani *Nasranijjen ili Nesara.*

7 Vidi: John L. Esposito, Što bi svatko trebao znati o islamu, Filozofsko-teološki institut družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb, 2003. Str. 26-27.

Islam se ne oslanja niti temelji na osobi Poslanika Muhammeda a.s.[8], kao što je slučaj s kršćanstvom (koje je dobilo ime po Kristu), niti na povijesti jednog naroda (Arapa, Perzijanaca ili Turaka), kao što je slučaj sa židovstvom (koje nosi ime po narodu). Islam se, naime, temelji na ideji/učenju/uvjerenju/prihvaćanju da je samo Allah Uzvišeni Jedini Bog, Kojemu se sve živo pokorava u Univerzumu, a što treba učiniti i čovjek.

2.0 Islam – iman – ihsan

Iako se vjera muslimana, sadržana u Kur'anu i objašnjena u životnoj praksi Muhammeda a.s., općenito naziva islamom, u sebi sadrži još dva pojma. To su iman i ihsan. I dok je islam vanjski znak pripadnosti kroz očitovanje (*shahadat*), jer svaki je musliman dužan kazati da je musliman i to posvjedočiti dnevnom molitvom, postom u mjesecu ramazanu, zekatom i hadždžom, *iman* predstavlja unutarnji osjećaj koji ispunjava svakog predanog muslimana, koji, ovisno o njegovim pregnućima, raste ili se smanjuje. Iman je unutarnja vjera, ponos, duboki osjećaj pripadnosti islamu... a takva se osoba naziva *mu'min*. Uvjeti unutarnje vjere/uvjerenja, bez kojih nema ni islama, su sljedeći: da osoba čvrsto vjeruje da je samo Allah Bog, i da vjeruje u Božje meleke (anđele), Božje Objave/Svete knjige, Božje poslanike, Sudnji dan i Božju odredbu u svemu. U islamskoj terminologiji tih šest uvjeta poznati su pod imenom *imanski šarti*. Redovitim izvršavanjem i življenjem vanjskih znakova islama (šehadet, molitva, post, zekat i hadždž) i kvalitetom unutarnje vjere (srcem i umom, odnosno razmišljanjem i činjenjem dobrih djela) osoba postiže *ihsan*, treći stupanj ukupnosti islama. Ihsan se tumači kao krepost/dobročinstvo, svojevrsno savršenstvo življenja u skladu s najdubljim značenjem načela vjere islama. Ihsan se može postići tek kada čovjek postane u potpunosti svjestan što znači biti ljudsko biće i svojevoljno prihvati Boga za svoga jedinoga Gospodara. Ihsan je stalna svijest o Allahu dž.š. Bilo što da radi, musliman zna da ga Allah dž.š. gleda i prati.

8 Posve pogrešno, u 18. i 19., pa i početkom 20. stoljeća orijentalisti su islam nazivali muhamedanstvo, s nakanom da izvitopere suštinu islama, stalno podmećući da je Muhammed a.s. „osnivač" islama.

3.0 Kur'an – prvi izvor islama

Prvi, najvažniji i nezaobilazni izvor cjelokupnog islamskog učenja je Kur'an[9], Sveta Knjiga muslimana. Kur'an je vječna, autentična, doslovna Riječ Božja obavljena na arapskom jeziku posljednjem Božijem poslaniku, Muhammedu a.s., posredstvom meleka Objave, časnoga Džibrila, tokom dvadeset i tri godine, od 610. do 632. godine. Muhammed a.s. nije autor ni urednik Kur'ana, niti u njemu ima bilo šta osim Božijih poruka, naredbi, zabrana, savjeta, pouka, kazivanja o prošlim poslanicima. Muhammed a.s. bio je samo primatelj Božije Objave. Tačno se zna kada, kako i gdje je spušten svaki ajet Muhammedu a.s. Svaki put kada bi od meleka Džibrila Poslanik dobio Objavu, izgovorio bi je naglas kako bi je njegovi *ashabi* zapamtili i zapisali. Muhammed a.s. nije znao ni čitati ni pisati kada mu se počeo objavljivati Kur'an. I to je dio Božijeg plana kako nitko ne bi mogao prigovoriti da Muhammed a.s. sam piše ili sastavlja Kur'an. Od samog početka objavljivanja Kur'ana, Muhammed a.s. je imao osobne pisare. Oni su, slijedeći upute Muhammed a.s., bili dužni zapisivati svaki ajet i smjestiti ga u poglavlje koje bi melek Džibril odredio po Allahovu naređenju. Ajeti su zapisivani na svemu što je moglo poslužiti u tu svrhu: kamenim pločama, komadima kože, korama drveta, papirusu, no najviše u srcima i dušama Poslanikovih sljedbenika, ashaba, koji su riječi Objave slušali neposredno od Poslanika, pamtili ih i dalje ih širili. Zapisani ajeti postepeno su sakupljani dok nisu za vladavine prvog halife Ebu Bekra r.a. objedinjeni u jednu Knjigu – Mushaf, odnosno Kur'an. Tako se dogodilo ono što je u povijesti nebeskih Knjiga jedinstveno: zapisana je svaka riječ Objave i svako njezino slovo u razdoblju poslaničke misija. Većina ashaba bili su *hafizi*, to jest napamet su znali integralni tekst Kur'ana. Hifz je tako i danas najsigurniji način čuvanja Kur'ana, a hafizi su bili i ostali najcjenjenije osobe među muslimanima.

Milozvučno recitiranje Kur'ana jako je važno u životu muslimana jer omogućava slušanja istinske Božje Riječi, što je ne samo religijski, već i umjetnički doživljaj kojim započinju sve svečanosti u muslimanskoj zajednici. Svako slovo, svaki znak i glas, te cjelokupan sadržaj Kur'ana svet je za muslimane. Iz tog razloga mnogi muslimani, koji nisu Arapi i koji ne znaju ni govoriti ni pisati arapski, ganuti su kada slušaju učenje Kur'ana. U milozvuku Allahove Riječi leži Božja snaga koja dotiče dubinu vjerničke duše i izaziva suze kod slušatelja, čak i

9 Riječ Kur'an izvedenica je od arapskog glagola *karee'-jakreu'* i znači čitati ili recitirati; Kur'an bi se dakle mogao prevesti kao knjiga koja se čita, uči.

ako ne razumije značenje kur'anskih riječi. Kur'an je knjiga nenadmašne stilske i jezičke ljepote. Najveće čudo kojim je dokazivao svoje poslanstvo Muhammed a.s. imao je upravo u Kur'anu. Njegova jezična savršenost i nenadmašna stilska ljepota naziva se *idžaz* i najbolji je dokaz njegova Božanskog porijekla.

Za Kur'an se ne može kazati ni da je proza niti poezija, a ni zbirka povijesnih epizoda prijašnjih poslanika i njihovih naroda, iako od svega toga pomalo posjeduje. Kur'an je naprosto Božja Objava čiji je jezik, tekst i zvuk Božanske prirode i iznad mogućnosti ljudskog oponašanja. Zato je Kur'an nemoguće u potpunosti prevesti na bilo koji drugi jezik. Svi dosadašnji napori na tom planu predstavljaju samo pokušaje prezentiranja i približavanja značenja Kur'ana muslimanima čiji maternji jezik nije arapski.

Za potpuno razumijevanje kur'anskoga teksta, osobito onima koji ga prvi put čitaju/proučavaju, potreban je komentar određenih kur'anskih ajeta. Danas postoje brojni komentari *(tefsiri)* pisani unutar različitih pristupa kur'anskom tekstu, od dominantno lingvističkih, zatim racionalnih, tradicionalnih, znanstvenih, pravnih, pa do mističnih. Sve u svemu, možemo ustvrditi da su iz različitih aspekata islamski učenjaci tokom 14. stoljeća pokušavali približiti smisao i značenje Božjih Riječi i smjestiti ih u kontekst svoga vremena.

Kur'an je namijenjen svakome čovjeku, bez obzira na njegovo porijeklo, ali i mjesto i vrijeme njegova življenja. On nudi univerzalna stajališta o porijeklu čovjeka, svrsi njegova stvaranja, dobru i zlu, životu poslije smrti, raju i paklu, odnosno o budućem svijetu. Kur'an na općenit način propisuje čovjekove obaveze prema Bogu, prema drugim ljudima i prema sebi samome. On sadrži i kazivanja o prošlim narodima, njihovim usponima i padovima, te nudi pouke kako budući naraštaji ne bi ponavljali greške zbog kojih su propadale civilizacije. U njemu su upute o vladanju za vladare i za obične podanika, za bogate i za siromašne, za rat i za mir, za duhovnu kulturu i za materijalno blagostanje. U njemu su sadržani i zakoni o braku, o postupcima žene prema mužu i muža prema ženi, o razvodu braka, o odgoju djece i postupanju prema njima, o trgovini, krivičnom, građanskom pa i međunarodnom pravu.[10]

Kur'anski stil interpretacije ima vlastitu logiku i proteže se na sva područja koja zaokupljaju ljudski duh: na područje vidljivog i nevidlji-

10 Dr. Muhammed Hamidullah, Uvod u islam, Zagreb, 1993., str. 27-28.

vog svijeta. Otuda nemjerljiva i neiskaziva važnost Kur'ana za muslimane. Kur'an je zaglavni i zasvodni kamen islamskog života/društva, njegov ustav koji prožima sve aspekte čovjekova života. Kur'an, savršena i konačna Riječ Božja, usmeno i pismeno sačuvana još za Muhammedova a.s. života, namijenjena je cijelom čovječanstvu u svakome vremenu do kraja svijeta.

Postoji samo jedan tekst/jedna pisana verzija Kur'ana koji prihvaćaju svi muslimani: suniti, šiiti i ostali. Kur'an sadrži 114 sura (poglavlja) i oko 6200 ajeta (stavaka). Nikada u proteklih 14. stoljeća nikakvih izmjena u tekstu Kur'ana nije bilo, niti je bilo ikakvih revizija, premda se neke riječi, zbog bogatstva narječja arapskog jezika, mogu čitati na više načina a da se pritom ne mijenja izvorno značenje. S Kur'anom se nije dogodilo ono što se dogodilo s prijašnjim objavama.

4.0 Sunnet – drugi izvor islama

Drugi izvor cjelokupnog islamskog nauka i islamske ortoprakse je *sunnet*, životni/poslanički put Muhammeda a.s. Njegov život, osobito tokom dvadeset i tri godine njegove poslaničke misije, muslimani smatraju najboljim primjerom za uređenje vlastitog života. Pod sunnetom se podrazumijeva sve ono što je Muhammed a.s. kao čovjek/Poslanik činio, govorio, preporučio, odobrio, potvrdio i šutnjom odobrio.[11] Sunnet je prvi i najvažniji tumač Kur'ana, Božije Riječi. Sve ono što je u Kur'anu na sažet i općenit način spomenuto, Muhammed a.s. je u svojoj svakodnevnoj praksi (sunnetu) do u detalje pojasnio. Za primjer možemo uzeti molitvu (*namaz*) koja je kao obaveza u Kur'anu naređena na općenit način, dakle bez pojašnjenja kada i na koji način ju je musliman dužan obaviti. No, zato je Muhammed a.s. kroz svoju praksu podučio muslimane o propisima i detaljima molitve. I ne samo molitve, nego svakog aspekta islamskoga života koji ne pozna podjelu na javno i privatno. Poslanikov sunnet je ključ za razumijevanje Allahove Volje i značenja Njegove Riječi objavljene u Časnome Kur'anu. Život svakog muslimana i islamske zajednice uopće, nezamisliv je bez sunneta. Muslimani se u baš svakom dijelu svoga života nastoje

11 Poslanikov sunnet pokriva široko područje - od svakodnevnice, npr. načina ulaženja u kuću ili džamiju, pozdravljanja susjeda, osobne higijene, sve do najdubljih vjerskih, moralnih i duhovnih stavova, npr. kako postupiti s prijateljem a kako s neprijateljem u teškim vremenima, kako koncentrirano moliti, kako suosjećati s drugima i dr.

ugledati na Poslanika islama. Trude se, naime, proučavati i razumjeti svaku njegovu riječ, oponašati ga u svakodnevnoj praksi te pokazati pobožnu privrženost i ljubav prema njemu. Kao što bez Kur'ana nema islama, tako bez sunneta nema praktičnog muslimana. U samom Kur'anu na više mjesta Uzvišeni Allah naglašava važnost Poslanika i njegove osobe, odnosno njegove prakse. „Vi u Allahovom poslaniku imate divan uzor za onoga koji se nada Allahovoj milosti i nagradi na onom svijetu, i koji često Allaha spominje." (Al-Ahzab, 21)

Riječ sunnet često se poistovjećuje s riječju *hadis*, iako hadis ima uže značenje i odnosi se samo na ono što je Muhammed a.s. govorio, a sunnet na cjelokupan Poslanikov život. Njegove izreke *(hadis)* prikupljane su nakon njegove smrti i oknjižene u zbirkama koje muslimanima služe kako bi vjeru bolje shvatili i njezine propise što preciznije i tačnije izvršavali.[12] Međutim, hadis se nipošto ne smije miješati niti poistovjećivati s Božjom Riječju, iako se u govoru o hadisu uvijek naglašava da Muhammed a.s. ništa nije govorio po svome hiru, nego ga je melek Džibril odgajao i korigirao ako i kada bi (kao čovjek, ne kao Poslanik) pogrešno procijenio. To jasno možemo razumjeti iz samog Kur'ana: „On ne govori po hiru svome – to je samo Objava koja mu se obznanjuje." (Al-Najm, 3-4)

Za muslimane je sunnet oblik nadahnuća koji je dat Poslaniku Muhammedu a.s., ali ne doslovno, kao u slučaju Kur'ana. Autentičan sunnet stoga je drugi primarni izvor islamskoga učenja. Hadis je i izvor islamske misli i gotovo svi aspekti te misli imaju svoje korijene i u hadisu.

5.0 Šerijat

Šerijat je islamski pojam koji uz pojam *džihada* zasigurno izaziva najviše predrasuda, strahova i zgražanja kod nemuslimana. Gotovo redovito, pod šerijatom se na Zapadu podrazumijevaju samo stroge kazne propisane islamskim krivičnim pravom. Šerijat se tako poistovjećuje sa smrtnom kaznom, kamenovanjem, odsijecanjem ruku ili bičevanjem, nepoštivanjem žena, općenito – s kršenjem ljudskih prava i

12 Tijekom prva tri stoljeća islama razvila se posebna hadiska znanost. Tada su i nastale zbirke hadisa koje i danas služe kao drugi izvor islama. Danas su najpoznatije i najviše korištene: Buhari, Muslim, Davud, Tirmizi, Ibn Madže i Nesai. Hadisi su sakupljani i kritički obrađivani po najstrožim znanstvenim kriterijima. Vrlo strogo se procjenjivao stupanj istinitosti svakoga hadisa.

nedostatkom sloboda u muslimanskom svijetu. Kada se u svakodnevnom govoru ili napisima, novinari i znanstvenici žele osvrnuti na prestroge zakone u svojoj zemlji, nespretno i neukusno upotrebljavaju termine *šerijatizacija* ili *talibanizacija* želeći naglasiti neprihvatljivost takvih zakona ili odredbi. No i za ovaj termin moramo naglasiti, prije nego što ga pojasnimo da, osim što se pogrešno razumije na Zapadu, paradoksalno – još češće se pogrešno primjenjuje u muslimanskom svijetu. Mnogi suvremeni muslimanski mislioci poput Tarika Ramadana[13], uostalom, tvrde da su ideal šerijata ponajviše izdali sami muslimani.

Šerijat u doslovnom prijevodu s arapskoga jezika znači *put koji vodi ka izvoru.* Za muslimane to je put koji vodi ka Allahu dž.š. Suštinski, šerijat je vjersko pravo ili normativni aspekt islama, utemeljen na glavnim islamskim vrelima – Kur'anu, sunnetu, *idžmau*[14] *i kijasu*[15], *te označava sveukupnost pravila, odredbi, učenja i vrijednosti koje su dužni slijediti i primjenjivati svi muslimani. Razradom, klasificiranjem i definiranjem šerijatskih normi bavi se islamskopravna znanost koja se zove fikh*, što u doslovnom prijevodu znači *razumijevanje vjere*. Šerijatska pravila i odredbe, suprotno onome kako ih opisuju mnogi nemuslimani, pokrivaju svaki aspekt života. Ona obuhvaćaju bogoslužje, moral, obrazovanje, politiku, ekonomiju, odnosno pojedinosti o tome kako se musliman treba ponašati u svakodnevnom životu: kako jesti, kako održavati higijenu tijela i doma, kako poslovati, kako se odnositi prema susjedu, kako se ženiti, kako upravljati zajednicom i, općenito, kako svoj život uskladiti s Božjom Voljom. Najkraće, to je put na kojem je čovjek kadar udahnuti religijsko značenje svom svakodnevlju. Šerijat osigurava smisao i red svim ljudskim djelatnostima i u cjelinu dovodi ljudski život. Prema klasičnim djelima koja obrađuju njegov pojam i sadržaj, glavni cilj šerijata je postizanje dobrobiti i sprečavanje nereda i nesigurnosti u društvu. To je naprosto Božji naputak za ukupno ljudsko djelovanje. Šerijat, kao od Boga objavljen Zakon, određuje što je ispravno a što štetno, što je naređeno a što zabranjeno, što je preporučeno, pohvalno ili pokuđeno. Svaka generacija muslimana, sukladno vremenu i okolnostima, nastoji što više primijeniti šerijat u svom

13 Preporučujemo njegovu knjigu: „Evro-američki muslimani i budućnost islama", Udruženje ilmije Bosne i Hercegovine, Sarajevo, 2007.

14 Konsenzus islamskih učenjaka o nekom novonastalom pitanju iz domene vjere ili svakodnevnog života.

15 Analogija ili analogno rješenje na osnovu prije donesenog sličnog rješenja.

svakodnevnom životu. Svaki pak musliman svoj život nastoji uskladiti sa šerijatom, jer je šerijat Božanskoga a ne ljudskoga porijekla. Zakon je u islamu dio Objave, dio svetih tekstova, a ne neki strani, naknadno pridodan element.[16] Prema islamskoj perspektivi, Bog je čovjeku objavio Zakon da uz njegovu pomoć preobražava sebe i društvo. Čovjeku a ne religiji koju je Bog objavio potrebna je preobrazba, stalni napredak. Zato se šerijat ne može uspoređivati s „pravom" u suvremenom smislu riječi. Ono, kao nepogrešivo učenje o dužnosti i pravima čovjeka, obuhvata cjelokupni vjerski, društveni, politički, ekonomski i osobni život u punom opsegu. Jedini zakonodavac je Allah Uzvišeni i jedino su Njegovi zakoni obvezujući i trajni u ljudskom životu. To ne znači da se šerijat, u određenoj mjeri, ne može drugačije tumačiti sukladno različitim društvenim okolnostima. Šerijatski propisi odražavaju Božansku volju i pravdu.

Svi šerijatski propisi mogu se sažeti u dvije velike skupine. Prva se odnosi na odredbe o bogoslužju i obredne obaveze, a ona definira odnose između pojedinca/zajednice i Boga a nazivaju se *ibadat* (molitva, post, zekat i hadž), dok druga skupina tretira propise pravne i političke prirode, odnosno ukupne međuljudske odnose, i naziva se *muamelat* (bračno, nasljedno, krivično, građansko, javno i međunarodno pravo). Svi propisi imaju osobnu i javnu razinu, odnosno vjersku i svjetovnu. Svi muslimani slažu se da je prva skupina propisa trajno nepromjenjiva, no razilaze se kada su u pitanju ukupni međuljudski odnosi. Obnoviteljske struje u muslimanskom svijetu zalažu se za ponovno iščitavanje temeljnih izvora islama i drugačije tumačenje druge skupine islamskih propisa sukladno društvenim i povijesnim okolnostima. Muamelat se može mijenjati tijekom vremena shodno zahtjevima i vanjskim okolnostima pod uvjetom da rezultati promjene ne budu u sukobu s duhom islamskog zakona.

16 Kršćanstvo je moralo usvojiti rimski zakon u želji da postane religijom jedne civilizacije jer nije posjedovalo nikakvo vlastito božansko zakonodavstvo; vidjeti: Seyyed Hossein Nasr, Muhammed, čovjek Božji, Ibn Sina, Sarajevo, 2007. str. 207.

LITERATURA

1. Esposito, John L., *Islam, The strigh Path*, New York, Oxford University Press, 1998.
2. Hafizović, Rešid, *Teološki traktati I*, Bemust, Sarajevo, 1996.
3. Hamidullah, Muhammed, *Muhammed a.s.,* Zagreb, 1997.
4. Hamidullah, Muhammed, *Uvod u islam*, Zagreb, 1993.
5. Hofman, Murad, *Islam kao alternativa*, Bemust, Sarajevo, 1996.
6. Karić, Enes, *Kur'an u savremenom dobu*, El-Kalem, Sarajevo, 1998.
7. Nasr, Seyyed Hossein, *Srce islama*, El-Kalem, Sarajevo, 2002.
8. Ramadan, Tariq, *Biti evropski musliman*, Sarajevo, 2002.
9. Sailagić, Nerkez, *Leksikon islama*, Svjetlost, Sarajevo, 1990.
10. Smailagić, Nerkez, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975.

stručni članak / professional paper UDK: 1Mulla Sadr S.:2-1 1Kazi Said K.:2-1

JEZIK RELIGIJE U MIŠLJENJU MULLA SADR SHIRAZIJA I QADI SAID QOMIJA

Tehran HALILOVIĆ
Centar za religijske nauke "Qom", Beograd

ABSTRACT

Razmatrajući pitanje jezika religije potrebno je promotriti suštinu Božije Riječi i njen položaj u ljudskom jeziku. To ima za cilj raskrivanje načina spuštanja Svete Riječi ali i načina opstojanja njenog značenja na različitim stupnjevima postojanja. U tom kontekstu, filozofske ideje islamskog filozofa Mulla Sadr Shirazija i njegovog savremenika Qadi Said Qomija, od velikog su značaja, jer predstavljaju različite pristupe pitanju jezika religije.

Da bi pojasnio suštinu i značenje Božjih atributa, Mulla Sadr Shirazi govori o jeziku simbola i istine, te time opovrgava bilo kakvu metaforičku upotrebu Božijih Riječi. Na suprotnoj strani, Qadi Said Qomi Božije atribute razumijeva i objašnjava u svetlu negativne teologije. Detaljnim razmatranjem njihovih stavova zaključujemo da, ova dva islamska filozofa, filozofska objašnjenja o jeziku religije zasnivaju na različitim ontološkim i antropološkim principima.

Ključne reči: jezik religije, Mulla Sadr, Qadi Said Qomi, egzistencija, saznanje, simbol, negativna teologija

THE LANGUAGE OF RELIGION IN THE OPINION OF MULLA SADRA SHIRAZI AND QADI SAID QOMI

It is necessary to look at the essence of God's Word and its position in the human language while considering the issue of language of religion. It aims at disclosure the mode of descent of the Holy Word and the way of existence of its meaning at different stages of existence. In this context, the philosophical ideas of the Islamic philosopher Mulla Sadra Shirazi and his contemporary Qadi Said Qomi, are of great importance, because they represent different approaches to the question of the language of religion.

In order to clarify the essence and meaning of God's attributes, Sadra Shirazi talks about the language and symbols of truth, and thus denies any metaphorical use of God's Word. On the opposite side, Qadi Said Qomi understands the attributes of God and explains in the light of negative theology. Through detailed discussion of their attitudes we conclude that these two Islamic philosophers base their philosophical explanations of the language of religion on different ontological and anthropological principles.

Key words: the language of religion, Mulla Sadr, Qadi Said Qomi, existence, knowledge, symbol, negative theology.

1.0 Uvod

Proučavanje jezika religije u islamskoj tradiciji predstavlja ključni faktor u razotkrivanju najdubljih Božijih poruka koje su upućene čoveku. Prema tome, kada se govori o jeziku religije, ne misli se na gramatiku jednog posebnog jezika niti na egzegezu i tumačenje značenja Božijih riječi. Pitanje jezika religije više znači pitanje o tome kako čovek kao vremenski ograničeno biće može da primi i razumije riječ i govor vanvremenskog Bića. Da li su Božije riječi, kao Njegova bit, vanvremenska bića ili, shodno vremenu u kojem su objavljene, podliježu posebnim vremenskim ograničenjima? Da li čovek može da razumije i sazna značenje svih tih riječi ili samo nekih od njih? Da li je moguće da sva objavljena predanja razumijemo sasvim bukvalno ili moramo uzeti u obzir i njihova eventualna simbolička značenja? Rasprave koje se tiču jezika religije vode se upravo o ovim i sličnim pitanjima.

Važno je napomenuti da filozofsko mišljenje o jeziku religije biva usko povezano sa ostalim filozofskim pitanjima o postojanju, svijetu i o čovjeku. Stoga, kad analiziramo mišljenje nekog filozofa o pitanju jezika religije, bilo bi izuzetno korisno ako bismo posvetili posebnu pažnju saznajnim i metodološkim principima na kojima je on zasnovao svoje mišljenje.

S obzirom na univerzalni filozofski sistem koji je prezentovao, Mulla Sadra Shirazi (1572–1640), utemeljitelj transcendentne filozofije u islamu, jeste jedna od najautentičnijih ličnosti o kojima bismo mogli govoriti u tekstu o jeziku religije. Na drugoj strani, Qadi Said Qomi (1633–1692) pod utjecajem svog učitelja Rajabali Tabrizija zastupa suprotne stavove. Qadi Said ima poseban položaj u historiji islamske filozofije, zato što je u isto vrijeme pohađao predavanja predstavnika različitih filozofskih pravaca u islamu. Pored toga što je učio filozofiju pred Mulla Sadraovim učenicima, Fayd Kashanijem i Fayd Lahijijem, Qazi Said Qomi je primio veći uticaj od svog učitelja Rajabali Tabrizija, glavnog predstavnika islamske peripatetičke filozofije onog doba.

2.0 Semantika i jezik religije

Značaj jezika u epistemološkim i ontološkim raspravama postao je vrlo važna tema u nekoliko poslednjih vijekova, zbog čega se filozo-

fi sve ozbiljnije bave pitanjem semantike jezika i uglavnom filozofije jezika (Stiver, Dan R., *The Philosophy of Religious Language*, London: Blackwell, 1996, 1). S obzirom na delimičnu povezanost religije i filozofije, filozofske rasprave o jeziku pojavljuju se i u istraživanjima o religiji. Jezik religije je značajno pitanje u filozofiji religije, posebno zbog toga što se kroz tu raspravu razjašnjava da li religijska predanja ukazuju na stvarne činjenice i u kojoj meri ih je moguće saznati.

Svakako, filozofsko razmatranje jezika religije nije pitanje koje je interesovalo samo stručnjake u nekoliko poslednjih vijekova. O jeziku religije se govori od samog nastanka religijskih tekstova. Ono što se promijenilo u našem dobu jeste značaj koji filozofi pridaju tom pitanju. Teme kao što je odnos između religije i razuma, ili odnos između religije i nauke, dodatno su produbile razne aspekte istraživanja o jeziku religije.

Jezik religije se može tumačiti na tri načina: jezik kojim Bog objavljuje poruke čovečanstvu, jezik kojim izražavamo religijska vjerovanja i opisujemo religijska iskustva, i jezik kojim čovek doziva Boga i upućuje Mu molitve (Hadavi Tehrani, *Mahdi, Mabani-je kalam-e edžtehad dar bardašt az Kor'an-e karim*, Tehran: Entešarat-e farhang va eršade eslami, 1998, 310).

Vilijam Alston tvrdi da nije potpuno precizno govoriti o jeziku religije na način na koji se govori o engleskom ili o francuskom jeziku, primjera radi, nego da bi bilo potrebno kazati „religijska primjena jezika". Ipak, zbog učestale upotrebe, ni Alston ne odustaje od upotrebe ove sintagme (Wainwright, William, *The OxfordHandbook of Philosophy of Religion*, William, P. Alston, Chapter 9: Religious Language, London: Oxford University Press, 2004, p. 221). Također, osnovno značenje sintagme „jezik religije"možemo prepoznati u jeziku kojim Bog objavljuje poruke stvorenjima (Stiver, 1996, 256).

Među različitim religijskim predanjima, ona koja ponajviše privlače pažnju filozofa kada je jezik religije posrijedi, jesu predanja o Bogu i Njegovim svojstvima (Stiver, 1996, 269). Semantički problem možemo uočiti u obe vrste Božjih svojstava, kako onih koja su slična ljudskim osobinama,poput darežljivosti i milostivosti, tako i onih po kojima se Božije Biće razlikuje od svega stvorenog, kao što su vremenska i prostorna neograničenost i egzistencijalna nužnost. Svakako, poimanje druge vrste Božjih svojstava nije toliko zahtjevno kao poimanje prve vrste jer je drugu vrstu, odnosno Božija svojstva koja ne postoje u ostalim stvorenjima, moguće razumeti negativnim opisom.

Pri poimanju prve vrste Božjih svojstava, saznajni problem nastaje onda kada se suočimo sa riječima koje predstavljaju i ljudske osobine. Upotreba tih reči u primeru ljudske prirode otežava razumevanje istih pojmova kada oni opisuju Božije neograničeno Biće. Ovde se postavlja ozbiljno pitanje o tome kako treba tumačiti Božija svojstva ako njihovo značenje ne može biti isto ono koje razumijemo u ljudskim primjerima. Drugim riječima, da li je moguće da se o Božjim svojstvima govori u okviru pozitivne teologije?

Tradicionalni islamski mislioci iznijeli su različita mišljenja o tom pitanju. Neki su tvrdili da Božija svojstva treba tumačiti potpuno identično kao ljudske osobine (*tashbih*), neki su otišli u suprotnu krajnost i negirali mogućnost razumevanja božjih svojstava (*tanzih*), dok su ostali pokušali da pronađu sredinu između ta dva mišljenja.

Mulla Sadr Shirazi upoređuje ova dva mišljenja sa vrućom i hladnom vodom i vjeruje da bi najtačniji stav o tom pitanju bila, metaforički rečeno, mješavina vruće i hladne vode. On u svojim filozofskim djelima navodi i kritikuje prethodne pokušaje da se pronađe idealno rešenje u vezi s tim problemom, da bi, na kraju, predstavio svoju teoriju o simboličkom jeziku religije (Shirazi, Mulla Sadr, *Mafatih al-gajb*, Tehran: Moula, 1984a, 74).

Ovo pitanje se može postaviti i na sledeći način: da li je jezik religije jezik razuma i nauke ili je samo jezik vjerovanja? Da li možemo iznositi argumente u korist religijskih vjerovanja ili ne? Islamski filozofi, na čelu sa utemeljiteljem transcendentne filozofije Mulla Sadr Shirazijem, tvrde da je stav o nepovezanosti Kur'ana, filozofskih argumenata i gnostičkih otkrovenja sasvim površan (Hasanzade Amoli, Hasan, *Kor'an, erfan va borhan az ham đodaji nadarand*, Tehran: Kijam, 1995, 81). Na drugoj strani, neki islamski mislioci ipak vjeruju da jezik religije ne može biti filozofski jezik argumentiranja, niti empirijski jezik prirodnih istraživanja. Oni veruju da u nekim dijelovima kur'anskog teksta pronalazimo primjere argumenata, ali ne u toj meri da poistovijetimo taj način izražavanja sa filozofskim, odnosno naučnim jezikom (Farasathah, Maksud, *Zaban-e Kor'an*, Tehran: Entešarat-e elmi va farhangi, 1996, 16).

Važno je ovde napomenuti da su sva navedena mišljenja zasnovana na verovanju da religijska predanja imaju objektivno značenje o kojem možemo govoriti. Naravno, ni o pitanju objektivnosti religijskih predanja u današnjoj filozofiji religije ne postoji zajedničko mišljenje koje dijele svi filozofi, ali s obzirom na činjenicu da ta tema ne

proizlazi iz pitanja o jeziku religije, već da prethodi tom pitanju, mi je u ovom radu nećemo detaljno razmatrati[1].

3.0 Mulla Sadr i jezik religije

Kao što smo naveli, svi islamski mislioci vjeruju da je jezik religije objektivan i razumljiv jezik koji se može tumačiti. Jedan od najzastupljenijih stavova o jeziku religije u islamskom svetu jeste stav da se u religiji koristi simbolički jezik. Suprotno tom stavu, Qazi Said Qomi tvrdi da čovek ne može da sazna istinsko značenje Božijih svojstava, te u svojim filozofskim djelima zagovara negativnu teologiju.

Prema Mulla Sadraovom mišljenju, simbolički jezik je istinski jezik koji poseduje različite stupnjeve. U slučaju simboličkog jezika, osobama koje ne mogu da saznaju najdublja značenja upotrebljenih riječi, jezik služi kao simbol i nagoveštaj. Mulla Sadr tvrdi da je jezik *Kur'ana* simbolički jezik (Shirazi, Mulla Sadr, *Mafatih al-gayb*, Tehran: Moassese-je motale'at va tahkikat-e farhangi, 1984b, 68). Zapravo, Mulla Sadr pre svega želi da iznese mišljenje prema kojem će Kur'an imati objektivno značenje. On se protivi suprotnim stavovima, zato što bi religijski tekst izgubio istinsko značenje ukoliko bismo govorili o negativnoj teologiji.

Mulla Sadr u svojoj čuvenoj knjizi *Ključevi skrivenosti* (*Mafatih al-gayb)* u vezi s tim piše: „...trebalo bi da sačuvamo površinska značenja i da ih tumačimo tako da istine koje su iznesene u Kur'anu ostanu originalne, kako su i objavljene [...] Sve što je Uzvišeni Bog stvorio u nižem svijetu, stvorio je i u višem, kao i u svetu Njegovih svojstava, i u svetu Istine [...] Sve što je na Zemlji i na nebu, Njegove su manifestacije i Njegovi znakovi. Svetovi su međusobno kompatibilni, i stvoreni su u različitim stupnjevima. Niži svet je manifestacija višeg, a viši je istina nižeg. Sve što je na ovom svetu, odslikava bića iz intelektualnog sveta, kao što čovekovo tijelo odslikava njegovo duhovno stanje. Svim oštroumnim ljudima poznato je da identitet čovekovog tijela održava njegova duša, kao što, u svjetovima, viši svjetovi dominiraju nad nižim" (Shirazi, 1984b, 166).

Na osnovu ovog ontološkog pogleda, možemo zaključiti da Mulla Sadr Shirazi insistira na sljedećim karakteristikama u okviru analize simboličkog jezika religije:

---

1 Za dodatne informacije u vezi s objektivnim značenjem religijskih predanja poo gledajte: Peterson, Michael and others, *Reason & Religious Belief*, Oxford University Press, 225–232.

Kognitivna vrednost. Religijski tekstovi imaju objektivno značenje koje čoveku nudi nova saznanja. Ova karakteristika simboličkog jezika, prema rečima koje smo prenijeli od Mulla Sadraa, ne važi samo za suštinska, već i za površinska značenja.

Gradirana značenja. Površinsko značenje religijskih tekstova ne predstavlja cijelu istinu i puno značenje tih riječi. Prvo i površinsko značenje Kur'ana jeste simbol i on nagoveštava istine koje mogu biti prenijete samo na taj simboličan način. Svaki simbol ukazuje na dublja značenja i više istine. Stoga, da bismo razumjeli kur'anski tekst, nije dovoljno samo poznavati arapski jezik, već je potrebno poznavati i ontološke stupnjeve bića o kojima Kur'an govori.

Neodvojivost simboličnosti od kur'anskog teksta. To što kur'anski tekst ima simbolička značenja ne proizlazi iz nekog dogovora ili iz privremenog stanja, već otkriva suštinu religijskog teksta uopšte, a posebno kur'anskog. Glavna karakteristika božije riječi jeste to da je ona objavljena od strane Najvišeg Bića i spuštena u niži svet. Očuvanje svih kognitivnih vrijednosti u značenju tih riječi moguće je samo na taj način da riječi budu izgovorene u okviru simbola. Mulla Sadr Shirazi u vezi s ovim aspektom simboličkog jezika Kur'ana piše: „*Kur'an* je spušten ljudima u hiljadama zastora. 'A ovo je *Kur'an* veličanstveni, na ploči pomno čuvanoj[2]'. Iako Kur'an ima samo jednu istinu i jednu suštinu, on pri objavljivanju i spuštanju dobija različite implikacije i primjene. Stoga se Kur'an u svakom svijetu naziva posebnim imenom koje je kompatibilno tom svijetu" (Shirazi, 1984b, 164).

Negiranje metaforičkog jezika. Dubinska značenja kur'anskog teksta ne mogu se razlikovati od površinskog i simboličkog značenja, već je potrebno da budu usklađena s njim. Na osnovu ovog principa, ni dvosmisleni pojmovi u kur'anskom tekstu ne mogu biti protumačeni kao metafore jer bi u tom slučaju reči Kur'ana izgubile objektivno značenje, što je prema Mulla Sadraovom mišljenju, nedopustivo. (Širazi, 1984b, 250)

4.0 Qadi Said Qomi i jezik religije

Iako je prisustvovao filozofskim predavanjima Mulla Sadraovih učenika Mulla Muhsina Fayd Kashanija i Mulla Abd al-Razzaqa Lahijija, koji su bili i Mulla Sadraovi zetovi, ipak je Qadi Said Qomi uglav-

2 *Kur'an*, Burudž, 21–22.

nom slijedio Mulla Rajabali Tabrizija, predstavnika suparničke filozofske škole iz tog vremena. Osnovnu razliku između te dve filozofske škole možemo pronaći u različitim analizama teorije o primarnosti egzistencije i esencije, o čemu ćemo kasnije pisati opširnije. Prije toga, razmotrit ćemo Qomijevo mišljenje u vezi s jezikom religije a posebno jezikom kur'anskog teksta.

Prema Qomijevom mišljenju, negativna teologija nudi jedino moguće rješenje u tumačenju religijskih tekstova. Riječi koje opisuju Boga, bez obzira na to da li govore o Njegovoj Biti ili o Njegovim svojstvima i atributima, ne mogu biti tumačene istim pojmovima koje svakodnevno upotrebljavamo u vezi s ljudima i ljudskim osobinama. „Istinitost ovih Imena (Božjih Imena) nije proizašla iz toga što se Božje Biće opisuje njima..., nego zato što ta značenja negiraju svoje suprotnosti" (Qomi, Qazi Said, *Šarh-u Tevhid as-Saduk*, Tehran: Sazman-e ćap va entešarat, 1995, 482).

Jedini pozitivni opis koji možemo iznijeti u vezi s Nužnim Bićem, prema Qomijevom mišljenju, jeste podjela Božjih svojstava na pozitivna i negativna, zato što je ta podjela zasnovana na značenju riječi koje upotrebljavamo pri opisivanju Božjeg Bića, a ne na Njegovim svojstvima (Qomi, Qazi Said, *Kelid-ebehešt*, Tehran: Az-Zahra, 1983, 49–50). Stoga, jezik Kur'ana, iako ima objektivno značenje, nema pozitivno značenje, već treba da se tumači u okrilju negativne teologije.

Qadi Said Qomi smatra da Nužno Biće ne može da poseduje svojstva. Bog je uzrok nastajanja tih osobina u ljudima, te stoga ne može biti opisan istim tim svojstvima. Kada opisujemo Boga određenim svojstvima, mi zapravo konstatujemo da On daruje ljudima izvore tih osobina, a ne da ih On sam poseduje (Qomi, 1995, 289).

On na drugom mjestu piše: „To što Božiji vjerovjesnici i istaknuti mudraci opisuju Nužno Biće, pokazuje našu ograničenost u spoznavanju istina, a ne to da Nužno Biće stvarno poseduje neko određeno svojstvo [...] Jedini razlog što Boga opisujemo različitim osobinama jeste to da govorimo jezikom naroda; inače Nužno Biće ne može se opisati niti jednim pojmom. Ni Božji verovesnici, niti veliki mudraci ne veruju u takvo nešto. Daleko od toga da vjerovesnici opisuju Boga..." (Qomi, 1983, 70–71).

5.0 Značaj ontoloških doktrina u rešavanju pitanja jezika religije

Simboličnost jezika religije zapravo potiče iz ideje o istinitosti jezika kur'anskog teksta, prema kojoj se zagovara da je moguće da čovek sazna značenja božjih imena i svojstava. Spoznavanjem i pročišćenjem sebe čovek može da uzvisi svoj ontološki stupanj u mjeri da nadiđe ograničenosti materijalnog svijeta i da dopre do svijeta Božijih imena i svojstava. Na suprotnoj strani, prema principima negativne teologije, drugi mislioci tvrde da čovek ne može da pojmi Božija imena i Njegove atribute, iako Kur'an ima objektivna značenja, zato što ograničeno biće ne može putem saznanja obuhvatiti više i neograničeno Biće.

Ove dijve teorije zasnovane su na različitim ontološkim i antropološkim pogledima na egzistenciju. Filozofski sistem koji je utemeljio Mulla Sadr Shirazi donosi efikasnu misaonu platformu pomoću koje on rješava mnoge nejasnoće, kao što je I slučaj s pitanjem jezika religije. U nastavku ćemo pojasniti najvažniji filozofski princip koji dovodi do različitih mišljenja o jeziku religije, a to je, kao što je ranije najavljeno, pitanje primarnosti egzistencije ili esencije.

Primarnost egzistencije. Da bismo razumjeli Mulla Sadraovu ideju o simboličkom jeziku religije, moramo pojasniti glavni filozofski temelj na kome on zasniva svoje mišljenje, a to je primarnost egzistencije. Mulla Sadr tvrdi da samo egzistencija može da postoji i da ništa osim nje ne može biti stvarno i istinito. Egzistencija se dijeli na nužno i moguće biće. Na osnovu ove teorije, ono što je zajedničko nužnom i mogućem biću jeste istovremeno ono što ih čini različitim, a to je sama egzistencija, odnosno njeni različiti stupnjevi. Egzistencija je gradirana realnost, a univokalnost njenog pojma potiče upravo iz te njene karakteristike.

Ovde je potrebno da istaknemo i tu činjenicu da u Mulla Sadraovoj filozofiji podjela bića na nužno i moguće predstavlja početnu filozofsku ideju koja će se u kasnijem razvoju njegove filozofske misli pretvoriti, odnosno unaprijediti, u teoriju o „personalnom jedinstvu bitka". Na osnovu te teorije, postoji samo jedno istinsko biće, koje u postojanju nema nikakvog suparnika. Osim božjeg bića ne postoji nijedno drugo biće, već samo njegove manifestacije koje celom svojom suštinom zavise od Njegovog bitka. Prema ovoj teoriji, „moguće biće" nije istinsko biće već manifestacija jedinog istinskog bića (Shirazi, Mula Sadra, *al-Shavahid al-rububiyya*, Tehran: Bonjad-e hekmat-e eslami-je Sadra, 2003, 66).

Nezavisno od toga koju ćemo od ove dvije teorije smatrati prihvatljivom, status čoveka u Mulla Sadraovom egzistencijalnom pogledu na univerzum biva posebno značajan zbog toga što čovek nije ograničen u jednom određenom ontološkom, odnosno manifestacijskom stupnju. Mulla Sadr tvrdi da čovek nema predodređen ontološki nivo, već da može da realizuje u sebi različite sposobnosti i aktuelnosti[3]. Čovek može da unapredi svoju intelektualnu saznajnu moć i da se čak sjedini sa aktivnim intelektom što će mu omogućiti da nadiđe ograničenosti materijalnog sveta, te da sazna sve ono što aktivni intelekt aktualizira.

Primarnost esencije. Mulla Sadraov učitelj, Mir Damad, kao i većina ondašnjih filozofa koji su njega slijedili, zagovarao je primarnost esencije. Ova teorija je povezana sa idejom da je pojam egzistencije ekvivokalan, tj. da ima različita značenja u različitim upotrebama. Ono što su zagovarali Qadi Said Qomi i njegov učitelj Mulla Rajabali Tabrizi jeste to da je pojam egzistencije ekvivokalan, ali ne u slučaju svih pojedinačnih bića, već samo u slučaju nužnog i mogućeg bića. Dakle, prema Qomijevom mišljenju, kada se pripisuje nužnom biću, pojam egzistencije nema ono isto značenje koje se odnosi na moguća bića (Ibrahimi Dinani, Golamhusein, *Asma va sefat-e hakk ta'ala*, Tehran: Ahl-e kalam, 1996, 200).

Qazi Said Qomi tvrdi da ono što jezajedničko nužnom i mogućem biću može da bude samo u značenju ili u nazivima, a nikako u samoj realnosti. Stoga, on vjeruje da pojmovi koji se odnose na nužno i na moguće biće ne mogu imati isto značenje u oba ta slučaja. U upotrebi ekvivokalnih pojmova, jedna riječ može imati dva potpuno različita značenja, kao što je slučaj u našem primjeru gde egzistencija u Nužnom Biću, prema Qomijevom mišljenju, ne može da ima isto značenje kao u mogućem biću (Qomi, 1995, 226–227).

Ako primarnost esencije prihvatimo kao temelj ostalih filozofskih i ontoloških sudova, onda egzistencija u slučaju svakog bića mora biti ograničena esencijom tog bića, što znači da ne može postojati izvan nje. Primjera radi, ako je čovjekova esencija ograničena u jednoj određenoj definiciji, onda on ne može da sazna Božija imena i svojstva izvan te esencije. S obzirom na to da je Božiji bitak neograničen, čovek kao ograničeno biće u svojoj esenciji ne može da stekne saznanje o Božjim svojstvima. Drugim riječima, zbog potpuno različitih

3 Prema kur'anskom tekstu, čovek može prevazići svet anđela (intelekta), a može postati niži i od životinja (*Kur'an*, A'raf, 179).

ontoloških položaja nužnog i mogućeg bića, nemoguće je da se jedan zajednički pojam podjednako upotrebi za njih. Jedino je moguće da nužno i moguće biće opisuje jedna zajednička riječ sa ekvivokalnim značenjem, kao što je reč „postojanje". Isto tako, kada se u religijskim tekstovima kaže da Bog vidi, značenje koje mi pojmimo ne bi trebalo da ima nikakvu suštinsku vezu sa ljudskim vidom, odnosno sa našim riječima kada kažemo da čovek vidi.

Nakon sistemskog razvoja islamske filozofije koji je Mulla Sadr pokrenuo, prije svega na osnovu svoje teorije o primarnosti egzistencije, možemo uočiti određene saznajne kontradikcije koje negativna teologija u metodološkom smislu ne uspeva da riješi. Glavni problem u Qomijevom mišljenju, i uopšte u negativnoj teologiji, jeste to što se u potpunosti onemogućuje postizanje bilo kakvog saznanja o Božjem bitku (Shirazi, 1984b, 238).Vjerovatno svjestan tog metodološkog problema, Qadi Said Qomi u nekoliko navrata govori o Božijim imenima i svojstvima i udaljava se od negativne teologije koju sam zagovara (Qomi, 1995, 514). Na osnovu svega rečenog, mogli bismo zaključiti da Qomi ne dopušta da se Božji atributi opisuju riječima koje mogu biti upotrebljene u vezi sa ljudskim osobinama. Ukoliko o nekim Božijim atributima možemo govoriti a da ne upotrebimo pojmove koji opisuju ljudske osobine, tada svakako imamo mogućnost da iznesemo svoje mišljenje o toj temi.

6.0 Gradirana značenja riječi u religiji

Riječi u religijskim tekstovima, prema Mulla Sadraovom mišljenju, imaju jedno značenje i mnogo različitih primjena. Drugačije kazano, u religijskom tekstu se koriste univokalne riječi. Da bismo shvatili značenje jedne riječi, moramo da otkrijemo višu istinu koju ta riječ opisuje. Istinsko značenje jedne reči može da se obistini i dobije objektivne primjere u svim svjetovima, tj. u svim egzistencijalnim stupnjevima materijalnog, imaginacijskog i intelektualnog sveta. Primjera radi, riječ „mizan" (merilo) ima jedno istinsko značenje koje ukazuje na njenu suštinu i to je sprava za merenje. Ovaj pojam u svakom egzistencijalnom svijetu može da dobije zasebne dodatne karakteristike koje nisu nužno dio njegovog značenja. Kao što „mizan" može da se odnosi na različite vage i lenjire, takođe može da se odnosi i na spravu za merenje koja nije ograničena materijom. Čovekov razum je merilo duhovnih osećanja i aktivnosti, te stoga i on može da bude „mizan" (Shirazi 1984b, 92).

Koliko god je niži onaj svet u kome riječ dobija svoje značenje, to značenje će imati više ograničenja i karakteristika koje nisu direktno povezane sa samim tim značenjem, već sa njegovim trenutnim stupnjem. Suprotno od toga, što je taj svet viši, značenje će imati manje ograničenja. Važno je da napomenemo da su svi stupnjevi značenja jedne riječi međusobno kompatibilni i podjednaki. Osim toga, ono što svaki čovijek razumije u religijskim tekstovima potpuno zavisi od duhovnog i egzistencijalnog razvoja koji je taj čovek ostvario u svom bitku (Shirazi, 1984b, 148–149). Osoba koja nije uzdigla svoju dušu iznad materijalnog stupnja, pošto ne može da pojmi značenja iz viših svetova, riječi u religijskim tekstovima shvata kao simbole nekih višnjih istina. Za razliku od takve osobe, čovek koji je aktualizirao svoje intelektualne saznajne moći može više da se približi izvornim značenjima riječi.

S obrizom na iznijete činjenice, Mulla Sadr tvrdi da samo određen broj ljudi može da sazna sve istine i značenja kur'anskog teksta. Za njih, jezik Kur'ana nije ni nejasan, niti simboličan. Na osnovu toga možemo da zaključimo da je simboličnost kur'anskog jezika relativna činjenica. Što je stepen čovekovog ontološkog položaja niži, utoliko je jezik Kur'ana više simboličan.

7.0 Zaključak

S obzirom na to da Qazi Said Qomi vjeruje u primarnost esencije (*asalat al-mahiyya*), opseg čovjekovog saznanja u njegovoj filozofiji je ograničen na pojmove, jer su esencija i pojam istovjetni. Čovjekovo saznanje, prema Qomijevim filozofskim principima, ne prevazilazi pojmove. Na osnovu tog mišljenja, jasno je da Qazi Said Qomi zastupa ideju ekvivokalnosti pojma egzistencije kako bi obrazložio pojmovnu razliku između stvoritelja i stvorenja. Qomi je pokušao da ublaži neke od neprihvatljivih implikacija ove teorije, te je stoga tvrdio da je u stvorenjima primarna njihova esencija, dok je kod Nužnog Bića primarna egzistencija. Postavljanjem ove distinkcije između nužnog i kontingentnog bića, Qazi Said Qomi odbacuje mogućnost spoznavanja Boga u svim aspektima. Čovek može da prepoznaje samo pojmove, dok je Nužno Biće, odnosno Bog, iznad tog ograničenja.

Na osnovu ovih principa, jedino rešenje koje preostaje Qomiju jeste to da govori o apofatičkoj teologiji. Međutim, pored toga, on ne ostaje posve dosljedan ovoj teoriji i u nekoliko navrata opisuje Božija svojstva i ostale karakteristike Nužnog Bića.

S druge strane, na osnovu primarnosti egzistencije, Mulla Sadr Shirazi zasniva potpuno različit filozofski sistem u kojem ne postoje pomenuta ograničenja u čovekovom biću niti u njegovim saznajnim mogućnostima. Prema Mulla Sadraovom mišljenju, čovijek nije ograničen u jednom određenom ontološkom položaju, već poseduje različite stepene postojanja. Na osnovu toga, on tvrdi da čovek nema ni ograničene saznajne moći. Što je ontološki položaj čovjeka viši, njegova moć saznanja je veća.

Čovjekova posebna ontološka karakteristika prema kojoj se on proteže kroz različite egzistencijalne stupnjeve navela je Mulla Sadraa da govori o simboličkom jeziku u religiji. S obzirom na to da su riječi, koje su upotrebljene u religiji objavljene, odnosno spuštene iz višeg u niži svet, morat ćemo da uzvisimo svoje postojanje na nivo višeg sveta, kako bismo razumjeli njihovo izvorno značenje. Ukoliko čovjek ostane ograničen u okviru materijalnog sveta, sve riječi u religijskim tekstovima za njega će imati simbolično i tajnovito značenje. Što više unapredi i uzvisi svoju dušu, značenja objavljenih riječi postaju jasnija.

LITERATURA

1. Farasathah, Maksud, *Zaban-e Kor'an*, Tehran: Entešarat-e elmi va farhangi, 1996.
2. Hadavi Tehrani, Mahdi, *Mabani-je kalam-e ejtehad dar bardašt az Kor'an-e karim*, Tehran: Entešarat-e farhang va eršad-e eslami, 1998.
3. Hasanzade Amoli, Hasan, *Kor'an, erfan va borhan az ham đodaji nadarand*, Tehran: Kijam, 1995.
4. Ibrahimi Dinani, Golamhusein, *Asma va sefat-e hakk ta'ala*, Tehran: Ahl-e kalam, 1996.
5. Qomi, Kadi Said, *Kelid-e behesht*, Tehran: Az-Zahra, 1983.
6. Qomi, Kadi Said, *Sharh-u Tevhid as-Saduk*, Tehran: Sazman-e ćap va entešarat, 1995.
7. Shirazi, Mulla Sadr, *Mafatih al-gayb*, Tehran: Moula, 1984a.
8. Shirazi, Mulla Sadr, *Mafatih al-gayb*, Tehran: Moassese-je motale'at va tahkikat-e farhangi, 1984b.
9. Shirazi, Mulla Sadr, *Al-Shawahid al-rububijja*, Tehran: Bonjad-e hekmat-e eslami-je Sadra, 2003.

10. Stiver, Dan R., *The Philosophy of Religious Language*, London: Blackwell, 1996.
11. William, P. Alston, Chapter 9: Religious Language, in: Wainwright, William, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, London: Oxford University Press, 2004.

stručni članak / professional paper UDK: 2-11:141.72

FEMINIZAM I RELIGIJA-POKUŠAJ ARTIKULACIJE IDEJE FEMINISTIČKE FILOZOFIJE RELIGIJE

Anita COTA
Kundekova ulica 1, 10310 Ivanić Grad
E-mail: anita.cota88@gmail.com

ABSTRACT

Feministička filozofija religije pretpostavlja govor o feminizmu općenito. Takav feminizam u današnjem društvu djelomično je izgubio svoj prvotni smisao i poslanje. Što je još važnije, ni u religiji nije afirmiran. Ipak, o feminizmu u religiji imamo pravo govoriti na temelju filozofskih istraživanja čiji broj u novije vrijeme nije malen.

S druge strane, u religiji se izražava religioznost. Upravo nju izražavaju ljudi jer je za njeno postojanje potreban odnos između Boga i čovjeka. Feminizam ispituje i čovjeka u tom odnosu jer iz te perspektive proizlaze mnoga pitanja. Dakle, u odnosu Bog-čovjek feminizam unutar svojih filozofskih granica ispituje i jednu i drugu stvarnost.

Feministička filozofija religije razvijala se postupno. Isto kao što je feminizam nastajao u periodima (tri vala feminizma) tako ni feministička teologija ne nastaje odjednom. Ono što ju je zapravo postupno stvaralo bili su različiti pristupi. Njeno područje podrazumijeva širok znanstveni domet koji zahvaća i druge znanstvene discipline. Zbog toga nastaju ti pristupi koji se iz različitih perspektiva dotiču iste teme. Iz svega ovoga daje se naslutiti da feminizam itekako ima svoje mjesto u religiji.

Ključne riječi: feminizam, religija, Bog, feministička filozofija religije, Biblija, antifeminizam, emancipacija.

FEMINISM AND RELIGION – AN ATTEMPT TO ARTICULATE AN IDEA OF FEMINIST PHILOSOPHY OF RELIGION

Feminist theology presupposes talking about feminism in general. Such feminism has, in today's society, partly lost its original meaning and mission. More importantly, it has not been affirmed in religion either. Nevertheless, we have the right to talk about feminism in religion on the basis of philosophical researches, the number of which has not been small in recent times.

On the other hand, religiosity is expressed in religion. It is, in particular, expressed by the people because the relationship between God and Man is needed for its existence. Feminism questions Man too in that relationship because from that perspective numerous questions arise. Consequently, in relationship God-Man, feminism, respecting its philosophical boundaries, questions one and the other reality.

Feminist philosophy of religion has been developing gradually. In the same way as feminism has been developing through periods (three waves of feminism), feminist theory does not develop at one time either. Its scope understands wide scientific range which spans over other scientific disciplines. Because of that, these approaches, which deal with the same topic from different perspectives, arise. Having all this in mind it can be foreseen that feminism has indeed its place in religion.

Key words: feminism, religion, God, feminist philosophy of religion, Bible, antifeminism, emancipation.

1.0 Uvod

Feminizam se u području vlastitog djelovanja često dodiruje s drugim stvarnostima kao što su moralna pitanja, povijesna i pravna pitanja, filozofija. Također, feminizam je na posebno istaknut način povezan s pitanjima religije, i to više nego što bi se moglo očekivati. Isprva bismo pomislili kako feminizam i religija nemaju ništa zajedničko: u svjetonazorima se ne slažu, idejno su daleko jedna od druge, a praktično – još dalje. Međutim, ako se dublje promotre ove dvije stvarnosti, ako ih protumačimo temeljito, tada se može lako primijetiti da feminizam i religija jedno drugom nisu nepoznati. Dapače, mnoge su se rasprave pojavljivale u povijesti upravo zbog ove problematike.

Jedno od područja gdje se danas feminizam i religija bitno dodiruju upravo je područje filozofije religije. To i ne treba čuditi ako prvenstveno uzmemo u obzir što filozofija jest. U najopćenitijem smislu filozofija propitkuje uzročno-posljedične veze onih stvarnosti koje nas okružuju. Kada se u taj okvir uklopi pitanje religije, tada nastaje i sama filozofija religije. A budući da je ovom radu cilj feminizam označiti pozitivno, i da se u tom pogledu feminizam otkrio kao filozofska orijentacija, nije teško zaključiti da se i on sam uklopio u govor i rasprave filozofije religije. Poradi toga, nakana je ovoga priloga osvijetliti i artikulirati samu ideju feminističke filozofije religije kao i ukazati na neke pravce unutar ovog modusa filozofijskog bavljenja religijskim fenomenom.

Kako razmišljati o filozofiji religije, prvenstveno ovisi o tome kako razmišljamo o disciplinama koje su ju stvarale. Filozofija religije zapravo je mjesto dodira filozofije, s jedne strane, i teologije i religijskih znanosti, s druge strane. Teologiji i religijskim znanostima svojstveno pripadaju teme filozofije religije, a filozofiji pripadaju njezine metode. U tom slučaju, dakle, feminizam pripada teologiji i religioznim znanostima. Samim time, neupitno je postojanje feminističke teologije i upravo se to značenje najčešće krije iza pojma feminizma u ovom radu. S druge strane, filozofija religije definirana je kao filozofska analiza pojedinih istina religije, osobito analiza istine Božjeg postojanja. Filozofija religije u sebi uključuje filozofsku apologiju religije, ali i napade na nju.[1] Njoj je, u svakom slučaju, svojstveno baviti se religijom iz više različitih perspektiva i to cjelokupno istraživanje potkrijepiti filozofskom argumentacijom. Feminizam se tu uklapa na način da i on sam nudi jedan filozofski argumentiran pristup religiji, pristup koji je drugačiji od većine ostalih.

Na koji god način filozofija religije bila definirana, također je važno poznavati njen sadržaj, ciljeve, problematiku. Jer, kao i u svakom drugom filozofskom problemu, i ovdje također treba krenuti od temelja i produbiti znanje koje se već posjeduje. Tako, razmišljajući o filozofiji religije, ali i o religiji uopće, nailazimo na postojanje mnogih problema kojima se može baviti. Među njima su i jezični problemi, to jest jezične barijere, problemi istine, morala, jednakosti i razlike, kulture i seksualnosti.[2] Iz tih se problema iščitava i sama zadaća filozofije religije. Ovo pitanje zahtijeva različite odgovore, ovisno o tome odgovara li tradicionalnom, angloameričkom pristupu toj diciplini ili odgovara feminističkom položaju konstruiranom po suvremenoj kontinentalnoj misli.[3]

Bez obzira na različite definicije i različite pristupe, filozofija religije ipak sadrži neke činjenice koje joj se ne mogu opovrgnuti. Jedna od takvih činjenica upravo je sposobnost filozofije religije da bude zajednička, dodirna točka feminizma i religije; da se unutar ove discipline te dvije stvarnosti mogu međusobno preplitati, razvijati i nuditi nova i drugačija filozofska promišljanja.

---

1 Daniel J. HILL - Randal D. RAUSER, Christian Philosophy A-Z, Edinburgh, 2006., 160.

2 Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine,* 8.

3 Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine,* 6.

2.0 Što je „feministička filozofija religije“?

Budući da je religija sama po sebi područje koje obuhvaća puno šire okvire, lakše je govoriti o feminizmu u religiji nego obrnuto, to jest o religiji u feminizmu. Kao što se već dalo zamijetiti, ovdje se ne govori o feminizmu u kontekstu političkih pokreta kroz povijest niti u smislu ideologije. Feminizam ovdje označava sposobnost religije da se uokviri u feministička promišljanja i da se u tom smjeru razvija. Stoga ćemo iza ovog pojma feminizma iščitavati cijelo jedno religijsko mišljenje koja unutar svoje metodologije sadrži sustavnost i argumentirane činjenice. To je tzv. feministička teologija ili još češće nazivana feministička filozofija religije. Čini se da mnogi autori kroz povijest između ova dva pojma stavljaju znak jednakosti, što i ne treba čuditi uzevši u obzir da je i sama teologija – filozofija kojeg god ona smjera bila. Feministička tematika filozofije religije i danas se bavi mnogim pitanjima patrijarhalno nastrojenog utjecaja na pojam religije, a samim time i njezinih članova. Feminizam je, složit ću se s autoricama Anderson i Clack, po nekim pitanjima misao prošlosti. Zahvaljujući njegovom preslabom otporu, dospjeli su mu u okvire mnoga pitanja kojima se nije trebao baviti i danas se ne može promatrati kao gorući problem. Bez obzira na takvo stanje, feminizam danas nije ni zaključeni problem i upravo to mnoge autorice dokazuju. U tom drugom kontekstu, može se reći da je problem feminizma tek počeo.[4]

2.1. Feminizam i patrijarhalizam

Da bi se što bolje mogao razumjeti feminizam u religiji, važno je i ukazati na odnos između feminizma i patrijarhalizma. Prije svega zato što je dobrim dijelom taj isti patrijarhalizam stvorio feministička promišljanja.

Kako se feminizam našao u filozofiji religije, objašnjava nam nekoliko zanimljivih činjenica koje će nam također objasniti i kakvu ulogu on ima unutar religije i tako rasvijetliti neke pomalo upitne stvari. Kao opreka patrijarhalizmu, feminizam zahtijeva da se slomi maskulinistička religijska simbolika te se tako napravi mjesta za božanstvo po modelu žene. Međutim, možemo li Boga uopće zamisliti kao ženu? Poznata autorica feminističke literature Luce Irigaray, zagovara da žene namjerno započnu „projektirati“ božanstvo prema svome spolu,

4 Ovaj prikaz uzet je prema uvodu: Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion: Critical readings*, New York, 2004.

kao što su to muškarci učinili prema svom spolu. Ali muškarci nisu samo izgradili maskulinističku simboliku božanstva nego su stvorili i koncept prema kojem bi žena unutar takve simbolike mogla pronaći ulogu koja joj pripada: žena je po svojoj naravi pozvana na ulogu patnice koja treba služiti čovječanstvu u razmnožavanju i promatrana je kao sveta ako prihvati takvo mjesto u poniznosti i skromnosti. Zbog toga može biti, kao i muškarac, nagrađena vječnim blagoslovom u životu nakon smrti.[5] Iz ovog pregleda donosi se jednostavan zaključak da je patrijarhalizam u određenim povijesnim trenucima učinio svoje. Možda za takvo stanje i ne treba tražiti krivca; nekadašnji mentalitet uzrokovao je takav splet okolnosti. Međutim, nesretna je činjenica da pojedinci i u današnje vrijeme imaju takvo viđenje stvari. Ne toliko zbog samih žena koje trpe različite oblike opresije nego i zbog činjenice da to može unazaditi cjelokupno suvremeno društvo. Tjerati ženu u ulogu koju je konstruirao muškarac jednostavno je gubitak za oba spola.[6]

Jasno je da se sve ovo pripisuje vječnoj borbi između spolova, između muškarca i žene i njihovih različitih svjetonazora. Zbog toga i možemo govoriti o problemu (ne)ravnopravnosti koji sam već pokušala objasniti u prvom poglavlju. Međutim, smatram da govor o rodnoj ravnopravnosti ovdje (kao ni općenito) nije moguć. Ravnopravnost se, u kontekstu rodne terminologije, sama po sebi nameće kao nužna: žena (Ž) i muškarac (M) rodno su oduvijek bili ravnopravni jer su i jedno i drugo – čovjek. Tek čovjek i životinja/biljka mogu biti rodno neravnopravni samim time što ne pripadaju istoj vrsti. Nadežda Čačinovič u svom djelu „*Žene i filozofija*" citira autoricu Parker: „Smatram da nas se sve, i muškarce i žene, tko god bili, mora smatrati ljudskim bićima."[7] To, u ovom kontekstu, ima itekako snažnu poruku. Kako bismo u korijenu shvatili ravnopravnost, pomaže nam religija jer upravo u njoj i muškarac i žena jesu ljudsko biće. No, o tome će biti govora u potonjem tekstu. Što se same religije tiče, seksualni identitet unutar njenih okvira niječe različitost. Tako se opet dotičemo znanstvenog rada Luce Irigaray koja napominje suvremenu kulturu kako je zaboravila na „naše" žensko podrijetlo. Srećom, mitovi i religija općenito, ne dopuštaju da dominira niti isključivo patrijarhalno niti isključivo

5 Ovaj prikaz je uzet prema: Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine*, 15.

6 *Isto.*

7 Nadežda ČAČINOVIČ, *Žene i filozofija*, Zagreb, 2006., 136.

matrijarhalno.[8] Isto tako, ne smijemo zaboraviti da pojam „patrijarhalno“ nužno uključuje feminizam upravo zato što mu je oprečan. Jer ako jednoj stvarnosti nedostaje oprečna stvarnost, onda je ta koja postoji jedina za koju znamo. A to ovdje nije slučaj. No, postavlja se pitanje što je onda s „matrijarhalnim“? Je li to isto što i „feminističko“? Ako stavimo u određenu relaciju ova dva pojma, onda ih ne možemo poistovjetiti. Matrijarhalizam zahtijeva po sebi uređeno cjelokupno društvo, dok feminizam, bilo kao pokret, bilo kao ideologija ili filozofska orijentacija(?), to ne zahtijeva. Neki će možda iz ovoga zaključiti da feminizam pomaže izgradnji martijarhalno uređenog društva. Ali to je moguće isto koliko je odvažno zaključiti da je maskulinistička orijentacija pomogla konstruirati patrijarhalno društvo.

2.2. Religija

Govoreći u prethodnom odlomku o rodnoj ravnopravnosti, cilj mi je bio odvojiti tu stvarnost od konteksta u kojem se može krivo protumačiti. Sada mi je cilj taj govor o rodu povezati s govorom o religiji. Već sam spomenula kako oznaka „rod“ označava cijeli ljudski rod, to jest čovjeka uopće – bilo ženu, bilo muškarca. Čovjek je, pak, bitna sastavnica religiozne stvarnosti: religija se daje čovjeku, a čovjek se, po svojoj naravi, daje religiji. Te se dvije stvarnosti vežu i međusobno isprepliću zahvaljujući religioznosti kojom čovjek na neki način dodiruje božanstvo i iznutra s njima komunicira.[9] Na taj način zaključujemo da je religioznost svojstvena svim ljudskim bićima i da različitost spolova na to ne može ničime utjecati, to jest ni jedan ni drugi spol ne može sebi pripisivati sposobnost religioznosti i na taj način nepotrebno stvarati animozitet između feminiteta i maskuliniteta.

[10]Budući da je čovjek još uvijek sam sebi nepoznanica, on pokušava istraživati razna područja. Religija je jedno takvo područje koje se bavi temeljnim čovjekovim pitanjima. Međutim, pronaći Boga značilo bi riješiti osnovna čovjekova pitanja. Tako bi čovjek pronašao i potpuno istražio i sebe samoga. Pa gdje je onda smisao? Upravo u traženju. Religija je dio kulturne baštine čovječanstva u kojoj je Bog izravno ar-

8 Usp. Pamela Sue ANDERSON, *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief*, Oxford, 1998., 148.

9 Tomislav IVANČIĆ, *Religija i religije: Morfologija i fenomenologija religija*, Zagreb, 1998., 9.

10 Ovaj prikaz uzet je prema: Tomislav IVANČIĆ, *Religija i religije*, 5.

tikuliran.[11] Tu Božju artikulaciju proučavaju mnoge znanosti, a među njima je, dakako, i feminizam. Bog se, dakle, izravno artikulira kroz religiju, a čovjek otkriva kako se Bog artikulira, u kojim oblicima, na koje načine, možda čak i iz kojih razloga. Kao što će nam prikazati i *Teološki rječnik*[12], nijedna definicija nam ne može do kraja objasniti religiju, njeno jezično značenje nije razriješeno. Sigurno je samo da potječe od lat. riječi „*religio*". Ipak, religiju se pokušalo definirati kroz različite vidove: sociološki, psihološki, objektivno, subjektivno, itd. Tako mnoge definicije religije naglašavaju samo jedan aspekt kako bi isključile ostale aspekte. U takvim se pokušajima iščitava jednostanost kao mana istih.[13] Religija je u objektivnom smislu skup nazora, pravila i uredbi u kojima se izražava religioznost. Ona ima nauk, moral i kult kao tri sastavna dijela.[14] Slično o tome donosi i *Encyclopedia of Philosophy*; svaka religija trebala bi imati vjeru u Boga ili nadnaravno biće, trebala bi razlikovati sakralne i profane objekte, treba imati svoje rituale, moralni kodeks, karakteristične religiozne osjećaje, molitve, itd.[15] Također, religija sadrži dvostrukost. U njoj je dotaknuta najdublja čovjekova stvarnost i zato se u njoj nalazi najviše dostojanstvo.[16] Upravo je to dostojanstvo, po mom mišljenju, jedan od razloga zbog kojih je feminizam u jednu ruku i nastao. Gledom na feministička promišljanja, dostojanstvo žene je na neki način narušeno od strane patrijarhalnog društva i maskulinističke religijske simbolike.

U istraživanju religije nailazi se još i na pojam emancipacije, i to u negativnoj konotaciji. Religiji se općenito predbacuje sprečavanje emancipacije.[17] Budući da se pojam emancipacije u današnjem društvu često veže uz feminizam, pokušat ću o ovome izložiti neka svoja promišljanja. Emancipacija u najširem smislu riječi znači oslobođenje, a pojam oslobođenja po svojoj etimologiji podrazumijeva i pojam robovanja, s druge strane. Oblici robovanja u današnje vrijeme više su

11 *Isto.*

12 Karl RAHNER - Herbert VORGRIMLER, *Teološki rječnik*, Đakovo, 2009., 486-487.

13 Donald M. BORCHERT, *Encyclopedia of Philosophy*, 2006., 367.

14 *Isto.*

15 Donald M. BORCHERT, *Encyclopedia of Philosophy*, 368.

16 Tomislav IVANČIĆ, *Religija i religije*, 10.

17 Karl RAHNER - Herbert VORGRIMLER, *Teološki rječnik*, 487.

vezani uz razne oblike diskriminacije unutar različitih socijalnih i inih skupina. Emancipacija je kroz povijest poprimila općenito značenje oslobođenja pojedinca, skupina, klasa, naroda (žena, radnika, Židova, crnaca) od najrazličitijih ovisnosti (političko-pravnih, privrednih, obrazovnih, naravnih).[18] U tom se kontekstu ne može religiji predbacivati sprečavanje emancipacije jer ona, sama po sebi, nikad nije ni definirana kao ovisnost niti je kad dopustila djelovati diskriminatorno. Imajmo na umu da ovdje cijelo vrijeme govorimo o religiji općenito. Ona je svojstvena čovjeku, ona je sastavni dio čovjekova duhovnog organizma i kao takvu ju treba njegovati. Postoji za pojam emancipacije i sinonim „osamostaljivanje". Međutim, ni u tom značenju religija nije stvarnost koja ju sputava. Dapače, kroz religiju čovjek puno može naučiti o samostalnosti i o slobodi koja je uz samostalnost jako vezana. Dakle, religija i emancipacija nisu oprečni pojmovi, što itekako koristi feminizmu u ovom kontekstu.

Nakon ovog razmatranja o religiji, mogu se uočiti neki detalji koji omogućuju govor o feminizmu i religiji u jednom zajedničkom kontekstu. Prije svega nam to omogućuje govor o rodnoj ravnopravnosti: religija nam pomaže da u temelju shvatimo ravnopravnost jer su u religiji i muškarac i žena ljudsko biće. Muškarac i žena međusobno se razlikuju po tijelu, materiji, a duša i duh su jednaki. Nadalje, na povezanost feminizma i religije utječe i govor o spolnosti, također i sposobnost razlikovanja spolova. Budući da je Bog osoba, sasvim je logično iz ljudske perspektive o njemu razmišljati kao muškom i/ili ženskom spolu. Međutim, Bog je apsolutno transcendentan i kao takav nadilazi spolnu razliku. Drugim riječima, Bog je i muško i žensko ili nije ni muško ni žensko. To se ovdje ni ne dovodi u pitanje toliko koliko sam čovjekov odnos prema božanskom, prema svetom, prema Bogu.

2.3. Feminizam u religiji

Teško je, ako ne i nemoguće, govoriti o religiji u feminizmu. Prije svega zato što je religija, za razliku od feminizma, puno veće, šire i sveobuhvatno područje. Pa kao što se može vidjeti po samom naslovu ovoga dijela, nije religija ta koja se pokušava baviti feminizmom nego se feminizam bavi religijom. Ili, jednostavnije govoreći, ne dolazi čo-

18 Karl RAHNER - Herbert VORGRIMLER, *Teološki rječnik*, 142.

vjek u religiji do Boga, nego Bog silazi čovjeku.[19] Ovo, na prvu, može biti zgodan argument da se odmah na početku cijelo feminističko nastojanje sruši jednom rečenicom. Međutim, nije tako jednostavno. Ovom prethodnom rečenicom autor je, zapravo, htio izvesti zaključak po kojem čovjek može istraživati i otkrivati Boga onoliko koliko se Bog (ili određeno božanstvo) unutar pojedine religije objavljuje. U tom kontekstu, feminizam u religiji itekako ima smisla.

Religije govore da je Bog u najvišem smislu osoba,[20] a upravo se tom logikom služi i feminizam. On, dakle, također Boga smatra osobom i nastoji ga prikazati, jednostavno govoreći, kao žensku osobu, i u tom nastojanju mu religija može pomoći. Religija, po svojoj naravi, nije samo mišljenje nego je i djelovanje, nije filozofija nego komuniciranje sa Svetim, a inicijativu te komunikacije ima Bog.[21] I upravo u tom procesu komuniciranja, čovjek o Bogu može istraživati, ispitivati, otkrivati i nalaziti mnoge ideje, ali i činjenice.

Pojam religije shvaća svoju narav kao problem filozofije religije.[22] A jedan od problema filozofije religije je, dakako, i feminizam. Naizgled se može zaključiti kako su te dvije stvarnosti potpuno različite i nepovezive. No, ako se pod pojmom religije shvaća njena narav kao problem filozofije religije, a feminizam jest dio tog područja istraživanja, tada se lako može uočiti međusobna povezanost feminizma i religije i gdje stoji utemeljenost te povezanosti.

Feminističku problematiku je neofeminizam unio u gotovo sve znanstvene discipline,[23] pa tako i u teologiju. Tu promjenu neki su protumačili kao nov način teologiziranja, ali radi se o tome da nije nov način, nego epitet „feministički"[24] i to dvoje treba razlikovati ako se želi ostati pri ispravno usmjerenom feminizmu unutar religije. Taj feministički način teologiziranja ipak nije pojava za sebe, izolirana pojava.[25] I treba napokon prihvatiti da ona postoji. Isto tako treba raz-

19 Tomislav IVANČIĆ, *Religija i religije*, 48.

20 *Isto.*

21 *Isto.*

22 Donald M. BORCHERT, *Encyclopedia of Philosophy*, 366.

23 Anna-Maria GRUENFELDER, Feministička teologija ili „smrt patrijarhalnog Boga?, 31.

24 *Isto.*

25 *Isto.*

mišljati kada se radi o religiji. Prvenstveno iz razloga što su religija i teologija usko povezane – ono što Bog (ili bog) u religiji objavi, čovjek u teologiji otkriva. Ako je feminizam u religiji prisutan, onda za to postoji razlog i dobro utemeljenje te se takva stiuacija nije dogodila iznenada.

Feministička se teologija pita može li i na koji način može pridonijeti težnji suvremene žene za osebujnu duhovnost koja se zasniva na autonomnom, samostalnom opredijeljenju oblicima vjerskog života.[26] Zadatak feminizma u religiji također je i: ženi posredovati osjećaj da je vjera ne otuđuje nego osmisli i potpomaže njeno traganje za sobom.[27] Dakle, feminizmu nije samo cilj unutar religije dokazati da Bog ne mora biti „muški" Bog, nije mu cilj pokazati kako je patrijarhalni model društva izmijenio sve po svojoj mjeri i kako su žene unutar takve uređenosti podređene, nego taj feminizam u svoj fokus stavlja ženu koja u religioznim kultovima ima svoje mjesto i ulogu, kako treba biti svjesna te uloge i na taj način djelovati, a ne podrediti se ulozi koju je stvorio muškarac. Takva uloga ne može biti obilježena objektivnim kriterijem jer muškarac stvara tu ulogu unutar svog subjektivizma: on se ne može staviti u ulogu žene i iz te perspektive stvoriti neku objektivnu „šablonu" po kojoj bi bilo jednako dobro svima – i muškarcu i ženi. I u tome ne treba gledati ništa negativno, jer nitko ne može biti toliko objektivan pogotovo kad je u pitanju nešto što se osobe, kao subjekta, izravno tiče.

Neosporno je i karakteristično da se feministički protest protiv položaja žene u društvu i obitelji rodio iz osobnih doživljaja mnogostrukih oblika nasilja i diskriminacije žene od strane muškarca.[28] Tu činjenicu također možemo pridodati razlozima zbog kojih feminizam može biti prisutan u religiji. Kada žena trpi razne oblike opresije i diskriminatorno ponašanje od nekoga tko je od nje fizički nadmoćniji, onda će to projicirati i na svoju duhovnost. Kada, pomoću religije, počne zadirati u svoju duhovnost, ona zapravo počinje Boga promatrati kao duhovno nadmoćnijeg od sebe. Tako se ono fizičko projicira na

26 Anna-Maria GRUENFELDER, Feministička teologija ili „smrt patrijarhalnog Boga?, 34.

27 Anna-Maria GRUENFELDER, Feministička teologija ili „smrt patrijarhalnog Boga?, 58.

28 Anna-Maria GRUENFELDER, Feministička teologija ili „smrt patrijarhalnog Boga?, 35-36.

duhovno i u ženi se, zapravo, instinktivno rađa potreba za protestom. A samim time, i feministička promišljanja ulaze u područje religije.

Usprkos svemu tome, ne slaže se svaki feministički smjer s povezanošću feminizma i religije. [29]Autorica Jantzen u svom istraživačkom radu ozbiljno uzima u obzir otpor feminista u dvije skupine, kako ih je podijelila glasovita Luce Irigaray koju sam već prethodno spominjala. Jedni smatraju da je religija učinila već dovoljno štete i da feministi na tom području više ne mogu ništa promijeniti. Prigodno ih je nazvala „sekularnim" feministima; to su oni koji svoje napore radije žele usmjeriti na borbu za pravdu nego se baviti pobožnim pitanjima o tome kako „postati božanskim". Međutim, takvo odbijanje plod je mnogih posljedica zapadne religije kao što su kolonijalizam, rasizam, homofobija, seksizam i dr. Stoga je, u jednu ruku, takav način razmišljanja potpuno razumljiv. S druge strane postoje „kršćanski" feministi koji će također smatrati ovu problematiku nekorisnom. To što su ovi potonji nazvani „kršćanskim" feministima, ne znači da su prihvatili patrijarhalno uređenu sliku o svemogućem Bogu Ocu koji je odvojen od svemira i tamo svime upravlja.

Luce Irigaray, koja je začetnica ovih dviju skupina, promatra ih poput dvije strane medalje.[30] Dakle, i jedna i druga ideja u sebi imaju smisla, ali, generalno gledajući, postoji mnoštvo nedostataka. Upravo ti nedostaci ovise o tome koliko su pojedinci u feminizmu skloni religiozno promišljati. Feminizam često religiju smatra konzervativnom, ne daje joj prostora da se ekspresira. Štoviše, čak ju u nekim područjima želi potpuno iskorijeniti iz svojih promišljanja. A budući da je prethodno čvrsto argumentirano kako su feminizam i religija itekako dvije povezane stvarnosti, tijek logike daje naslutiti da feminizam i sam sebe u nekim pitanjima smatra konzervativnim. Ako tako, nekad i nesvjesno, sam o sebi promišlja, ne treba čuditi što ga takvim smatra i suvremeni svijet. Ta, nazovimo, feministička konzervativnost, s jedne strane ne treba sa sobom nositi negativno značenje, samo ju treba dublje protumačiti; tako feminizam zbilja treba težiti očuvanju „starog" sustava vrijednosti. Ali, s druge strane, ne treba se protiviti novitetima. Tu se ubraja i religija. I to je ono što, u jednu ruku, osobno zamjeram feminizmu. Slično razmišlja i Irigaray; spočitava sekularnim feministima činjenicu da se religija ne može ignorirati nego da

29 Ovaj prikaz uzet je prema: Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine*, 7.

30 Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine*, 8.

ju treba ponovno oblikovati.[31] Mnogi joj prigovaraju kako je sklona zastupanju patrijarhalno uređene religije, ali ona je daleko od takvog načina razmišljanja: „kako bismo postali slobodni, autonomni, suvereni, kako bismo postali ljudske individue i ljudsko društvo, ne možemo bez božanskog ideala.“[32] Smatram da pod time nije mislila samo na ispravno uređeno feminističko promišljanje nego i na cjelokupni ljudski rod, ljudski život.

Osim svega navedenog, postoje još i neka filozofska područja koja utječu na feminističku prisutnost u religiji. Jedan od njih je i egzistencijalizam. [33]Nazvan po krilatici „egzistencija prethodi esenciji“, egzistencijalizam je filozofija slobode, što znači da sami izabiremo što ćemo biti. Simone de Beauvoir piše u *Moralu dvosmislenosti* kako je odluka biti moralan i odluka biti slobodan jedna te ista odluka. Sloboda je duhovni čovjekov organ, a pripada doživljajnom svijetu religije. Moral je jedan od sastavnih dijelova svake religioznosti. Odluka biti moralan i biti slobodan po tome je, dakle, bitno vezana uz religiju. Mnoge religije, uz ontološku, imaju i etičku obvezu.[34] S druge strane, feminizam se, kao filozofska disciplina, također treba baviti moralnim i etičkim pitanjima. Pogotovo u području diskriminacije i opresije nad ženama kojima se dostojanstvo srozava na najnižu moguću razinu. Tako feminizam i religiju, zapravo, spajaju isti objekti i predmeti promišljanja.

Na kraju krajeva, ako je „biti žena“ – način bivstvovanja, tada nije problem zaključiti da se religija bitno tiče ženskog roda, a onda i feminizma uopće.

2.4. Feminizam i Bog

Ono što bitno označava religiju su njezini sadržaji ili forme, a među njima su: Bog, svijet, objava, spas i eshatologija. Ti sadržaji religije omogućuju različite pristupe Bogu. Upravo je Bog prvi sadržaj svake religije. Sve one Boga shvaćaju u nekom liku: Bog je prikazan kao otac

31 Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine*, 12.

32 *Isto.*

33 Ovaj prikaz je uzet prema: Nadežda ČAČINOVIČ,*U ženskom ključu: Ogledi u teoriji kulture*, Zagreb, 2000., 123.

34 Donald M. BORCHERT, *Encyclopedia of Philosophy*, 367.

ili, u matrijarhalnim kulturama, kao majka.[35] Ono što feminizam unutar religije smatra svojom zadaćom jest zapravo: odvojiti se od konteksta matrijarhalne kulture i u patrijarhalnoj prikazati Boga i to ne uvijek ženskom simbolikom nego ga prikazati kao ne nužno „muškog" Boga. Taj „muški" Bog Jahve također se smatra i jednim od središnjih problema feminističke teologije.[36] Feminizam u religiji ne smatra Boga neosobnom silom; Bog je osoba. I ta je misao glavna pokretačka snaga feminizma u ovom kontekstu. Budući da je Bog osoba, čovjek osjeća potrebu da mu se obrati. A ukoliko mu se želi obratiti, treba imati na umu kakva je to Bog osoba – muška ili ženska. Možemo li uopće govoriti o Bogu izvan ovakvog konteksta? Bez obzira na pojedinu kulturu i religiju, možemo li govoriti o Bogu kao o našoj majci ili se feminizam mora opredijeliti za božicu?[37]

Bog je ljepota, moć, mudrost, razum, istina, duh naprosto.[38] Već smo spomenuli da je čovjek također duh u smislu duhovnog organizma, da su neki od njegovih sastavnih dijelova i razum i istina. I to je ono što u religiji povezuje Boga i čovjeka. Oni po naravi nisu isti, ali pomoću religije duhovni organizam čovjeka pokušava uspostaviti kontakt s Božjim duhom i na toj razini s njim komunicirati. A budući da je duh sastavni dio čovjeka kao i tijelo, čovjeku je teško te dvije stvarnosti odvojiti. Koliko god to izgledalo zbunjujuće, čovjek je po svojoj naravi, primoran svoje tijelo, svoj spol, projicirati na Boga. Tu feminizam igra veliku ulogu.

Međutim, u mnogim religijama, kako u židovstvu, tako i u kršćanstvu i islamu, božanstvo se prvenstveno označava muškim simbolima. U židovstvu osim ovoga stoji nešto što je uz Jahvu, a to je mudrost. U kršćanstvu Istoka i Zapada stoji Majka Božja.[39] O problematici maskulinističkih pojmova govori i autorica Jantzen: „uzima se zdravo za gotovo da se ljudski govor ne može primijeniti izravno na Boga; iz toga slijedi da maskulinistički pojmovi poput „Otac" ili „Kralj" ne mogu

35 Tomislav IVANČIĆ, *Religija i religije*, 44.

36 Anna-Maria GRUENFELDER, Feministička teologija ili „smrt patrijarhalnog Boga?, 34.

37 Anna-Maria GRUENFELDER, Feministička teologija ili „smrt patrijarhalnog Boga?, 36.

38 Tomislav IVANČIĆ, *Religija i religije,* 43.

39 *Isto.*

sa sobom nositi implikacije spola."[40] Ali, i pored takvog stava odbijanja govora o implikacijama spola, pretpostavke su ipak da se maskulinizam ponaša neprijateljski prema mogućnosti ženskih subjekta u religiji i da zatvara puteve na kojima se drugačije misli o božanstvu.[41] Autorica u istom ovom djelu ponovno iznosi promišljanja feministice Luce Irigaray koja glavni razlog ovakvog stanja vidi u činjenici da su jedini bogovi koji su dotad postojali bili muški bogovi, a povrh svega – Bog Otac judeokršćanstva, Gospodar svega, pored kojeg nema drugih bogova. Prema Feuerbachu, ona to vidi kao mušku projekciju:[42] „muškarac je tražio jedinstvenog Boga. Bog je stvoren iz muškog roda. On je jedva postavio granice s Njime i među Njime: On je otac, sin, duh. Muškarac mu nije dopustio da bude definiran kroz drugi spol: ženski. Njegov jedinstveni Bog se smatra odgovornim za cijelo čovječanstvo za koje mi znamo da nije i ne može biti neutralno s obzirom na razliku spolova." (Feuerbach)[43] Budući da je cijelo ovo područje feminističke filozofije religije – filozofsko područje, prije svega se, zahvaljujući logici možemo zapitati: kako muškarac, ograničeno i, o Bogu ovisno, ljudsko biće može nešto tom istom Bogu dopustiti ili zabraniti? Odakle muškarcu, govoreći općenito, pravo da ulazi u Božju logiku? Možda se ne radi toliko o zabrani i dopuštenju u odnosu na Boga, koliko se radi o zabrani i dopuštenju u odnosu na ženu. Muškarac je, po svoj prilici, u ovom kontekstu, uzeo Boga za objekt kako bi zabranio ženi da svojim spolom ulazi u maskulinističku simboliku religije.

Osim ovog problema, prisutan je i problem samog religioznog jezika koji je izuzetno osjetljiv i često dvosmislen. Iz perspektive tradicionalne filozofije religije, problem religioznog jezika inače je uzet kao varijanta problema kako se riječi koje su dio ograničenog i grešnog ljudskog konteksta mogu primijeniti na neograničenog i moralno savršenog Boga.[44] Ovime se može jako dobro argumentirati da je problem patrijarhalizma problem koji se lako može, zbog svoje naravi, dovesti u pitanje. Religija ne trpi subjektivno pa joj ni ovakvo stanje stvari ne pristaje. Za razliku od patrijarhalizma, feminizam nastoji

40 Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine*, 175.

41 Usp. *isto.*

42 Usp. Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine*, 14.

43 *Isto.*

44 Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine*, 200.

utjecati na ovakva pitanja, ali iz svoje perspektive također nudi svoj pristup imenovanju Boga.[45]

Mark Burrows primjećuje da, ako nema adekvatnih naziva za imenovanje Boga i ako se pouzdajemo u autoritet teologa, pisma i tradicije, tada je važno uvidjeti da sve to nosi sa sobom težinu maskulinističkih pretpostavki koje valja izazvati. Burrows je osjetljiv na područje imenovanja Boga u pismu i tradiciji, pogotovo u srednjovjekovnoj mističkoj tradiciji iz koje traži izvore. Cilj nije konceptualno identificirati Boga nego biti otvoren za šire mogućnosti: preoblikovati vlastite stvarnosti i paziti da se naša slika Boga ne marginalizira, da se takva slika ne ograniči. Burrows, doduše, govori o ovom problemu iz kršćanske perspektive ali u skladu s feminističkim nastojanjima. On štiti žene u ovakvom statusu: žene su činile ono što se od njih, uvjetno rečeno, tražilo, ali muškarci su ih odbijali slušati.

Dakle, ne treba osuditi samo žene zbog opresije koja se nad njima vršila – i druga strana je za takvo stanje itekako kriva.[46] Malo je vjerojatno da će, tisućljećima nakon uvriježenosti ovakvog maskulinističkog stava, ženska imena preko noći zamijeniti muška imena za Boga i da će se takva imena smatrati literarnim opisima božanstva.[47] No, unatoč svemu, treba se nadati da će takav pristup slomiti maskulinističku hegemoniju nad tim područjem i tako osloboditi put novim i drugačijim perspektivama.[48] U tom smjeru razmišlja i Luce Irigaray, koja, s obzirom da je vezana za psihoanalitička razmišljanja, nudi nov pristup ovoj problematici. Po njenom mišljenju, Bog nije ime svemogućeg nadnaravnog bića u bezvremenskom kraljevstvu, nego ime kojim se opisuju mogućnosti svijesti i transcendencije osobnih i interpersonalnih položaja koje zauzimamo kao subjekti unutar prostora i vremena. Prema tome, „postati-čovjek" iznutra je povezano s težnjom „postati-božanski".[49] Ljudska bića, i muškarci i žene, imaju jednake sposobnosti ovako razmišljati i na taj način izbjeći strogo maskulinistički stav u religiji. Mi, dakle, u skladu sa svojim mogućnostima, unutarprostorno i unutarvremenski, trebamo promišljati o religiji i o Bogu. Međutim,

45 Ovaj prikaz uzet je prema: Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine*, 181-182.

46 Usp. Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine*, 182-183.

47 Usp. Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine*, 182.

48 *Isto.*

49 Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine*, 12.

to ne znači da svoje stavove trebamo izlagati jednostrano, kao da su jedini ispravni. Mislim da je to glavni problem cjelokupnog promišljanja o Bogu u religiji.

2.5. Biblija i feminizam

Mnogi sekularni feministički izvori ne samo da se opiru bilo kakvom dodiru religije i feminizma nego i Bibliju smatraju začetnicom antifeminizma i, uslijed toga, diskriminacije. Bibliju ovdje izdvajamo zato što ju kršćanstvo, kao jedna od najrasprostranjenijih religija povijesti i svijeta, smatra svojim svetim Pismom. I upravo zato što jest jedna od najvećih religija svijeta, mnogi ju osuđuju zbog njene naklonosti patrijarhalnom poretku. Koliko je Biblija zapravo naklonjena patrijarhalizmu, a koliko je to utjecaj ondašnjeg mentaliteta, pokušat ću prikazati u ovom dijelu.

Nažalost, žena je u povijesti bila često i snažno uvjetovana, zapostavljena u svojem dostojanstvu, prezirana i smatrana manje vrijednom, slabijim bićem, nerijetko marginalizirana, pa čak i svedena na ropstvo.[50] Na ove oznake mogla bi se svesti cjelokupna uloga žene nekadašnjih mentaliteta koji su takvim stavovima „prizvali" nastanak feminizma. Tako osim samog pojma feminizma, postoji i pojam antifeminizma koji je na tragu patrijarhalno strukturiranog mentaliteta. Značajna antifeministička literatura svih vremena svjedoči činjenicu da se o ženama i pisalo s prezirom.[51] Često je i biblijska mudrosna književnost, zbog nekoliko izreka o ženama, prikazivana kao antifeministička, a njihovi su autori smatrani ženomrscima.[52] Međutim, istinski smisao te vrste biblijske književnosti može se shvatiti u povijesnom kontekstu, povijesno-kulturalnim okolnostima i proučavanju književnih vrsta.[53] Antifeminističkom prikazu žene u Bibliji mogu proturječiti i činjenice poput ovih: žena je „stup" obitelji, ona je metafora za mudrost, ona je „izvor" jer rađa djecu i pruža radost suprugu. Žena je u ovom kontekstu dobila svoje potpuno značenje i tome je pripomogla biblijska književnost.

50 Stipe JURIČ, *Ženska ljepota – najjača ljudska želja*, Zagreb, 2012., 7.

51 Usp. *isto.*

52 *Isto.*

53 Usp. *isto.*

Mnoge su egzegeze feminističkog porijekla htjele prikazati neke dijelove Biblije kao antifeminističke te su predbacivale biblijskim stručnjacima seksističke prijevode i tumačenje iz patrijarhalne perspektive i s muškog gledišta. Ne treba ni spominjati netočnost ovakvih interpretacija pogotovo ako uzmemo u obzir da u istinskom feminističkom promišljanju ženu ne oštećuje muška dominacija sama po sebi nego opresija koja iz takve dominacije može (ali ne mora nužno!) proizaći.

Ovim činjenicama protiv antifeministički nastrojenih biblijskih spisa dodat ćemo i podatak da je taj isti antifeminizam stariji od biblijske sapijencijalne literature. Vjerodostojnost ovog podatka pronalazimo u činjenici da je ideja o ženama kao fizički, umno i moralno slabijim osobama od muškarca bila prisutna i proširena u antičkom svijetu, podjednako kod pisaca u staroj Grčkoj i u starom Rimu.[54] Mnogi su se, prije nastanka biblijske literature, bavili antifeminizmom. A između ostalih to su: Semonid, Hiponaks, Platon, Pseudo-Aristotel. Na taj se način dokazuje da biblijska literatura nije pisana seksistički i antifeministički, niti joj je to bio cilj.

U biblijske mudrosne tekstove ne smiju se unositi pitanja i problemi s kojima je prožeta i opterećena životna praksa modernoga vremena.[55] Te su ideje, pitanja i problemi uglavnom proizašli iz podjele na spolove tako da su oni ili vezani za procese emancipacije žena i feminističke pokrete ili su pak rezultat raznih predrasuda i stereotipnih sudova o ženi, zasnovanih ponajviše na proizvoljnim i neutemeljenim tvrdnjama.[56] Ovaj iskaz jasno želi reći kako govor religije nije govor antifeminizma i/ili feminizma. Sjetimo se, uz to, i činjenice da je feminizam taj koji se bavi religijom, a ne obrnuto. Daleko od toga da se feminizam ne može uzeti za ozbiljno. Međutim, treba imati na umu da neke odvojene stvarnosti trebaju ostati takve – odvojene i da ih se ne može forsirati. Isto je tako i s govorom o antifeminizmu unutar biblijske sapijencijalne literature. Ponekad mi se čini da feminizam „gura" svoja promišljanja u neka područja koja mu zapravo ne pripadaju i to zato da bi dokazao svoju autentičnost. Na sličan se način zaboravio i sam njegov cilj. Dodajmo da je ženska figura obilježje sapijencijalnog

54 Stipe JURIČ, *Ženska ljepota – najjača ljudska želja*, 18-19.

55 Usp. Stipe JURIČ, *Ženska ljepota – najjača ljudska želja*, 13.

56 *Isto.*

stila Biblije, više nego nauka o ženi kao takvoj.[57] Zato se s feminizmom i ne može složiti oko nekih pitanja – jer joj tema nije žena i njena uloga u društvu. No, na promišljanje o ženi kao podređenoj vrsti unutar pojedinog društva uvelike je utjecala kultura, pojava mnogoženstva i ozakonjenje rastave braka. To su oblici nijekanja ženinih osnovnih i legitimnih prava. Budući da je Biblija literatura koja govori o određenim povijesnim situacijama, različitim kulturama i promjeni mentaliteta, možemo ju uzeti kao vjerodostojnu za tumačenje ovakvih kulturalnih promjena. Ona također svjedoči o uvođenju različitih, po ženu delikatnih običaja.

U svem ovom kontekstu ne radi se toliko o tome da neki feministi navode Bibliju kao antifeminističko djelo, nego se zapravo radi o vrsti suvremenog feminizma koji treba osuditi odviše subjektivnim jer izdvaja tekstove iz konteksta i tumači ih u apsolutnom smislu.[58] Tko god sebe naziva filozofom u bilo kojem smislu intelektualnih promišljanja, znat će da taj apsolutni smisao nikad nije ispravan kontekst jer stvari uzima po kriteriju isključivosti. Dodajmo još samo činjenicu da je antifeminizam po nekim točkama prisutan u drugim religijama kao što su židovstvo NZ-tnog doba i rabinsko židovstvo te babilonske kulture drevnog Istoka.[59]

Koliko god se ustanovilo da Biblija nije antifeministički nastrojena, toliko se može dokazati da je ipak bila diskriminatorna prema ženama. Međutim, postoji razlika između pojmova diskriminacije i antifeminizma te ih ne treba poistovjećivati. Diskriminacija je obespravljivanje, to jest ograničavanje ili pak onemogućenje prava određene društvene skupine ili pojedinca. Za razliku od diskriminacije, antifeminizam se zalaže za sve ono što feminizam pokušava spriječiti ili promijeniti. Antifeminizam ne utječe samo na prava osoba nego i na mentalitet zajednice, na političke i društvene perspektive, na ideološke naglaske. Dakle, on je sam po sebi puno dublja stvarnost nego pojam diskriminacije pa se stoga ne mogu ni jednako tretirati.

Prije svega spomenimo starozavjetnu religiju kao diskriminatornu. Najviše o tome vidimo iz odnosa žene i bogoštovlja; pristup u službenom bogoštovlju ženi je bio zabranjen, ona je bila zadužena samo

57 Stipe JURIČ, *Ženska ljepota – najjača ljudska želja*, 14.

58 Usp. Stipe JURIČ, *Ženska ljepota – najjača ljudska želja*, 22.

59 Usp. Stipe JURIČ, *Ženska ljepota – najjača ljudska želja*, 23.

za kućno bogoštovlje. Subota je dan odmora za sve osim za žene.[60] Ovo su samo neke stavke starozavjetnog odnosa prema ženama no, i u novozavjetno doba žena je imala položaj nižega bića. Odijeljenost u hramu i sinagogama te povučen život i odvojenost od utjecaja sredine nas upućuje na takvo razmišljanje.[61] Jasno je da su problemi tadašnjeg mentaliteta utjecali na starozavjetno kao i novozavjetno promišljanje i da je glavni uzrok tomu poligamija, ali i razne mogućnosti za otpuštanje žena.

O cjelokupnoj ovoj problematici govori i autorica Jantzen u svom djelu *Becoming Divine* koje sam već spominjala. Ona se, doduše, ne dotiče samo biblijske sapijencijalne literature nego govori o problemu feminizma u kontekstu cijele Biblije. [62]Bog se, u većini slučajeva, u Bibliji prikazuje kao Gospodar, Kralj, Otac, Sudac, Moćni Ratnik, itd. Sve su to imena maskulinističkog stila koji je prevladavao u tadašnjoj kulturi i društvu. Spominje se na nekoliko mjesta i božanstvo prikazano kroz feminističke slike, ali takvi su slučajevi rijetki i najčešće se spominju u odnosu prema muškarcu. Stoga ne treba čuditi što se uloga žene gotovo uvijek povezivala s njezinim spolom: žene su dobre ako su ponizne kućanice koje čine sve za dobro svoga muža ili samog Boga. Takve su bile: Ana, Ruta, Estera pa i Marija. A nisu dobre ako su samouvjerene kao što su bile Izabela, Dalila i Eva. Ovdje se jasno može primijetiti da su Marija i Eva, zajedno s ostalim ženskim likovima, suprotstavljene jedna drugoj. Ne radi se u ovim, kao ni u ostalim, slučajevima o nekoj konkretnoj namjeri autorâ Biblije da podrede ženu i ukažu na njeno ispravno ponašanje. Biblija je knjiga velikih stvaranja, bogata terminologijom, poviješću i različitim književnim vrstama, koja pred sobom ima temu povijesti spasenja kao svoju okosnicu. Ta se okosnica provlači kroz sve biblijske sadržaje. Spasenje podrazumijeva odgovorno ponašanje, moralno prihvatljivo, na strani dobra. S druge je strane grijeh koji takvo ponašanje sputava. U Bibliji su, dakle, Marija i Eva, a i svi ostali likovi, poslužile kao slike prihvatljivog i neprihvatljivog ponašanja. Tu, jasno je, ne treba tražiti dublji smisao, pogotovo ne na površan način i izvlačenjem određenog dijela teksta iz njegova konteksta.

60 Usp. Stipe JURIČ, *Ženska ljepota – najjača ljudska želja*, 72.

61 Usp. Stipe JURIČ, *Ženska ljepota – najjača ljudska želja*, 85.

62 Ovaj prikaz uzet je prema: Grace M. JANTZEN, *Becoming Divine,* 181.

3.0 Pravci feminističke filozofije religije

U ovom radu o feminizmu i religiji, nemoguće je ne dotaknuti se teme smjerova feminističke filozofije religije jer su upravo ti pravci stvorili većinu onoga što feminizam danas ima i čime se može pohvaliti. Kao što je već naznačeno, feminizam je pojam koji obuhvaća većinu znanstvenih područja koja okružuju čovjeka, u problemima prošlosti, kao i današnjice. Zahvaljujući svojoj naravi i širokom spektru mogućnosti prilagodbe, feministička filozofija religije dodiruje se s psihoanalitičkim, poststrukturalističkim, postmetafizičkim, teološkim i epistemološko-etičkim područjem pa tako posjeduje mnoštvo različitih pristupa istoj temi. To je itekako pohvalno za orijentaciju koja je još uvijek u razvoju i koju mnogi tek sad otkrivaju te pomažu razvijati ju. Podsjetimo, prije svega, da je jezik današnjice najčešće okrenut protiv feminističkih nastojanja želeći pritom zauzeti čvrst i uvjerljiv stav: Božji svijet je svijet muškaraca, naviknut da drži žene u subjekciji i sprečava njihovu emancipaciju.[63] S druge strane ipak imamo značajan pomak s obzirom da su feministički napori kroz povijest ipak stvorili potreban prostor u kojem se feminizam ima pravo uplitati u Božji svijet i tako sačuvati svoja prava. Žene danas nanovo pišu filozofiju religije prema izboru strategije.[64]

Cilj ovog poglavlja prvenstveno je razmotriti i ukratko prikazati načine kako je filozofija religije trenutno pisana u različitim govorima.

3.1. Psihoanalitički pristup

U psihoanalitičkom pristupu feminističkoj filozofiji religije jedno ime zasigurno dominira. Radi se o poznatoj feminističkoj autorici Grace Jantzen koju smo prethodno već imali priliku spominjati u sličnom kontekstu. Grace Jantzen usvaja psihoanalitički pristup filozofiji religije pronalazeći razliku koju rod stvara nesvjesno.[65]

Činjenica da rod, uvjetno tako nazvan, stvara razliku nesvjesno, i više je nego jasna. Međutim, problem se ovdje nalazi u našem, hrvatskom jeziku. Ako riječ *gender* (engl.) prevedemo riječju *rod*, tada ne postižemo puno od onoga što želimo zaključiti i dokazati. Još sam u po-

63 Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 4.

64 Usp. *isto.*

65 Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 28.

tonjem poglavlju iznijela svoje razmišljanje o značenju riječi *rod* i tako pokušala upozoriti na činjenicu da se taj termin ne smije poistosvjetiti s pojmom *spol* jer svaki od njih ima svoje značenje. Mnogi suvremeni problemi počivaju upravo u tom kontekstu jer se za termin *gender* u hrvatskom jeziku nalaze dva različita značenja. Oni su, doduše, povezani, ali nisu sinonimni pa se tako dovodi u pitanje može li rod uopće stvoriti razliku i koja bi to razlika bila s obzirom da i muški i ženski spol pripada istom rodu. Dakle, suvislo se o ovoj razlici može govoriti tek ako taj *gender* prevodimo kao *spol*. Spol stvara razliku nesvjesno: pomislimo li na ženski, pretpostavlja se da postoji i muški i obrnuto. Gledajući, pak, s druge strane, rod označava cjelokupnu stvarnost koja unutar same sebe pravi određene razlike.

Autorica inzistira na tome da svojstvenost suvremene kontinentalne filozofije ostaje u poznavanju pristupa ovoj spolnoj razlici koje se ignoriralo u opasnosti od angloameričkih filozofa religije. Jantzen raspravlja o činjenici kako u opiranju ovom pristupu na „Kontinentu" (Francuska) analitički filozofi religije nastavljaju suzbijati ključan sadržaj – sadržaj koji će učiniti mnoge razlike u oblikovanju feminističke filozofije religije.[66] Svoj argument izlaže otvoreno: mi možemo i moramo poništiti to suzbijanje povećanjem samosvijesti.[67]

Suzbijanje određenog sadržaja koji je za razvoj feminističke filozofije religije izuzetno važan može se, dakle, poništiti povećanjem samosvijesti. Ta samosvijest (*self-awareness*) leži u duhovnom i intelektualnom razvoju pojedinca, ali bitno ovisi i o volji istog tog pojedinca.

Ne može se Bog/bog misliti bez religije, kao ni religija bez Boga/boga. Upravo se zato autorica u svom psihoanalitičkom pristupu feminističkoj teologiji dotiče i nekih osnovnih pojmova koji utječu na daljnji razvoj. Što je uopće religija prema kontinentalnoj misli? Što je sa samim pojmom Boga ako je religija već predodređena u sociološkom i ideološkom kontekstu?[68] Britanska filozofija religije smatra Boga kao još jednu stvarnost u svijetu koji je inače isti teistima i ateistima. S druge strane, kontinentalni je pristup pomak s razumijevanja religije na ideju da su osnovne veličine, mitovi i rituali svake civilizacije

66 Usp. *isto.*

67 Usp. *isto.*

68 Usp. Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 38.

ustvari njena religija.[69] Prema tome, religija je u određenom smislu nužna osnova svake civilizacije. Tako religija i podsvijest idu paralelno: kako podsvijest teži racionalnom subjektu, tako religija teži civilizaciji. Dakle, pitanje nije možemo li mi kao društvo biti religiozni nego kako ćemo biti religiozni.[70]

3.2. Poststrukturalni pristup

Poststrukturalni pristup u ovom prikazu donosi Ellen Armour koja se, kao i autorica Jantzen, okreće kontinentalnoj misli. Međutim, autorica Armour posebno je usmjerena na podjelu na spol i rasu u feminističkoj filozofiji religije.[71] Nezadovoljna je „bijelim feminizmom" koji je nesposoban spoznati vlastite rasne boje.[72] Na inovativan način prikazuje razlike zbog kojih rasizam djelomično leži u korijenu feminizma. Ona, uz seksualnu razliku, jasno dodaje i rasnu razliku.[73]

Kao bitnu stavku svog znanstvenog rada izlaže problem esencijalizma. Rasne razlike dodaju novu dimenziju, ali one nisu promijenile fundamentalno iskustvo značenja „biti žena".[74] „Bijele" feministice potvrđuju ovu kritiku kao opravdanu.[75] Određujući položaj žene u kulturi radije nego u prirodi ostavljamo prostor razlikama svih oblika građe, bila ona eksplicitno izražena ili ne. Esencijalizam je, dakle, problem, ne rasa. U tom kontekstu autorica počinje istraživati tzv. „bijeli feminizam", a samim time i dekonstrukciju kao jedan od problema koji se, prema njenom mišljenju, krivo odnosno površno tumači. U tom istraživanju Armour se služi autorima koji su se bavili pitanjem dekonstrukcije. To su Jacques Derrida i Luce Irigaray, koju ponovno spominjemo u ovom feminističkom kontekstu, ali iz drugačije perspektive. Naime, bez obzira na njihov ugled koji su stvorili među akademskim krugovima feminizma i religije, autorica Armour ih smatra od male pomoći za svoje istraživanje.[76] Teolozi i filozofi

69 Usp. *isto.*

70 Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion,* 39.

71 Usp. Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 42.

72 Usp. *isto.*

73 Usp. Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 43.

74 Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 44.

75 *Isto.*

76 Usp. Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 44.

religije, kako kaže, povezuju dekonstrukciju s nihilizmom.[77] Početni broj istraživačkih radova pisanih na tu temu konstatira da je dekonstrukcija bila u posljednjoj analizi „smrt Boga izražena u pisanom obliku".[78]

[79]Ellen Armour smatra svoj pristup njihovom radu nekritičnim. Ali vjeruje da ni Derrida ni Irigaray nisu uspjeli prevladati tu rasnu i spolnu podjelu u vlastitom radu. Derrida uzima zajedno rasu i spol, ali u odvojenim mjestima. Irigarayini, pak, izazovi različitosti ostaju previše apstraktni. Ipak, Armour u njima, kada ih gleda zajedno, vidi važne strategije za rješavanje problema u „bijelom feminizmu".

[80]Za bolje razumijevanje teškoća u „bijelom feminizmu" treba ući u razumijevanje odnosa između teksta i autora te teksta i konteksta. U tom smislu, Derrida koristi (ne)poznatu frazu koja poručuje da „ništa nije izvan teksta". Taj „tekst" izvan kojega ne postoji ništa nije literalni tekst nego kontekst koji uokviruje naše znanje i naše djelovanje. Taj je kontekst sastavljen od stanovitih hijerarhijskih dualizama kao što su: duh/materija, idejno/stvarno, egzistencija/nepostojanje, razumsko/osjetilno. U svakom tom paru, za prvi se pojam smatra da je na višoj razini u odnosu na drugi. Ovi dualizmi zajedno tvore nadmoćnu strukturu zapadne misli. Naše cjelokupno promišljanje, pisanje i djelovanje događa se u kontekstu koji je oblikovan pomoću tih dualizama, uključujući naše promišljanje o spolu i rasi. Dualizmi kao što su maskulinističko/feminističko i bijelo/crno također tvore hijerarhijske dualizme koji se pridružuju ostalima. Ovi dualizmi koji upravljaju našim pojmovima rase i spola ujedno tvore ekonomiju jednakosti koja je ontoteološka.

Ta ekonomija jednakosti donosi i podržava ekonomiju rasnih i seksualnih indiferentnosti.[81] Drugim riječima, metafizički humanizam i ontoteologija dvije su strane iste medalje.[82]

---

77 *Isto.*

78 *Isto.*

79 Ovaj prikaz uzet je prema: Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 44.

80 Ovaj prikaz uzet je prema: Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion,* 45.

81 Usp. Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 47-48.

82 Usp. Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 48.

Iz svega ovoga važno je zaključiti da razmišljanja u poststrukturalnom pristupu pružaju feminizmu jednu drugačiju perspektivu. Pogotovo zato što se ovaj „model" bavi i filozofijom religije općenito, a feminizam bitno pripada toj kategoriji. Čini se kako feministička filozofija religije, s obzirom na seksualne i rasne razlike, treba suditi, a ne samo ignorirati neke socijalne i povijesne kontekste unutar kojih religija zauzima svoje mjesto.[83] Treba usmjeriti pažnju na življeno religiozno iskustvo, pogotovo u kontekstima gdje područja religije usmjeravaju pažnju na seksualne i rasne razlike.[84] Isto tako, feministička filozofija religije bi trebala proširiti područje svog dijalogiziranja, svoje komunikacije s drugim stvarnostima.

3.3. Postmetafizički pristup

Ovim se pristupom bavi autorica Fionola Meredith koja se slaže s nekim vidovima zaključaka Ellen Armour i njenog poststrukturalnog pristupa.[85] Međutim, Meredith stavlja naglasak na određene vlastitosti za koje ona smatra da su ih izgubili feministi koji su se previše oslanjali na poststrukturalističke metode. Zato autorica smjera na pronalaženje ravnoteže između hermeneutike i dekonstrukcije.[86] U svom istraživanju želi ponovno prikazati govor o naravi koja je svojstvena ženskom subjektivitetu, s tim da ne isključuje govor o uvažavanju ostalih.[87] Na poseban je način ovim pristupom htjela pokazati da se ne mogu na sva pitanja feminističke filozofije religije odgovori naći u poststrukturalizmu.[88] Polazište njenog promišljanja o postmetafizici zasniva se na činjenici da postoje dva subjekta „ja": jedan je subjekt koji živi, govori, smije se, plače, rađa se i umire[89] i ona ga naziva referencijalnim „ja". Drugi je tekstualni „ja" koji je promjenjiva fikcija. Disjunkcija između ta dva subjekta rezultira činjenicom da ženski subjektivitet prelazi u drugotnost i neprisutnost. Meredith ne spominje

83 Usp. Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 51.

84 *Isto.*

85 Usp. Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 54.

86 *Isto.*

87 *Isto.*

88 *Isto.*

89 *Isto.*

religiju eksplicitno, ali istražuje kategorije koje su preostale feminističkim interpretacijama.[90] Autorica smatra da je poststrukturalizam oblikovao, inspirirao i ojačao feministička promišljanja. No, on je najčešće zaokupljen sustavom, sinkronijom, površinom. Poststrukturalizam je filozofija horizontalnosti: mijenja hijerarhiju s anarhijom, red neredom, semantičko retoričkim, originalno različitim.[91] Meredith, na temelju svojih istraživanja, nudi mogućnost da se ovi pojedini vidovi objedine u postmetafizički model empirijskog koji je utemeljen na međusobnom prožimanju poststrukturalističke misli i hermeneutičke fenomenologije.[92] Zbližavanje hermeneutike i dekonstrukcije pokazuje odnos između referencijalnog i tekstualnog „ja" na mnogim razinama kao što su razina vlastitosti i razina zajedništva.[93]

3.4. Teološki pristup

Kao i Fionola Meredith, Harriet Harris odgovara na opasnosti antirealizma prisutnog u feminističkom poststrukturalizmu.[94] Ali za razliku od prethodnih autorica Jantzen, Armour i Meredith, autorica Harris ne nudi kontinentalnu alternativu.[95] Umjesto toga, ona čitača vraća na kritička pomagala analitičke filozofije religije.[96] Autorica Harris, po svemu sudeći, istražuje analitičku filozofiju religije i upozorava feministe koji takvu filozofiju religije odbacuju. U ovom teološkom pristupu feminističkoj filozofiji religije daje se zaključiti kako su poštovanje i iskrenost njegove vrijednosti. U ovom dijelu autorica pokušava prikazati i odgovoriti na izazov istine, napose kako je to prikazala i Grace Jantzen u svojim istraživanjima. Pronalazi razlog zašto ne treba odustati od istine i da ju, umjesto toga, treba otkrivati.[97] Ta borba za istinu treba biti moralna i duhovna zadaća.[98] Također, autori-

90 *Isto.*

91 Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 56.

92 Usp. Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 64.

93 Usp. Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 69.

94 Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 73.

95 *Isto.*

96 Usp. *isto.*

97 Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 73.

98 *Isto.*

ca upozorava da se treba opirati pokretima feminističke filozofije religije koji bi mogli negativno utjecati na razvoj te borbe. Pita se treba li se filozofija uopće baviti istinom i samo to pitanje mijenja filozofiju kakvu poznajemo. Klasična filozofska misao poznaje govor o istini i dobroti. Ona pretpostavlja jedinstvo: istina je jedna i jednostavna.[99] Ali kako se mi možemo baviti ciljem opće istine?[100] Upravo zbog toga i dolazi do dileme treba li se filozofija baviti istinom.

Kao što sam već spomenula, istina je moralna stvarnost. Pokušavajući iznijeti što preciznije razmišljanje na ovu temu, Harris se oslanja na autoricu Anderson i njen rad. Briga za druge i želja za procjenom nečijeg položaja moralne su komponente kojima se nastoji objaviti istina.[101] S druge strane, duhovna stvarnost jest zapravo otkrivati istinu i govoriti istinu.

Feministi općenito primjenjuju filozofiju religije kao disciplinu koja se bavi istinom.[102] Autorica Harris koristi termin „govoriti istinu" (*truth-telling*) zato što taj termin obuhvaća i duhovno, i etičko i epistemološko.[103] Prvo, govoriti istinu je duhovna zadaća jer zahtijeva traženje samog sebe, a zahtijeva i zadaću da se otkriju laži koje nam čine nepravdu.[104] To je, također, i moralno dobro, a težiti za tim dobrom teška je zadaća.[105] Imenovati laž i otkriti istinu je moralna zadaća, ali to nije način da se epistemologija ostavi po strani.[106] Sve je ovo velikim dijelom i epistemološki proces jer je zaokupljen našim znanjem i vjerovanjem.[107]

99 Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 75.

100 Usp. *isto.*

101 Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 78.

102 Usp. Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 83.

103 *Isto.*

104 *Isto.*

105 *Isto.*

106 *Isto.*

107 *Isto.*

3.5. Epistemološko-etički pristup

Ovim pristupom bavi se autorica Pamela Sue Anderson koja spaja dva područja u jedno: s jedne strane misao autorice Meredith, a s druge ideja autorice Harris. Oba ova područja trebaju biti imenovana, ako želimo da se istina i pravda razlikuju od laži i nepravde u etičkim i religioznim postupcima.[108] Zato Anderson poziva na zajedničko razmišljanje u feminističkoj filozofiji religije koja je „samorefleksivna, maštovita i interaktivna".[109] Takvo zajedničko razmišljanje zamijenilo bi strukture opozicije koje i dalje karakteriziraju ionako radikalne kritike spola.[110] Autorica u ovom epistemološko-etičkom pristupu detaljizira govor o četiri intelektualne vrline koje bi trebale oblikovati feminističku filozofiju religije. Te vrline istražene su spoznajne dispozicije koje normiraju govor o općim i partikularnim pitanjima. Svaka od njih je karakteristična motivacijska sastavnica znanja koje može biti otkriveno u odgovoru na neka specifična pitanja.[111] Ta pitanja služe autorici kao vodič njenog epistemološko-etičkog pristupa feminizmu. Četiri intelektualne vrline su: reflektivna kritička otvorenost, poznavanje brige, snažna objektivnost i načelna autonomija.

Razlog zbog kojeg je ovaj pristup nastao zapravo je činjenica da su neki feministički filozofi dali prednost etici nad epistemologijom i tako stvorili model razmišljanja unutar kojeg se odbacuje epistemologija religije.[112] Zato Anderson u ovom pristupu bira suradnju umjesto suprotstavljanja. Glavni problem leži u izuzeću žena iz obje stvarnosti: iz epistemologije, kao i iz etike. Tome pridonose mnoge karakteristike žene (tjelesne funkcije, iracionalnost, pasivnost, ponižavanje, ovisnost) koje su ju učinile etički i politički inferiornima.[113] Takve asocijacije feminističkog filozofa čine oksimoronom.[114] Feminističkoj filozofiji religije cilj je iznova procijeniti navedene karakteristike.[115]

---

108 Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 87.

109 Usp. *isto.*

110 *Isto.*

111 Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 89.

112 Usp. Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion*, 88.

113 *Isto.*

114 *Isto.*

115 sp. *isto.*

Sve četiri intelektualne vrline potiču feminističko ostvarenje najboljeg mogućeg stanja postupaka, odnosa, misli i principa povezanih s božanskim.[116] To se ostvarenje neće dovršiti sve dok se ne stekne praktička mudost koja je bit filozofije odnosno ljubavi prema mudrosti.[117] Prema tome, epistemološko-etički pristup obećava feminističkoj filozofiji religije da će biti opsežan.[118] Unatoč tome, ova afektivna strana, prisutna u našem međusobnom govoru i slušanju, već je dostupna u našim zajedničkim razmišljanjima.[119] Takva razmišljanja omogućuju nam njegovati spomenute intelektualne vrline, odbijajući ono što nas čini ljudima kao i ono što je shvaćeno kao intuicija božanskoga.[120]

4.0 Zaključak

Odnos feminizma i religije zahvaća dvije različite stvarnosti koje teže istom cilju. Iz tog odnosa proizlaze mnogi zaključci koji utječu na razvoj feminističke filozofije religije. Suvremeni svijet nameće mnogim znanostima razvoj koji podrazumijeva odstupanje od vlastitih korijena i principa za dobrobit suvremenog društva. Isto se događa i s feminizmom koji je zaboravio svoje korijene te se danas interpretira ili kao politički pokret ili kao ideologija. Današnji feminizam počeo se baviti mnogim problemima koji nisu dio njegovog sadržaja. Feministička teologija pomaže mu da se vrati onim pitanjima zbog kojih je i nastao kao filozofska orijentacija. Religija u tom kontekstu usmjerava feminizam i omogućuje mu različite interpretacije. Ona ima nauk, moral i kult kao sastavne dijelove, a Bog joj je glavni subjekt. Feministička nastojanja teže tom subjektu, ne toliko da ga feministički izraze koliko da s njega uklone maskulinističku konotaciju koja nudi površnost, uskogrudnost i pretjerano subjektivan stav.

O toj subjektivnosti mnogo govori i pristup klasičnih feminista Bibliji. U ovom se kontekstu Bibliju obilježava antifeminističkom jer mnoge ženske likove prikazuje u stavu podređenosti muškom spolu. Međutim, ispravno iščitavanje biblijskog sadržaja i konteksta u kojem je taj sadržaj nastao otkriva nova saznanja koja idu nauštrb zaključ-

116 Pamela Sue ANDERSON - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion,* 99.

117 *Isto.*

118 *Isto.*

119 *Isto.*

120 *Isto.*

cima većine feminista. Biblija uvažava ženu u njenom dostojanstvu i priznaje joj pravo na jednakost. Pogotovo to naglašava novozavjetna stvarnost koja Mariju stavlja u središte „ženskog" svijeta. Kao njena suprotnost, u Bibliji se spominje Eva. I jedna i druga prikazane su kao slike prihvatljivog i neprihvatljivog ponašanja pojedinca. Bibliju, stoga, treba čitati i istraživati puno dublje nego je to feminizam ikada i pokušao. Tek tada nam njen sadržaj pruža dublja i zahtijevnija promišljanja. U novije vrijeme razvoj odnosa feminizma i religije potpomogli su pravci feminističke filozofije: psihoanalitički, poststrukturalni, postmetafizički, teološki i epistemološko-etički. Po samim njihovim nazivima može se zaključiti kako se služe drugim humanističkim znanostima da bi bolje odredili feminističku stvarnost u religiji. Upravo to i jest njena zadaća – u religiji ispuniti feministička nastojanja koja joj pripadaju.

LITERATURA

1. ANDERSON , Pamela Sue, *A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief*, Oxford, 1998.
2. ANDERSON, Pamela Sue - Beverley CLACK, *Feminist Philosophy of Religion: Critical readings*, New York, 2004.
3. ANIĆ, Vladimir, *Rječnik hrvatskoga jezika*, Zagreb, 2007.
4. BORCHERT , Donald M., *Encyclopedia of Philosophy*, 2006.
5. ČAČINOVIČ, Nadežda, *U ženskom ključu: Ogledi u teoriji kulture*, Zagreb, 2000.
6. ČAČINOVIČ, Nadežda, *Žene i filozofija*, Zagreb, 2006.
7. HILL, Daniel J. - Randal D. RAUSER, Christian Philosophy A-Z, Edinburgh, 2006.
8. IVANČIĆ , Tomislav, *Religija i religije: Morfologija i fenomenologija religija*, Zagreb, 1998.
9. JANTZEN , Grace M., *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester, 1998.
10. JURIČ, Stipe, *Ženska ljepota – najjača ljudska želja*, Zagreb, 2012.
11. PERIĆ, Ratko, *Isusove sugovornice*, Mostar, 2010.
12. RAHNER , Karl - Herbert VORGRIMLER, *Teološki rječnik*, Đakovo, 2009.
13. GRUENFELDER, Anna-Maria, Feministička teologija ili „smrt patrijarhalnog Boga?, u: *Bogoslovska smotra*, 58 (1988.) 1, 29-60.

Prijevodi
Translations

PREDGOVOR PRIJEVODU AVEMPACEOVE POSLANICE
Avempaceovo *Vladanje osamljenika* kao etička i politička rasprava

Premda je spis *Vladanje osamljenika*[1] u osnovi rasprava o psihologijskoj dimenziji spoznaje kako ju se razumijevalo u grčkoj i u srednjovjekovnoj filozofiji (zapravo o psiho-fiziološkoj dimenziji spoznaje), njegova inspiracija je pitanje o postizanju krajnje sreće, to jest onoga što filozofi nazivaju blaženstvom.

Aristotel u *Nikomahovoj etici* blaženstvo (εὐδαιμονία) definira kao krajnje dobro, dobro kojem se– za razliku od drugih vidova dobra - teži radi njega sâmoga. Blaženstvo je, osim toga, dobro koje je svršnost čovjekove naravi, i utoliko je svrha ljudskih postupaka. No blaženstvo nije čovjekovo *svojstvo*, već čovjekova *djelatnost*, i to djelatnost koja nije radi čega drugoga, već radi sebe sâme – blaženstvo je, stoga,*samodostatno* (*NE*, X., 6., 1176b 4-5). Tu djelatnost – koja jest blaženstvo – Aristotel definira kao 'misaono motrenje' odnosno 'misaoni uvid' (θεωρητική) (*NE*, X., 8., 1178b 7), što je djelatnost koja je navlastita čovjeku.

No čovjeku je potrebno i drugo što nije misaono motrenje, a što ostvaruje (samo) kao društveno biće. „Budući da je svaki od nas čovjek – kaže Aristotel – trebat će mu i izvanjske pogodnosti, jer naša narav nije samodostatna za misaono motrenje, nego je potrebno da nam i tijelo bude zdravo, te da ima hrane i ostale podvorbe."[2] A ono što se naziva samodostatnošću, kaže on, najviše pripada upravo misaonosti (*NE*, X., 7., 1177a 27-28), jer „mudar čovjek može razmišljati i sâm sa sobom"[3]. Kao što ćemo vidjeti, čini se da je upravo to – ta Aristotelova spoznaja – bilo Avempaceovo polazište.

---

1 Taj Avempaceov spis na slijedećim stranicama objavljujemo u hrvatskom prijevodu, kojemu je kao izvornik poslužilo dvojezično arapsko-francusko izdanje Charlesa Genequanda: IbnBāǧǧa (Avempace), *Laconduite de l'isolé et deuxautresépîtres. Introduction, éditioncritiquedutextearabe, traduction et commentaire par ChalresGenequand*, Vrin, Pariz 2010.

2 Aristotel, *Nikomahova etika*, X., 8., 1178b 33-35.

3 *Ibid*., X., 7., 1177a 32-33.

Među arapskim filozofima pitanjem postizanja blaženstva najsustavnije se (u više svojih spisa, od kojih jedan i nosi naslov *Postizanje blaženstva*) bavio Al-Fārābī, oslanjajući se u tome u prvome redu na Platona, slijedeći kojega je naučavao da je blaženstvo produkt uzorite države, odnosno postignuće što ga jamči njezin poglavar, koji je prorok ili filozof. Avempaceova rasprava, međutim, zanemaruje utopijski značaj blaženstva kao produkta (nepostojeće) idealne države, te se 'realistički' okreće mogućnosti da čovjek blaženstvo postigne u sklopu *nesavršene* (tj. stvarne) države. U tom otklonu od platoničko-farabijske tradicije on će izvesti gotovo ironičan obrat – posegnut će za Al-Fārābījevim pojmom *nawābiṭ*, kojim njegov veliki predšasnik egzemplificira onaj tip ljudî što se poput korova (što zapravo u Al-Fārābīja i znači riječ *nawābiṭ*) pojavljuje kao 'njivi' uzorite države po naravi nepripadan izdanak, kao da nije njezin plod. Izokrećući perspektivu, Avempace će taj negativni prometnuti u pozitivan pojam. Taj obrat će proizaći iz toga što će on tražiti mogućnost da u *nesavršenoj državi* čovjek bude 'strano tijelo', 'neprirodan izdanak', to jest da bude onaj koji nesavršenome društvu usprkos postiže blaženstvo. Takav 'inokosan' izdanak u tom će društvu biti 'osamljenik' (*mutawaḥḥid*), bit će Aristotelov αὐτάρκης. On neće biti svrha i produkt idealne države – kao u Platona i Al-Fārābīja – već će biti *sâm svoja svrha*, sâm svoj proizvod. On će biti 'osamljenik' kao Aristotelov „mudar čovjek koji može razmišljati sâm sa sobom", a zato da bi mogao 'razmišljati sâm sa sobom', on se (u nesavršenome društvu koje ga 'ometa' u postizanju svrhe mora *osamiti*. Ne radi se dakle o usamljeniku (koji živi sâm), već o osamljeniku koji se (svojom voljom) 'izdvaja' od (utjecaja) društvene okoline zato da bi 'misleći sâm sa sobom' težio blaženstvu. Ne radi se o usamljeniku koji je 'korov', već o posebnom izdanku koji sâm ostvaruje (vlastitu) ljudsku svrhu. A ta svrha jest usavršenost vlastite ljudske bîti, koja – drži Avempace kao i filozofi općenito – biva potpunom u *umskojspoznaji*, spoznaji sebe sâma i bîti svega spoznatljivoga. Utoliko je 'zadaća' Avempaceova osamljenika usavršiti vlastitu dušu koja je njegova bît, a to znači brinuti se o svome 'duhovnom zdravlju'.

Dva su pojma ključna u Avempaceovu spisu – pojam 'vladanja' (*tadbīr*), i pojam 'duhovnih oblika' (*ṣuwarrūḥaniyya*). Prvi dio spisa posvećen je razlaganju pojma 'vladanja' u njegovim raznim vidovima, od kozmologijskog do političkog i moralnog, uključujući i 'vladanje' ljudskim postupcima. Kad čovjek smjera nekoj svrsi, mora svoje postupke ustrojiti (poredati) u povezan sustav činâ koji će voditi toj svrsi. To ustrojavanje postupaka ono je što Avempace – kako objašnjuje

na sâmom početku rasprave – naziva *vladanjem*. Arapska riječ *tadbīr* (koju nalazimo u naslovu rasprave) znači *upravljanje*, *vladanje*, a ako se – kako ovdje i treba – razumije kao upravljanje svojim postupcima, dakle kao *ponašanje*, bit će jasno da Avempace govori o tomu kako se njegov 'osmaljenik' – tj. „mudar čovjek koji razmišlja sâm sa sobom" – treba ponašati (moglo bi se reći: vladati sobom), odnosno kako treba svoju djelatnost i postupke ustrojiti za svrhu postizanja sreće.

Drugi ključni pojam – a s obzirom na dimenziju njegove uloge u Avempaceovu nauku o 'vladanju osamljenika' i najvažniji – jest pojam 'duhovnih oblika' (*ṣuwarrūḥaniyya*).

'Duhovni oblici' predstavljaju osnovu na kojoj Avempace razvija svojevrstan psihologijsko-etički nauk. Pri čemu treba reći da on taj pojam rabi u dvojakom (pa i višestrukom) značenju, zbog čega se – usput rečeno – prevoditelj/čitatelj susreće s poteškoćama u razumijevanju Avempaceove misli, a čemu baš i ne pridonosi autorov nesavršen stil te – u konačnici – očito nedotjeran tekst koji u mnogomu izgleda kao tek nacrt.

Oslanjajući se na prvo navedeno značenje pojma 'duhovni' (izvedeno iz naziva 'duh' za grčko *pneuma*), Avempace 'duhovnim oblicima' naziva neke čovjekove moći, a oslanjajući se na drugo navedeno značenje ('netvarni'), tako naziva od tvari odvojene ili tvari lišene oblike, tj. pojmove. Pri tomu te potonje 'duhovne oblike' dijeli na 'opće duhovne oblike' (koji su inteligibilni oblici) i na 'pojedinačne duhovne oblike' (koji su oblici u općem osjetilu, u zamišljanju i u sjećanju). Da bi zbrka bila još veća, Avempace one 'duhovne oblike' koji su 'najbliži' osjetu, tj. koji su izvedeni iz pojedinačnih tjelesnina kao njihovi pojmovi, naziva 'tjelesnim (sic!) duhovnim oblicima', koji zapravo na neki način stoje između čistih *intelligibilia*(tj. čistih apstraktnih pojmova) i osjetninâ. Stvar se još više usložnjuje kad Avempace govori o dvojakom odnosu što ga 'tjelesni duhovni oblici' imaju, s jedne strane, kao 'pojedinačan' odnos s (pojedinačnom) osjetninom iz koje su izvedeni, te s druge strane odnos koji je 'opći' stoga što je zajednički svakom subjektu percepcije odnosno poimanja.

Kao što ćemo vidjeti, ti 'duhovi oblici' – u svojim raznim fiziološkim i psihologijskim vidovima (koji su povezani s moćima ljudske duše) – igraju ulogu u čovjekovu ponašanju odnosno u njegovim postupcima, 'vladanje' kojima, to jest ustrojavanje kojih s obzirom na svrhu, jest ključno za postizanje krajnje sreće.

S obzirom na oba značenja pojma 'duhovni oblici' (tj. s obzirom na značenje koje se odnosi na pneumu i s obzirom na značenje koje se odnosi na pojam kao takav), može se reći – kako to čini Genequand u svom predgovoru knjizi *Laconduite de l'isolé...* – da ono što bi se moglo razumjeti (ili izvesti) kao Avempaceovu etiku, ova rasprava ukorjenjuje u psihologiju: čovjekovi postupci proizlaze iz njegovih spoznaja, spoznaja je pak čin duše i njezinih moći (osjetilne moći, moći zamišljanja, moći pamćenja, moći mišljenja), što znači da su čovjekovi postupci psihološki utemeljeni. Avempace upravo zato različite čovjekove postupke dovodi u izravnu vezu s različitim 'duhovnim oblicima'.

Na podlozi psihologije percepcije i spoznaje (tj. na podlozi svojstava moćî duše i 'duhovnih oblika') Avempacerazvija kompletnu tipologiju ljudî. U tomu je 'razrađenost' njegova uvida zadivljujuća. Povezujući baš svaki tip percepcije/spoznaje s baš svakim tipom duševne moći – od onih što pripadaju životinjskoj dimenziji duše do onih što su, poput mišljenja, navlastite čovjeku – on iznosi cijelu ljestvicu ljudskih postupaka, a definirajući sve te postupke on ocrtava tipologiju ljudî. Općenito, ljudi se međusobno razlikuju s obzirom na to prevladava li u njih duhovnost ili tjelesnost, a s obzirom na prevlast ovih ili onih moći i s obzirom na prevlast ovih ili onih postupaka što potječu od tih moći, Avempace raspoznaje različite tipove čovjeka. Svi tipovi čovjeka svrstani su u raspon između najnedostojnijeg, a to je onaj kojemu je svrha isključivo tjelesna, i najplemenitijeg, a to je onaj kojemu je svrha usavršenje razumske moći.

Svrha čovjekovih postupaka, dakle, može biti tjelesna i duhovna. Uljudî za koje duhovni oblici nemaju važnosti tjelesna svrha posvema prevladava. Postupaka kojima je svrha duhovna ima različitih, ovisno o kojem tipu 'duhovnog oblika' smjeraju. Ta svrha nekad može biti bliska materijalnoj svrsi, kao u slučaju onih koji teže izvanjskim dobrima poput ugleda, poštovanja, i tomu sličnoga. Tada je ta svrha bliska materijalnoj, ali ju postupci kojima se postiže čine plemenitijom, kao što postupci usmjereni pukoj tjelesnoj svrsi duhovnu svrhu kakva je ona koja je bliska materijalnoj čine nedostojnijom. Najvrjednija vrsta postupaka ona je kojom se teži samo usavršenosti svoga bića – to su moralne i umske vrline, znanje i inteligencija, te tomu sliče vrline kao što su dobar savjet i umješnost zaključivanja, širokogrudnost, hrabrost, prijateljstvo, znatiželja, dobrohotnost, odanost, itd. Tim se vrlinama može postići i ono čemu teže ljudi u kojih su duhovne svrhe bliske materijalnima, to jest poštovanje i druga izvanjska dobra. Ni ima i onih koji tim vrlinama teže

kao takovima, ne želeći od njih ništa drugo osim usavršenja vlastite duhovnosti.

Vidimo, dakle, da ono što je bitno u Avempaceovu etičkom nauku jest argumentacija o tomu da sve čovjekove moći (od 'životinjskih' do 'intelektualnih') utječu na oblikovanje čovjekova bića u njegovu sveukupnom vidu, pa tako i u njegovu etičkom vidu. Čovjek svojim postupcima može služiti svojoj tjelesnosti i svojoj duhovnosti. Ali, naglašuje Avempace, „nitko tko svoju tjelesnost voli više od svoje duhovnosti ne može se vinuti do najviše svrhe. Prema tomu, nitko tko je [isključivo] tjelesan nije sretan, svatko tko je sretan posve je duhovan"[4]. Dakako, i mudrac odnosno filozof, koji je kadar vinuti se do najviše razine duhovnosti (to jest do apstraktnih i općih inteligibilija), da bi živio mora voditi računa o tjelesnim stvarima i o pojedinačnim duhovnim oblicima (to jest onima što su kao pojmovi izvedeni iz tvarnih predmeta), ali njegova osnovna težnja treba biti ono što se dosiže tek na najvišoj duhovnoj razini. Filozofa tjelesne radnje održavaju u životu, duhovni ga postupci čine plemenitijim, a umske radnje uzvisuju ga na najvišu razinu (za koju i Aristotel kaže da je božanska[5]). „Zahvaljujući tjelesnim [radnjama] – kaže Avempace – on je čovjek koji postoji, zahvaljujući duhovnim [radnjama] on je plemenit, a zahvaljujući umskim [radnjama] on je božanski i uzorit."[6] A biti 'božanski' znači biti poput 'nebeskih umnosti', jer „kad se – pojmivši nesloženesućinske umnosti o kojima se govori u *Metafizici*, u *Knjizi o duši*, te u *Knjizi o osjetu i osjetnome* – vine do najviše svrhe, bit će tada [poput] jedne od takovih umnosti, i za nj će se moći reći da je samo božanski, da se lišio prolaznih tjelesnih osobina i uzvišenih duhovnih svojstava, te je dostojan jedino nesloženog božanskog svojstva."[7]

Kako to ostvariti? „Sve to osamljenik može postići izvan savršene države. U prva dva stupnja [tj. kao „čovjek koji (zahvaljujući tjelesnim radnjama) postoji" te koji je (zahvaljujući duhovnim radnjama) „plemenit", op. D. B.] on neće biti dio te države, ni njezina svrha, ni njezin činitelj, niti njezin čuvar. I po trećem [stupnju] može ne biti dijelom te države, no [može biti] svrha kojoj ona smjera, budući da, bivajući osamljenikom, ne može biti njezin čuvar niti njezin činitelj", ističe Avempace[8].

4 *Vladanje osamljenika*., § 163.

5 Usp. *Nikomahova etika*, X., 7., 1177b 30-32.

6 *Vladanje osamljenika*, § 164.

7 *Ibid*., § 165.

8 *Ibid*., § 166.

Ovaj navod ključan je za Avempaceovu etiku (jer o etici se radi, budući da 'osmaljenik' treba vladati, tj. upravljati svojim postupcima) u njezinoj 'političkoj' – tj. društvenoj – dimenziji. Naime 'osmaljenik' je osmaljenik upravo stoga što ne živi u idealnoj državi, već u državi u kojoj se mora *osamiti* da bi ostvario taj najviši stupanj duhovnosti. I premda vinuvši se do te najviše razine može biti pojmljen kao svrha kojoj idealna država smjera, ono čemu bi – kako to drži Al-Fārābī – idealna država trebala služiti, on „ne može biti njezin čuvar niti njezin činitelj, (tj. tvorac, kakav je idealni Al-Fārābījev vladar u liku proroka odnosno filozofa) jednostavno stoga što takova država ne postoji.

Avempaceovo razlaganje (raznih) značenja pojma *tadbīr*, koji se – pored upravljanja postupcima u svakome smislu – može odnositi i na upravljanje državom i kućom, tj. gospodarstvom[9], potvrđuje 'blizinu' toga pojma onome što se naziva 'politikom' odnosno 'političkom teorijom'. U tome se smislu može reći i to da Avempaceov nauk posjeduje *i* političku dimenziju. Upravo se kao 'politički' nauk može tumačiti mjesto na kojem govori o načinu života osmaljenika: „Prema tomu, jasno je da se osamljenik ne smije zbližiti s onim u koga prevladava tjelesnost, niti s onim kojemu svrha jest duhovnost pomiješana s tjelesnošću, već se mora zbližiti samo s ljudima od znanja. No ljudi od znanja u nekim su društvima rijetki, u nekima ih je više, a u nekima ih uopće nema. Zato se u nekim društvima osamljenik mora izdvojiti od ljudî općenito koliko god mu je moguće, i s njima se družiti samo u onome što je nužno i koliko je nužno, ili odbjeći u društvo u kojem su znanja utjecajna, ako [takvo društvo] postoji."[10] Prihvaćajući Aristotelov definiciju čovjeka kao društvenog (Avempace kaže: političkog) bića, Avempace napominje da osmaljenikovo osamljivanje nije u opreci s time; naime Aristotel isto tako kaže – u *Nikomahovoj etici*, na koju se Avempace višekratno poziva – da je 'umsko motrenje' (θεωρητική) samodostatno, odnosno da „mudar čovjek može razmišljati i sâm sa sobom"[11].

9 Usp. ibid., §§ 5-6:„Kad se rabi općenito, rabi se za sve činidbe koje obuhvaćaju umijeća što se nazivaju sposobnostima, i koje se opisuju u političkoj znanosti.A kad se rabi posebno, rabi se za upravljanje državama [...] a najplemenitije od onoga što se naziva upravljanjem jest upravljanje gradovima i upravljanje domaćinstvom."

10 *Ibid*., § 207.

11 *Nikomahova etika*, X., 7., 1177a 32-33.

Dakle, premda sâmAvempace nigdje ne kaže da je ‘politika’ odnosno ‘politički nauk’ predmet njegove rasprave, i premda je njegov fokus prije svega čovjek kao pojedinac, kao osoba, iskazi kakav je citirani odlomak upućuju na to kako on gleda na ono što se može nazvati ‘društvenim uređenjem’. Iako se njegove ideje prije svega tiču mogućnosti i, što je još važnije, načina na koji čovjek kao pojedinac može ostvariti krajnju sreću, tj. blaženstvo što leži u potpunom ostvarenju njegove bîti razumnog bića ,u raspravi *Vladanje osamljenika*moguće je pored ‘psihologijsko-etičke’ dimenzije, raspoznati i ‘političku’ dimenziju, primjerice kad određene ljudske postupke oprimjeruje govoreći o njemu suvremenom društvenom životu u Andaluziji[12].

Avempaceovu raspravukarakterizira općenita nedotjeranost stila te to da je očito nacrtnog karaktera, to jest da je – kako se čini – nedovršena. Na nedovršenost upućuju, primjerice, česti iskazi o tomu da će se neko pitanje o kojem govori razraditi i razjasniti kasnije, pri čemu u spisu toga uopće nema. No na nedovršenost najizravnije ukazuje nenadani i nagli svršetak, bez ikakva zaključka koji bi izravno formulirao svrhu spisa. S toga je razloga Moses iz Narbone († cca 1362.) smatrao dopuštenim da svome sažetku Avempaceova*Vladanja osamljenika* doda nekoliko stranica kao zaključak u kojem se objašnjuje kako se ostvaruje sjedinjenje čovjeka i djelatnog uma, što da je svrha kojoj treba težiti osmaljenik. Pri tomu je prešutio da se poslužio odlomkom iz Al-Fārābījeva spisa *Rasprava o značenjima* [*pojma*] *um*[13].

Taj dodani završetak, međutim govori o onome o čemu je Avempace pisao u raspravama *Poslanica za oproštaj* i *Spregnutost uma s čovjekom*, to jest o završnoj etapi procesa u kojem čovjek postiže savršenu sreću u umovanju, u spoznavanju apstraktnih pojmova, što njegov um povezuje s djelatnim umom. (O tomu kako treba razumjeti to ‘povezivanje s djelatnim umom’ postoje različita mišljenja i tumačenja, što je zasebna tema za neku drugu priliku. Stoga na ovome mjestu pozornost poklanjamo prvenstveno na etičku i političku dimenziju Avempaceove rasprave).

12 Usp. *Vladanje osamljenika*, § 111.

13 Mosesov je sažetak Avempaceova spisa u francuskome prijevodu 1859. objavio SalomonMunk u knjizi *Mélanges de philosophiejuive et arabe*, držeći ga hebrejskim prijevodom arapskog izvornika.

Govoreći o Avempaceu, Alain de Libera (u svom predgovoru Averroësovu spisu *Kitābfaṣl al-maqāl*[14]) osobito isitče da Avempace u *Vladanju osamljenika* izlaže značajke određenog tipa *osobnog* života, u kojem se „politička figura mudraca definira na nov način: kao figura *osamljenika*"[15]. Ta Avempaceova ideja predstavlja novost spram dotadašnje tradicije u arapskoj filozofiji, u kojoj se islamska politička misao razvija (na tragu Platonove *Države*) kao „kolektivna politička utopija", kako ju definira A. de Libera[16]. Avempace umjesto o idealnom vladaru i o građanima uzorite države govori o osamljenom pojedincu u zbiljskoj (ne-idealnoj) državi, koji – usuprot nesavršenom društvu u kojem živi – sebe realizira kao (zamišljenog) građanina idealne države. Na taj način on *kolektivnu političku utopiju* islamske političke misli zamjenjuje *individualnom etičkom atopijom*[17].

Avempaceov osamljenik kao paradigma individualne etičke atopije, uputit će nas na zaključak da upravo originalnost u raspravi *Vladanje osamljenika* skiciranog nauka omogućuje da se raspozna njegova univerzalna dimenzija. Avempaceov je nauk (u kontekstu arapske filozofijske tradicije) originalan, a 'univerzalan' je zato što je 'realističan'. Stoga što je shvatio da za postizanje konačne sreće nije nužna idealna država, već da tu sreću – kako naučava Aristotel – čovjek može ostvariti aktivirajući pored svoje društvene i svoju autarkičnu dimenziju time što će se uteći najvišoj čovjekovoj djelatnosti – 'misaonom motrenju', 'umskom uvidu' (θεωρητική) – koja je i sâma autarkična stoga što je sâma sebi svrhom, Avempace može biti jedan od onih mislilaca koji mogu 'otvoriti oči' svakom čovjeku u svakoj epohi i u svakom društvu. Njegov nauk posjeduje tu vrlinu stoga što u njega, kako kaže A. de Libera, posljednju riječ ima *moral* a ne politika ili imutak; štoviše, moral snagu i vrijednost (pa čak i 'praktičku', uzme li se u obzir da omogućuje ostvarenje najviše sreće) ima i usuprot politici i imutku. Ekstrapolirajući (i slobodno interpretirajući), taj bi se položaj moglo usporediti s položajem što ga u današnjem društvu u svom idealnom samoproglašenom habitusu za sebe prisvaja *intelektualac*.

Daniel BUČAN

14 Vidi hrvatski prijevod u IbnRušd / Averroës, *Knjiga prosudbene rasprave*, Demetra, Zagreb 2006.

15 *Op. cit.*, uvod: A. de Libera, „IbnRušd (Averroës) i njegovo djelo *Faṣl al-maqāl*(*Prosudbena rasprava*), str. 78.

16 *Ibid.*, str. 81.

17 Usp. *ibid.*, isto mjesto.

VLADANJE OSAMLJENIKA

Abū Bakr ibn Aṣ-Ṣā'iġ ibn Bāğğa AVEMPACE

U svojoj je raspravi o vladanju[1] osamljenika Abū Bakr ibn Aṣ-Ṣā'iġ, Bog bio zadovoljan njime i pokoj mu podario, kazao:

1 U ime Boga milostivog i milosrdnog; neka Bog blagoslovi i čuva Muhameda i obitelj njegovu. Izraz 'upravljanje'[2] u jeziku Arapâ ima više značenja koja su nabrojili njihovi jezikoslovci. [Taj izraz] najčešće upućuje općenito na upravljanje činidbama usmjerenim nakanjenoj svrsi, te ga zbog toga ne primjenjuju na onoga tko vrši jednostruku činidbu kojom se smjera nekoj svrsi; naime onaj tko za takovu činidbu pouzdano znade da je jednostruka, neće ju podvrgnuti 'upravljanju'. Onaj pak tko za djelovanje pouzdano znade da je višestruko, uzimajući ga kao djelovanje u kojem [treba] postojati ustrojenost, tu će ustrojenost nazvati 'upravljanjem'. Zato Arapi za božanstvo kažu da je [ono] 'Onaj koji upravlja svijetom'. **2** To može biti u možnosti a može biti i na odjelovljen način. Izraz 'upravljanje' najčešće ukazuje na ono što je u možnosti, a očito je da kad se radi o ustrojavanju nečega što je u možnosti, to onda biva samo u razmišljanju, [očito je] da to navlastito [pripada] razmišljanju, da može biti samo u njemu[3]. Zato ono može pripadati samo čovjeku, te kad se za nj kaže da je upravljač, to je samo po nalici s upravljanjem koje se [može] priricati prvotno i izvedeno. **3** Upravljanjem se može nazivati stvaranje toga ustroja [činidaba] utoliko što je proizveden[4], i to najčešće i najočitije biva u vezi s činidbama

---

1 Vidi slijedeću bilješku, u kojoj se objašnjuje pojam koji tu stoji u naslovu.

2 Ar. تدبير [tadbīr] znači *upravljanje* pa dakle *vladanje* (a ovdje 'upravljanje sobom', odnosno 'vladanje' u smislu 'ponašanje'). Avempace objašnjuje da će govoriti o upravljanju činidbama što smjeraju nekoj svrsi tako da ih se – radi postizanje svrhe – ustroji u djelotvornu cjelinu. Isti izraz u naslovu moglo bi se razumjeti i kao 'pravilo', misleći na sustav pravilâ (kakva su, primjerice, pravila franjevačkog ili benediktinskog monaškog reda) po kojima 'usamljenik' o kojem u ovome spisu govori Avempace treba postupati. Zato Genequand u svom francuskom prijevodu na tome mjestu taj izraz prevodi sa *conduite(de l'isolé)*.

3 Avempace, čini se, ovdje izraz 'u možnosti' i 'odjelovljeno' rabi da bi razlikovao *razmišljanje* od *djelovanja*.

4 Onda kad je odjelovljen.

čovjekovim, a manje u vezi s činidbama nerazumnih živih bića. **4** Kad se o upravljanju govori u tome smislu, može se govoriti u općenitom i u posebnom smislu. Kad se govori općenito, govori se [tako] u vezi s svim činidbama čovjekovim, ma kakove one bile. Zato se [o upravljanju] govori u vezi sa zanatima i sposobnostima, no u vezi sa sposobnostima češće. Stoga se u vezi s ustrojavanjem onoga što je u vezi s ratom govori o upravljanju, a gotovo se nikad [o upravljanju] ne govori u vezi s postolarskim umijećem ili s [umijećem] tkanja. **5** I kad se rabi u tome smislu, može se rabiti općenito i posebno na drukčiji način. Kad se rabi općenito, rabi se za sve činidbe koje obuhvaćaju umijeća što se nazivaju sposobnostima, i koje se opisuju u političkoj znanosti. **6** A kad se rabi posebno, rabi se za upravljanje državama. Nešto od onoga što se naziva upravljanjem prvotnije je od drugoga takovoga [u pogledu] plemenitosti i savršenosti, a najplemenitije od onoga što se naziva upravljanjem jest upravljanje gradovima i upravljanje domaćinstvom[5]. No [to potonje] rijetko se naziva upravljanjem, tako da se upravljanje domaćinstvom naziva [upravljanjem] u prenešenome smislu. Upravljanje pak ratom i tomu slično dostojnije je [nazivati upravljanjem] na oba načina[6]. **7** Božje upravljanje svijetom jest upravljanje u drugome smislu, koji jedva da je nalik najbližem [mu] od tih značenja[7] – to je upravljanje u posvemašnjem smislu, i najplemenitije, jer se ono što je tomu nalik naziva upravljanjem samo zbog predpostavljene sličnosti s Božjem proizvođenjem svijeta. **8** Očito je da je ta vrsta dvojbenih naziva najudaljenija od podudarnosti [s posvemašnjim značenjem], i [da predstavlja] gotovo čistu dvoznačnost. Puk tu vrstu nazivâ rabi na dvojben način, a filozofi ih rabe kao čiste dvoznačne nazive, ubrajajući ih u dvojbene samo stoga što nešto može biti slično nečemu drugome te ćemo ga nazivati nazivom toga drugoga. **9** Ta se vrsta [nazivâ], zbog toga što su rijetki, ne navodi među dvojbenim nazivima, i stoga puk Božjem upravljanju ne dodaje [pridjev] 'valjano' te za [Božje] upravljanje svijetom kaže da je savršeno, bez nedostatka, [rabeći] tomu slične izraze zato što ti izrazi [u sebi]

---

5 'Upravljanje gradovima' (ar. تدبير المدن [tadbīr al-mudun] može se razumjeti kao upravljanje državom, jer je u ovakovu kontekstu ar. مدينة [madīna] (plural مدن [mudun]) prevedenica za gr. πόλις. 'Upravljanje domaćinstvom' (ar. تدبير المنزل [tadbīr al-manzil]) zapravo je 'gospodarstvo'. Arapski izraz prevedenica za je gr. οἰκονομία.

6 To jest općenito i posebno.

7 Podrazumijeva se: upravljanju državom.

sadrže i valjanost i još nešto plemenitoga što je valjanosti dodato. Za puk je [pojam] 'valjana činidba' poput roda [pod koji pripada] 'činidba bez nedostatka i savršena činidba' – to je podrobnije [iznijeto] na drugome mjestu. **10** Kad se upravljanje uzima u posvemašnjem smislu, kao što smo rekli, upućuje na upravljanje gradom[8]; ili se pak uzima u prenešenome smislu te se dijeli na valjano i nevaljano[9]. Ponekad se drži da je upravljanje lišeno tih dviju oprečnosti, no ako se [taj pojam] istraži i dobro razmotri, pokazat će se da su mu te dvije oprečnosti nužno pridružene. Valjano to razmotriti blisko je onome kome je blisko proučavanje političke filozofije. **11** Dvije vrste [činidaba] koje se navlastito naziva upravljanjem[10] mogu se dijeliti na valjane i nevaljane. Što se tiče upravljanja državom, to je jasno iznio Platon u „Državi"[11], jasno pokazavši što je odlika valjanosti u upravljanju državom, i odakle potječe nevaljanost toga upravljanja. [Stoga] preuzeti [na sebe] raspravljanje o onome što je već raspravljeno posve je suvišno, ili pak [predstavlja] neznanje ili zloću. **12** Što se tiče upravljanja domaćinstvom [treba reći] da je domaćinstvo kao domaćinstvo dio države, i [Platon] je tu objasnio da takav prirodan dom pripada samo čovjeku, objasnivši [i to] da je najbolji bitak onoga što jest dio [nečega] da postoji kao dio. Zato upravljanje domaćinstvom nije smatrao dijelom političkog umijeća, budući da je o tomu bilo govora u političkom umije-

8 Tj. državom. Vidi gore bilješku 1 /broj bilješke odrediti nakon prijeloma!/. Premda je ranije kazao da je upravljanje u apsolutnome smislu samo Božje upravljanje svijetom, čini se da Avempace na ovome mjestu možda na umu ima Al-Fārābījevo stajalište da se samo upravljanje uzoritom/idealnom državom može prispodobljivati Božjem upravljanju svijetom.

9 Također mogući odjek Al-Fārābījevih gledišta – upravljanje državom koja nije uzorita može biti valjano ili nevaljano, i u takovim se slučajevima samo u prenešenome smislu naziva upravljanjem, budući da je apsolutno značenje pojma 'upravljanje' pridržano samo za Božje upravljanje svijetom i za upravljanje državom kad joj je na čelu prorok, u kojem je slučaju struktura države usporedna sa strukturom svekolikog bitka kojemu je 'na čelu' Bog. Vidi Al-Fārābī, *Uzorita država*, Demetra, Zagreb 2011., te „Al-Fārābī" u Daniel Bučan, *Kako je filozofija govorila arapski*, Demetra, Zagreb 2009., str. 3.-69.

10 Misli se, najvjerojatnije, na upravljanje državom i upravljanje domaćinstvom, tj. na politiku i gospodarstvo.

11 Avempace na tome mjestu za Platonov djela kaže da je السياسة المدنية [as-siyāsa al-madaniyya(= državna politika)], što je vjerojatno ekvivalent grčkoga πολιτεία, kako i glasi naziv Platonove „Države", a ne, kako kaže Genequand, naslov što ga je Avempace preuzeo od Al-Fārābījeva djela *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*.

ću[12]. **13** Tu je objasnio što je domaćinstvo i kakav je njegov bitak, [objasnio je] da je najbolje da postoji kao zajedničko, te kakovo je to zajedništvo. Što se tiče domaćinstva koje nije dio uzorite države, već je dio [neke od] četiriju [u tom djelu] nabrojenih država, njegov je bitak manjkav i u njemu ima nešto nenaravno; samo ono domaćinstvo kojem se ništa ne može dodati a da [time] ne postane manjkavo, kao [što je slučaj] [kad bi se šaci dodalo] šesti prst – naime, navlastito svojstvo onoga što je potpuno jest da za nj dodatak jest manjkavost. **14** Druga su domaćinstva u usporedbi s [uzoritim domaćinstvom] manjkava i bolesna, zato što stanja po kojima se razlikuju od uzoritog domaćinstva vode propadanju domaćinstva i njegovu uništenju. Zato su [ta stanja] nalik bolesti. Neki ljudi poduhvatili su se govoriti o upravljanju tim manjkavim, bolesnim domaćinstvima, a oni čije su knjige o upravljanju domaćinstvom doprle do nas [služe se] ljeporekim iskazima[13]. **15** Iz onoga što smo rekli, očito je da su domaćinstva koja nisu uzorito domaćinstvo bolesna, da je svako od njih izopačeno i nema naravan bitak, već isključivo [bitak] po dogovoru. Zato i njihova razdioba jest isključivo po dogovoru[14], osim glede onoga što im je zajedničko s uzoritim domaćinstvom; a raspravi o njoj pripada poznat i nužan ustroj. **16** Predpostavlja se da rasprava o onome dijelu koji im je zajednički jest znanstvena, budući da u domaćinstvu nužno mora biti mnogo toga što je [domaćinstvima] zajedničko a što pripada uzoritom domaćinstvu. Naime, ako je domaćinstvo toga lišeno, neće moći opstati, i bit će domaćinstvo samo po nazivu. **17** Ostavimo se dakle raspravljanja o takovom domaćinstvu, i prepustimo to onima što vrijeme troše na raspravljanje o onome što postoji tek neko vrijeme[15]. Osim toga, savršenost domaćinstva nije svrha sebi samoj, već se uz pomoć nje hoće usavršiti državu ili naravnu svrhu čovjekovu – očito je da je raspravljati o tomu dio rasprave o čovjekovu upravljanju sobom. **18** Bilo ovako ili onako, ono je ili dio države a raspravljanje o njemu dio raspravljanja o upravljanju državom, ili priprema za neku drugu svrhu

12 Premda prema kontekstu proizlazi da Avempace ima na umu Platonovo djelo, Genequand napominje da je, s obzirom na sadržaj, vjerojatnije da se radi o početku Aristotelove *Politike*.

13 Tj. retoričkim argumentima.

14 Tj. po konvenciji, konvencionalna.

15 Vidi Aristotelovu *Politiku*, gdje se na početku govori o razvoju „od početka" do nastanka „savršenog zajedništva", tj. grada/države. Iz toga proizlazi da je 'domaćinstvo' jedna od privremenih etapa toga razvoja.

a raspravljanje o njoj dio raspravljanja o toj svrsi. **19** Iz toga je jasno da raspravljanje o upravljanju domaćinstvom, onakovom kakovo je posvuda poznato, nije od koristi, niti je [zasnovano] na znanosti, već ako [domaćinstvo] postoji, postoji neko vrijeme, kako se to događa s onim što su ljeporječivi [autori] napisali u knjigama o lijepu ponašanju što ih nazivaju duševnima, kakve su knjige *Kalila i Dimna* i *Knjiga o arapskim mudracima*, što sadrže preporuke i savjetodavne iskaze. Najčešće to su dijelovi knjige, kao što biva s poglavljima što govore o vladarevim pratiocima, o prijateljskom druženju, i tomu sličnome. **20** Sve takove stvari valjane su samo za neko određeno vrijeme i [samo za] određeni način življenja, a kad se taj način življenja promijeni, promijene se i mnijenja koja [prije toga] bijahu općevaljana te nakon što su bila općevaljana postaju posebna[16], nakon što su bila korisna, postaju štetna ili suvišna. To će ti se razjasniti ako proučiš o tomu napisane knjige, i ako svaki iskaz[17] odmjeriš u vremenu što je nastupilo poslije vremena kad je napisan[18]. **21** Budući da se uzorita država odlikuje nepostojanjem umijeća liječenja i umijeća sudovanja zato što među svim [njezinim stanovnicima] vlada ljubav te između njih uopće nema prijeporâ, kad dio njih bude lišen osjećaja ljubavi te dođe do prijeporâ, biva potrebno uspostaviti pravdu te se pojavljuje nužna potreba za nekim tko će ju provoditi, a to je sudac. **22** Svi postupci u uzoritoj državi su valjani – to je navlastito joj svojstvo, koje joj nužno pripada. Zato se njezini stanovnici ne hrane štetnom hranom, zato nemaju potrebe za poznavanjem sredstva za suzbijanje trovanja otrovnim gljivama i tomu slično, niti potrebe za poznavanjem sredstva za otklanjanje zatvora, jer nema neuravnotežena blagovanja. **23** Tako, kad se zapusti tjelovježba, pojavljuju se mnoge bolesti, a da toga nema u uzoritoj državi očito je, te je moguće da u njoj nema potrebe ni za čim osim za otklanjanjem uganuća i tomu sličnoga – općenito, za [otklanjanjem] bolestî kojih izravni uzroci potječu iz vana, i od kojih se tijelo dobra zdravlja ne može sâmo od sebe oporaviti otklonivši ih – naime u mnogih zdravih ljudi vidimo da njihove ozbiljne rane sâme od sebe zacjeljuju – a o tomu svjedoče i druge [takove] stvari. **24** Među navlastita svojstva savršene države jest to da u njoj nema liječnika ni

16 Tj. mnijenja što vrijede samo za određeno razdoblje.

17 Ar. قول [qawl] znači *iskaz*, ali i (ovisno o kontekstu) *argument*.

18 Doslovce: poslije njegova vremena.

suca, a jedno od bitnih svojstva četiriju jednostavnih država[19] pripada to da u njima vlada potreba za liječnikom i sucem. Što je država udaljenija od savršene, to je u njoj potreba za njima veća, a [društveni] stupanj[20] tih dviju vrsta [ljudi] je to uzvišeniji. **25** Očito je da je u savršenoj i uzoritoj državi čovjeku dâto najbolje od onoga za što je pripravljen, da su sva mnijenja u njoj ispravna, da se u njoj ne može sresti lažljivca, da su njezini postupci posvema uzoriti, i da svaki postupak koji nije postupak takove države, ako je uzorit, jest takav samo s obzirom na nevaljalost koja postoji u nesavršenoj državi. **26** Odstranjenje uda od tijela štetno je po sebi, osim onda kad je po prigodku korisno za onoga koga je ujela otrovnica te će zahvaljujući odstranjenju uda tijelo ozdraviti. Isto je tako skamoneja[21] štetna po sebi, ali je korisna za onoga koga su napale uši. Te su stvari navedene u *Nikomahovoj etici*. **27** Očito je da su sva mnijenja koja nisu mnijenja što se javljaju u savršenoj državi pogrešna, a svi postupci koji se u državi čine a koji nisu u savršenoj državi uobičajeni postupci pogrešni su. Pogrešno nema određene naravi te se pogrešno uopće ne može spoznati, kako je [to] objašnjeno u *Knjizi pouzdana dokazivanja*[22]; no pogrešan čin može se izvršiti zato da se njime postigne neka druga svrha. **28** O postupcima o kojima je moguće raspravljati sastavljene su knjige kakva je *Iznalasci* [koju su sastavili] BanūŠākir[23], no sve čega u njoj ima jest igra te stvari što smjeraju izazivanju čuđenja, a ništa od toga ne pripada čovjekovoj bitnoj usavršenosti, te raspravljati o tomu predstavlja zlo i neznanje. **29** Prema tomu, u vezi sa savršenom državom ne donose se iskazi onih što mniju drukčije no što se mni u njoj, niti [se iznose] postupci što nisu postupci kakvi pripadaju njoj; a što se tiče četiriju [nesavršenih] država, moguće je da u njima postupci budu pogrešni, a da čovjek po naravi iznađe ispravan put, ili da ga tom putu drugi nauči te ga on spozna, da se pojavi pogrešno mnijenje i da neki čovjek spozna njego-

19 Misli se na ne-uzorite države.

20 Tj. rang.

21 *Convolvulusscammonia*– ljekovita biljka, koja se najčešće rabi kao purgativ, iako ju Avempace navodi kao sredstvo protiv uši.

22 Vjerojatno se misli na Aristotelovu *Annaliticaposteriora*, premda u njoj – kako napominje Genequand – toga nema, barem ne u doslovnome smislu.

23 Riječ je o braći Šākir (Muḥammadu, Aḥmadu i ḤasanuibnMūsi, na što upućuje ono *BanūŠākir*, što bi se moglo prevesti kao *od roda Šākirova*). Čini se da su njih trojica autori djela *Kitāb al-ḥiyāl*. Očito je da Avempace to djelo drži nedostojnim filozofije.

vu pogrešnost, da u takovoj državi bude pogrešnih znanja u kojima od nekih, ili u većinu kojih, ljudi ne vjeruju jednoj od oprečnostî, a da čovjek, po naravi ili zahvaljujući poduci drugoga, utvrdi koja je od oprečnostî istinita[24]. **30** Što se tiče onoga tko iznađe valjan postupak ili nauči valjano znanje kojih u [njegovoj] državi nema, za takovu vrst [ljudî] nema naziva općeg naziva; za onoga što tko otkrije valjano mnijenje kojeg u toj državi nema, ili pak u njoj vlada tomu oprečno mnijenje, toga se naziva 'samoniklim'[25]; što je njihovih uvjerenja više i što su znatnija, taj im se naziv više pririče. **31** Taj se naziv takovima pririče kao njima navlastit, a općenito se pririče onome tko ima mnijenje drukčije od mnijenja stanovnikâ [svoje] države, bilo ono istinito ili pogrešno. Taj se naziv prenio na njih od biljaka što između usjevâ niču sâme od sebe, a mi tim nazivom označujemo posebno one što imaju valjana mnijenja[26]. **32** Jasno je da među navlastita svojstva savršene države pripada da u njoj nema 'samoniklih' ni u jednom od ta dva značenja. Naime, u njoj ne može biti 'samoniklih' u posebnome značenju toga naziva, jer u njoj nema pogrešnih, a [ne može biti] ni ['samoniklih'] u općem značenju [toga naziva], jer kad bi takovih bilo, [država] bi oboljela i propala te bi postala nesavršena [država]. U četiri pak načina življenja[27] ima samoniklih, a njihovo postojanje je poticaj nastajanju savršene države, kako je to objašnjeno na drugome mjestu. **33** Budući da načine življenja u današnje vrijeme i u vrijeme prije nas u većine onih o kojima su izvješća doprla do nas, s iznimkom onoga što

24 Hoće se reći da je za uzoritu državu karakteristična jednoglasnost njezinih stanovnika u ispravnim mnijenjima i u vrlosti, zbog čega nije potrebno govoriti o mogućim zastranjenjima. Nasuprot tomu, u nesavršenim državama može biti ljudî koji su u stanju sâmi utvrditi valjana mnijenja i postupke, ili ih pak naučiti od drugih.

25 Ar. نوابت [nawābit] je particip aktivni od glagola نبت [nabata] (= izniknuti), a u ovome kontekstu ima značenje 'samonikli' u smislu rusizma 'inokosan', a može se razumjeti i kao 'samouk'.

26 Avempace naziv *nābit* (pl. *nawābit*) – koji je uveo Al-Fārābī u spisima *As-siyāsa al-madaniyya*, koristeći ga i u *Uzoritoj državi* – rabi u obrnutom smislu od onoga u kojem ga je koristio Al-Fārābī. (U vezi s time vidi predgovor, str. ... /stranicu odrediti nakon prijeloma!/.

27 Ar. سيرة [sīra] znači *život* (u smislu *načina življenja*). Ovdje se čini da Avempace na neki način poistovjećuje način življenja i državu (kao društvo), jer je očito da, govoreći o 'četiri načina življenja', na umu ima 'četiri [nesavršene] države'. Dakle termin *sīra*, kako ga rabi Avempace, moguće je na nekim mjestima razumjeti i kao *društvo*.

AbūNaṣr[28] priča o načinu življenja starih Perzijanaca, predstavljaju neki od pet načina življenja[29], a većina onoga što u tomu nalazimo jest ono što pripada četirima načinima života – iznijeti to pripada onome tko će se upustiti u podrobno istraživanje načinâ življenja u naše doba – u njima su postojeće, ili je u njime njihovo postojanje moguće, tri vrste [građanâ]; a to su samonikli, suci, i liječnici. **34** [Čini se] kao da se sretni, ako je moguće da u tim državama postoje, mogu vinuti samo do sreće pojedinca[30]. Valjano upravljanje [u takovim društvima] samo je upravljanje pojedinca [sâmim sobom], bilo da je pojedinac samo jedan ili ih je više od jednoga, sve dok se njihovu mnijenju ne pridruži [cijela] zajednica odnosno država. **35** To su onī na koje sufiji misle kad govore o 'tuđinima', jer su – premda žive u njihovoj domovini, među njihovim suvremenicima i susjedima – tuđini s obzirom na svoja mnijenja, uzdignuvši se svojim razmišljanjem na druge razine, koje su njima poput domovine, te s obzirom na drugo što govore. **36** Mi pak u ovoj raspravi smjeramo na vladanje takovoga izdvojena čovjeka. Očito je da je njegovo bitno svojstvo nešto što nije prirodno[31], i mi ćemo govoriti [o tomu] kako se [takav] treba vladati da se vine do svoga najodličnijeg života, kao što liječnik pojedincu u ovim [nesavršenim] državama kaže kako da se vlada da bi bio zdrav, bilo [tako] da zadrži svoje zdravlje, kako je u knjizi *Očuvanje zdravlja* napisao Galen, bilo [tako] da ga vrati kad ga izgubi, kako stoji u umijeću liječništva. **37** Dakle ovdje će biti riječi o samoniklom pojedincu, to jest [o tomu] kako će postići sreću kad nje za nj [u društvu] nema, ili kako će od sebe otkloniti pri-

28 AbūNaṣr al-Fārābī (872.-951.), jedan od najpoznatijih arapskih filozofa (u Europi znan po latiniziranom imenu Farabius), često je pisao o uređenju države i društva, među ostalim i poznato djelo *Uzorita država* (vidi: Al-Fārābī, *Uzorita država*, Demetra, Zagreb 2011., dvojezično arapsko-hrvatsko izdanje). To što Avempace spominje, međutim, nismo mogli naći u Al-Fārābījevoj*Uzoritoj državi*, a Ch. Genequand u svom komentaru kaže: „... mjesto u Al-Fārābīja o drevnim Perzijancima, koje se tu spominje ne može se naći" (IbnBāğğa [Avempace], *Laconduite de l'isolé et deuxautresépitres*, Introduction, éditioncritiquedutextearabe, traduction et commentaire par Charles Genequand, Vrin, Pariz 2010., str. 262.).

29 'Pet načina življenja' što znači 'način življenja' u savršenoj državi i 'načini življenja' u četiri nesavršene države.

30 Takovi su oni na koje Avempace misli kad govori o 'osmaljeniku'.

31 Genequand u svom komentaru toga mjesta kaže da tu Avempace, kazavši da je to nešto što 'nije prirodno' misli na Aristotelovo određenje po kojemu je čovjek po naravi društveno biće. Drugim riječima, takav se čovjek svojim vladanjem izdvaja od društva u kojem živi, i utoliko to 'nije prirodno'.

godke koji mu zaprječuju [postići] sreću ili ostvariti ono što od sreće može postići, bilo s obzirom na konačnu svrhu njegova mnijenja, bilo s obzirom na spokoj duše. Što se pak tiče zadržavanja sreće, to je slično očuvanju zdravlja, a to nije moguće u trima načinim života[32] i u onome što ta tri načina tvore. **38** Ono što Galen ili drugi misle o tomu nalik je alkemiji i umijeću zvjezdoznanstva[33]; ono pak što mi [ovdje] utvrđujemo jest liječništvodušâ, a ono [što govore Galen i drugi] jest liječenje tijelâ, a suđenje je liječenje društvenih odnosa. Očito je da su u savršenoj državi te dvije vrste [djelatnosti][34] posve suvišne, i zato ih se na ubraja u znanosti. Isto je tako, kad je država savršena, suvišno ovo o čemu mi govorimo, i u tomu o čemu govorimo [tada] nema koristi, jednako kao što su suvišni znanje liječništva, umijeće suđenja i druga umijeća što su se razvila sukladno manjkavom upravljanju. Kao što ono čega od valjanih mnijenja ima u onome [što govori Galen][35] u pogledu liječništva upućuje na prirodoznanstvo, a u pogledu umijeća suđenja na političko umijeće, tako ono što je [od valjanih mnijenja] u ovome [što mi govorimo], upućuje na prirodoznanstvo i na političko umijeće.

39 Odjeljak[36]. Svim živim bićima neke su stvari zajedničke s neživim stvarima[37], a neke stvari su svakom živom biću zajedničke samo s onim što je živo. Svakom čovjeku i nerazumnom živom biću nešto je zajedničko, a onome što je živo i što je neživo zajedničko je ono

32 Kako Ch. Genequand kaže, moguće je da se radi o previdu (s obzirom da se inače govori o četiri nesavršene države i četiri nesavršena načina življenja), ili pak Avempace tu na umu ima tri pogrešna poimanja sreće – užitak, bogatstvo i čast – što ih Aristotel suprotstavlja istinskoj sreći.

33 Genequand napominje da su alkemija i astrologija discipline koje su (arapski) filozofi najčešće prezirali, te da Avempace tu vjerojatno ne misli na Galenovo medicinsko djelo, već na njegove ekskurse u filozofiju.

34 Tj. liječništvo i sudstvo, koji su u uzoritoj državi suvišni stoga što se građani uzorite države i u pogledu čuvanja zdravlja i u pogledu moralnih (i svih drugih) postupaka ponašaju besprijekorno.

35 Tu – slijedeći u tome Genequanda – držimo da se Avempaceove riječi „u onome" odnosi na ono što govori Galen (u paragrafu 36).

36 Kako naznačuje Genequand, na tome mjestu počinje drugi odsječak prvoga dijela rasprave, što su ga nekadašnji priređivači i prevoditelji proizvoljno odvojili od prvoga odsječka kao zaseban odjeljak

37 Ar. جماد (pl. جمادات) [ǧamād, (pl. ǧamādāt)] znači *krutnina*, a kao filozofijski nazivak znači *neživa stvar*.

što pripada pratvarima[38] od kojih su sastavljeni, [te drugo] kao što je to slobodan pad i prisilno uzdizanje, i tomu slično. **40**To je, isto tako, zajedničko živome biću i onome što je živo[39], budući da su oboje od iste pratvari, a zajedničke su im i činidbe hranidbene duše, razmnožidbene duše i duše rasta. Isto tako, čovjeku je s nerazumnim živim bićima zajedničko sve to i [uz to] osjet, zamišljanje i pamćenje, te činidbe što iz toga proizlaze, to jest [koje predstavljaju] životinjsku dušu. Od svih tih vrsta čovjeka razlikuje moć mišljenja i ono što proizlazi jedino iz nje. Zato čovjek ima i sjećanje, što u drugih [živih bića] ne postoji. **41** Ono po čemu se čovjek razlikuje od nerazumnih živih bića podrobno je istraženo. Budući da je čovjek [sačinjen] od pratvarî, posjeduje nužne činidbe koje ne proizlaze iz njegova izbora, kao što su padanje s višega [na niže], [mogućnost da] ga vatra spali, i slično tomu, a u pogledu toga što mu je zajedničko samo s onim što je živo pripadaju mu činidbe koje ni na koji način ne ovise o njegovu izboru, kao što je hranjenje i tomu slično. **42** S obzirom na ono što ima zajedničkoga s nerazumnim živim bićima i sa životinjskom dušom, pripadaju mu druge činidbe, od kojih samo neke proizlaze iz [njegova] izbora, te neke u kojima nema [njegova] izbora, kao što je osjet. U tim [činidbama] može biti i neke vrste nužde, primjerice ono što čovjek čini zbog velikog straha – na primjer [da] po nalogu vladara nanese zlo prijatelju ili ubije brata ili oca. U takovim činidbama postoji izbor, a sve to je navedeno u *Nikomahovoj etici*[40]. **43** Sve činidbe što čovjeku pripadaju po naravi i koje su mu navlastite činidbe jesu [činidbe] po izboru, a ni jednu činidbu koju čovjek čini po izboru ne posjeduju druge vrste tjelesnih [bića]. Čovjeku navlastite ljudske činidbe su one po izboru, i sve što čovjek čini po izboru ljudska je činidba, a svaka ljudska činidba jest činidba po izboru. **44** Pod 'izborom' mislim na volju koja proizlazi iz razmatranja. Što se pak tiče nagonskih postupaka i nadahnuća te općenito trpnih umskih stanja – ako je dopušteno [misliti] da um [može] biti [podložan] trpnji – čovjek ima udjela u njima[41] i time se navlastito

38 Ar. أسطقس [usṭuqis] prevodi gr. στοιχείον te znači *pratvar*, *element*.

39 Ar. حيوان [ḥaywān]znači *životinja*, odnosno kao prijevod za gr. τόζῷον, što se može prevesti i kao *živo biće* (obuhvaćajući čovjeka i životinju), a حي [ḥayy] znači *živo*, tj. *ono što je živo*, pri čemu se to – za razliku od حيوان – može odnositi na biljke, kako je to, očito, na ovome mjestu.

40 Ta referencija je, kako kaže Genequand, u najboljem je slučaju aproksimativna.

41 U izvorniku zapravo stoji تشارك الإنسان , što Genequand prevodi „ellesontleurpart

odlikuje. [Akad se radi o nagonskim postupcima i nadahnuću] [u njega] kao preduvjet treba predpostavljati izbor samo u činidbama što potječu od životinjske duše[42].**45** Naime činidbi nerazumnih živih bića prethodi samo trpno stanje koje se pojavljuje u životinjskoj duši, a [i] čovjek može postupati na taj način, kao [što] čovjek [čini kad] bježi od nečega što ga plaši, jer takova činidba pripada čovjeku po životinjskoj duši – primjerice kad netko razbije kamen koji ga je udario, ili granu koja ga je ogrebla samo zato što ga je ogrebla, sve to su životinjski postupci. Onaj pak tko granu slama zato da ne ogrebe koga drugoga, ili zbog toga što ga je razmišljanje navelo da ju slomi, taj izvodi ljudski postupak. Svaka činidba koju [čovjek] ne čini zato da bi njome ostvario neku svrhu koja nije sâma ta činidba, odnosno tako da njome ne postiže neku svrhu, ili ako tom činidbom ostvaruje svrhu koje nije svjestan, životinjska je činidba, i ta njegova činidba potječe isključivo od životinjske duše. **46** Primjerice, ako netko jede trešnje zato što su mu dobroga okusa, a time biva da je [ujedno] udovoljio svome želucu, što mu je možda bilo potrebno, taj čini životinjsku radnju koja je [ujedno] po prigodku ljudski čin. Ako je onaj tko je jeo trešnje po naravi uman čovjek, [koji ih] nije [jeo] zato što su mu dobroga okusa, već zato da napuni želudac, a uz to su mu bile dobroga okusa, taj je učinio ljudsku radnju, koja je životinjska po prigodku, zato što se slučilo da ono što je korisno bude i ugodno. **47** Životinjska je radnja ona kojoj u duši prethodi samo duševno stanje[43], primjerice ugoda, gnjev, strah ili nešto tomu sličnoga, a ljudska je ona [radnja] kojoj prethodi nešto što je u činitelja radnje uzrokovano razmišljanjem, bilo da neko duševno stanje prethodi razmišljanju, bilo da nastupa poslije razmišljanja, primjerice kad je čovjekov pokretač ono što je uzrokovano razmišljanjem utoliko što je uzrokovano razmišljanjem, ili nešto tomu slično, bilo da se radi o pouzdanoj misli ili o predpostavci. Životinjski je pokretač u njemu

---

de l'homme", no moguća je i korigirana lekcija يشارك الإنسان فها za koju smo se mi odlučili. Smisao sâmoga toga izraza nije posve jasan ni u jednoj od te dvije inačice, osim ako se predpostavi da Avempace na umu ima poseban tip nadahnuća – npr. proroštvo – u kojemu je čovjek pod božanskim utjecajem i utoliko u tomu 'ima udjela'.

42 Čini se da se uz pomoć ovakoveamendacije može razumjeti što Avempace hoće reći. Vjerojatno hoće reći da čovjek ima slobodu odabira samo kad je riječ o nagonskim postupcima („u činidbama što potječu od životinjske duše"), a ne i kad je riječ o nadahnuću.

43 Doslovce: duševna trpnja.

stanje što se javlja u životinjskoj duši, a ljudski je u njemu pokretač misao ili uvjerenje koji postoje u duši[44]. **48** Većina čovjekovih postupaka u četirima načinima življenja i u njihovu sklopu također pripadaju među životinjske [postupke] i ljudske [postupke]. Rijetko se [u čovjeka] susreće životinjske [postupke] posve lišene ljudskoga, jer čovjek i kad je u prirodnome stanju najčešće – osim u iznimnim prilikama – mora razmišljati kako će postupiti, makar uzrok njegova djelovanja bila trpnja. Zato u njemu životinjski dio služi da njegov postupak bude valjan. Ono ljudsko pak može biti posve lišeno životinjskoga – liječenje pripada u tu vrstu [djelovanja]; no u takovu [prirodnome stanju] prate ga stanja u životinjskoj duši, te ako [one] pomažu zaključivanju, bit će [to] dodatna i snažnija potpora, a ako su protivne [zaključivanju], potpora će biti slabija i manja. **49** Što se tiče onoga tko neku radnju vrši zahvaljujući zaključivanju i onome što je valjano, ne utječući se životinjskoj duši i onome što se u njoj javlja, postupak toga čovjeka bit će sukladniji božanskome no ljudskome[45]. Za to taj čovjek treba biti obdaren moralnom vrlošću kako se razumnoj duši [u njemu], kad sudi o nečemu, životinjska duša [u njemu] ne bi protivila, već bi [razumna duša] [bila u stanju] o tomu suditi onako kako je o tomu presudilo zaključivanje. Životinjska duša [u čovjeku] biva u takovu stanju kad [čovjek] stekne moralnu vrlost – naime, moralna vrlost nije drugo do li usavršenje životinjske duše. **50** Zato je božanski čovjek nužno obdaren moralnom vrlošću. Kad ne bi bio obdaren tom vrlošću, i kad bi se životinjska duša u času djelovanja protivila [razumnoj duši], taj bi postupak zbog toga bio ili manjkav ili promašen, ili ga uopće ne bi bilo, [i čovjek] bi radnju vršio po prisili i ona bi mu teško padala, jer životinjska duša po prirodi sluša razumnu dušu i pokorava joj se, osim u onoga čovjeka koji se ne vlada naravno[46], kao što je slučaj s onim tko je divljih običaja. Zato je onaj kojim ovlada gnjev u tom trenutku nalik

---

44 Genequand u svom komentaru predpostavlja da je ono فه [fi-hi] (= u njemu) u iskazu البهيمي المحرق فه tek proleptički način izražavanja, no mi – za razliku od Genequanda – mislimo da se tu lična zamjenica odnosi na čovjeka, jer je već ranije rečeno da u čovjeka postoje i životinjski i ljudski postupci, a i u nastavku se govori o 'životinjskome čovjekovu dijelu'.

45 Genequandnamopinje da se tu Avempace – vjerojatno nesvjestan toga – udaljio od Aristotela, za koga je 'božanski čovjek' onaj što se odaje čistom razmišljanju, a ne onaj koji djeluje. Nerazlikovanje čistog mišljenja i djelovanja u tome smislu vidljivo je i iz daljnjega Avempaceova teksta.

46 Tj. koji se ne vlada u skladu s čovjekovom društvenom naravi.

čovjeku divljih običaja. **51** Zbog toga onaj u koga životinjska duša nadvlada razumnu dušu, tako da ga uvijek pokreću težnje što su protivne razmišljanju, jest čovjek od kojeg su bolje zle životinje. Za takovog se s pravom kaže da je životinja, premda posjeduje čovjekovu [moć] razmišljanja koja mu pomaže da uspije u takovu činu. Zato je u tome njegovo razmišljanje zlo pridodato zlu[47], kao [što je slučaj s] dobrom hranom u bolesnu tijelu, kako kaže Hipokrat: „Što više hraniš bolesno tijelo, to mu više štete nanosiš.“ To smo već objasnili u komentaru koji smo napisali uz sedmu knjigu *Fizike*, gdje smo to opširno razmotrili. **52** Objasnili smo što je ljudsko postupanje, što je životinjsko postupanje, a što činidba neživoga – a sve to su postupci i činidbe koje postoje i u čovjeka. Svaki od tih postupaka i činidaba rod je onim postupcima i činidbama što su u taj rod svrstani. Za činidbu neživoga očito je da je prisilna, da u njoj, kako smo kazali, nema izbora – nijedna stvar ne može a da ne vrši takovu činidbu, pa tako ni mi, jer u takovoj činidbi djelovanje ne potječe od nas. **53** Ni životinjska radnja nije radi nečega[48], no [u nama] ona potječe od nas, te je stoga na nama da se zaustavimo i suzdržimo se od nje. Ljudsko postupanje uvijek je radi nečega i potječe od nas, i zato se možemo zaustaviti kad hoćemo. Prema tomu, očito je da su svrhe određene samo kad je riječ o ljudskim postupcima.

Rasprava o duhovnim oblicima

54 [Odjeljak I.] U ime Boga milostivog, milosrdnog. U jeziku Arapâ ‘duhom’ se [nešto] naziva u onome smislu u kojem za nešto kaže da je ‘duša’. Oni koji se bave filozofijom rabe [taj naziv] višeznačno. Jednom njime označuju urođenu toplinu[49], koja je prvo oruđe duše. Zato ćeš vidjeti da liječnici kažu da postoje tri ‘duha’: prirodni duh, osjetilni duh, i pokretački duh. Pod prirodnim misle na hranidbeni, zato što [naziv] ‘prirodni’ u svome umijeću primjenjuju na hranidbenu dušu. **55** [Taj se naziv] koristi za dušu ne utoliko što je duša, već utoliko što je pokretač. ‘Duša’ i ‘duh’ po nazivu su dvoje a jedno po podmetu. [Naziv] ‘duhovni’ [*rūḥānī*] odnosi se na duh onda kad se njime hoće uputiti na drugo značenje – tim se nazivom upućuje na nepokretne sućine što pokreću druge [sućine], i te [sućine] nužno nisu tjelesnine već oblici tjelesninâ, budući da je svaka tjelesnina pokretna. **56** Lik

47 Tj. dvostruko zlo.

48 Čini se da Avempace drži da samo ljudski postupci smjeraju svrsi (sic!)

49 Tj. pneumu.

toga naziva nije arapski, već je u jezik Arapâ ušao u obliku koji nije sukladan [oblicima] [što su ih uspostavili] arapski gramatičari – po njima sukladan bi oblik bio '*rūḥī*', i oni što se bave filozofijom tako su ga koristili samo u malom broju izrazâ, kao što su 'tjelesni' [*ğismāniyya*] i 'duševni' [*nafsāniyya*]; a 'tvarni' [*hayūlāniyya*[50]] je riječ koja je ušla u njihov jezik [iz grčkoga]. **57** Što je sućina udaljenija od tjelesnosti, to više zaslužuje taj naziv ['duhovna']. Zato drže da sućina koja je najdostojnija toga naziva jest djelatni um[51] te sućine koje pokreću krugljasta [nebeska] tijela. **58** Duhovnih oblika ima više vrsta. Prvu vrstu predstavljaju oblici krugljastih [nebeskih] tijela, drugu djelatni um i stečeni um, treću tvarne pojamnine[52], a četvrtu odlike što postoje u moćima duše, a koje se nalaze u općem osjetilu i u moći zamišljanja i moći sjećanja. **59** Prva vrsta [duhovnih oblika] nije ni na koji način tvarna; treća vrsta pak ima veze s tvarju te se [ti oblici] nazivlju tvarnima stoga što su to tvarne pojamnine[53], što nisu duhovne u sebi budući da bitak imaju u tvari; druga vrsta s toga vidika je posve netvarna zato što ni u jednome trenutku [taj duhovni oblik] nije tvarni oblik, već s tvarju ima veze samo stoga što usavršuje tvarne pojamnine, a to je stečeni [um], odnosno [stoga] što ih proizvodi, a to je djelatni um[54]. Četvrta vrsta [duhovnih oblika] je ono što posreduje između tvarnih

50 Ta potonja riječ skovana je od هيولي [hayūlä] što je zapravo arabizirano gr. ὕλη. Avempace zapravo hoće reći da je oblik *rūḥānī*– kao i oblici *ğismānīyya*, *nafsāniyyai hayūlāniyya*(koje donosi u obliku za ženski rod) – 'nearapski', budući da bi prema pravilima arapske morfologije te riječi morale imati oblik *rūḥī*, *ğismī*, *nafsīi hayūlī*.

51 Djelatni um arapski su filozofi (primjerice Al-Fārābī i IbnSīnā) – pod utjecajem neoplatoničke inspiracije – držali jednom od nebeskih umnosti što su proizvod Prvoga počela, dok Avempace, prema onome što u predgovoru svome prijevodu ovoga njegova spisa tvrdi Genequand , govoreći o djelatnom umu misli na ljudski um u njegovoj najvišoj funkciji spoznaje. No to, po našemu mišljenju ostaje prijeporno pitanje. (Vrijedi podsjetiti na to da i Averroës – usprkos nekim interpretacijama – djelatni [odnosno tvorbeni] um, kao um koji je u stanju poimati čiste, apstraktne oblike poima kao um koji se vinuo do spoznaje viših pojmova koji nisu izvedeni iz osjetninâ).

52 Misli se na pojmove tvarnih bića.

53 Tj. pojmovi izvedeni iz tvarnih bića.

54 Djelatni um proizvodi odvaja duhovni oblik od tvari (zamijećenog predmeta) i uspostavlja ih kao stečeni um. Pri tomu 'djelatni um' ima funkciju tvorbenog uzroka, a 'stečeni um' funkciju formalnog odnosno svršnog uzroka.

pojamnina i tvarnih oblikâ[55]. **60** Što se tiče prve vrste[56], mi se sustežemo govoriti o tomu, stoga što to ne pripada u ono čemu smjeramo govoriti; u ovoj raspravi rabimo 'duhovno' samo u apsolutnome smislu, a to su djelatni um i ono što je povezano s njime, to jest pojamnine. Ja u ovoj raspravi te pojamnine nazivam općim pojamninama, a ono što potpada pod njih – uključujući oblike što postoje u općem osjetilu –nazivam posebnim duhovnim [oblicima]. U nastavku ćemo objasniti zašto jedne nazivamo 'posebnim', a druge 'općim [duhovnim oblicima]'. **61** Opći duhovni oblici imaju samo jednu posebnu vezu, a to je njihova veza s čovjekom koji ih poima, a posebni duhovni oblici imaju dvije veze, od kojih je jedna posebna – to je njihova veza s osjetninama – a druga opća, a to je njihova veza s osjetilom koje ih zamjećuje[57]. **62** Primjer za to je oblik gore Uhud u onoga tko ju predočuje[58] onda kad ju ne promatra [izravno] – to je poseban duhovni oblik gore Uhud, jer je njegov odnos s gorom poseban[59] stoga što za nj kažemo da je ta gora. Za nas nema razlike kad kažemo „ovo je gora Uhud", pokazujući na nju kad se nalazi na svome mjestu i kad ju zamjećujemo vidom, ili kad mislimo na nju onda kad se ona nalazi u općem osjetilu i nakon što je zamijećena zamišljanjem. Opći odnos [duhovnog oblika] jest odnos sa svakim pojedinim od onih što su [goru Uhud] [izravno] promatrali, a izravno su ju motrili brojni ljudi. **63** Pitanje tih posebnih duhovnih oblika i njihovih vrsta objašnjuje se u knjizi *O osjetu i osjetnini*[60], [gdje

55 Tj. između tvarnih pojamnina, odnosno oblika izvedenog iz predmeta, i tvarnih oblika, odnosno oblika tvarnoga predmeta koji je u tvari, a koji um još nije apstrahirao. Riječ je dakle o 'duhovnom obliku' što posreduje između onoga što um poima i ishoda poimanja. (Kako napominje Genequand, to je primjer terminološke višeznačnosti od koje trpi jasnoća Avempaceova spisa).

56 Tj. duhovnih oblika sferičnih nebeskih tijela.

57 Vjerojatno se hoće reći da opći duhovni oblici imaju (i) posebnu/pojedinačnu dimenziju, a to je njihova povezanost s čovjekom koji ih poima; posebni/pojedinačni duhovni oblici imaju posebnu/pojedinačnu dimenziju u svojoj povezanosti s pojedinačnim predmetom poimanja, te opću dimenziju u svojoj povezanosti sa osjetilom koje ih poima, u kojemu su – bez obzira na različitost pojedinačnih predmeta zamjedbe – uvijek prisutni na isti (tj. apstraktni) način.

58 Doslovno: osjetilom zamjećuje (أحسه), što hoće reći predočuje ih u općem osjetilu u obliku u njemu pohranjene slike.

59 Ili: jer je povezan s određenom gorom.

60 Taj su naslov Arapi dali Aristotelovu spisu *Parvanaturalia*, koji je, zapravo, naslov prve rasprave u tome spisu.

se] u njima raspravlja na produbljen način kao o prirodnim stvarima. Tu se spominju ta dva odnosa, [pri čemu] se ne navodi njihove [različite] vrste. Čovjekovo vladanje koristi se [različitim] vrstama tih odnosa onako kako će naknadno biti objašnjeno. U toj knjizi je objašnjeno da ono što se nalazi u općem osjetilu jest najniža duhovna razina; potom [dolazi] ono što postoji u moći zamišljanja, zatim ono što postoji u moći pamćenja, a najviša je i najsavršenija razina njihovo postojanje u razumskoj moći. Svaka [od prve] tri [razine] je tjelesna. **64** U općem osjetilu više jetjelesnih [duhovnih oblika] no onih što postoje zamišljanju, a tjelesnih [duhovnih] oblika što postoje u zamišljanju više je no što je tjelesnih [duhovnih oblika] koji postoje u oblicima moći pamćenja. U obliku [koji je u] razumskoj moći uopće nema tjelesnih [duhovnih oblika], te su stoga u njoj otklonjene sve pojedinačne veze između nje i pojedinačne [osjetnine]. Kad god postoji posebna veza[61], u njoj ima neke tjelesnosti, i posebna veza i postoji zbog te tjelesnosti. Kad je tjelesnost otklonjena, i kad se pojavi čisti duhovni oblik, ostaje mu samo opća veza, to jest njegova veza s njezinim jedinkama[62]. Isto tako, kad se otkloni i ta opća veza, iz toga je oblika otklonjena svaka tjelesnost, te on [više] nema nikakve veze s njome, osim na jedan drugi način[63]. **65** Jasno je da priricanje potječe samo iz tih dviju veza – opća [veza] jest priricanje onoga općega nekoj pojedinačnoj stvari, i iz toga nastaje pojedinačni sud u kojemu je prirok opći. Iz posebne veze nastaje poseban sud u kojemu je prirok pojedinačna jedinka. O ostalim sudovima, ma kakvi bili odnosi između njih, bit će govora na drugome mjestu. A to je raspravljeno u onome što smo napisali o pojamninama. O tomu pak kako kažemo da je u tim duhovnim oblicima – kako rekosmo – tjelesnost, raspravljeno je u drugoj knjizi *O osjetu i osjetnini*.

66 Odjeljak [II]. Ono što se misli o nekoj stvari jest ili istinito ili pogrešno, po bîti ili po prigodku, sigurno ili predpostavljeno[64]. Za onoga tko posjeduje uvid u umijeće logike očito je da ono što je sigurno jest nužno istinito, a ono što je predpostavljeno može biti netočno i

61 Tj. veza s posebnim tvarnim predmetom zamjedbe.

62 Tj. s pojedinim subjektima zamjedbe/poimanja. (Vidi gore bilješku 6 na str. 10. / broj biljšeke i stra. odrediti nakon prijeloma!/

63 Genequand napominje da Avempace tu možda na umu ima teoriju o dva stupnja apstrahiranja, koju će iznijeti u spisu *Sprega uma s čovjekom*.

64 Ar. مظنون [maẓnūn] od gl. ظن [ẓanna], što znači *mniti*, *predpostaviti*, *držati*, to jest *imati mnijenje* (za razliku od pouzdana, provjerenog i potvrđenog znanja).

može biti istinito. U predmetu kojim se ovdje bavimo ono što je po prigodku ubrajamo među istinite predpostavke. Duhovni oblici, ma kakovi bili, čovjeka mogu dovesti u zabludu ili [mu] [otkriti] istinu, jer se osjet može varati. Primjerice, doživljaj što [ga imaju] ogorčene osobe o ljudima s kojima razgovaraju pogrešan je doživljaj, a isto je tako pogrešan osjet okusa u nekih vrsta bolesnikâ. **67** Mješoviti duhovni oblici čovjeka mogu dovesti do istine ili uvesti u zabludu, a najbolji duhovni oblik onaj je koji ga vodi istini, ili koji je prošao kroz opće osjetilo, jer mi možemo zamisliti [u prostoru] udaljene i u vremenu daleke stvari, kao što je to zamišljao Imrū' al-Qays[65], a možemo zamisliti i ono što ne vidimo, kao kad zamišljamo zemlju Goga i Magoga premda ju [nikad] nismo vidjeli[66]. Ti duhovni utisci nisu prošli kroz opće osjetilo te je zato većina takovoga netočna; kako bivaju istiniti objašnjeno je u drugoj knjizi *O osjetu i osjetnini*, te se zato kao uvjet da budu [istinite] postavlja da prođu kroz opće osjetilo. **68** Oni [duhovni utisci] koji su istiniti a nisu prošli kroz opće osjetilo takovi su zato što je kroz opće osjetilo prošlo nešto umjesto njih, to jest njihov naziv ili ono što ukazuje na njih, te se, prošavši kroz [moć] predočivanja, utvrđuje u pamćenju. Takovi [duhovi utisci] bit će istiniti kao [što su to] Imrū' al-Qaysovi i An-Nābiġini[67], a mogu biti neistiniti kao *Kalila i Dimna*; takove se nalazi samo u izmišljenim izvješćima. **69** Postoji još jedna druga vrsta [duhovnih utisaka] kojih ni naziv ni jedinka niti ono što ukazuje na njih nisu prošli kroz opće osjetilo, a što može potjecati od djelatnog uma i posredstvom razumske moći, osobito u vezi s budućim stvarima koje su [tek] u možnosti, i to [biva] u istinosnom snu i u proročanstvima koja se navodi. To je objašnjeno na koncu druge knjige *O osjetu [i osjetnini]*. To ne biva po čovjekovu izboru, i postojanje toga ne pripada u ovu raspravu. Osim toga, to postoji samo u nekih pojedinaca, u rijetkim prilikama, i od takovih stvari[68] nije uspostavljeno nijedno umijeće, niti tomu vodi [neko] ljudsko postupanje. Zato tomu nije mjesto u ovoj raspravi. **70** Čini se da su primjer za to božanska nadahnuća, a onaj tko posjeduje tu moć naziva se 'nadahnutim'[69].

---

65 Poznati predislamski pjesnik čija *qaṣīda* govori o stvarima koje zamišlja i o doživljajima koji su odavno prošli.

66 Doslovce: osjetilima zamijetili.

67 An-Nābiġa je još jedan predislamski pjesnik.

68 Doslovce: od te vrste postojećih stvari.

69 Ar. محدَّث [muḥaddaṯ], što bi se moglo razumjeti kao 'onaj kojemu se [Bog] obra-

Jedan od takovih je, kako izvješćuju prenositelji predaje, bio ʿUmaribn al-Ḫaṭṭāb[70], Bog bio zadovoljan njime. Među takovima ima onih što iznose istinite predpostavke, a razlika između tih i nadahnutih jest u tome što tī najprije postavljaju jedan od članaka opreke – što je preduvjet svakog propitivanja – kako to biva u svih ljudi; takovu čovjeku se najprije ukazuje postojeći pojam koji on predpostavlja ne utječući se silogizmu, i tako biva najčešće. U [slučaju] nadahnutoga ono što je istinito u njega se pojavljuje [izravno], pri čemu nije prethodno postavljeno zajedno sa svojom oprekom, i [pri čemu] nema sjećanja koje ga se prisjeća; [nadahnuti] ne teži spoznaji toga razmišljanjem niti uz pomoć silogizma, i u njega to nije članak nikakve opreke. U [umu] onoga čije je mnijenje istinito javlja se samo istinit sud, a u nadahnutoga se javljaju i predočba i istinit sud zajedno. Aristotel je sve to razjasnio u drugoj knjizi *O osjetu i osjetnini*[71].**71** Primjeri takovih [slučajeva] nadilaze ono što je prirodno; naprotiv, to je božanski dar. Iz takovih se stvari nije razvilo nikakvo umijeće, jer toga ima samo u rijetkih ljudi. Za razliku od toga, prirodno stoji u sredini, to jest ono je postojanje mješovitog [istinitog i neistinitog] mnijenja, a najbolje od toga jest kad je većina čovjekovih predpostavaka istinita i kad nisu pomiješane, osim u onome što je i sâmo takovo. Najlošije je pak ono stanje kad je ono što mnimo najčešće neistinito, i to tako da uvijek predpostavljamo ono što biva najrjeđe, a to je znano kao mnijenje koje nije vjerojatno. **72** Drugi [vid mnijenja] jest mnijenje o onome što je u nekom podmetu najčešće s obzirom na postojeća stanja, bilo [s obzirom] na [stanja] u podmetu, bilo [s obzirom] na [stanja] u onome što je dijelom s njime povezano. O tome se ne govori bilo stoga što su [ta tanja] nejasna, bilo stoga što su odveć mnoga. Zbog toga se ponavlja ono što redovno biva, ili što [biva] rjeđe, bilo nužno bilo najčešće, a što nema [posebnog] naziva. To se najčešće sreće u onoga tko ima bogato iskustvo, i to zbog uznapredovale dobi. Takovi su poznati kao 'iskusni ljudi', i stoga su rijetko u krivu, jer su mladi ljudi skloniji zabludi. To je u svojoj knjizi *Retorika* objasnio Aristotel. **73** Što se tiče neistinitih duhovnih oblika, to je [duhovni oblik] onoga što ne postoji, bilo [stoga što] ne postoji podmet toga, kao što je slučaj s bajkama, bilo [stoga što] [premda] podmet toga postoji, ali u njemu nema toga što [mu] se pririče. Prirok u onome što je neistinito ili nije moguć, čega je primjer

tio.

70 Drugi od halifâ što su naslijedili Muhameda.

71 Tj. u raspravi *De divinationepersomnum*.

ono što su Arapi pričali o Zarqā'u al-Yamāniju i o Ta'abaṭaŠarranu[72], ili pak ono što kršćani pričaju o ljudima u ime kojih podižu svetišta, stoga što su bili ubijeni a potom su se vratili u život, bili spaljeni da bi se opet vratili u život, što [kršćani] drže da je nešto božanskoga. Ono što pričaju Arapi [isto tako] pripada u [puko] mnijenje. **74** [Prirok] [isto tako] može biti uistinu moguć, primjer čega jest [kad se kaže] da Zayd[73], koji nije gramatičar, jest gramatičar – premda nije –, jer je moguće da čovjek bude gramatičar, [iako] [Zayd o kome je riječ] nije naučio gramatiku, te se o njemu [samo] mni da je gramatičar. **75** Priroci [koji se pririču] pojedinačnim oblicima priroci su kojih jedinke postoje u tjelesnim oblicima te se stoga spoznaju osjetilima i nužno moraju proći kroz opće osjetilo. Među te [priroke] pripada ono što je za pouzdanu spoznaju dostatno zamijetiti jednim osjetilom, a to je ono što je pojedinačna osjetnina, poput boje [koju je dostatno] zamijetiti vidom, i zvuk [koji je dostatno] zamijetiti sluhom, te druga stanja o kojima je riječi u [knjizi] *O osjetu i osjetnini* kao nužnima za to[74]. **76** Među osjetnine pripadaju [i] općeniti predmeti osjetâ, za pouzdanu spoznaju kojih nije dostatno jedno osjetilo, tako da u [spoznaji] takovih sudjeluje više osjetila, a može biti i da za to bude potrebna i moć razmišljanja. Primjer za to jest [iskaz] „Ovaj čovjek je živ" – za tu spoznaju nije dostatno gledati a ne dodirivati, jer čovjek [o kojem je riječ] može biti u nesvjesti, te se bez [pomoći] moći razmišljanja [ne može se znati] da je živ, jer možda su mu začepljene arterije, ne može disati, i lišen je svih životnih radnja, te je od života preostalo samo ono što ćemo zamijetiti opipom. No to nije od koristi za pouzdanu spoznaju, te je [potrebno] upotrijebiti moć razmišljanja s obzirom na drugo što se u vezi s njime zamjećuje osjetilima, kao što je otvoriti venu i pustiti iz nje toplu krv, ili, primjerice, pred usta mu staviti pramen vune ili zrcalo, u čemu će se pokazati trag daha, jer dah može biti tako pritajen da ga osjetila ne zamjećuju. **77** Osjet proizvodi pouzdanu spoznaju u pojedinačnim oblicima; a proizvesti ju može i silogizam – na primjer, „Ovo je podignuti zid, te [mora] imati graditelja". No silogizam proizvodi samo duhov-

72 Zarqā' al-Yamāma je žena o kojoj se govorilo da posjeduje toliku moć vida da vidi predmet i na udaljenosti od dvadeset kilometara, a Ta'abṭaŠarran je jedan od 'pjesnikârazbojnikâ' (neka vrsta arabijskog Villona) iz istoga, predislamskog razdoblja.

73 Osobno ime Zayd rabi se konvencionalno u značenju 'netko', odnosno 'taj-i-taj'.

74 Genequand napominje da je referencija na *De sensu* iznenađujuća, s obzirom na to da se o osjetima uglavnom govori u *De anima*.

ni misleni oblik stvari, i zato se taj oblik pojavljuje u općem osjetilu, drukčiji od onoga što jest, ili jednak tomu zahvaljujući uobličenjima što ih zamjećuju osjetila. Zato se [spoznaja uz pomoć] općeg osjetila po tomu što priziva lik graditelja razlikuje od [spoznaje] onoga tko izravno motri tu građevinu. **78** Razlog toj razlici jest što tri moći koje predočuju duhovne oblike onakove kakovi su u svom tjelesnom bitku nisu sjedinjene. Zato se, kad se tri moći sjedine, ukazuje duhovni oblik kao da je osjetan, jer se kad se one sjedine nužno se ukazuje istina te se čudo njihova djelovanja može sagledati[75]. **79** Sufiji to drže krajnjom svrhom čovjeka, i zato u svojim zazivanjima govore: „Nek ti Bog podari sjedinjenost!" i „[Nek ti Bog podari] istinsku sjedinjenost!". Jer u njihovoj nemoći [da spoznaju] čiste duhovne oblike, njihovo mjesto zauzimaju ti duhovni oblici[76]. A budući da su ti [duhovni oblici], u svojoj razdvojenosti, neistiniti, i [budući da su sufiji] bili svjesni njihove istinitosti kad su spregnuti, oni drže da je spregnutost tih duhovnih oblika krajnje blaženstvo. I budući da se onome tko te oblike spregne ukazuju neobični oblici i osjetnine u možnosti[77] kojih je viđenje zastrašujuće, te [osjetnine u možnosti] koje su očaravajuće i mnogo ljepše od onoga što postoji, drže da je to svrha spoznaje. Zato Al-Ġazālī kaže da je sagledao duhovne predmete spoznaje, čuo duhovne zvuke, i izravno smotrio duhovne sućine, izrazivši veličajnost onoga što je sagledao riječima pjesnika: „I bî što bî, a o tom govoriti neću."[78]

75 Govoreći o tri moći, Avempace vjerojatno na umu ima opće osjetilo, zamišljanje i pamćenje.

76 Avempace očito smatra da sufiji nisu u stanju umski spoznati 'čiste duhovne oblike', već umjesto toga imaju viziju koja je ima značajke (s)tvarnoga. Uz to, kako napominje Genequand, za sufije pojam sjedinjenosti (ar. جمع [ğam']) nema značenje koje mu pripisuje Avempace.

77 Tj. ono što je tek u možnosti a što mistik u svojoj viziji vidi kao stvarno, odnosno ono što je tek u možnosti a nadahnuti prorok vidi kao ono jest, premda će biti tek u budućnosti.

78 Kako kaže Genequand, Avempace tu posve slobodno interpretira glasovito mjesto iz spisa *Izbavljenje od zablude*, gdje Al-Ġazālī kaže samo da je vidio duhove prorokâ (usp. Ebu Hamid el-Gazali, *Izbavljenje od zablude*, Neimar, Visoko 1998., prijevod iz arapskog HilmeNeimarlije, str. 69. i str. 70.).

80 Zbog toga sufiji tvrde da se spoznaja krajnjeg blaženstva ne postiže učenjem već [pukom] posvećenošću, ne prestajući ni na tren oka spominjati predmet kojem se teži, jer kad se tako postupa, tri će se moći spregnuti te će spoznaja krajnjeg blaženstva biti moguća. No sve to je [puko] mnijenje, a postupanje za koje mniju [da je valjano] jest protuprirodno. Da ta svrha za koju mniju [da je najvrjednija] i bila istinita i [kad bi, kao takova, bila] svrha osamljenika, ona je postignuta prigodbeno a ne po sebi[79], i ako bi se postigla, ne bi ishodila nikakvom državom, a najplemenitiji dio čovjeka ostao bi nedjelatan, njegovo bi postojanje bilo uzaludno, sve bi učenje bilo nepotrebno, a tri znanosti što tvore mudrost umskog uvida[80], i ne samo one već i dogovorna umijeća kakva je gramatika i njoj slična umijeća. **81** Na te se načine po bîti postiže pouzdana spoznaja o prirocima duhovnih oblika. Ona se može postići i po prigodku iz obavijestî i njihova stalnog prenošenja, no to biva samo uz pomoć sprezanja onoga što pripada moći razmišljanja s [onim što pripada] moći pamćenja, te se stoga, kad opće osjetilo nije sjedinjeno s tim moćima, neće pojaviti oblik stvari kakva je u stvarnosti[81]. **82** Primjer za to jest [iskaz] „Nil je u Egiptu"; tim [iskazom] uspostavlja se pouzdana spoznaja, no duhovni oblik Egipta i položaj Nila u njemu neće se [tim iskazom] pojaviti u općem osjetilu onoga tko Nil nije vidio kakav je u stvarnosti, zato što se opće osjetilo nije spregnulo s dvjema [spomenutim] moćima. Ako do njihova spregnutosti dođe u nekoga, u njega će se uobličiti [slika] grada Fustata i položaja Nila spram njega onakova kako je [to] u stvarnosti, a on će smotriti duhovne oblike onakove kakvi jesu u stvarnosti[82]. **83** Što se tiče oblikâ duhovnih stvari koji se pribavljaju iz pamćenja, a to su oni [duhovni oblici] što ih moći primaju od pamćenja, svi oni i svi njihovi priroci puka su mnijenja, osim ako se zahvaljujući

79 Hoće se reći da, kad bi svrha sufija i bila valjana, ona se postiže kao nešto što biva postignuto usputno a ne kao takovo.

80 Avempace tu, možda, misli na filozofiju kao cjelinu koju tvore logika, filozofija prirode i metafizika, a možda – kako u komentaru kaže Genequand – i na spekulativne znanosti (fizici, matematici i metafizici) o kojima govori Aristotel u *Metafizici* E 1.

81 Hoće se reći da pored osjetilne, razumske, i nadnaravne spoznaje postoji i spoznaja što potječe od prenošenja obavijestî (u čemu sudjeluju samo dvije umjesto sve tri moći). Ta spoznaja nije 'po bîti' već 'po prigodku' te je stoga manje vrijedna.

82 Iz toga je primjera razaberivo kako sudjelovanje općeg osjetila informaciji pridružuje punu valjanost.

njima postigne pouzdana spoznaja na način o kojem smo [već] govorili, to jest po prigodku. **84** Neistiniti duhovni oblici pak proizvode se na brojne načine, među koje pripada i [proizvođenje neistinitih duhovnih oblika] po prigodku u pogledu pojedinačnih osjetnina, primjerice [tako] da čovjek dugo [udiše] dim borovine, tako da mu lice pocrni te se drži da je crne boje. Tako je i sa zvukovima i drugim osjetninama. Što se tiče općenitih predmeta osjeta, odatle mogu proizaći pogrešni osjeti – primjerice, kad se onome tko se kreće morem čini da se gore kreću. Na tome se temelje razne vrste vračbinskih opsjena. **85** Ono što se ne zamjećuje osjetilima – bilo da se radi o tome da je osjetilima zamjetljivo no odsutno, bilo da se, stoga što je sućina koja posjeduje duhovni oblik toga manjkava[83] te premda je to prisutno osjetilima nije dostupno, a što biva tim češće što je iščeznuće toga dugotrajnije – to može imati i druge uzroke[84] koje nije teško nabrojiti, no nabrajanje kojih je za ono što nam je [ovdje] svrha nepotrebno, budući da ne smjeramo nabrajanju raznih vrsta vladanja, već nam je svrha samo [govoriti o] valjanu vladanju, jer je ono najbolje stoga što zahvaljujući njemu usamljenik može ostvariti vlastito blaženstvo. **86** Što se tiče uporabe neistine, to pripada samo nastojanju da stanovnici država ostvare sreću, no ne zahvaljujući nevaljalom istraživanju, već zahvaljujući lažnim prispodobama[85]. Sve to može se produbiti u političkoj znanosti, a mi ovdje na umu imamo samo vladanje usamljenika. Među neistinite duhovne oblike pripadaju himba i lukavstvo i druge tomu slične sposobnosti. To, i razni vidovi toga, vrlo su česti u postojećim načinima življenja, tako da se mudrim smatra onoga tko njima vlada, i te sposobnosti smatraju mudrošću, a puk i mnogi odabrani u tim državama misle da je to razboritost[86] o kojoj govori Aristotel u šestoj [knjizi] [*Nikomahove etike*]. **87** Kad čuju ono što on uspostavlja kao preduvjet razboritosti, [to jest] da onaj tko je razbo-

83 Osjetilima nešto može biti nedostupno bilo stoga što je odsutno bilo stoga što je oštećena 'sućina koja posjeduje duhovni oblik', to jest osjetilo kojim bi se to percipiralo (ili pak sâm čovjek koji bi to trebao percipirati).

84 Primjerice neprilično 'vladanje' odnosno neprilične postupke.

85 Tu je zapravo riječ o 'političkim neistinama' kojima se hoće postići sreća građana. Genequand podsjeća na to da je o tomu govorio Averroës (primjerice u svom *Sažetku 'Države'*), uvjeren da običan puk nije u stanju razumjeti filozofijske istine, koje mu stoga treba plasirati u alegorijskom i simboličkom vidu. (Filozofi su držali i da su, primjerice, antromorfnepredočbe Boga u objavi imale takovu funkciju).

86 Ar. تعقل [ta'aqqul] prevodi gr. φρόνησις.

rit treba biti izvrstan, njihov se duh buni protiv toga, i mnogi od njih misle da je to lakomislenost i mana u spoznavanju i neka vrsta gluposti. Zato su Mu'āwiyine pristaše u pogledu odlučnosti nadmašile pristaše 'AlījaibnAbīṬāliba, Bog bio zadovoljan njime[87]; no kad se sve to valjano istraži, pokazuje se da je stvar bila oprečna onome što su oni mislili, a mi ćemo to kasnije objasniti. **88** Što se tiče postojanja prirokâ koji se duhovnim oblicima pririču po bîti, preduvjeti onoga što se po bîtipririče posvema duhovnim oblicima – a to su pojamnine – opisanisu u knjizi *O pouzdanom dokazivanju*[88], a što se tiče pojedinačnih duhovnih oblika, jedini [preduvjet] jest da prirok postoji u tjelesnim oblicima, ma kakav bio njihov bitak. U tomu ne moramo kao preduvjet postavljati da jedno od toga dvoga opstoji po drugome, kao što je to preduvjet kad se radi o onome što je po bîti u umskim oblicima, već je potrebno samo ono o čemu smo govorili, to jest da bude prisutno u tjelesnim oblicima, jer ti su duhovni oblici, kako smo ranije rekli, pojedinačni, te su, onda kad nisu u tjelesnim oblicima, prigodbeni, kao što to biva s obojenjem, i kao što to biva kad osjetila griješe, i u drugim slučajevima koje smo ranije nabrojili. To može proizaći i iz pogreške rasudne moći. Ti pojedinačni duhovni oblici imaju nešto zajedničko s pojamninama; primjerice kad su dva bitka povezana u istome trenutku te se za jednoga od njih mni da je drugi.

89 Odjeljak [III]. Budući da želimo da se ovo što govorimo bude primijenjeno, nećemo se ograničiti na ono od čega se to sastoji a da ne [to] ne upotpunimo onim što dušu potiče na to. Zato držimo da u ovome odjeljku, pored iskazâ što upućuju na one govorničke iskaze od kojih se sastoji vladanje usamljenika, iskoristimo onu vrstu [iskazâ] što je poznata kao 'trpni iskazi', koji se – kad se predoči odlike što tvore vladanje – ne zamišljaju samo kao ukrasni [iskazi], već ih se predočuje kao zamišljaj što životinjsku dušu navodi da žudi za tom usavršenošću, da se tomu podčini i da bude potaknuta onim što taj iskaz zahtijeva. To je kao što biva u svim umijećima, kakvo je [umijeće] pisanja – naime, u duši pisanje uspostavlja iskaz što obuhvaća pisanje, a na primjenu činidbe pisanja i na nakanu [da se] ta činidba primijeni potiču druge stvari što su navlastite životinjskoj duši[89].

87 Mu'āwiya je u bitci kod Siffina lukavstvom svladao 'Alīja, Muhamedova rođaka i zeta, u borbi za vlast.

88 Tj. u Aristotelovom spisu *Analyticaposteriora*.

89 Hoće se reći, kako napominje Genequand, da je – premda je vladanje pismom stvar racionalnog naukovanja – potrebno i sudjelovanje afektivnih elemenata.

90 Stoga kažemo: Oblik svake nastajuće i propadljivetjelesnine u bitku posjeduje tri stupnja. Prvi je opći duhovni [oblik], to jest umski oblik što [predstavlja] vrstu; drugi je posebni duhovni oblik, a treći tjelesni oblik. Što se tiče posebnog duhovog [oblika], opet postoje tri stupnja. Prvi je njegova odlika koja postoji u moći pamćenja, drugi je utisak u moći zamišljanja, a treći je slika što se pojavljuje u općem osjetilu. Od oblikâ neki su posebni a neki opći. Opći su općenite pojamnine, a od posebnih neki su duhovni a neki tjelesni. **91** Svaki čovjek, prema onome što je rečeno, ima više vrstâmoćî. Prva je [vrsta] moć mišljenja, drugu tvore tri duhovne moći, treću [vrstu] tvore osjetilne moći, četvrta je moć razmnažanja, peta hrandibena moć i ono što ide s njom, a šesta jemoć [koja potječe od] pratvari[90]. Ono što potječe od šeste i pete [moći] nema nikakve veze s njime niti sa živim bićem općenito, i zato ju neki nazivaju 'narav', a [i petu] nazivaju 'narav'. **92** Činidbe šeste moći posve su prisilne te između njih i činidaba po izboru nema ničega zajedničkog. Činidbe pete moći također nisu po izboru, a nisu ni posve prisilne; od prisilnih [činidaba] ih odvaja to što je pokretač u tijelu te potrebuje kretninu, to jest tvar, a to je hrana. Općenito, kretnina je poput zacjeljenja rane i tomu sličnoga.

93 [Činidbe] četvrte [moći][91] su poput činidaba pete moći[92], samo što su one bliže [djelovanju] po izboru; naime, hrana je nužna za opstanak tijela, a prodiranje sjemena u ženu koja će roditi nije nešto nužnoga, i žudnja tomu ne vodi nužno. To je samo po sebi očito, te, prema tomu, tomu – to jest unošenju sjemena u ženu zato da rodi – vodi odluka, to je činidba po izboru. O činidbama i o tomu kako [nastaju] govorit ćemo kasnije. Zato te činidbe neki ubrajaju među činidbe po izboru, a neki među činidbe u kojima nema izbora.

94 Što se tiče činidaba treće [moći][93], i one su slične tim [činidbama], i u ljudî su one prisilne, budući da su trpne, premda neke od njih pripadaju u ono što je po izboru, kao što je viđenje, a neke u ono što je bliže prisili, kao što je dodir. No želimo li, možemo i ne biti pod njiho-

90 Te moći su navlastito čovjekove moći: moć mišljenja, trostruka 'duhovna moć' (tj. opće osjetilo, zamišljanje i pamćenje), a njih pak upotpunjuju moći što ih čovjek dijeli sa životinjama (osjetilna, moć razmnažanja, hranidbena, i moć koja potječe od elemenata, tj. od tvari od koje je sačinjeno tijelo.

91 Tj. moći razmnažanja.

92 Tj. hranidbene moći.

93 Tj. osjetilne moći.

vim utjecajem, primjerice [tako da] se bježi od vrućine ili da se brani od hladnoće, i tomu slično.

95 Druga moć[94] posjeduje činidbe i trpnje. Što se tiče trpnjâ koje potječu od nje, one se vladaju poput osjeta. Činidbe što potječu od nje, kad su ljudske [činidbe], jesu po izboru, a kad su životinjske onda su prisilne, kao što smo kazali u raspravi koju smo napisali u tumačenju šeste [knjige] *Fizike*.

96 Prva moć[95] nužno sadrži valjanu prosudbu[96] i zamišljanje, a kad bi to bilo po izboru, mi ne bismo donosili valjan sud o tomu što nam šteti, i Al-Mutanabbī[97] ne bi bio morao reći: „Uplaših se toga, i nadama se svojim utekoh laži“[98]. Činidbe što potječu od te moći posve su voljne, a svaka od četiriju moći, ili sve one zajedno, pružaju mjesta razumskoj [moći] i izboru. Budući da su ljudske činidbe voljne, svaka od činidaba tih moći može pružiti mjesta razumskoj [moći] – ustrojenost i sređenost ljudskih činidaba imaju se zahvaliti samo razumskoj [moći], a razumskoj [moći] pripadaju samo po svrsi za koju se običava reći da je ‘ishod’[99].

97Odjeljak [IV.] Među ljudske činidbe pripada i ono u čemu je svaki dio po izboru, i zato se čovjek može zadržati na onome što od te činidbe hoće, kao što je s tkanjem, obućarstvom i tomu sličnim umijećima. Ljudskim činidbama pripada i ono što je po izbori [tek] najvećim dijelom, no ishod čega proizlazi [i] iz nečega drugog; to je ono u čemu udjela ima moć koja nije razumska, kao što je u slučaju plovidbe i po-

94 Tj. trostruka duhovna moć (opće osjetilo, zamišljanje i pamćenje).

95 Tj. moć mišljenja.

96 Ar. تصديق [taṣdīq] prevodi gr.πίστις.

97 AbūaṭṬayyibAḥmadibnḤusayn al-Mutannabī (915.-965.), prema tradicionalnom poimanju jedan od najcjenjenijih arapskih pjesnika.

98 Hoće se reći da su u mišljenju donošenje valjana suda i zamišljanje nužni i kao takovi nam se nameću bez obzira na našu volju. Mutanabbījev stih govori upravo o tomu da se *mimo* istine, i *nasuprot* njoj, utekao lažnoj nadi. Nasuprot tomu, kako Avempace govori u nastavku, postupci koji iz toga proizlaze posve ovise o našem izboru odnosno volji.

99 Budući da 'ustrojenost ljudskih činidaba' ovisi o razumskoj moći, jasno je i da Avempaceov osamljenik (čije 'vladanje', kako objašnjuje na početku rasprave, nije drugo do li 'ustrojavanje' i 'raspoređivanje' postupaka) takav biva zahvaljujući svojoj razumskoj moći, to jest zahvaljujući svome racionalnom opredjeljenju.

ljodjelstva[100]. Među ljudskim činidbama je i ono što na početku potječe od čovjeka, a pošto on učini što je na njemu učiniti, do upotpunjenja [svrhe] činidbe nastupa djelovanje drugog pokretača, kao što biva u slučaju rađanja potomstva – naime kad čovjek unese sjeme u maternicu, nastanak zametka ne biva po njegovom izboru, niti po bilo čemu što [ovisi] o njemu. **98** Prva vrsta nosi općenit naziv te se zato za te činidbe kaže da su umijeća i zanati. Drugu se vrstu, u koju pripadaju poljodjelstvo i plovidba, naziva sposobnostima, a o njima se govori u političkoj znanosti. Treću vrstu činidaba tvore dvije međusobno razdvojene činidbe – činidba koja je poput počela jest po izboru, a u drugoj [činidbi] izbor nema nikakva udjela. Stoga ono što biva po izboru pripada u ono što je voljno, a uvid u drugu [od te dvije činidbe] pripada drugim umijećima[101].

99 Odjeljak [V.] Od duhovnih oblika neki proizvode neko stanje u [duši], a drugi ne proizvode nikakvo[102]. Ono što ne proizvodi nikakvo stanje u duši jesu duhovni oblici koji nemaju nikakva stupnja[103] niti ikakva učinka u duši: naime, kad se pojave [od tvari] odvojeni, pripadajućivrstama velikog broja jedinki, kao što je [vrsta] 'čovjek', te kad se vidi nekog čovjeka a od njega potekne duhovni [oblik] u duši, taj duhovni [oblik] neće imati nikakva stupnja niti ikakva učinka u duši, a ako ga se upamti i [potom] ga se sjeti, to biva po prigodku.**100** Primjerice, ako se naiđe na čovjeka koji je po građi onakav kako je to naravno, i koji je odjeven kako je uobičajeno, duhovni oblici što potječu od njega samo će se po prigodku usjeći u duh, to jest kad se sjetimo puta [na kojem smo ga sreli], [čovjeka] ćemo se sjetiti kao dijela cjeline, dakle po prigodku. **101** A ako čovjek vidi oblik neke jedinke neke vrste koju ne poznaje, primjerice ako stanovnik sjevernih zemalja vidi slona, stupanj toga duhovnoga [oblika] pripadat će samo vrsti, jer će duhovni [oblik] u tom slučaju za toga čovjeka zamijeniti vrstu. Toj vrsti

100 U plovidbi i u poljodjelstvu ne ovisi sve o čovjeku, već ima i onoga što je posljedica djelovanja prirodnih sila.

101 Tj. disciplinama; pri čemu se vjerojatno misli na fiziku i biologiju.

102 Tu smo izraze لا حال له i حال له – slijedeći u tomu AsínaPalaciosa – preveli sa: 'proizvode' odnosno 'ne proizvode' stoga što izraz ما له حال može razumjeti i kao: 'ono od čega potječe stanje', odnosno ما لا له حال kao: 'ono od čega ne potječe nikakvo stanje' (a ne samo kao 'ono što ima neko stanje' i 'ono što nema nikakva stanja', kako razumije Genequand). Uz to, na takovo razumijevanje tih izraza upućuje i tekst u nastavku.

103 U smislu ranga, tj. hijerarhijskog položaja.

[duhovnih oblika] pripada još jedan slučaj, to jest kad neki čovjek vidi tȁta te se u njegovoj duši rodi strah, što će na njegovu dušu imati utjecaja. No to će biti općenit utjecaj, utjecaj kakav [na dušu ima] svaki tȁt, te će i to stajati umjesto vrste, koja ne proizvodi [posebne] obavijesti niti od nje ima koristi osim, kako smo rekli, po prigodku. **102** Ima onih [duhovnih oblika] koji proizvode neko [duševno] stanje. Takovih [duhovnih oblika] više je vrstâ. Jedna je [ona vrsta] što proizvodi naravno stanje [duše], kakovo je [stanje duše] potomka i roditelja te općenito krvnih srodnika. Naime, krvni srodnici imaju srodni duhovi oblik, koji proizvodi [nasljedan] način postupanja[104]. Ima i onih [duhovih oblika], koji također proizvode naravno stanje – bilo stanje manjkavosti, bilo stanje usavršenosti. Stanje manjkavosti, kao što su poremećaji i bolesti: ono što proizvodi stanje manjkavosti možemo nazvati onim što ne proizvodi nikakvo stanje, kao što se za onoga koji ima loš glas kaže da nema glasa. Stanje usavršenosti pak jest ono što je u tjelesnim i duševnim stanjima, primjerice ljepota oblika i uravnoteženost udova, odnosno, kad je riječ o duševnim [stanjima], to su sve vrline. Općenito, to su ili tjelesne vrline ili duševne vrline ili umne vrline, ili pak njihova manjkavost, budući da te [osobine] čovjeku pripadaju po naravi a ne zahvaljujući stjecanju. **103** Među te [duhovne oblike] pripada još jedna vrsta – to je ono što se stječe. I njih je više vrsta – umijeća, ili moći, ili moralni običaji, ili umna moć, ili njihove činidbe. Postoji još jedna vrsta [duhovnih oblika] kao što su rodbinske veze[105], koji se dijele na plemenite i niske [rodbinske veze], a svaka od njih donosi neku prednost ili neku štetu onome tko je posjednik toga oblika. O svemu tome govorit ćemo podrobno, kad dođemo do rasprave o tome. **104** Isto tako duhovni oblici u svojim podmetima imaju stupnjeve, zahvaljujući kojima su više ili manje duhovni. Oblik koji je u općem osjetilu najnižeg je duhovnog stupnja, i taj je od duhovnih [oblika] najbliži tjelesnim [oblicima]. Zato ga se izražava uz pomoć slike te se kaže da je u općem osjetilu slika osjetnine. Potom [dolazi] oblik koji je u [moći] zamišljanja, i on je duhovniji od spomenutoga, i manje tjelesan; s njime su povezane duševne vrline. Zatim [dolazi] onaj [duhovni oblik] koji je u moći pamćenja i koji je najviši stupanj posebnih duhovnih oblika. Svaki od tih oblika čovjeku je po naravi drag, i rijetko kad se

104 Premda Genequand و يقع عنه حديث prevodi: 'o kojem se može govoriti', preveli smo kako stoji držeći da حديث ovdje označuje 'tradiciju postupanja'.

105 Ar. نسبة [nisba] znači ne samo (puki) *odnos*, *veza* (kako razumije Genequand), već i *rodbinska veza*.

može sresti čovjeka lišenog ovakovog ili onakovog utjecaja tih duhovnih [oblika]. **105** Sve čovjekove činidbe, kad je on dio države, za svrhu imaju državu; no to je samo u slučaju uzorite države. U ostala četiri [tipa] države te u onom [tipu] što je složen od tih [tipova] svaki od stanovnikâ svaku činidbu obavlja kao svrhu odabranu radi nje sâme, te su, prema tomu, one [činidbe] što u uzoritoj državi [imaju] [tek] posrednu svrhu, u drugim [vrstama] države svrhe [same po sebi]. **106** Ljudske činidbe mogu biti [i] samo svrha zahvaljujući kojoj postoji tjelesni oblik, primjerice [kad je riječ] o jelu, piću, odijevanju, i stanovanju – od toga je ono što je nužno zajedničko [svim ljudima], a što je više od nužnoga, primjerice dotjerivanje hrane i mirisâ, te općenito ono čemu se teži radi užitaka, isključivo je tjelesno. Među te potonje [radnje] pripadaju opijanje, igranje šaha, i lov radi zadovoljstva. Onaj tko te stvari drži svojim [glavnim] ciljem, taj je isključivo tjelesan. Ta je vrsta među ljudima rijetka. Za takovoga njegov duhovni oblik nema nikakve vrijednosti, i on ga, zbog pretjerivanja u tjelesnosti, nije svjestan. Ta vrsta [ljudî] susreće se najčešće samo među potomcima uglednikâ, i zahvaljujući takovima propada postojanost čovjekove plemenitosti, i zato se, zbog njihova djelovanja, upravljanje državom prenosi s jednih naroda na druge. Razlog tomu čovjek može otkriti ako to sâm promotri[106], a ovo nije za to prikladno mjesto. **107** Sva zapisana i jasno izrečena mnijenja slažu se u kuđenju takovih ljudi, a pjesnik o takovima kaže: „Sijede si kose, a napustio nisi moralne običaje mladića." To su onī koji su se privezali uza zemlju, i za njih [Bog], uzvišeno ime Njegovo bilo, kaže: „[I vijesti im kaži] o onome kome znamenje Svoje dadosmo, a on se od njih udalji te ga Sotona dostiže te pripada među zabludjele. A da smo htjeli, mogosmo ga uzvisiti, al' on se za zemlju privezao svoje se strasti držeći."[107] Takovi se uopće ne brinu zbog onoga što ih sprječava u vršenju djelâ koja potječu od duhovnih oblika – kad se takovome [duhovni oblici] ukažu, on se na njih ne obazire, ne teži im; a svejedno je da li ih kudi ili ih napušta[108]. „S njime je kao s psom – baciš li na nj [kamen], ili ga ostaviš [na miru], on svejedno reži."[109] Kako rekosmo, takovih nije mnogo, ali postoje; štoviše, mnogi-

106 Ili: ako to promotri u sebi sâmome, kako izraz من قبَل نفسه prevodi AsínPalacios.

107 Qur'ān, VII, 175-176.

108 Doslovce: njegovo kuđenje [duhovnih oblika] i njegovo napuštanje [duhovnih oblika] jednako je.

109 Qur'ān, VII, 176.

ma je takova narav ovladala, a jedni se od drugih razlikuju [kao onī] kojih je malo i [onī] kojih je mnogo[110]. **108** A [ljudski] postupci mogu biti sukladni duhovim oblicima[111], i takovih je više vrsta. Prva vrsta takovih [postupaka] sukladna je duhovnim oblicima koji su u općem osjetilu. Ta je vrsta [postupaka] često bliska prvoj, ali jeplemenitija**,** a ona [ranije spominjana] je nedostojnija. Ti postupci mogu biti stečeni, a mogu biti i naravni. Stečeni su neki od vidovâ onih [ranije spominjanih][112], a najcjenjeniji od svih tih je odijevanje. Odjeća pripada prvoj skupini, boje odjeće ovoj potonjoj, zato što boje čine da duhovni oblici ostanu u općem osjetilu onakovi kakovi su zamijećeni spregnuti s odjećom i zajedno s njome zamijećenim stvarima u jednom istom trenutku, bilo da su bile u njoj ili izvan nje. U tu vrstu postupaka pripadaju vidovi stanovanja te načini pripremanja jela i pića, i sredstva za to. **109** U većine ljudî to je dvoje sjedinjeno, i manje se kudi. Može se naći nezapisanih mnijenja koja ih hvale, smatrajući to plemenitim. U nekima od načinâ življenja njihova se vrijednost veliča, a u nekim [drugim načinima življenja] smatra se nedostojnim. **110** Rijetki su oni u kojih se susreće te dvije vrste [postupaka] zasebno, no češće [se sreće] [drugu] nego prvu [vrstu]. Tu se [drugu vrstu] ubraja među plemenite [radnje] samo zbog toga što su u njoj prisutni duhovni oblici. I osobito se zbog takovih [ljudi] najčešće gasi vladavina državom. No zbog takovih ne propada ugled, jer onoga tko je takove naravi neki ljudi drže plemenitim zbog toga što ih se slijedi, osobito kad njihovi postupci većinom potječu od duhovnih oblika. Takovi postupci mogu u nekih ljudi prevladavati, tako da prikrivaju nedostojan dio odjeće koji im je uz tijelo, pokazujući ljudima ljepši dio odjeće; neki čak o tomu vode osobito računa. **111** To je vrlo često u ovo naše vrijeme, [danas] kad o tomu pišemo, a još je češće u ovim krajevima bilo za vrijeme mjesnih vladara[113]. Takovi [ljudi] poznati su kao ‘razmetljivi’,

110 Tj. malo je onih koji su takovi po sebi, a mnogo je onih kojima takova narav ovlada.

111 Nakon što je govorio o ljudskim činidbama kojima je svrha opstanak tjelesnih oblika (para 106 – 107), Avempace sada govori o ljudskim postupcima kojima su svrha duhovni oblici.

112 Tj. činidaba što smjeraju opstanku tijela.

113 Ar. ملوك الطوائف [mulūkaṭ-ṭawā'if] naziv je za mjesne vladare u vrijeme političke nestabilnosti i rascjepkanosti maurske Andaluzije, nakon što je 1031. propao cordobskihalifat. U povijesti maurske Španjolske bila su tri razdoblja *ṭawā'if*a, dva u dvanaestom i jedno u trinaestom stoljeću.

a taj se način življenja naziva 'razmetanjem'. Zato se kaže da razmetanje stoji imutka koji oni troše za svoje potrebe [zbližavanja] onima koji su [u društvenom pogledu] znatniji od njih, da se time hvale i budu zbog toga hvaljeni. [Postupci] prve vrste dostojni su kuđenja i žaljenja. Većina ljudî koji žive na taj način u dubini svoje duše žude za takovim postupcima, a javno ih izbjegavaju i kude. **112** Druga [vrsta postupaka] sukladna je duhovnom obliku koji je u [moći] zamišljanja. Tih [postupaka] ima više vrsta. Oni kojima se smjera nekoj vrsti duševnog stanja, primjerice [takav je postupak] nošenje oružja u vrijeme kad nema rata, strogost i drugi [postupci] [što izazivaju] duševna stanja. U to pripada ono što čini vladar kad mu pristupe ljudi iz puka i stranci kao poslanici – utječe se sredstvima pogled na koja izaziva strahopoštovanje, nosi oružje u svom vijeću, i ostalo što ćemo naći zapisano u povijesnim izvješćima o vladarima [raznih] naroda. **113** Među [tu vrstu postupaka] pripada ono čime se smjera zadovoljstvu, kao što su ljupkost, iskazivanje prijateljstva i dobrohotnosti. U tu vrstu [postupaka] pripadaju i darivanje, mnogi [vidovi] odijevanja i stanovanja, te izgled kojemu se dive. U tu se vrstu [postupaka] ubraja i lijep [način] razgovora, pamćenje vijestî, pričâ i poezije. **114** U tu vrstu [postupaka] pripada i ono čime se teži isključivo usavršenosti – i ako se tu ubrajaju neki od spomenutih [postupaka], to je po prigodku. To su umne vrline, to jest znanja i pamet, što Aristotel spominje u šestoj [knjizi] [*Nikomahove etike*][114], te [drugo] tomu srodno, kao što su valjan savjet i valjano zaključivanje. Tu pripadaju i neka od umijećâ, o kojima ćemo kasnije govoriti, te moralne vrline kao što su štedrost, odvažnost, prijateljstvo, bliskost, ljubaznost, ugađanje, vjernost, i ono što se drži vrlinama, kao što su blagostanje, pretjerano samoljublje i uznositost. Tu pripada i drugo što smo naveli u prvoj skupini. **115** Tim se [postupcima] smjera u duši proizvesti osjećaj strahopoštovanja, iz kojeg proizlaze poštovanje i druga vanjska dobra. Ponekad se tim postupcima ne smjera ničemu, čovjek samo rado tako postupa, zahvaljujući tomu usavršujući svoj duhovni oblik. Kada pak tim postupcima smjera nečemu drugomu a ne duhovnom obliku, čovjek te postupke čini samo utoliko što po tim postupcima poznaje – ili drži da poznaje – to [čemu teži]. I što je znanje o tomu veće, čovjek će to više tako postupati i [njegovi će postupci] biti potpuniji. A ukoliko ne smatra da znade [ono čemu teži], onda neće vršiti te postupke, a ako neke od

114 Aristotel u *Nikomahovoj etici* navodi razbor (φρόνησις), dok u Avempacea tu za ono što smo preveli kao 'pamet' stoji عقل ['aql] (= um).

njih i bude vršio, bit će to na silu ili i ne znajući. **116** Iskreni Takovi iskreni [postupci] nemaju naziva, a oni od njih koji su po prigodku [a ne radi njih sâmih] ili su neiskreni, nazivaju se himbom; općenito, onaj tko vrši takove postupke njima smjera [izazvati] [određeno] duševno stanje, a tko to čini radi [izazivanja određenoga] duševnoga stanja, postupa iz žudnje [za nečim] ako time traži poštivanje ili što drugoga, odnosnoako time traži strahopoštovanje [tražeći] da ga se drži čovjekom koji je savršen [postupa] kao onaj koji za nečim žudi. **117** Što se tiče prve [vrste postupaka][115], ona nema naziva, no [ti su postupci] poznati pod općim nazivom 'vrli čin' odnosno [čin] [koji se vrši] na vrli način. Onī [koji tako postupaju] nagradu će imati od Boga, i na takove se odnosi istinita predaja: „Onaj tko od svega odustaje[116] radi Boga, taj je sve napustio radi Boga, a tko od svega odustaje radi dobara ovoga svijeta, ili radi žene da bi ju oženio, taj je sve napustio radi onoga što je tražio." Općenito, onako je kako stoji u istinitoj predaji: „O postupcima [se sudi] po nakanama, i svaki će čovjek dobiti što je tražio." **118** Ima postupaka zahvaljujući kojima se postiže usavršenost duhovnoga oblika koji je u pamćenju. Tī su [postupci] većini ljudî najdraži, tako da ih većina drži [istinskom] srećom, osobito kad je sreća s njima izravno povezana a postupci iskreni. Arapi o [moći] pamćenja imaju posebno mnijenje, kakvo nemaju mnogi narodi, te pjesnik zato kaže:

O, Māwiyya, bogatstvo dođe i ode

I od njeg' tek priče i sjećanje ostaju.

Oni drže da pamćenje jest opstajanje upamćenoga, te pjesnik zato kaže:

Sjećanje na mladića njegov je drugi život.

Kćer HarimaibnSināna je zato rekla pjesnikinji Zuhayri: „Mi vam dadosmo ono što je prolazno, vi nama dadoste ono što ostaje." Iskazi i stihovi o tomu vrlo su mnogi i rašireni. **119** Takovi su postupci u nekim načinima življenja prikriveni, a u nekima otvoreniji. Svrha se najčešće i najpotpunije postiže onim postupcima što se ubrajaju u moći zamišljanja. Onim pak što je u općem osjetilu, ili se ne postiže [svrha], ili se postiže malo i vrlo rijetko. Svim se pak tjelesnim radnjama postiže ono što

115 Tj. iskrenih postupaka što potječu od prijateljstva, štedrosti, itd.

116 AsínPalacios izraz من كانت هجرته prevodi 'El quetodoloabandona', što nam se čini mnogo bolje od doslovnoga Genequandova prijevoda 'Celuiquifaitsonémigration'.

je pokude dostojno, ali ne svim takovim radnjama kao takovima, budući da se takovim radnjama postiže oblik koji je u moći zamišljanja[117]. **120** Tim se radnjama ono što je u pamćenju postiže time što im se pridružuje nešto drugo, i to ili tako da način življenja zajednice biva očuvan u stihovima – pjesnik to opisuje, a ljudi prenose kao što je činio Al-Maḥlaq sa [stihovima] pjesnika Al-Aʿšäe – ili tako da postupak bude neobičan i začuđujući te o njemu ljudi dalje pričaju zbog njegove neobičnosti i, općenito, zbog toga što je s njime, kad ga se prisjeća, povezano neko duševno stanje, a ljude o kojima se tako govori se cijeni, što baštine i njihovi potomci[118]. **121** Tomu je slično ono što biva sa savršenim umjetničkim djelima kakva su [ostvarili] tvorac Hermesova kipa, graditelj Īwāna al-Madā'in u Ktesifonu[119], i [tvorac] kipova na Kanarima[120]. U tu vrstu [djelâ] pripada i većina književnih djela[121], pjesničkih djela i govorništva. Ono čemu smjera pjesnik ne pripada među vrle čine – to je samo čin žudnje, odnosno čin što je nalik žudnji. **122** Što se tiče onoga što je neobično i zadivljujuće po svojoj vrsti, veličini, ili podrijetlu, to čine osobiti [ljudi], [no] ne zato da bi time stekli [mjesto u] sjećanju [ljudî], već radi usavršenosti [svoga] djelovanja, kao što je to rasprostranjeno među širokogrudnim ljudima i među onima što su dostojni upravljanja državom, kako s njima često biva u [poslu] upravljanja. Zato u upravljanju ima prijetnji i obećanja, onako kako [se prijeti][122] zbog nevaljanih djela poput himbe i poput tjelesnih radnji. **123** Odatle i ono što stoji u predaji o onome tko teži ugledu, te [ono što stoji] u Psalmima: „Za onoga tko teži ugledu Bog je naložio da se ugled kojem teži prometne u

117 Ta je rečenica prilično nejasna. Možda se hoće reći da se u načelu tjelesnim radnjama postiže ishod koji je pokude dostojan, ali ne tjelesnim radnjama kao takovima, budući da se njima može postići i ono što se pojavljuje u moći zamišljanja, a što ne mora biti pokude dostojno.

118 Kako napominje Genequand, očito je da tu Avempace na umu ima dugotrajno (i na neki način kolektivno) pamćenje (a ne individualno), a 'duhovni oblik' koji se na taj način pamti uvijek je povezan s 'nečim drugim' kao što je pjesništvo koje (potomstvu) prenosi izvanredne postupke nekih ljudî.

119 Īwān al-Madā'in je golemi luk koji je ostatak glavne sasanidske palače u Ktesifonu. Al-Madā'in je arapsko ime za Ktesifon.

120 U izvorniku: Al-'ālidiyyāt. To je netočan oblik imena za Kanarsko otočje, koje su Arapi nazivali Al-'ālidāt. Divovske kipove za koje se kaže da su bili podignuti na tom otočju spominje geograf i kartograf Idrīsī.

121 Doslovce: sastavâ.

122 Na tome mjestu AsínPalacios (bez naznake o amendaciji) umeće 'Objava prijeti'.

ognjenu zmiju“[123], i u predajama što govore o tomu: „Škorpioni će biti stvoreni, svaki od njih svog će druga ubosti, otrov će njihov poteći i s prokletstvom pomiješana dat će ga piti onome što ugledu teži.“ **124** Kao što se u toj moći[124] može susreti čin što je navlastit onome tko je osobita pamćenja, u njoj se može susresti i duševno stanje navlastito onome tko je u tomu osobit, te duhovni oblik toga u [moći] pamćenja ostaje duže, a njegovo pamćenje toga je moćnije[125]. No to ne biva zahvaljujući ljudskoj činidbi, niti onaj s kojim biva tako teži [postići] nešto više od istine. Takovo što biva u drugih koji pamte, no to – kako je objasnio Aristotel u drugoj [knjizi] *O osjetu* – biva samo zahvaljujući sprezi triju moći, te se [tada] čovjeku ukazuje istina. Sve se [tri] moći ne mogu sjediniti i voditi nečemu lažnome – njihova spregnutost nije određena[126] i čovjek ih gotovo i nije svjestan, i zato je istina često [ljudima] na jeziku te se ponavlja i dugo traje[127]. S istoga razloga pogrešno sjećanje brzo iščezava i rijetko se vraća [ljudima] na jezik. A kako to biva, o tomu ćemo govoriti kasnije. **125** Postupci što ostvaruju opći duhovni oblik[128], najsavršeniji od duhovnih [oblika], posreduju između oblikâ što su pomiješani s tjelesnošću – ako se za tu vrstu [oblikâ] može reći da je mješovita – i čistih duhovnih [oblika], koji su brojni: primjerice, učenje, izvođenje zaključaka i tomu slično[129]. O njima ćemo govoriti na svršetku knjige.

---

123 Premda AsínPalacios u bilješci upućuje na Vulgatu, Psalam 57: „Furorillissecundumsimilitudinemserpentis...“, Genequand osporava bilo kakvu moguću vezu tih stihova s onim o čemu govori Avempace, te zaključuje da nije moguće utvrditi na koji bi citat iz Psalama Avempace mogao misliti.

124 Riječ može biti o pamćenju, o zamišljanju i o općem osjetilu.

125 Vjerojatno se hoće reći da takav čovjek u svojoj moći pamćenja (zamišljanja, u općem osjetilu) može oživjeti nešto što je bilo zaboravljeno.

126 Ar. محدودة [maḥdūda] znači *ograničena* (kako to na tome mjestu prevodi Genequand), ali znači i *određena*, *definirana*, što je s obzirom na ono što se kaže u nastavku vjerojatno točniji prijevod.

127 Doslovce: njezino je ponavljanje dugog trajanja.

128 Tj. čisti pojam. Pri čemu je moguće da se misli i na čiste duhovne entitete kao što su nebeske 'umnosti' koje su netjelesne.

129 U toj rečenici, s obzirom na to kako glasi u izvorniku, teško je pouzdano dešifrirati autorovu uporabu zamjenicâ, a nama se čini da je Genequand, povezavši jednu od zamjenicâ s duhovnim oblicima, pogrešno razumio smisao rečenice. Nama se, naime, čini da tu zamjenicu treba povezati s postupcima o kojima je riječ (naime, zamjenica jednine ženskoga roda može se odnositi kako na imenicu ženskoga roda – u ovom slučaju na duhovne oblike – ali isto tako i na imenicu

126Odjeljak[VI.] Ima ljudî kojima vlada isključivo tjelesnost – to su najnedostojniji ljudi – ima ljudî kojima vlada vrlo istančana duhovnost, te ljudî u kojih ćemo sresti i jedno i drugo. U tih potonjih se [tjelesnost i duhovnost] razlikuju u pogledu kolikosti. Prve dvije vrste rijetko se susreću, samo što su [onī kojima vlada] tjelesnost češći. Druga krajnost, to jest [onī kojima vlada] najpotpunija duhovnost, je rjeđa. U tu vrstu ubrajaju se Uways al-Qaranī i IbrāhīmibnAdham[130]. Hermes je pak krajnji primjer te vrste, prema onome što o njemu kaže Aristotel u *Nikomahovoj etici*[131]. U u toj vrsti razlikovanje biva prema kolikosti, prema tomu kako su s njome povezane druge vrste, ili prema tomu da djeluje zahvaljujući jednoj od njih li nekolicini od njih. **127** Zato u toj vrsti susrećemo dvije oprečne krajnosti, od kojih se jedna ne naziva nedostojnom posvema već u određenome smislu, a druga se naziva posvema plemenitom, a pririče se pojedinačno i ne u nekom određenome smislu. Najnedostojnije jest izvršiti postupak koji je sukladan duhovnom obliku, ali učiniti to ne odvajajući se njime od tjelesnih radnji, ili kad takovo duhovno postupanje biva često ali od tjelesnih činidaba odvaja tek u maloj mjeri. Čovjek postupa tako i zbog takove je odluke nedostojan, a plemenit je zahvaljujući onome što mu pribavlja duhovni oblik. **128** Njemu oprečan je onaj tko vrši samo one tjelesne radnje koje ga ne odvajaju od duhovnih radnji. A ako biva odvojen, duhovna će radnja biti vrlo neznatna, a tjelesna vrlo znatna. Takova narav pripada onome zbog čega se nekoga hvali, te je pjesnik zato kazao: „Odbiše pobjeći, a koplja im pod grlom bila", te: „I da pobjegoše, živjeli bi časno."

129 U naravi je te vrste [ljudî] da preziru tjelesne radnje, da svoje tijelo osposobe za strpljivo podnošenje nagosti i gladi, da [mu] nameću teška iskušenja[132] kojima je uloga da zahvaljujući njima ostvare svoj duhovni oblik. Susreli smo više ljudî te vrste. Učenje, poučavanje

koja stoji u tzv. 'nepravilnom' pluralu koji je u gramatičkom smislu ženskoga roda). Stoga dok Genequand drži da u duhovni oblici "na granici između oblikâ pomiješanih s tjelesnim oblicima", mi mislimo da postupci o kojima je riječ posreduju između duhovnih oblika pomiješanih s tjelesnim oblicima i čistih duhovnih oblika.

130 Uways al-Qaranī je asket iz Jemena, suvremenik Muhamedov, a Ibrāhīmibn Adham († cca 770.) je asket iz Balha. Predaja o obojici vrlo je nepouzdana.

131 Avempace zasigurno misli na Hermesa Trismegistosa, koga Aristotel, međutim, ne spominje ni u *Nikomahovoj etici* niti u bilo kom drugom spisu.

132 Doslovce: radnje.

i prilježno stjecanje znanjâ pripadaju u tu vrstu [postupanja]. Sufiji zapravo pripadaju u tu vrstu [ljudi]; no s obzirom na svrhu kojoj teže pripadaju pripadaju općoj duhovnosti, koja je razumska savršenost. O tomu ćemo govoriti kad dođemo do toga, ako Bog dade.

130 Odjeljak [VII.] Već smo ranije kazali da svi duhovni postupci ili imaju značaj žudnje ili djeluju kao da imaju značaj žudnje[133], to jest uz pomoć njih se teži svrsi što je po naravi povezana sa svrhom tih postupaka i koja proizlazi iz njih, a oni sâme tek su usputna svrha svrha[134]. Imaju značaj žudnje ili djeluju kao da imaju značaj žudnje poput onoga tko upotpunjenjem duhovnog oblika u [moći] zamišljanja ili u moći sjećanja teži časti i ugledu, bilo zato da time ostvari zadovoljstvo ili da ostvari neko od vanjskih dobara. **131** Ima i onih što takove postupke ne vrše radi bilo čega drugoga do li zato što je to [po sebi] dobro i lijepo. Stoga oni [tako] postupaju znalo se to ili se ne znalo, no najprikladnije je da najčešće tako postupaju a da se to ne zna. Navlastita je značajka te vrste [ljudî] da im nije drago da se govori o tim njihovim djelima ili da ih se s tih djela hvali. Ta vrsta ljudi nije ni razmetljiva niti slavohlepna, već ako su prisiljeni govoriti o svojim postupcima, to ne čine hvaleći se. Zato je [Muhamed], Bog ga blagoslovio i spasenje mu podario, kazao: „Ja sam gospodar sinova Adamovih", ne hvaleći se [time] – to je bio samo iskaz o sebi kakav jest, a o tome govoriti drugima jednako je kao [drugima] govoriti o drugim svojim istinskim svojstvima, pri čemu da se ne misli da se onaj tko tako sebe opisuje hvali; to je kao [da] čovjek kaže: „Danas sam zdrav", ili štogod slična. **132** Čovjek pak koji žudi najčešće je razmetljiv, i o njegovim se lijepim postupcima mora govoriti[135]. Svrha onoga tko žudi jest nešto vanjskoga, i ako to ne postigne, njegovo je djelovanje uzaludno[136]. Uzorit pak [čovjek] ostvaruje svrhu kojoj nije težio; većina ljudî tu svrhu ne poznaje kao uzoritu pa da bi joj težili; to znaju samo mudri prirodoslovci i mudraci kojima je znana moralna mudrost[137]. Ono čemu teže i smjeraju onī što žude takovi postižu kao dobitak što je pridodat osnovnoj svrsi, [uključujući] i drugo što je ranije nabrojeno. **133** Sve su to božanski darovi, a to što oni to čine jest poput hranjenja pri-

133 Doslovce: žudeći (apetitivni) ili djeluju kao žudeći (apetitivni).

134 Tj. svrha po prigodku, prigođena svrha, svrha *peraccidens*.

135 Hoće se reći da on traži da se govori o njegovim djelima.

136 Tj. on drži da je njegovo djelovanja u tom slučaju uzaludno.

137 Ar. حكمة الأخلاق [ḥikma al-a'lāq] moglo bi se prevesti i kao 'moralna filozofija'.

kladnim jelima kakvima se hrane zdravi [ljudi], premda zdrav čovjek ne zna da mu je [upravo] to prikladno i da mu to pribavlja zdravlje a da mu i ne teži, [pribavljajući mu uz to] i ostale dobrobiti što ih [time] stječe. I kao što zdravlje ima samo onaj čija je težnja [zdravlju] valjana, težio mu li mu ne težio, tako i tu čistu i plemenit duhovnost stječe samo onaj tko je uzorita morala, težio joj ili joj ne težio. I kao što je težnja valjana kad se teži postupcima koji su po sebi sâmima korisni za zdravlje, tako valjan moral postaje duhovan onda kad od njega potječe činidba zahvaljujući kojom stječe tu duhovnost kao takovu. **134** Jedno i drugo je božanski dar kojim Bog uzvišeni odlikuje onoga svoga slugu kojeg hoće. Čovjek u tomu nema nikakva udjela. Bog može čovjeku pribaviti bogatstvo posredstvom drugog čovjeka, i u tomu će udjela imati taj će čovjek. Zato se za čovjeka kaže da je pribavitelj bogatstva, kao i drugih darova koji nisu božanski; božanski darovi oni su kojima čovjek ne može biti uzrokom, a ovi [o kojima se ovdje govori] pripadaju među takove. I premda nisu najuzvišeniji[138], nisu ni najnedostojniji; naprotiv, [svrstavaju se] neposredno uz uzvišene. O raspoređenosti tih darova s vidika plemenitosti i nedostojnosti govorit ćemo onda kad se bude govorilo o razumskoj [moći][139].

135Odjeljak [VIII.] Što se tiče naravnih [darova], među tē pripadaju oni koji su po prigodku, a koji se vladaju poput nužnih, u kojima [udjela] nema izbor duhovnosti, primjerice [glede] plemenitosti roditeljâ. Među takove [darove] pripadaju i oni koji su po bîti, oni koji su zajednički [ljudima i životinjama], i oni koji su [samo] ljudski. Zajednički su [onī] poput ljubavi roditeljâ za potomke – oni naime ljube duhovne oblike potomaka. Otac i majka, radilo se o nerazumnoj životinji ili o čovjeku, ako ne prepoznaju sina stoga što ne zamjećuju oblik koji mu je pripadao, odbacuju ga; a ako mu je nalik netko drugi, tako da taj oblik zamjećuju u njemu, ljubit će ga. Ni kad bi ljubili tjelesni [oblik] ne bi mogli ljubiti nekoga drugoga tko nije njihov sin. To je očito u devâ i u njihovoj sklonosti za *baww*[140] kojim se Arapi služe da od njih imaju mlijeka. **136** To je oblik iz kojeg će se do kraja razviti[141] životinjski mla-

138 Valjda Avempace najuzvišenijim božanskim darovima smatra posebnu duhovnu spoznaju kakva je, primjerice, proroštvo.

139 Što da o tomu kasnije nema riječi, još je jedan pokazatelj da Avempaceova rasprava nije dovršena.

140 *Baww* je – kako u komentaru kaže Genequand – preparirano devino mlado što se nudi devi zato da bi i dalje davala mlijeka.

141 Doslovce: upotpuniti.

dunci i njima slično, kao što su dojenčad i jaja u vrijeme kad ptica sjedi na njima. Ti vidovi duhovnih oblika pripadaju potomstvu sve dok nije kadro [sâmo] se hraniti; a kad [djeca] postanu kadra [sâma] se hraniti, ono što nastupa poslije toga jesu svojstva što pripadaju samo čovjeku, možda s iznimkom onoga što se priča o nekim konjima, naime da se ne pare s majkom. Što se tiče ostaloga u vezi sa srodstvom[142], to su sve ljudski [postupci], a većina je [utvrđena] dogovorom i zakonom. O tim stanjima dostatno je rečeno u petoj [knjizi] Platonove *Države*.

137 Odjeljak [IX.] Što se tiče vidovâ posebnih duhovnih oblika utoliko što posjeduju opće veze, o tomu ćemo govoriti kad budemo govorili o ljudskim činidbama[143]. Posebni duhovni [oblici] s obzirom na opću vezu jesu ili osjetilne zamjedbe ili zamišljaji. Zahvaljujući tim oblicima[144] živo se biće kreće sebi navlastitim kretanjem, a kako to biva, objašnjeno je na više mjestâ. Stoga sve što se kreće sâmo od sebe posjeduje osjete, i sve što posjeduje osjete kreće se sâmo od sebe[145]. **138**Krugljastetjelesnine[146], stoga što se ne mogu zaustaviti, ne kreću se sâme od sebe, osim u prenešenome smislu, a sve što se kreće sâmo od sebe, može se sâmo od sebe [i] zaustaviti. Tim tjelesninama i živim bićima zajedničko je da su sastavljeni od pokretala i od kretnine, a u [drugome] su različiti. **139** U onome čemu smjeramo u vidu imamo ono što je povezano s čovjekom, a čovjek biva u stanjima zahvaljujući kojima vrši činidbe nekih moći, i u drugim stanjima zahvaljujući kojima vrši činidbe nekih drugih moći. Te su činidbe određene raznim razdobljima njegova života. Prvo od toga čovjek čini u djetinjstvu, to jest od rođenja do [dobi kad] se [može] cijelim tijelom kretati prema onome što želi; i dokle god je u tom stanju, čovjek djeluje zahvaljujući hranidbenoj duši, a njegovo kretanje i promjene [u toj dobi] nisu određeni[147]. No s obzirom na ono što je [ovdje] naša svrha o tomu ne

142 Tj. što se tiče braka i odgoja djece (čemu govori Platon na početku pete knjige *Države*).

143 Tu se misli na to da – kako objašnjuje Avempace (u § 61) – pojedinačni duhovni oblici imaju pojedinačnu vezu s osjetninama te opću (tj. uvijek istu) vezu sa subjektom percepcije/spoznaje.

144 Tj. tim percepcijama (jer ti su oblici percepcije).

145 Stoga što se kreće svojom voljom potaknuto percepcijom.

146 Tj. nebeska tijela.

147 Vjerojatno se hoće reći da u maloga djeteta kretanje nema različite i s obzirom na svrhu definirane oblike kretanja, kakvi su u odrasla čovjeka.

treba govoriti. **140** Za čovjekovu dob[148] od trenutka kad se [počinje] kretati prema onome što želi do trenutka u kojem stječe [sposobnost] zaključivanja u arapskome jeziku nema posebnog naziva, osim možda u ljudî što poznaju neobične riječi[149]. Stoga ćemo toj dobi dati naziv kojemu je čovjek najbliži onda kad još nije odrastao[150]. Očito je da je [dijete] u toj životnoj dobi tek [puko] živo biće i da djeluje samo zahvaljujući životinjskoj duši. No od trenutka kad se u njega javi [sposobnost] zaključivanja, on je potpun čovjek, samodostatan, te ne potrebuje nekoga tko će se brinuti za nj. **141** Što se tiče [tomu] predhodećih godina, to jest u prvoj dobi, duhovni oblici u toj dobi u tom vidu postoje po naravi zaslugom onoga tko skrbi o svom djetetu. U drugoj dobi neki [od duhovnih oblika] postoje u to vrijeme u nekih [životinja], kao u kokošî i jarebicâ. No sve vrijeme [postoje] navlastito u čovjeka, jer se život nerazumnoga živoga bića ne dijeli [s obzirom] na [sposobnost] zaključivanja, već se dijeli s obzirom na drukčija svojstva[151]. Kako je to, rečeno je u knjizi *O životinjama*, to jest u desetorim raspravama *Knjige o životinjama*[152] **142** Što se tiče treće dobi, ona [se određuje] prema dogovoru[153], te neki vjerozakoni nalažu skrb o djeci u toj dobikao obveznu. Vid duhovnih oblika djece tada je drukčiji, i tada je najprikladnije da ljubav bude prema običaju[154], a u tomu udjela ima [i] ljudska narav. To se razlikuje s obzirom na način života, kao što su rodovski način života, u kojem su djeca voljenija no u drugim

148 Doslovce: stanje.

149 Doslovce: neobičan jezik. Vjerojatno se misli na specijalistički jezik kakve discipline (primjerice proučavanja ljudskog ponašanja u raznim životnim dobima).

150 Avempace tu koristi riječ يفعة [yaf'a] koja označuje adolescenciju.

151 Hoće se reći da samo u čovjeka postoji stalni razvoj duhovnosti, dok se u životinjâ taj razvoj ograničuje na ono što je slično prvim dvjema fazama u čovjeka, i to samo u nekih životinja.

152 Genequand napominje da referenciju na knjigu *O životinjama* (u Avempacea: كتاب اخبار الحيوان [*Kitāba'bār al-ḥayawān*] nije uspio potvrditi, a da se naslov كتاب الظحيوان [*Kitāb al-ḥayawān*] u arapskoj predaji odnosi na devetnaest knjiga Aristotelovih zooloških spisa.

153 Tj. prema uobičajenoj praksi, koja je se može razlikovati od društva do društva, i utoliko je 'dogovorna', odnosno 'konvencionalna'.

154 Ar. بالوضع [bi-l-waḍ'] što može značiti *po običaju*, *po dogovoru*, ali i *zasnovano na privrženosti* (ili *rodbinskoj vezi*), jer gl. وضع [waḍa'a] među ostalim znači i *privezati*, *povezati*, pa čak i *roditi*.

načinima života zahvaljujući suradnji u održanju doma. To je očito u Arapâ i Berberâ. U tim godinama [isto tako] često dolazi do neposluha. **143** U drugim razdobljima života, kao što su zrelo doba, starost i dob nemoći, duhovni se oblici razlikuju. Podrobno to prikazati nije teško nikome tko ima vremena to razmotriti. Zato kad čovjek određene dobi ne postupa sukladno moćima što pripadaju toj dobi, on [kao] da je u prvoj dobi i [kao] da se nije od nje odvojio. A ako ne raspolaže moćima [što pripadaju toj dobi], to je [onda] naravni nedostatak, kao što je [slučaj s] maloumnima. **144** Ako pak posjeduje te moći a ne postupa sukladno njima, i to je [vid] maloumnosti, no manje no što je u prvom [slučaju]. A ako postupa u skladu s tim moćima, no smjerajući onome čemu je smjerao u prvoj dobi, koristeći nove moći[155] za poboljšanje činidaba tih moći, onda je [taj] životinjske [naravi], i između njega i životinje nema razlike, osim što on životinjske postupke vrši više i bolje zahvaljujući zaključivanju. Očito je da je svako stanje u nekoj određenoj dobi priprema za ono što slijedi, i da služi tomu. Ako dakle [čovjek] postupa tako, on pripremu promeće u svrhu a svrhu u pripremu, ono glavno u pomoćno a pomoćno u glavno. Zato Aristotel u prvoj raspravi *Nikomahove etike* kaže: „Nedostatak ne nastupa zbog dobi niti je od nje [uzrokovan], već zbog običaja i značaja."[156] Zato se starcu koji se ponaša kao dječak prigovara zbog udaljenosti od onoga što je [značaj one dobi koja je] između te dvije dobi, jer između te dvije dobi jest doba zrelosti[157]. **145** [No] zato se one koji su dosegli [tek] dob spolnog sazrijevanja ne kudi što se igraju oružjem, jer to ne može biti ozbiljno. Ne kudi se [isto tako] ni veselost i šalu u mladih ljudi, jer to su prvi oblici[158] zaključivanja, budući da su u na pola puta između igre i ozbiljnosti. U zrelih [ljudi] [hvali se] dobrota i ljubaznost, jer to je [oblik] ozbiljnosti koji je u veselosti i šali[159]. **146** U staraca se odobrava

155 Tj. moći što pripdaju kasnijoj životnoj dobi od one kojoj su primjerene njegove (zaostale) nakane.

156 Genequand kaže da taj navod izgleda najbliži *Nikomahovoj etici* I, 3, 1095a 6-8, no da je tu kontekst posve suprotan onome o čemu govori Avempace: Aristotel govori o tomu da mladi – zbog dobi i značaja – nisu prikladni slušati pouku o politici, a Avempace prokazuje postupke zrelih ili starih ljudi koji se ponašaju kao mladi ljudi. Uz to Genequand upozorava da mjesto što ga navodi Avempace u arapskome prijevodu zapravo glasi drukčije no u Avempaceovu citatu.

157 Tj. između dječje dobi i staračke dobi.

158 Doslovce: prve činidbe, prvi postupci.

159 Genequand tu napominje da Fakhry ono الجدّ [al-ǧidd] (= ozbiljnost) čita kao الحدّ

valjanost mnijenja, valjanost savjeta, mudrost i umnost te općenito razumne vrline. Zato se [te vrline u staraca] gotovo nikad ne opisuje kao pamet i prodornost uma, jer je to dvoje potrebno da se ostvari razumne stvari, a kad je starac u naravnome stanju, to je već postigao, a [pamet i prodornost uma] pripadaju mladosti. Zreloj dobi pripada isto tako i valjanost mišljenja i valjanost zaključivanja, a starac mora imati [već] na odjelovljen način i u potpunosti određene svrhe[160]. **147** Što se tiče dobi nemoći, ona je u pogledu stanja slična prvim dvama [dobima], jer čovjek u prvim dvama dobima [još] nije potpun već čovjek koji se razvija, a u dobi nemoći je čovjek koji propada. Stoga takav čovjek mora posjedovati samo mudrost – to je ono što mu pristaje – i zato Sokrat čovjeka te dobi, ako je mudar, smješta na Otočje blaženih. A o tomu što on[161] ima na umu kad govori o tom otočju govori se u umijeću upravljanja državom[162]. **148** Isto tako, kad se neko od tih stanja nađe u ranijoj dobi, osobito u dobi koja je daleko od dobi [u kojoj su takva stanja prirodna] – primjerice da je dječak ozbiljan, dobrohotan, ljubazan, te i više od toga, da daje savjete – to biva ili zbog kakve manjkavosti naravi, kakva se može susresti, te kad se odvažuje[163] na tako nešto [usprkos svojoj] dobi, i to će biti manjkavo i ugasit će se brže no što se ugasilo Heraklitova svjetlost[164] – ili [biva] zbog nečega kao što je u današnje vrijeme u djece bogatih i uglednih ljudi, jer je očito da se oni time diče premda nisu toga dostojni. Kad se dogodi da se to drži vrlinom i kad je u državi prihvaćeno, [to] postaje najvećim uzrokom pokvarenosti u državi ma o kojoj od četiri [tipa] države se radilo. No u

---

[al-ḥadd] (= granica, ograničenje), tvrdeći da je teško vidjeti kako bi takova lekcija imala smisla. Nama se, međutim, čini da bi to moglo imato određenu logiku – taj oblik ozbiljnosti jest ograničenje (dječje, djetinjaste) veselosti i šale.

160 Tj. starac ne treba više razmišljati i izvoditi zaključke o nekoj svrsi, jer ju je već ranije spoznao i odredio, upravo onda kad je kao zreo čovjek o njoj razmišljao i izvodio zaključke.

161 Zapravo Platon, koji te riječi u svojim dijalozima stavlja u usta Sokratu.

162 Tj. u Platonovoj *Državi*.

163 Premda Genequand to prevodi „lorsque l'âge se prolongueainsi", čini se da je smetnuo s uma još jedno značenje gl. تطاول [taṭāwāla] – *uznositi se*, što se može razumjeti i kao *odvažiti se* u smislu *gorditi se (nečim)*. Stoga smo, razumijevajući izraz فمتي تطاول السن به kao „kad se na to odvaži u svojoj dobi", preveli kako stoji.

164 Vidi Platon, *Država* 498b.

imamitskoj [državi][165] to ni na koji način nije moguće – to najčešće biva u državi obilja te u zajedničarskoj državi[166] i državi prevlasti[167].

149Odjeljak [X.] Svrhe kojima smjera osamljenik su tri: ili [smjera] [valjanu] tjelesnom obliku, ili posebnom duhovnom obliku, ili općem duhovnom obliku. Njegove svrhe, ako je dio imamitske države, izložene su u političkoj znanosti, a [s obzirom na] svrhe koje ima u svakoj pojedinoj od [ostalih tipova] država kad je dio neke od njih, njegove činidbe u toj državi bit će ono što pristaje osamljeniku, i bit će jedna od tih svrha.Ako pak živi u uzoritoj državi, ono što se tiče države općenito[168] izloženo je u političkoj znanosti[169]. **150** Zaključivanje, istraživanje i izvođenje dokazâ, i mišljenje uopće, koriste se za ostvarenje svake od tih svrha. Ako [čovjek] ne koristi mišljenje, onda je to posvemašnja životinjska činidba u kojoj čovještvo nema ni na koji način udjela, osim što je podmet [tog postupka] tijelo što je stvoreno kao ljudsko. No u onoga čija je svrha životinjska, bilo da se ostvaruje ljudskim mišljenjem ili ne, njegova ljudskost i njegova životinjska narav jednako se ponašaju – nema razlike u tome je li njegovo obličje ljudsko obličje u kojem je skrivena životinja, ili je naprosto životinja. **151** Jasno je da državu ne tvore oni što postupaju životinjski, i da takav nikako ne može biti dio države; takovog [ponašanja] ima samo u osmaljenikâ, a svrhe osamljenika, kako rekosmo, jesu tri[170]. Svrha

165 Tj. u idealnoj državi (kojom upravlja imam).

166 Ar. المدينة الجماعية [al-madīna al-ǧamā'iyya] Geneqaund prevodi „lacitéassociative“. Taj isti naziv u svom engleskom prijevodu Al-Fārābījeve*Uzorite države* (Great BooksoftheIslamic World, 1998.) R. Walzer prevodi „demokratska država“ (imajući na umu autorovu inspiraciju Platonom). Mi pak – slijedeći naš prijevod al-Fārābījeve*Uzorite države* (Demetra, Zagreb 2011.) – prevodimo „zajedničarska država“ stoga što ar. riječ جماعة [ǧamā'a] znači *zajednica*, te stoga što 'zajedničarska država' podrazumijeva društvo u kojem kao da nema vrhovnog vladara (koji bi usmjeravao građane, za što Al-Fārābī smatra da je državi nužno), kojemu temelj nije vrhovni vladar već zajednica; drugim riječima to je država koja nema svoj *arkhḗ*, koja je dakle 'anarhička'.

167 Tj. prevlasti jačega, koji vlada silom. Riječ je dakle o tiranskoj državi.

168 Pa dakle i uzorite države.

169 Tumačeći ovo mjesto kao tvrdnju da se o idealnoj državi govori (samo) teorijski, Genequand prilično uvjerljivo i iz toga zaključuje da Avempace idealnu državu drži tek teorijskim modelom, a ne ostvarivom zbiljom.

170 To su: valjan tjelesni oblik, pojedinačni duhovni oblici (tj. pojamnineosjetninâ), i opći duhovni oblik (tj. čisti pojmovi koje proizvodi mišljenje, odnosno – kako

životinjskog [postupanja] je dakle jedna od te tri [svrhe], i to ne pripada općem duhovnom obliku, kojega je [svrha] poimanje, i to umskim uvidom. Očito je [dakle] da se radi o dvjema [drugim oblicima], to jest o posebnom duhovnom [obliku] i o tjelesnom [obliku]. **152** Što se tiče posebnog duhovnog [oblika] u većine živih bića susreću se radnje kojima se taj oblik ostvaruje, kao na primjer neustrašivost u lava, taština u pauna, laskavost u psa, štedrost u pijetla, i lukavost u lisice. Samo što to u životinjâ po naravi pripada vrsti te nije navlastito [samo] nekoj jedinki te vrste; naprotiv, ako je u neke jedinke vrste zamjetljiv poseban duhovni oblik koji joj pribavlja takovo stanje, ta je jedinka njime oplemenjena zahvaljujući [pripadanju] vrsti. No [kad je riječ] o pripadanju [takovoga oblika i stanja] jedinki [a ne vrsti], to se sreće samo i navlastito u čovjeka. Te [životinjske] vrste koje posjeduju plemenita svojstva pripadaju među najplemenitije životinje. No to nisu vrline, zato što ih one koriste uvijek, bilo to potrebno ili ne bilo. Zato su to vrline samo u dvoznačnome smislu toga naziva. Kako je to, izloženo je na drugome mjestu. **153** Onaj komu je svrha tjelesnost, jednak je životinji. Te svršnosti[171] općenito ili su moralne svršnosti ili su misaone svršnosti. Neke od moralnih svršnosti zajedničke su [čovjeku] [i] životinjama, a zajednička [čovjeku] [i] životinjama mogu biti [i] stanja što potječu od duhovnih oblika, a to su moralne vrline, kao [što] lav – no ne jedan lav, već svaki lav – posjeduje odvažnost i neustrašivost. A ako neki pojedini lav ima nešto osobito od toga – primjerice suvišak [toga] – tako da to potječe od njegova vlastitog posebnog duhovnog oblika, onda to, međutim, biva zahvaljujući [tom] njegovu obliku [samo] po prigodku [a ne po bîti]. Životinjski duhovni oblici uzrokuju stanja i svršnosti samo ako ih se uzme kao pripadajuće vrsti, a kad se u nekom pripadniku vrste sreće neko [od tih] stanja, onda je to po prigodku. Svako od tih [čovjeku i životinjama] zajedničkih stanja što potječu od čovjekovih duhovnih oblika tim su oblicima navlastita, [i to] ne zato što bi pripadala vrsti, a niti po prigodku[172]. **154** Misaone svršnosti stanja su navlastita čovjekovim duhovnim oblicima, i ne dijeli ih ni sa kime drugim. To su, primjerice, valjanost zaključivanja, valjan savjet,

kaže Avempace – djelatni um).

171 Ovdje i dalje u ovom odlomku 'svršnosti' su, kako napominje Genequand, zapravo vrline.

172 Hoće se reći da čovjeku, za razliku od životinjâ kojima pripadaju kao vrsti, navedene vrline (koje su mu zajedničke sa životinjskim) pripadaju kao pojedincu a ne kao vrsti.

istinito mnijenje te mnoge vještine i moći kojima se čovjek odlikuje, kao što su govorništvo, upravljanje vojskom, liječništvo, upravljanje kućanstvom[173] i drugo. Najsavršenije ljudsko duhovno stanje jest mudrost, osim za onoga tko ju ne poznaje – tada je ona poput drugih navedenih [stanja], kakav je [i] položaj znalca za običan puk. Ta svršnost pripada znanju po prigodku i drugotno, a ona što pripada mudrosti jest po bîti i po prvotno; to nisu stanja nečega, već svršnosti u svakom smislu. **155** Kad se koristima od jela, pića, odjeća, stana, prijenosnog sredstva, i tomu sličnoga teži radi njih sâmih i [kad] ih se uzima za svrhu, onda su to stanja tjelesnih oblika; a kad se koristima od tih stanja i od postupaka moralnih vrlosti – valjanosti zaključivanja, valjanu savjetu i ostalome što je tomu srodno – teži radi njih sâmih i [kad] ih se postavlja kao svrhu, onda su to stanja duhovnih oblika. Za onoga tko im ne teži kao svrsi što im pripada kao takovima tako je [i] sa svim sporazumnim umijećima[174] i dokaznim umijećima[175]. **156** Svi tī misaoni postupci i znanosti jesu svršnosti u punome smislu i ne pririču se na ograničen način, a navlastiti su čovjeku, koji ih ne dijeli ni sa kime. Oni ili pribavljaju trajni bitak, ili povezuju s njime[176]. Posebni duhovni oblici pribavljaju bitak u sjećanju, a tjelesni oblici pribavljaju pojedinačni bitak, koji je najmanje trajan od [svih] bitaka; tjelesni je bitak najpodložniji ugasnuću, a najdostojniji trajnosti i postojanosti je umski bitak. **157** Duhovni [oblici] u usporedbi s tjelesnima dugog su opstanka, a kratkog su opstanka u usporedbi s umskim [oblicima], i to s razlogom, jer su sastavljeni od dvije sastavnice – od tjelesnog i od pojamnog. Zahvaljujući pojamnome imaju dugotrajnost bitka i opstanka, a zahvaljujući tjelesnome imaju ograničenost opstajanja. A dugotrajnost svega što je ograničena opstanka u usporedbi s vječnošću je poput kratkoće, jer se s njome ne može uspoređivati te je trajanje ograničenog opstajanja poput kratkoće. **158** Ako je čovjeku naravno

---

173 Ar. تدبير المنزل [tadbīr al-manzil] bi se moglo prevesti i kao 'ekonomija', tj. 'gospodarstvo', budući da je taj arapski izraz zapravo doslovni prijevod gr. οἰκονομία(od οἰκονομέω= upravljati kućanstvom).

174 'Sporazumna umijeća' naziv je za discipline koje počivaju na dogovoru/konvenciji, kao što je, primjerice, gramatika i slične discipline.

175 Tj. s disciplinama koje služe dokazivanju, kao što je silogističko dokazivanje.

176 To treba razumjeti kao postizanje trajne, nepromjenljive spoznaje – takova spoznaja na neki je način i vječna (ar. دائم [dā'im], naime, znači i *trajan* i – osobito u filozofijskome kontekstu - *vječan*), jer se njezin 'bitak' prenošenjem produžuje u nedogled.

drag za jednu godinu duži opstanak u životu, koliko li je prikladnije da mu bude drag opstanak duži za desetke, pa čak za stotine, i za tisuće ili još više [godina], kako to vidimo kad je riječ o onima što se bave nekim umijećem. Kad je riječ o znanstvenicima vidimo [da se radi] o stotinama [godina], a o tisuću [godina], kao što je u slučaju Aleksandra [Velikog] među vladarima, te [u slučaju] mnogih mudraca[177], a [čak] i o više tisuća [godina] kao što je s Hipokratom i njemu sličnima.

159 Odjeljak [XI.] Kako smo ranije rekli, ima ljudî koji skrbe samo o svome tjelesnom obliku – takovi su nedostojni [ljudi]. Ima i onih što skrbe samo o svom duhovnom obliku – takovi su uzvišeni i plemeniti [ljudi]. I kao što je najnedostojnije tjelesan onaj tko se, pored svoga tjelesnog oblika, ne brine za svoj duhovni oblik i ne vodi računa o njemu, tako je najplemenitiji onaj tko se ne brine za svoj tjelesni oblik i ne vodi računa o njemu. Ali onaj tko uopće ne skrbi o svom tjelesnim obliku skraćuje trajanje svog postojanja. **160** Kao što je jedno neprirodno, tako je [neprirodno] i drugo. No to [drugo] i ne postoji, već postoje samo onī što štete svome tjelesnom obliku zbog podložnosti svome duhovnom obliku. Zato je Ta'abbataŠarran rekao: „Suđeni su nam ili sklonost u ropstvu ili krv. Slobodna je čovjeka dostojnije biti ubijen." On je smrt držao boljom od slobode oslobođena roba. Među takovima ima onih što se [ili] ubijaju ili [traže smrt] u ratu, kako je postupio Al-Marwānī u ratu ʻUbaydallāhaibnʻAlījaibn al-ʻAbbāsa[178], kazavši: „I život u poniženju i mrsku smrt držim zlom i nesrećom. Mora li biti jedno ili drugo od toga, put u smrt bit će dobar put." I kako je učinila Az-Zibā'[179] kad je rekla: „Od moje a ne od tvoje ruke, o ʻAmre", i egipatska kraljica [Kleopatra] s Augustom, o kojoj izvješćuju povijesna izvješća, te kao onī koje Aristotel spominje među ljudima velike duše što sâmi sebe i svoje gradove uništiše kad su bili uvjereni da će ih neprijatelj svladati[180]. Čini se da je sve to pretjerivanje, osim u nekom pravom trenutku[181]. **161** Uništiti tjelesni [oblik] očuvavši duhovni radi

177 Ar. الحكماء [al-ḥukamā'] može značiti i *filozofi*.

178 Tu je riječ o epizodi iz rata Abasidâ i Umayadâ.

179 Kraljicâ sirijskih Arapa, koju je ranio ʻAmribn'Adī , a ona se otrovala zato da bi skončala „od svoje a ne od ʻAmrove ruke".

180 Genequandpredpostavlja da se tu možda misli na *Nikomahovu etiku*, III, 9, 1117b7-20.

181 Premda Geneqaund to mjesto prevodi „u nekim zemljama", osporavajući Lombin prijevod „u nekim okolnostima", rječnik kaže da موطن [mawṭin] (pl. مواطن

veličine duše i uzvišene skrbi jest poput onoga što je učinila FāṭimaUmm Ar-Rabī'[182] i drugi [pripadnici] roda Ziyādova kad ih je sustigao QaysibnZuhayr, bacivši se s deve na kojoj je jahala i umrijevši [tako]. Tako je navlastito u nekim stanjima u kojima je smrt bolja od života. A odabrati smrt umjesto života, [u nekim je stanjima] valjan ljudski čin. O tomu ćemo govoriti kasnije, na drugome mjestu. **162** Plemenitost plemenitih i ljudî velike duše, koja je manja od te, a koja je češća, jest [plemenitost] onoga tko, pored svoga duhovnog oblika, ne vodi računa o svome tjelesnom obliku, ali ga ne uništava, bilo stoga što ga njegov duhovni oblik ne sili na to, ili on – ako ga [njegov duhovni oblik] na to sili – radije odabire opstanak svoga tjelesnog oblika. Tako je učinio Ḥātimaṭ-Ṭā'ī[183], kad je zaklao svoga konja gladujući i dalje i ne jedući od njega, ne nahranivši njime ni svoje, premda su mu djeca od gladi plakala. **163** A tako čine i tàti; no njihova je svrha samo [steći] izobilje radi opstanka tijela, te oni svoje tijelo naporima izlažu radi svoga tijela, [pri čemu] jedno [određeno] stanje tijela drže boljim od drugih stanja tijela[184]. Ta [nas] vrsta [ljudî] ne treba spriječiti da priznamo da je takovo postupanje plemenito i uzvišeno, kao što je to bilo Aṭ-Ṭā'ījevo i [njegovu postupku] slični postupci. Takova je narav plemenita, dobra i duhovna; ona je najuzvišenijeg stupnja – uz jedinu iznimku stupnja na kojem je mudrost – i nužno je da filozofijska narav kao jedno od svojih svojstava ima i to, jer kad ne bi imala [i] to svojstvo, bila bi tjelesna i filozofijska na lažan način. Kad je takova filozofijska narav odlučna ostvariti svoju krajnju usavršenost, postupa na taj način. Zato se nitko tko svoju tjelesnost voli više od svoje duhovnosti ne može vinuti do najviše svrhe. Prema tomu, nitko tko je [isključivo] tjelesan nije sretan, svatko tko je sretan jest posve duhovan. **164** No kao što duhovni [čovjek] mora vršiti neke tjelesne radnje, ali ne radi njih sâmih, duhovne pak postupke vršeći radi njih sâmih, tako filozof mora vršiti mnoge duhovne čine, ali ne radi njih sâmih, sve umske radnje [pritom] vršeći radi njih sâmih. Zahvaljujući tjelesnim [radnjama] on je čovjek koji postoji, zahvaljujući duhovnim [radnjama] on je plemenit, a zahvaljujući umskim [radnjama] on je božanski

[mawāṭin]) može značiti i 'pravi trenutak', po čemu se čini da je Lombin prijevod valjaniji (a s obzirom na kontekst i logičniji) od Genequandova.

182 Koja se ubila bacivši se s deve na kojoj je sjedila, zato da bi umakla otmičaru.

183 Predislamski pjesnik glasovit sa svoje štedrosti i gostoljubivosti.

184 Tj. draže im je stanje tijela u izobilju no drukčija stanja tijela.

i uzorit. **165** Dakle onaj tko posjeduje mudrost[185] nužno je izvrstan, božanski[186] čovjek, koji od svakog postupka uzima najvrjednije, od svakog razreda [ljudî] posjeduje najvrjednija svojstva što su [tim ljudima] navlastita, a od njih se izdvaja najboljim i najplemenitijim postupcima. Kad se – pojmivši nesloženesućinske umnosti o kojima se govori u *Metafizici*, u *Knjizi o duši*, te u *Knjizi o osjetu i osjetnome* – vine do najviše svrhe, bit će tada [poput] jedne od takovih umnosti, i za nj će se moći reći da je samo božanski, da se lišio prolaznih tjelesnih osobina i uzvišenih duhovnih svojstava, te je dostojan jedino nesloženog božanskog svojstva[187]. **166** Sve to osamljenik može postići izvan savršene države. U prva dva stupnja on neće biti dio te države, ni njezina svrha, ni njezin činitelj, niti njezin čuvar. I po trećem [stupnju] može ne biti dijelom te države, no [može biti] svrha kojoj ona smjera, budući da, bivajući osamljenikom, ne može biti njezin čuvar niti njezin činitelj[188]. Iz toga što je rečeno očit je [kakav je] duhovni stupanj naspram tjelesnosti, [očito je] da je duhovni stupanj plemenitiji. Kasnije ćemo razjasniti [kakove su] različite vrste duhovnosti, i [kako stoje] jedne naspram drugih[189]. **167** Sada ćemo govoriti o duhovnosti s obzirom na njezinu opću vezu [s podmetom njihove spoznaje][190]. Opći duhovni oblici opći su ili po sebi, kao vrste i rodovi, ili su opći po prigodku – [jednako] kao posebni duhovni oblici – kad su prisutni u većine, a ne utoliko što su

185 Ar. حكمة [ḥikma], što znači *mudrost*, može se razumjeti i kao *filozofija*, jer se ta riječ rabila i za filozofiju, pri čemu je ar. فلسفة [falsafa] (arabizirana grčka riječ) najčešće označivala određeni tip filozofije – tj. filozofiju koja je nastavljala grčku filozofijsku tradiciju.

186 Kako podsjeća Genequand, o božanskom značaju intelektualnog života govori Aristotel u *Nikoahovoj etici*, X., 7., 1177b 30-31.

187 Hoće se reći da će čovjek, postigavši to, postati jednako uzvišen kao i nebeski sućinski oblici, kojih je nesloženost 'božansko svojstvo' utoliko što je vječno ono što nije ni na koji način složeno, koje je u sebi jednotno. Kao takove sućine Aristotel u knjizi Λ,7.-9. *Metafizike* opisuje nebeske umnosti koji su pokretači nebeskih tijela.

188 'Osamljenik' jest osamljenik upravo stoga što ne živi u idealnoj, već u državi u kojoj se mora osamiti da bi ostvario taj stupanj duhovnosti. On, međutim, može predstavljati ono što je svrha idealne države, premda ne može biti njezin 'čuvar' ni 'činitelj' (tj. tvorac), jednostavno stoga što ona ne postoji.

189 O tomu je, zapravo, već bilo riječi.

190 Treba podsjetiti na to da Avempace da su posebni duhovni oblici na univerzalan (tj. uvijek i posvuda isti) odnos sa subjektom koji ih spoznaje.

svojstvo u onome u čemu su pristuni; tada su opći po svom odnosu s onim u čemu su prisuti, kao oblik Sunca koje se zamjećuje, i kao oblik gore Uhud što ga zamišlja onaj tko ju je vidio[191]. Tī [potonji] su s toga vidika znani kao zamišljaji, a moć koja ih zamjećuje naziva se [moć] zamišljanja. **168** Moći uz pomoć kojih se zamjećuje predmete zamjedbe trojake su: prva vrsta je moć zahvaljujući kojoj se zamjećuju tjelesni oblici. Dijelovi osjeta su oblici tjelesninâ, a tjelesnine što posjeduju tu moć oruđa su naravnog tijela, to jest pet osjetila. Zamjedbe što ih ona ostvaruju duhovni su oblici, i oni su na prvom stupnju duhovnosti. **169** Druga vrsta je moć koja zamjećuje one duhovne oblike koje se naziva zamišljajima i koji su utisnuti u opće osjetilo, kako je objašnjeno na drugome mjestu. Za moć koja ih zamjećuje kaže se da je [moć] zamišljanja. Za zamjedbe koje se pojavljuju u moći zamišljanja ne postoje moći koje bi ih zamjećivale na taj način; naime taj način [je u tomu da] je predmet zamjedbe pokretač zamjedbe – boja, naime, pokreće vid, a duhovni oblik koji se pojavljuje u [moći] vida pokreće tu moć. Oblici izrazâ kojima se te moći opisuje [mogu] navesti na pogrešku, jer oblik riječi ‘zamjetitelj’ oblik je riječi koja upućuje na pokretača, a oblik [izraza] ‘predmet zamjedbe’ u jeziku Arapâ oblik je koji upućuje na trpnju[192]; [a tu] je stvar, međutim, obratna. Zbog toga su svi [tī duhovni oblici] pojedinačnosti a ne općosti. **170** U živih bića nema neke druge moći koju bi pokretali oblici što se javljaju u moći zamišljanja, kao što je to s oblicima što se javljaju u općem osjetilu. Naime, moć pokretanja ne ide dalje od te moći[193], i od te druge moći ne bi bilo koristi – kad bi i postojala bila bi nepotrebna. Uz pomoć oblikâ što se javljaju u osjetilima mi smjeramo onome što nam odgovara i izbjegavamo tjelesnine koje su za nas štetne. A uz pomoć duhovnih oblika što se javljaju u moći zamišljanja – to su zamišljaji – smjeramo tjelesninama koje su nam skrite, koje [stoga] ne pokreću osjetila; a i njih izbjegavamo kad nam nisu od koristi. Tjelesnine su za nas ili prisutne ili

191 Naime oblik Sunca ili gore Uhud jednak je u zamišljanju svakoga onoga tko ih je percipirao, tj. opći su odnosno univerzalni.

192 Avempace hoće reći da u arapskome 'zamjetitelj' (مدرِك [mudrik]) po tvorbi jest glagolski pridjev aktivni, te da bi upućivao na vršitelja radnje, a 'predmet zamjedbe' odnosno 'ono zamijećeno' (مدرَك [mudrak]) po tvorbi jest glagolski pridjev pasivni, radi čega bi upućivao na trpitelja radnje.

193 Doslovce: prestaje s tom moći.

odsutne, a moć zamišljanja[194] posjeduju [sva] živa bića. **171** Prvu [moć][195] imaju sva [živa bića], premda se ponekad misli da je u nekih od njih, kao što su muhe i crvi, ta moć jedina odvojena [od moći zamišljanja]; kako [je to] mi smo već govorili u onome što smo pisali o duši[196]. Što se tiče druge [moći][197], za nju je očito da ne može biti odvojena od prve, jer postoji samo zahvaljujući njoj. Treću[198] pak imaju ona živa bića koja posjeduju kretanje s nakanom, jer u tjelesnim stvarima nakana biva samo zahvaljujući toj moći, a za tu vrstu u jeziku Arapâ nema imena. Nazovimo [takovo živo biće] 'usavršenim živim bićem s nakanom', a to je ono [živo biće] koje odgaja svoje potomke. **172** Općenito, svako živo biće voli ili osjeća odbojnost – to duševno stanje[199] je poput nečega što je neizbježno[200], i najniže je razine. Može imati i drukčiju razinu, savršeniju od te, a takova je u čovjeka i nerazumnoga živog bića koje posjeduje neko umijeće, ili se tako ponaša, kao što je slučaj s pčelama, mravima, paucima i ljudima. Takovo stanje živo biće stječe po naravi – primjerice nerazumna živa bića poput pčela – ili je poput kakve vještine, kao što je u čovjeka dojenje. **173** Ili pak [takovo stanje] nije po naravi, i [tada] može biti po navici, što je također zajedničko čovjeku i nekim nerazumnim živim bićima, kao [što su] neke ptice, ako se [izraz] 'po navici' za te dvije vrste živih bića[201] ne rabi višeznačno. A može biti po izvođenju zaključka, što je navlastito samo čovjeku i nijednom drugom [živom biću]. Odnosno može biti zahvaljujući razmišljanju, kao

194 Na tome mjestu u izvorniku stoji zamjenica u obliku ženskog roda هي [hiya], koja se najvjerojatnije odnosi na moć zamišljanja.

195 Tj. vanjska osjetila.

196 Genequand napominje da Avempace upućuje na svoj spis *Knjiga o duši*, u kojem govori o tomu da se drži da ima životinja koje ne posjeduju moć zamišljanja.

197 Tj. 'nutarnjeg osjetila' odnosno moći zamišljanja.

198 Nije sigurno na koju moć Avempace tu misli. Neki prevoditelji drže da se tu radi o moći zamišljanja, no Genequand napominje da se vjerojatno radi o moći što ju posjeduje one životinje koje, kako kaže Aristotel u *Nikomahovoj etici* VI., 7, 1141a26-28, posjeduju „praktičku razboritost" i „moć predviđanja".

199 Ar. إنفعال [infi'āl] znači *trpnja* (prijevod za gr. πάθος i lat. *affectio*, tj. 'ono što je izazvano [nekim] djelovanjem'), a u ovome kontekstu znači 'duševno stanje' kao stanje (u duši) koje je 'nečim izazvano'.

200 U izvorniku: nužno; smisao je, međutim, da je nužno utoliko što je neizbježno prisutno.

201 Tj. za čovjeka i neke ptice.

što je često slučaj, i što se navlastito naziva izvođenjem zaključka; a može biti kao iznenadna [pojava], što se naziva nadahnućem i sličnim nazivima. **174** Očito je da za tu vrstu moći zamišljanja nije potreban neki osjet koji bi bio pokretač te moći, ali je osjet potreban radi postojanja tjelesninâ što su nositelji tih duhovnih oblika, i zato nije moguće da bude lišeno osjeta[202]. No dodatno iznošenje i procjenjivanje toga nije potrebno za ono o čemu mi [ovdje] raspravljamo. Moguće je smatrati da su za to stanje potrebne slike u općem osjetilu, jer ti su oblici uvijek sastavljeni od slikâ koje prolaze kroz opće osjetilo, jer su te slike uvijek sastavljene od odoblikâ koji su prije [toga] prošli kroz [druga] osjetila. **175** Kako s time biva nije [potrebno] iznositi na ovome mjestu, ali ako to biva, onda ne biva na [samo] jedan način. Ma kako da do toga dolazi, to ne može biti bez osjeta, jer kad bi bilo bez osjeta, [to bi stanje] bilo suvišno, ne bi bilo potrebno, i postojanje toga bilo bi isprazno. Ono postoji samo zato da se pojavi u tjelesninama[203], a [to] ne može biti bez osjeta. **176** Zato moramo propitati je li moguće da postoji neki duhovni oblik kojega je neposredna tvar izmišljena[204] i vrsta kojega ne prolazi kroz opće osjetilo; što se tiče posrednog roda [duhovnih oblika], to nije moguće[205]. Ako to biva [tako], onda izmišljeni duhovni oblik ne potrebuje nužno osjet da bi postojao[206], već je osjet potrebansamo kad postoji na tjelesan način[207], budući da to u tjelesnini[208] može postojati samo zahvaljujući osjetu. To moramo do kraja propitati. **177** Prema općenitom propitivanju to su vrste zamišljenih duhovnih oblika. Zahvaljujući tim oblicima živa se bića kreću[209], bilo da

202 Ono što je ovdje završni dio ove rečenice, u izvorniku dolazi tek nakon slijedeće rečenice, gubeći tako prirodnu vezu sa svojim kontekstom, pa smo mu stoga u prijevodu dali mjesto koje mu u stvari pripada.

203 Tj. u tjelesninama kakva je organ koji je nositelj moći zamišljanja.

204 Tj. koji je proizvod nečega što je izmišljeno odnosno nepostojeće.

205 Kako kaže Genequand, čini se da Avempace tu na umu ima dvije vrste veze koju mogu imati duhovi oblici: odnos tvar-oblik i odnos rod-vrsta. Stvar je, u svakom slučaju, nedostatno jasna.

206 Valjda da bi 'postojao' u zamišljaju.

207 Premda to mjesto doslovce glasi 'osjet potrebuje za svoje tjelesno postojanje' (kako Genequand i prevodi), smisao mora da je ovakav kakav predpostavlja naš prijevod.

208 Opet: u organu percepcije.

209 Tj. kreću se zahvaljujući zamišljanju, zbog kojeg nečemu teže ili od nečega bježe.

se radi o čovjeku ili o životinji. Svaki od tih oblika, kad se pojavi – a njegova odjelovljena prisutnost jest zamišljaj – biva povezan s moći težnje. Ako joj je prikladan, moć težnje će pokretati udove sve dok postoji prikladnost, a kad prikladnosti više nema, [duhovni oblik] više neće pokretati moć težnje i ti se udovi više neće pokretati, a oblik će u ili nekom drugom živom biću ostati lišen korisnosti, barem neko vrijeme. Duša koja teži bit će zahvaljujući toj prikladnosti pokretna u možnosti, i ovisno o toj prikladnosti će se mijenjati, a konačni vid njezine promjene – a to je iščeznuće prikladnosti – naziva se zamorom, odbojnošću, i tomu slično. Što se tiče njezinih mijena od neprikladnosti do prikladnosti – a to je nastanak prikladnosti – [za to] u jeziku Arapâ nema naziva; nazivi u jeziku Arapâ postoje samo za iščeznuće prikladnosti. **178** Duhovni oblik pak nije promjenljiv, budući da nije djeljiv, dok za [moć] težnje nema nikakve prepreke da bude djeljiva, bilo po bîti i prvotno, bilo drugotno. Zato se drži da je ona oblik tjelesnine a ta tjelesnina jest urođena toplina, što je u skladu s onim što osjetila zamjećuju kao tjelesnu zagrijanost i crvenilo u onog tko je gnjevan, ili kao tjelesnu hladnoću i žutilo onoga tko se boji, ili hitrinu kretanja u onoga tko je obuzet snažnom željom. Stanje koje uzrokuje [prve] dvije [pojave] u Arapâ se naziva 'žar', a sporost kretanja i nejakost onoga u koga je želja nejaka naziva s 'lijenost'. **179** Iz žara u djelovanju nužno proizlazi zadovoljstvo, a u nedjelovanju [iz žara nužno proizlazi] nezadovoljstvo. S lijenošću je obratno od toga. Naime [u tom slučaju] u nedjelovanju je zadovoljstvo, a u djelovanju nezadovoljstvo. Ako s onim što je rečeno o zadovoljstvu i nezadovoljstvu stoji tako, onda duša koja teži u žaru biva u stanju koje joj nije naravno, a to joj stanje pribavlja duhovni oblik kakav su [primjerice] glad ili žeđ. U lijenosti [duša] koja teži bit će u naravnome stanju, a duhovni oblik joj pribavlja ili to stanje te ju uopće ne može pokretati, ili joj pribavlja neko drugo stanje u kojem neće biti u naravnom stanju i izbjegavat će taj duhovni oblik, kakovo je stanje onoga tko je sit [kad se nađe] pred hranom[210]. **180** Zato, kad neki duhovni oblik pokrene moć težnje, a njegovo je pokretanje sukladno onome što je potrebno za njezino postojanje, taj će se oblik javljati u tijelu u neprekidno; ako je pak [to pokretanje] manje [od onoga što je potrebno za postojanje moći te-

210 Premda Genequand kaže da nije jasno što Avempace hoće reći, budući da bi žar trebalo biti naravno stanje apetitivne duše, stvar je moguće tumačiti tako da on naravno stanje duše drži stanjem ravnoteže, tj. stanjem u kojoj duši ništa ne 'manjka', dok je 'nenaravno' stanje ono u kojem nije u ravnoteži, tj. u kojoj joj nešto manjka, zbog čega navodi primjer gladi i žeđi.

žnje], [taj oblik] neće se javljati neprekidno, već će se neprekidno javljati samo njegov dio te će njegovu postojanju biti potrebno više međusobno nepovezanih razdoblja; a stvar se može i prekinuti ne upotpunivši se. I uz neznatan napor razmišljanja moguće je nabrojiti takove slučajeve. **181** Predpostavimo dakle neki oblik koji pokreće moć težnje u zdravu tijelu, te tvar koja je nositelj toga oblika; predpostavimo da je kretanje te moći u vremenu dok ona postoji u stanju prikladnosti jednako vremenu u kojem se ispunjuje postojanje toga oblika u toj tvari, tako da jedno i drugo istodobno završuju, tada ti duhovni oblici prestaju biti djelatni i duša neće djelovati. Za to u Arapâ nema [posebnog] naziva, pa ćemo mi na to prenijeti naziv onoga što je tomu najbliže, kao što je 'procjenjivanje', 'zamišljanje' i tomu slični izrazi, iskazi i složeni nazivi, kao što se kaže: „Ono na što se ne misli", i tomu slični izrazi. **182** Isto tako, ako [taj duhovni oblik] dušu koja teži pokreće prema naravnom stanju, a to je ono što smo ga nazvali prikladnošću, onda ili neće naći tvar ili će naći tvar. No da bi tvar primila oblik potrebno je duže vremensko razdoblje od razdoblja toga žara, te se oblik ili neće pojaviti u tvari, ili će se pojaviti [samo] njegov dio. U tom će stanju duhovni oblik biti duša; u prethodnom stanju posebni duhovni oblik bit će sličan pouzdanom dokazivanju i općenito silogizmu. Silogizam, naime, nije na djelu stalno, već je na djelu samo u nekog [određenog] čovjeka za neko [određeno] vrijeme, a u drugog čovjeka uopće nije na djelu, kao što biva s pouzdanim dokazivanjem i svim silogizmima, a najčešće sa silogizmima koje tvore [općenito] prihvaćene [predpostavke][211].

183Odjeljak [XII.] Posebni duhovni oblici s njihovom općom vezom [s njihovim podmetom][212], kako smo rekli, ili najprije prolaze kroz opće osjetilo, ili pak ne potječu od osjeta[213]. Najprije odredimo na opisan način ono od čega potječu. Četiri su vrste izvorâ posebnih duhovnih oblika, a najpoznatiji od svih njih su osjetila, što je sâmo po

211 Kako napominje Genequand, čini se da tu Avempace uspostavlja analogiju između duhovnog oblika i silogizma; i duhovni oblik i silogizam mogu biti u stanju latencije, i jedan i drugi – da bi bili djelatni – trebaju naći prikladan 'podmet', a to je u slučaju silogizma čovjek koji je sposoban silogistički zaključivati.

212 Treba podsjetiti: posebni/pojedinačni duhovni oblici imaju posebnu vezu s osjetninom kojoj pripadaju, a opću vezu s mogućim brojnim subjektima percepcije u kojima se javljaju kao uvijek isti oblik.

213 U općem osjetilu oni su sklop različitih osjeta koji percipiraju osjetninu, a ne potječu od osjeta onda kad su zamišljeni bez vanjskog poticaja.

sebi jasno. **184** Drugi je [izvor] naravan – onaj tko je žedan, naime, u sebi nalazi duhovni oblik vode, gladan [u sebi nalazi] [duhovni oblik] hrane, i tako dalje, onako kako je naravno da zaljubljeni [u sebi] nosi [duhovni oblik] onoga koga ljubi, i općenito onaj tko je obuzet željom [u sebi] ima duhovni oblik predmeta želje. Treći je [izvor] mišljenje, kao mišljenjem i zaključivanjem izveden duhovni oblik. Četvrti [izvor] je djelatni um[214], koji je poput [duhovnog] oblika što nije izveden mišljenjem niti zaključivanjem – u tu vrstu pripadaju nadahnuća i istinosni snovi[215]. Što se tiče pojavljivanja duhovnog oblika po prigodku, to se naziva sjećanjem a povezano je s osjetom. O djelatnom umu[216] ćemo govoriti kasnije, a sad ćemo govoriti o ovima.

185 Odjeljak [XIII.] Od oblikâ što ih uzrokuju osjeti ima onih koji su [to] po sebi, i onih koji su [to] po prigodku. Oni koji su [to] po sebi, jesu oblici osjetninâ; a oni koji su po prigodku, jesu poput onoga što biva u snu i u stanju koje se naziva sjećanjem i pomišlju, na primjer da se vidi čovjeka koji jaše na konju, a onda se vidi toga konja zahvaljujući kojem se prisjetimo toga čovjeka. Ta vrsta [oblikâ koji potječu od osjeta] ima više inačica, i zahvaljujući njima nastaje pjesništvo, kao ono što kaže MālikibnAsmā': „Kad god udahnem miris vrta s ružama ili jasminom, gledam i osvrćem se nadajuć' se da si pored mene." Plakati nad logorištem i tugovati na tragovima [onoga što je bilo][217] pripada u tu vrstu. Gotovo da je većina pjesništva u Arapâ nastala na taj način, i gotovo većina pripovjedaka i onoga o čemu se s večeri priča[218]. To se najčešće susreće u onoga tko je zreo čovjek zahvaljujući mno-

214 Tu stoji العقل الفاعل [al-'aql al-fā'il], a ne – kao najčešće - عقل فعّال ['aqlfa'āl]. Genequand ta dva naziva u prijevodu razlikuje (*intellectactif* i *intellect agent*), no apominje da se čini očitim da su za Avempacea ti nazivi istoznačni. Ako su istoznačni, onda ovo mjesto (na kojem se kaže da 'djelatni um' nije izveden mišljenjem niti zaključivanjem) pobija Genequandovu interpretaciju po kojoj za Avempacea 'djelatni um' nije izvanjska, nebeska duhovna sućina već najviša funkcija čovjekova uma.

215 Čini se da tu Avempace na umu ima Djelatni um kako ga poimaju, primjerice, Al-Fārābī i Avicenna, to jest kao nebesku sućinu koja čovjeka izravno nadahnjuje.

216 Genequand napominje da se zamjenica ženskoga roda koja stoji na tome mjestu mora odnositi na djelatni um, premda gramatički nije odgovarajućega roda (što nije rijedak slučaj u Avempacea), jer se u nastavku govori o sjećanju.

217 Tu Avempace na umu ima poznatu *qaṣīdu*predislamskog pjesnika Imrū' al-Qaysa.

218 Ar. gl. سمر [samara] znači *čavrljati navečer ili noću*.

gome doživljenome – to je očito onome tko o tomu razmisli. **186** To sjećanje nije ono o kojem govori Aristotel i drugoj *Knjizi o osjetu*[219], jer jedno ne nastaje nakon zaborava, a drugo nastaje nakon zaborava, a onaj koji se toga sjeća sjeća se toga zahvaljujući sebi sâmome a ne zahvaljujući čemu drugome. **187** Kako stoji s duhovnim oblicima koji nastaju iz sâmoga osjeta, jasno je po sebi.

Odjeljak[220]. Oni [duhovni oblici] koji nastaju naravno[221], također [mogu biti] po prigodku ili po sebi. Po sebi nije [onaj] oblik koji je navlastit svojoj tjelesnini – a o tomu smo već govorili – jer žedan čovjek ne žudi za nekom određenom vodom, već žudi za bilo čime što je te vrste; zato je Galen smatrao da životinje spoznaju vrste. Ako se pak [u takvu slučaju] pojavi neki poseban duhovni oblik, onda je to po prigodku. **188** Po prigodku je, primjerice, kad čovjek žeđa pa mu na um padne kako je uživao u čaši vode, ili kad gladuje pa mu na um padne slika hrane te se prisjeća jela koje je pripravio; dakle, priroda po sebi proizvodi samo oblikovan i sebi sukladan duhovni oblik. Tako grozničav čovjek samo žudi rashladiti želudac žudeći za hladnoćom koja je [u tom slučaju] nužno od koristi. No hladnoću će nužno imati od onoga što je hladno, a u onome što je hladno ima i drugih drugoga; primjerice ako to hladno jest voda, ona, uz to što je hladna i vlažna, može biti i gusta, ili s njome mogu biti pomiješane zemljana svojstva, kako je to [u nekim] stanjima vode. **189** Zato je Platon kazao: „Priroda ne griješi u onome što pribavlja od duše“[222]. [Priroda] duši koja je oblik [tijela] pribavlja [duhovni oblik], kao kad priroda u vrućici zahtijeva hlađenje želuca te [u duši] [proizvodi] [duhovni oblik] vode. Hlađenje nije voda, niti je bila zahtijevana [baš] voda, već je voda ono što je hladno. A u vodi ima i drugoga što narav nije zahtijevala, i što groznicavome može štetiti. **190** Taj duhovni oblik što ga pribavlja priroda nije srodan onome obliku što ga pribavljaju osjeti, no može biti sličan oblicima što ih proizvode mišljenje i um. Taj je oblik u urođenoj naravi živoga bića poput tvari koja je predodređena da bude nositelj vrste,

219 To je druga rasprava iz spisa *Parvanaturalia* pod naslovom *De memoria et reminiscentia*.

220 Genequand (u svojoj redakciji izvornika) ovaj odjeljak (za razliku od većine drugih) nije numerirao, zato da ne bude u neskladu s drugim izdanjima i prijevodima.

221 To su oni kao što su glad ili žeđ, za koje nije potreban poticaj kakve osjetnine.

222 Takovoga iskaza čini se nema ni u jednom Platonovu spisu, a i prijevod nije siguran, i teško mu je dokučiti smisao.

no ne vrste kao vrste, već na drugi način. O tomu smo već govorili na više mjestâ. Naravni opstanak živoga bića ima se zahvaliti isključivo tim duhovnim oblicima. Ti duhovni oblici upravljaju živim bićem, a budući da je narav živoga bića složena, potrebuje mnoge oblike. To je objašnjeno na drugome, tomu primjerenome mjestu.

191Odjeljak [XIV.] Duhovne oblike koji nisu učinak ni osjeta ni naravi proizvodi samo mišljenje ili djelatni um[223]. Jedino su ti oblici navlastiti [samo] čovjeku. Što se tiče prvih dviju vrsta [duhovnih oblika], one se susreću u savršenijeg živog bića. Oblik što ga proizvodi mišljenje može biti istinit i lažan, no kad se radi o nekim načinima življenja češće se susreće lažan no istinit [oblik]. Među te [duhovne oblike] [koje proizvodi mišljenje] pripadaju želje, o kojima pjesnik kaže: „Ako se želja obistini, to je najbolja želja; ako se i ne obistini, zahvaljujući njoj proživjesmo ugodne trenutke." **192** Zato čovjek ponekad želi ono za što znade da nije moguće, kao kad želi razgovarati s mrtvima. Što čovjek znade da je taj duhovni oblik lažan, od toga nije nikakve štete; naprotiv, ono što je u takovim lažnim [duhovnim] oblicima dobro jest to što čovjek znade da su lažni; naime, kad ne bi znao da su lažni, prevario bi se, ili bi pogriješio, ili bi bilo nešto slično tomu. A istinitost tih duhovnih oblika manja je ili veća ovisno u načinu življenja. **193** Što se tiče [duhovnih oblika] koji potječu od djelatnog uma, oni su svi istiniti po sebi a ne po prigodku. Isto je i s onim što potječe od istinitog mišljenja. Ti oblici nisu oblici određenih tjelesnina, jer bi [tada] bili posebni, a nisu ni odvojeni od tvari[224], jer bi [tada] bili općenite mišljevine; ne posjeduju posebnu vezu, ne posjeduju svojstva općih mišljevina, već stoje između posebnih oblika i mišljevinâ. **194** Tako je s razlogom, jer u njima ima nešto od svakog od toga dvoga. S posebnim [oblicima] zajedničko im je da se nalaze u moći u kojoj nastaju posebni [oblici][225], a postaju općim [oblicima] stoga što na tu moć djeluje um[226] koji joj pribavlja općosti[227]. Ta je moć između tvarnih bića i umskih

223 To mjesto bi se moglo dvojako tumačiti – kao tvrdnja da duhovne oblike pribavlja 'mišljenje odnosno djelatni um', ili kao tvrdnja da duhovne oblike pribavlja 'mišljenje ili djelatni um', u kom bi se slučaju mislio na Djelatni um kao nebesku sućinu, koja nadahnjuje čovjeka pribavljajući mu spoznaju bez truda mišljenja.

224 Tj. apstraktni.

225 Tj. u osjetilnoj moći.

226 Doslovno: zato što to moć prima od uma, a što bi se moglo prevesti i kao: zato što je ta moć podložna umu.

227 Tj. univerzalije.

bića i prima [utjecaj] i jednih i drugih bivajući im sukladna. **195** Kao što smo kazali, te oblike pribavlja narav. Onī što ih narav pribavlja u svrhu sigurnosti zajednički su svim živim bićima, pa ih na neki način gotovo imaju i biljke. Onē pak što ih narav pribavlja u svrhu boljitka susreće se u nekih savršenijih životinja kao što su pčele i mravi. Onaj oblik koji je takav u [slučaju] savršenije životinje, takav je u bezkrvnih [životinjâ] kao što su pčele i mravi[228]. Svaka plemenita životinja je savršenija, a svaka savršenija [životinja] posjeduje osjetni duhovni oblik, i svaka savršenija [životinja] posjeduje osjetni oblik i posredni oblik, taj [potonji] je onaj što smo ga ranije opisali[229]. **196** Za osjetni je oblik kao takav očito da od njega ne može potjecati nikakvo otkriće niti bilo kakav duhovni oblik kao što je misao i tomu slično. Kad mi osjetilima zamijetimo neku tjelesninu te se u nama pojavi njezin poseban duhovni oblik, te kad poželimo proizvesti sličnu joj tjelesninu, mi taj oblik vraćamo na tu razinu lišavajući ga posebnih svojstava [što ih ima] u svome [tvarnom] podmetu. Njegov podmet, naime, ne možemo proizvesti, jer je već postojeći. **197** Mi, naime, ono što ne postoji uvodimo u bitak zahvaljujući posrednom duhovnom obliku; no ne sve što ne postoji, već ono što postoji u možnosti ne postojeći na odjelovljen način. To će biti očito onome tko imalo u tomu razmisli. Zato su rijetka djela onoga tko od duhovnosti ostvaruje [samo] onoliko koliko mu pribavljaju osjet, razmišljanje i zamišljanje na temelju toga [duhovnog] oblika, a mnoga su djela onoga komu duhovni oblik pribavlja više duhovnosti. Zato je onaj u koga je osjetni oblik ograničen na duhovnost što ju pribavlja osjet ograničen. **198** Poseban duhovni oblik, koji je uzrokovan osjetom, posjeduje samo kretanje koje se odvija u prostoru. A druga kretanja[230] posjeduje samo oblik koji proizvodi narav određenog čovjeka; a već smo rekli da su oni srodni posrednome [obliku]. Onaj čovjek koji je takove naravi posjeduje osjetni oblik ograničen mjerom duhovnosti koja mu je navlastita – glup je, ograničenih postupaka i ograničenog broja činidaba. Isto tako neka nerazumna

228 Ta rečenica, koju Genequand donosi i u izvorniku i u prijevodu, nalazi se samo u jednom od rukopisa Avempaceova spisa. Genequand u komentaru objašnjuje da ju donosi u prvome redu stoga što govori o „bezkrvnim životinjama".

229 Nije posve jasno na što Avempace misli; možda na duhovni oblik što ga proizvodi moć koja posreduje između tvarnih i umskih bića, o čemu je govorio nekoliko redaka prije.

230 Nije posve jasno što su ta 'druga kretanja'. Genequandpredpsotavlja da bi se moglo raditi o psihičkim procesima – o mišljenju i poimanju.

živa bića, kao što su ovce, krave i svinje, koje pored toga posjeduju oruđa – bilo naravna kao što je snaga u lava, ili pak oružje[231] – a ne koriste ih, glupa su kao [što su glupi] medvjed ili svinja. A što je glup čovjek znano je. **199** Plemenit i pametan je onaj u koga je poseban [duhovni] oblik manje ili više ima svojstvo posrednoga [oblika]; [takove su] među savršenijim životinjama lisica, vuk i sve lukave životinje, a među ljudima onaj tko raspolaže brojnim [vidovima] postupanja. Zbog toga u plemenita u pametna čovjeka susrećemo živahne oči, zjenicâ vlažnih kao da su [pokretne] poput vode tekućice, a u glupa i ograničena čovjeka oči kao da su krute i slabo pokretne. Zamišljeni oblici, naime, razvijaju se samo u moćima u [onim] stanjima koja im pribavlja vid. Zato se u svakoga tko postupa naravno, kad se u njega javlja neki duhovni oblik, taj oblik pojavljuje u vidljivome stanju[232] te ih on [takove] motri. **200** Zbog množnosti duhovnih stanja osjetnih oblika u plemenita čovjeka, pokreti oka i zjenica su brojni, kao da motri svako pojedino od tih stanja – naime zjenice slijede pojavljivanje tih duhovnih stanja, i zato se u plemenita čovjeka zjenice mnogo i neprekidno kreću, a u glupa čovjeka su nepokretne; [zato] su u vješta čovjeka zjenice vrlo pokretne i hitre, i [zato] su oni što proučavaju izraz čovjekova lica hitrost kretanja oka uspostavili kao znak sposobnosti[233]. **201** Te dvije svrhe – hoću reći hitrina kretanja oka, njezina učestalost i promjene – potječu od jednoga istoga, to jest od toga što duhovni oblik, bio osjetan ili kakav drukčiji, posjeduje snažnu duhovnost[234], zahvaljujući kojoj nastaje sličnost i umnažaju se pokreti. Budući da se to ne vidi, mi o svakom obliku sudimo po onome što mu nužno pripada, i zato prijelaz na razmatranje svih sličnosti što ih [oblik] sadrži, osobito onih nejasnih, biva brz. O tim sličnostima govori se podrobno u drugoj *Knjizi o osjetu*[235]. **202** Duhovni se oblici umnažaju u osjetu u susljednim trenutcima, a pokreti oka se ubrzavaju. Duhovnost onoga tko valjano razmišlja povećava se zbog osjetnog oblika, njegova se motrišta umnažaju i pokreti njegovih zjenica ih slijede. Stoga što razmišlja, on

231 Misli se na životinjska obranbena sredstva kao što su pandže, rogovi itd.

232 Tj. onakav kakav se vidi u stvarnosti.

233 Doslovce: rijetka oklijevanja.

234 Doslovce: mnogo duhovnosti.

235 Riječ je zapravo o raspravi o pamćenju, u drugoj knjizi *Parvanaturalia*. Genequand, međutim, naglašuje da je tu riječ o nečemu što je prilično različito od onoga o čemu govori Avempace, to jest o fantazmama kojima se služi pamćenje.

se na svakom obliku zadržava u trajanju zamjetljivog trenutka, i zato su motrišta odjelita. Što su u nekoga osjetljivije zjenice, to je kretanje brže, a što je razmišljanje valjanije, to je više odjelitosti [motrišta]. Zato je čovjek koji je prirodno obdaren [sposobnošću] mišljenja koje se zasniva na dokazivanju vrlo pokretnih očiju i brojnih promjena u kretanju zjenica, jer kad razmišlja, u duhu mu se javlja ono što je već utvrdio, o tomu [više] ne [mora] misliti te se odjelita [motrišta] prorjeđuju. **203** Ponekad on nešto utvrđuje dok koristi razmišljanje te njegove zjenice miruju, odjelita se [motrišta] umnažaju i produžuju, [pri čemu] odjelitost i susljednost [motrištâ] nije ustrojena u red. Onī što proučavaju izraz ljudskoga lica dobro postupaju kad u oku traže znakove što upućuju na postupke duše, osobito postupke koji su povezani s moćima zahvaljujući kojima se ostvaruje spoznaja.

204 Odjeljak [XV.] Posebni i posredni duhovni [oblik] ne mogu biti svrhom, jer najčešće predstavljaju ono što ih pribavlja priroda i općenito bez [sudjelovanja] volje. Ono što pribavljaju oni od tih oblika koji su dostojni pohvale, a što se drži dostojnim pohvale, [biva] po volji. To može biti nešto od [slijedeće] tri vrste [stvari]: nešto tjelesno ili nešto što je tjelesnosti korisno, kao poljodjelstvo i tomu slično; posebni duhovni oblici, kao što su vrste drugih umijeća; mišljevine, kao što su [razni] vidovi matematike, pjesništvo i tomu slično. Ti oblici nisu svrha, već iz njih potječu drugi oblici kojima su oni uzroci. **205** Zato, kad je neki čovjek osobito obdaren vrlošću, recimo Al-Mahdī, a drugi osobito nedostojan, recimo pjesnik AbūDulāma[236], u svakom od te dvojice bit će poseban [duhovni] oblik zahvaljujući onome drugome[237]. Svaki duhovni oblik može pokretati tijelo u kojem jest, a [duhovni] oblik pjesnika AbūDulāme pokretat će Al-Mahdīja na opuštenost i smijeh, dok će Al-Mahdījev [duhovni] oblik pokretati pjesnika AbūDulāmu na ozbiljnost i ispravnost. Jasno je da su ozbiljnost i ispravnost bolji od zabave i smijeha, te se zahvaljujući uzvišenijem [duhovnom] obliku onaj manje dostojan uzvisuje, a zahvaljujući manje dostojnom obliku uzvišeniji se unizuje. **206** Zato će se nedostojan čovjek isticati i razglasivati imenom uzvišenijeg, a uzvišeniji će skrivati [svoju] pokre-

236 Al-Mahdī je abasidski halifa koji je vladao od 775. do 785., a AbūDulāma je satirički pjesnik, povezan s halifom Al-Mahdījem i njegovim prethodnikom Al-Manṣūrom.

237 Avempace vjerojatno hoće reći da svaki od takova dva čovjeka, koji su u nekom odnosu, u svoj duhu ima duhovni oblik što ga proizvodi onaj drugi. Tako barem proizlazi iz onoga što slijedi.

nutost nedostojnijim čovjekom spominjući ga samo potajice. Tako će svaki od njih poticati onoga drugoga sukladno stanju u kojem se nalazi. Zaydibn'Adī al-'Ibādī vrlo je dobro kazao: „Ne raspituj se o mužu, već o njegovoj družici, jer svaki sudrug oponaša sudruga." **207** Prema tomu, jasno je da se osamljenik ne smije zbližiti s onim u koga prevladava tjelesnost[238], niti s onim kojemu svrha jest duhovnost pomiješana s tjelesnošću, već se mora zbližiti samo s ljudima od znanja. No ljudi od znanja u nekim su društvima[239] rijetki, u nekima ih je više, a u nekima ih uopće nema. Zato se u nekim društvima osamljenik mora izdvojiti od ljudî općenito koliko god mu je moguće, i s njima se družiti samo u onome što je nužno i koliko je nužno, ili odbjeći u društvo u kojem su znanja utjecajna, ako [takvo društvo] postoji. To nije u opreci s onim što se kaže u političkoj znanosti i s onim što je objašnjeno u prirodnim znanostima, naime u tim je znanostima objašnjeno da je čovjek po naravi političko biće[240]. **208** U političkoj se znanosti objašnjuje da je svaka izdvojenost zlo, no [ono je zlo] samo po bîti[241], a prigodbena [izdvojenost] [može biti] dobro, kako je sa svime što je po naravi. Primjerice, kruh i meso po naravi su hrana i korisni su, a opijum i kolokvint su smrtonosni otrovi, no ponekad u tijelu nastaju neprirodna stanja te ih treba koristiti, a naravna hrana takovu tijelu šteti te ju treba izbjegavati. No takova su stanja nužno bolesna i neprirodna su te su [otrovne tvari] vrlo rijetko korisne, i to prigodbeno, dok je hrana najčešće korisna, i to po bîti. **209** Odnos takovih stanja s tijelom jest poput odnosa načina života s dušom. I kao što se za zdravlje smatra da je jedno, čemu je oprečna množnost [bolestî], a samo je zdravlje za tijelo prirodno [stanje], dok je ta množnost [bolesnih stanja] neprirodna, tako je imamitsko društvo[242] za dušu prirodno i jedno, nasuprot

238 Doslovce: s tjelesnim.

239 Doslovce: nekim načinima življenja.

240 Tu Avempace sažeto opisuje 'način života' svoga 'osamljenika'. Vidljivo je da u tome u osnovi slijedi Aristotela podsjećajući na to da je čovjek društveno biće (on kaže 'političko'), što međutim nije u opreci s osamljivanjem 'osamljenika', jer – kako Aristotel kaže u *Nikomahovoj etici* – 'umsko motrenje' (θεωρητική) je samodostatno, budući da „mudar čovjek može razmišljati i sâm sa sobom" (*NE*, X., 7., 1177a 32-33).

241 Samo 'po sebi', to jest kad je sebi sâmome svrha, kad nije sredstvo za nešto drugo.

242 Imamitsko društvo je uzorito društvo. I na tome mjestu 'način života' (ar. سيرة) prevodimo kao *društvo*.

drugim društvima koja su mnoga; a množnost za dušu nije naravna[243].

210Odjeljak [XVI.] Posredni oblici nisu svrha, i nema ni jednoga osamljenika koji djeluje po njima, već se ona u osamljeniku nalaze radi jedne od tri [vrste duhovnih oblika][244]. Većina umijećâ – a to su sposobnosti i vještine – ograničuju se na tu vrstu[245]. Vještine i sposobnosti bivaju samo zahvaljujući tim trima vrstama [oblikâ]. Među tim posrednim [oblicima] onī koji nisu ishod volje nisu stečeni, pa kako bi mogli biti postavljeni kao svrha? Osamljeniku bavljenje njima ne donosi nikakvo znanje kojemu bi trebao težiti, već mu donosi samo znanje o uzrocima koji su povezani [sa svrhom]. **211** Osim toga, s obzirom da je način života osamljenika jedno od onoga što treba objasniti, o tomu kako nastaje spoznaja duhovnih oblika – što je također jedna od sastavnicâ[246] toga načina života – treba govoriti onaj tko želi to znanje potvrditi na praktičan način[247]. No usprkos svemu tomu u tom se potvrđivanju rijetko javljaju znanja koje zaslužuju da ih se odabere radi njih sâmih, a budući da je osamljenik prije svega onaj tko smjera znanjima umskog uvida[248] – a taj vid znanjâumskoga uvida visoke je vrijednosti – raspravljanje o tim znanjima može, usprkos onome što smo rekli, usput[249] pribaviti dio svrhe kojoj on smjera.

212 Odjeljak [XVII.] Ljudski postupci osamljenika, onī koje osamljenik može vršiti [dijele se na] na tri vrste, koje smo ranije nabrojili. Te [tri vrste] jesu: ono što smjera njegovu tjelesnom obliku, ono što smjera posebnom duhovnom obliku s obzirom na njegov poseban odnos, te ono što smjera općem obliku, to jest pojamnim oblicima. Što se tiče posebnog duhovnog [oblika] s obzirom na njegov poseban odnos, te posrednog duhovnog [oblika], zahvaljujući njima postižu se svrhe, no [oni sâmi] nisu svrha. O svim tim oblicima već smo govorili. **213** Ostaje nam govoriti o pojamnom duhovnom [obliku], ako Bog dâ. Bi-

---

243 Tu se ono 'jedno' može razumjeti i kao 'jednotno', tj. 'cjelovito', a ono 'mnoga' može se razumjeti kao 'množna', tj. 'necjelovita' u smislu značaja.

244 Tj. tjelesnih oblika, posebnih duhovnih oblika, i posrednih duhovnih oblika. Ono pak što nije po izboru (odnosno volji) ne može biti svrhom.

245 Tj. na posredne oblike, koji za svrhu imaju nešto što nisu oni sâmi.

246 Doslovce: dijelova.

247 U izvorniku: من أراد أن يضع في هذا العلم قولًا صناعيا, što se – budući da قول može značiti i 'argumentacija' – može razumjeti kako je prevedeno.

248 Tj. teorijskim, spekulativnim znanjima odnosno znanostima.

249 Doslovce: po prigodku.

tak toga oblika oprečan je onome što smo kazali o posebnim oblicima. Naime podmet posebnoga oblika, na kojem on počiva i po kojem uistinu jest, jest jedan, a podmetâ u kojema se taj oblik uspostavlja više je[250]. Podmetâ po kojem postoji duhovni oblik je više, a [i] podmetâ u kojima se on uspostavlja je više[251]. S obzirom na svoje podmete on je svrha, osim – naravno – u slučaju [onih] pojamninâ koje imaju samo jednu jedinku[252]. **214**Budući da posebni duhovni [oblik] pripada navlastito određenoj [jedinki] – onako kako je to s opipljivim jedinkama – jer mi osjetilima zamjećujemo upravo tu jedinku sâmu, premda ono što je osjetno jest lošiji vid [oblika], poseban duhovni [oblik] ta jedinka ima samo na način odnosa[253]. Naime, kad ju osjetila ne zamjećuju, ne može ju pojmiti ni zamišljanje. Općenito, ma kako da to jest, to ne pripada u ovu ovo znanje, jer naša je jedina svrha ono što je navlastito čovjeku, te ako [i] raspravljamo o onome što nije navlastito čovjeku, u ovoj znanju to [ima] tek drugotno značenje[254]. **215** Svim vrstama sućinâ pripadaju [pripadni im] pojmove, a čovjek je jedna od tih vrstâ. Pojam čovjeka jest opći oblik čovjeka, najduhovniji od duhovnih [oblika], kako ćemo kasnije objasniti. No taj oblik nije posebno povezan sa svakim pojedinim čovjekom, kao što je to s posebnim duhovnim oblicima, a isto tako ni po čemu nije nalik onome što se kreće, kao što je slučaj s njima[255]. **216** Naime, oblik Zayda može u ʿAmrovoj duši imati

250 Vjerojatno se hoće reći da je pojam nekog određenog predmeta u sâmom tom predmetu (u kojem „uistinu jest“) jedan, a da u umovima koji ga poimlju jest množan stoga što je tih umova više.

251 Tu se vjerojatno hoće reći da je, primjerice, ideja stola, utoliko što je opća, tj. utoliko što je ideja stola kao takovoga (a po tomu onda i svakog pojedinog stola) množna stoga što se odnosi na 'mnoge (tj. sve) stolove', a isto tako da je taj pojam (odnosno ideja) množan utoliko što je pojmljen u brojnim umovima.

252 „Pojamnine koje imaju samo jednu jedinku“ po svoj su prilici nebeska tijela, od kojih svako jest 'svoja vlastita vrsta'. Pojmovi takovih jedinki ne mogu biti 'svrha', jer je svaka takova jedinka posvema (tj. savršeno) realizirana u sebi.

253 Tj. u relativnome smislu.

254 Avempace tu ogovori o znanju koje iznosi u ovoj raspravi. Kako kaže Genequand, ono je nešto između psihologije i etike, a bavi se oblicima u čovjekovoj svijesti, zbog čega je oblik koji je u tvari osjetnine njezin predmet tek po 'drugotnoj intenciji'.

255 U slijedećenim rečenicama vidjet će se na koji je način poseban duhovni oblik – za razliku od općeg duhovnog oblika – promjenljiv. Naime, 'ono što se kreće' ovdje treba razumjeti kao 'ono što je promjenljivo' (jer, kao što je poznato, promjena je jedan od vidova kretanja).

nedostojna svojstva, a onda se prometnuti u stanje vrlosti i uzvišenosti – dakle dobio je jedno stanje a izgubio drugo. Zahvaljujući takovom postojanju [taj oblik] nalik je onome što je pokretno, premda nije pokretan[256]. To nije kao ono što nužno biva saZaydovim oblikom kad ga ʿAmr smatra nedostojnim, pa [onda] promijeni [mišljenje o njemu] držeći ga uzvišenim. Naime, tu je Zayd premješten iz jednog mnijenja u drugo, dok je u prvome slučaju bio, primjerice, zamišljeni lik u njegovu tjelesnom obliku, a njegov se poseban duhovni oblik u ʿAmra uspostavio u takovu stanju [nedostojnosti], da bi se potom [sâm]Zayd promijenio i postao plemenit, a njegov se posebni duhovni oblik u ʿAmra, napustivši prvo stanje, prometnuo u to drugo stanje. Ta dva duhovna postojanja treba razlikovati, jer ona su očito različita[257]. **217** Na taj vjerodostojan način duhovni [oblik] iz tjelesnosti koja je njegov podmet pribavlja stanje nedostojnosti ili uzvišenosti. Dakle, neki duhovni [oblik] [različita] stanja dobija zahvaljujući tjelesnom bitku. Što se pak tiče pojmovâ, s njima stvar stoji obratno – oni ne dobijaju [ništa]zahvaljujući tjelesnom postojanju, ni uzvišenost niti nedostojnost, što je očito ako se o tom imalo razmisli. **218** [Uzmimo] da je Zayd širokogrudan a ʿAmr škrt; pojam njih dvojice [zajedno] bio bi istodobno širokogrudan i škrt. To je [međutim] nešto što nije moguće. Naime, ako je [netko] dijelom širokogrudan a dijelom škrt – a da [pri tom] plemenitost nije Zaydova ni škrtost ʿAmrova – to će biti moguće zato što narav te vrste može biti nositelj obiju protivnosti, [i to] ili u različitim vremenskim razdobljima [u istome podmetu] ili u različitim podmetima[258]. **219** U sudovima u kojima je podmet općenit prirok je ili

256 Tu 'pokretan' opet treba razumjeti kao 'promjenljiv'.

257 ʿAmrovo mnijenje o Zaydu se promijenilo te su se u ʿAmra pojavila dva duhovna oblika Zayda. Budući da je riječ o duhovnom obliku određenoga čovjeka, radi se o 'posebnom duhovnom obliku', a taj je promjenljiv (što pokazuje slučaj promjene u Zaydu). Promjenljiv je i onaj duhovni oblik Zayda koji je u ʿAmrovoj svijesti, jer se također radi o 'posebnom duhovnom obliku'. Premda bi se zbog te promjene, dakle zbog dvaju različitih duhovnih oblika Zayda, moglo misliti da se radi o duhovnom obliku koji je 'pokretan', tj. promjenljiv, to nije tako, jer oblik koji se mijenja nije ono što Avempace naziva 'čistim duhovnim oblikom', tj. ideja čovjeka, a promjenljiv ne mora biti ni Zaydov duhovni oblik u sebi, već je moguće da se mijenja samo onaj duhovni oblik Zayda koji je u ʿAmrovoj svijesti. Ukratko, čisti duhovni oblik čovjeka, tj. pojam čovjeka, je nepromjenljiv, za razliku od posebnog duhovnog oblika ovoga ili onoga čovjeka koji može biti promjenljiv u sebi te promjenljiv u svijesti drugoga čovjeka

258 „Narav te vrste“ = narav vrste 'čovjek', dakle narav čovjeka kao takovoga. Hoće

nužan – i u tom slučaju ih posjeduje svaka jedinka tog općeg podmeta – ili pojedinačni, a i tada se nalaze u nekim od jedinki koje su podmet općem podmetu suda[259]. Zbog toga bitku toga podmeta pripada sve što mu je pridruženo, bilo na nužan i općenit način, bilo drukčije. Stvari što ne mogu pripadati jedinkama koje su podmet te opće cjeline isto su tako ograničene i ograničena broja, a sve to je objašnjeno na mnogim mjestima. **220** Prema tomu, nema ni jednog od podmetâ onoga općeg koji bi tomu općem pribavljao neko stanje, i zahvaljujući kojem bi to opće bilo nalik kretninama[260]; naprotiv, stvar s njima stoji [posve] obratno. Naime, ako vrsta tom podmetu[261] pribavlja ono najbolje, njezin će podmet biti nositelj najboljega zahvaljujući svojoj prijemčivosti i mogućnosti da to primi, a ako [vrsta toga općega] to ne pribavlja, onda [jedinka] ne može biti nositelj toga – ako je vrsta plemenita, jedinka koja je podmet bit će plemenita, i obratno. Vrsta pribavlja postojećoj jedinki stanje plemenitosti ili nedostojnosti, a podaruje mu i postojanost i trajnost. Podmet je uzrok promjene i iščeznuća, i prema tomu u čovjekovu djelovanju nema ničega što bi pripadalo njegovu općem obliku[262], kako je to općenito očito iz njegovih postupaka – oni pripadaju njegovu posebnom obliku[263]. **221** A sad razmotrimo odnos čovjekova oblika kao raspoloživosti [u podmetu] i njegova podmeta. Očito je da pojam [čovjeka] potječe isključivo od pojedinačnog čovjeka, i jasno je da podmet vrste 'čovjek' – određen vrstom – jest podmet vrste utoliko što je taj podmet ono što ima bitak i što posjeduje neku raspoloživost, a to je različito od onoga što postoji u posebnom [duhovnom] obliku [određenog čovjeka]. Naime, poseban oblik Zayda jest

se, naime, reći da narav čovjeka kao takovog, tj. apstraktnog čovjeka, može biti nositeljem različitih i oprečnih svojstava, no oprečna svojstva čovjekovoj naravi mogu pripadati u različitim razdobljima (kad je riječ o jednom istom čovjeku), ili pak mogu pripadati različitim subjektima (to jest različitim osobama). Treba napomenuti da se naš prijevod toga mjesta razlikuje od Genequandova i AsínPalaciova utoliko što su oni ono بعض u toj rečenici razumjeli kao 'netko', a zapravo to treba razumjeti kao 'dijelom', koje se značenje – pored značenja 'neki' –navodi u rječniku.

259 Čini se da tu Avempace nastoji pokazati usporednost silogizma i psiholoških pojava.

260 Tj. promjenljivim stvarima.

261 U ovom slučaju podmet onoga općega (tj. vrste) tvore jedinke te vrste.

262 Tj. pojmu čovjeka.

263 Tj. pojedinačnom čovjeku

u ‘Amrovu [duhu] zato što je nešto što postoji u ‘Amrovu [duhu], a ne kao ono što je određeno tim oblikom[264], jer ako to i jest nekakvo određenje, ono je u ‘Amrovoj duši[265], kako smo ranije već rekli. **222** Ako čovjekovu obliku pripada pokretanje onoga u čemu taj oblik jest[266], njegov podmet – kojemu je taj oblik raspoloživost, ili mu je poput raspoloživosti – jest ono što ga određuje. Po tome obliku se ‘čovjek uopće’ razlikuje od drugih pojamnina, a podmet onoga što je određeno tim općim [pojmom] – kao kad kažeš: podmet općeg [pojma] slona jest slon po kojem se [kao jedinki] umnaža rod – kojeg taj opći podmet ne opisuje jest pojedini čovjek[267], koji je podmet općem [pojmu] čovjeka.**223** Kao što se čovjek razlikuje od drugih postojećih sućina, tako se njegov oblik razlikuje od drugih oblika nastajućih i propadajućih [bića] te je nalik oblicima tijelâ koja se kružno kreću[268] – ta tijela poimaju sebe, a podmet koji ih određuje jest njihov podmet na drukčiji način, ako se za ta tijela kaže da podmet imaju zahvaljujući tom drukčijem odnosu. Naime, podmet se kazuje samo na dva načina – ili kao ono što je zahvaljujući odnosu podložno utjecaju, ili kao tjelesno biće pridodato njegovu pojmu. **224** Kružno se gibajuća tijela podmeti su pojamninama po kojima jesu ono što jesu, a nisu podmeti postojanja tih oblika u njima, budući da ona ne poimaju stoga što su tvar tih oblika po kojoj bi postojala, već njihovi oblici što ih ona poimljupostoji po sebi [a ne po tvari], i to je uzrok njihova postojanja koji im u bitku prethodi onako kako posljednji dio određenja prethodi onome što se

264 Hoće se reći da pojam pojedinačnog čovjeka to ga ima drugi čovjek nije isto što i oblik pojedinačnog čovjeka u njegovu tvarnom stanju.

265 Na tome mjestu u izvorniku stoji في عمرو نفس (doslovce: u +Amru duši). No Genequand napominje da je to očita pogreška u rukopisu, jer da bi trebalo stajati في نفس عمرو (u ‘Amrovoj duši).

266 Duša se, naime, poima kao 'oblik' tijela i kao ono što pokreće tijelo.

267 Hoće se reći da opći pojam čovjeka nije 'opis' pojedinačnog čovjeka, to jest da se opći pojam čovjeka i pojedinačni čovjek u pogledu opisa razlikuju.

268 Hoće se reći da je čovjekov oblik nalik obliku nebeskih tijela, što pak znači da je čovjekov oblik sličniji nebeskim tijelima no drugim tvarnim bićima (i u tomu je smislu uzvišeniji od drugih tvarnih bića).

određuje[269]. **225** Što se tiče vrstâ nastajućih tjelesnina[270], [treba reći da su] te tjelesnine podmeti utoliko što su opći pojmovi tih tjelesnina jesu njihovi oblici. Ljudi pak koji poimaju te pojamnine podmeti su tih pojamnina utoliko što ih primaju, i [utoliko što] te pojamnine postoje zahvaljujući njima; [tī opći oblici] nalik su na neki način utjecajima u tvari. Što se pak tiče vrste 'čovjek', njezin podmet koji ju određuje jest podmet koji joj pripada na drugi način. **226** Tu se pojavljuje tema koja začuđuje i koju treba razmotriti, a koja izaziva velike poteškoće. Naime, čini se da je čovjekova narav na sredini između tih vječnih [bića][271] i nastajućih i propadljivih [bića]. Čovjek se u tom položaju ponaša naravno. Narav, naime, ne prelazi iz jednog roda u drugi drukčije do li posredovanjem, kako to vidimo kod svih rodova postojećih sućina. Među bićima ima biće koje je na sredini između krutninâ[272] i biljaka, tako da čovjek nije kadar odrediti je li ono biljka ili krutnina. Isto tako između roda živih bića i roda biljaka ima nešto što je posredno, a što ima dio i jednoga i drugoga. O tomu se već raspravljalo na mnogim mjestima, a i mi smo o tomu ranije raspravljali[273]. **227** Ako je tako, onda u čovjeku nužno mora biti neka odlika kakva postoji u tih vječnih [bića], a po kojoj je on vječan; i [nužno mora] u njemu biti i nešto što je slično nastajućim i propadljivim [bićima], po čemu je on nastajuće i propadljivo [biće]. Što su te dvije odlike, treba istražiti[274]. Isto tako, ako s drugog vidika razmotrimo što je čovjek, [utvrdit ćemo da] je u njemu vrsta 'čovjek' te kad je on nositelj vrste, podmet je nositelj oblika čovjeka istodobno na dva načina, što je sablažnjiva [misao]. Uz to, ako čovjek pojedinac kao čovjek jest nositelj čovjeka, onda je 'čovjek' dio određenja čovjeka, a dijelovi određenja prethode onome što

269 Hoće se reći da odnos nebeskih tijela prema njihovim dušama nije onakav kakav je odnos tvari i oblika tvarnih tjelesnina stoga što duše nebeskih tijela postoje neovisno o njihovim tijelima, a što je nemoguće kad se radi o bilo kojem drugom obliku. Genequand napominje da ta ideja predstavlja polazište Averroësove teorije o nebeskim umnostima, kako ju je razvio u svom *Velikom komentaru uz [Aristotelov spis] De anima*. Genequand, uz to, napominje da Avempaceova usporedba sa silogizmom nije posve jasna.

270 Tj. tjelesninâ koje, za razliku od nebeskih tijela, nisu vječne.

271 Tj. nebeskih tijela.

272 Tj. neživih bića.

273 Avempace hoće reći da je o tomu raspravljalo u svojim drugim spisima.

274 To mjesto je jedan od pokazateljâ da rasprava nije dovršena, jer se kaže da to treba istražiti, a o tomu više nema riječi u daljnjem tekstu.

se određuje te [tako] čovjek postoji prije no što biva čovjekom, čovjek [bi, dakle,] postojao prije no što postoji. A to je nemoguće i sablažnjivo. Tu dvojbenu tvrdnju moramo istražiti, objasnivši svaki od tih njegovih dvaju vidova[275]. **228** Čini se da iz toga trebamo zaključiti da je čovjek jedno od čudâ što ih je stvorila priroda. Stoga ćemo reći da u čovjeku ima mnogo toga, i da je on čovjek samo zahvaljujući tom sklopu. On posjeduje moć hranidbe, kojanije nositelj oblika toga sklopa; posjeduje moć osjeta, zamišljanja i pamćenja, od kojih ni jedna nije nositelj tih sastavnicâ [što čine čovjeka], niti je njihov neodvojiv prigodak; i [napokon] posjeduje moć razbora, koja mu je navlastita[276].

[Time] se dovršuje ono što je nađeno od ove rasprave[277]. Hvala Bogu, kako On to zaslužuje i [kako je] toga dostojan.

275 Ponovo se čini da rečeno sugerira da je Avempaceov spis ostao nedovršen.

276 U ovom posljednjem odlomku još se jednom iznosi hijerarhija oblikâ odnosno moćî, kako je prikazana u odlomcima §§ 40 i 90. Treba napomenuti da smo mjesto, koje u izvorniku glasi [...] القوة الغاذية فليس هذه تقبل صورتها preveli drukčije no Genequand i AsínPalacios (čiji se prijevodi također međusobno razlikuju), stoga što se posvojna zamjenica koja stoji uz riječ (صورتها صورة) vjerojatno odnosi na ranije spomenuto 'mnogo toga' (أمور كثيرة) a ne, kako misli Genequand, na 'hranidbenu moć'. Isto vrijedi i za mjesto koje u izvorniku glasi و هذه كلها لا تقبل ذواتها, gdje se posvojna zamjenica koja stoji uz riječ (ذواتها ذوات) vjerojatno isto tako odnosi na أمور كثيرة, što smo na tome mjestu preveli kao 'sastavnice' [što čine čovjeka]. Tek tako ti iskazi mogu dobiti smisao, a koji je posve nejasan ako se prevede, kako čini Genequand, iskazom „... lafaculténutritivequi ne reçoit pas sa forme“ i „... lafacultésensitive, imaginative et mnésiquequitoutes ne reçoivent pas leursessences“. Smisao koji proizlazi iz našega prijevoda bio bi da nabrojene moći nisu nositelji onih brojnih sastavnica što čine čovjeka, jer te moći mogu imati i druga živa bića.

277 Zadnje dvije rečenice izvornika predstavljaju kolofon rukopisa kojim se služio Genequand, u kojemu iskaz „ono što je nađeno“ potvrđuje predpostavku o nedovršenosti spisa.

HEGEL I NESTANAK ISLAMA[1]

„i tako se Gete okrenuo prema Orijentu i sa svojim *Divanom* oslobodio nisku od bisera, koja u svojoj iskrenosti i zanosu imaginacije nadilazi sve ostalo."

-Hegel, *Predavanja o filozofiji povijesti*[2]

Za početak naše studije o raznovrsnosti stajališta koju možemo naći među Hegelovim različitim iskazima o islamskom svijetu, mogli smo učiniti i gore nego što smo započeli sa jednim terminom – „niska od bisera". Hegelovo obožavanje Getea je općepoznato – on je uzvišeno smatrao sebe s pjesnikovim duhovnim sinom – i stoga nas ne treba iznenaditi njegovo poštivanje Geteova *Divana* (koji je u svojoj suštini fuzija orijentalnog i okcidentalnog motiva i metra) koje je iskazano ovim pojmovima. Međutim, to nije jedini put da je Hegel koristio ovu frazu. Još jedna, potpuno drugačija knjiga dobila je isti kompliment od Hegela – knjiga, koja ne predstavlja fuziju, već naprotiv, dijeljenje (diviziju): Herderova priča o španskoj rekonkvisti, *Der Cid.* Hegel je u Herderovom iskazu o protjerivanju Maura iz kršćanske Španije vidio „procvat srednjovjekovnog nacionalnog heroizma", „nisku od bisera.... bogatu sadržajem i prepunu raznovrsnih interesa za ljubav, čast, porodični ponos i vladavinu kraljeva u borbi kršćana protiv Maura".[3] Dakle, postoje dvije književne niske od bisera za Hegela; jedna koja spaja polove, i druga koja ih razdvaja. Dvije poeme koje je Hegel volio i obožavao, jedna koja pokušava da izbriše granice, i druga koja slavi njihovo pravedno ponovno uspostavljanje.

---

1 Ian Almond (2010): History of Islam in German Thought: From Leibniz to Nietzsche. New York, London: Routledge. Prijevod prvog dijela 6. poglavlja: "Hegel and the Disappearance of Islam", 108-121.

2 *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, u G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, ur. H. Glockner (Stuttgart: Fromann, 1949) 11:3, citirano prema B. Stemmrich-Köhler, *Zur Funktion der orientalischen Poesie bei Goethe, Herder, Hegel* (Frankfurt am Main: Lang, 1992), str. 187.

3 *Eine Schnur von Perlen durchaus im Sinne und Geist des Ritterturms... reich an Gehalt und voll vielseitiger Interessen in Rücksicht auf Liebe, Ehe, Familienstolz, Ehre und Herrschaft der Könige im Kampf der Christen gegen die Mauren.*
Hegel, *Werke* (Frnakfurt am Main: Suhrkamp, 1970), str. 15-45 – dalje u tekstu *Werke*

Poenta, u jednom smislu je minorna, ali ipak ukazuje na mnogo veći niz napetosti kod Hegela. Perzijske pjesnike, zatucane/gostoljubive Arape i „sirove" Turke možemo naći kod Hegela – kao i mnoštvo značenja koje nose sa sobom – djelomično reflektirajući na već dobro istraženi spoj nejasnoća kod Hegela u odnosu na krščanstvo, Francusku revoluciju, judaizam, na uvijek prisutnu očinsku figuru Kanta i na cijelu ideju 'nijemstva' (koju Hegel povremeno naziva ne kao *Deutschtum*, već prije kao *Deutschdumm*, dakle ne kao 'Nijemstvo', već kao 'Njemačku glupost'). Naša analiza različitih stavova koje je Hegel koristio prilikom pisanja o muslimanima – zapisi o prosvjetiteljstvu, religiji, estetici i rasi – će pokušati objasniti i biti odgovorna prema ovim složenostima, posvečujući posebnu pažnju modalitetu Hegelovih predrasuda.

HEGEL I NE-EVROPLJANI: NEKI KRITIČKI OKVIRI

Klasična slika Hegela kao jednog beskrajno sistematičnog filozofa, odnosno slika prema kojoj su mnogostruke kontingencije i posebnosti svjetske povijesti isključivo usmjerene u jednom postupnom univerzalnom pravcu (tj., u pravcu Njemačkog protestantskog idealizma), nesumnjivo je postala sinonim za tipičnog eurocentričnog mislioca. Ova slika učinila je oboje, i pravdu i nepravdu prema Hegelovu djelu. Sramotni način na koji kontinenti poput Afrike ili religije kao što je islam jednostavno 'nestaju' unutar Hegelova razvoja svjetskog duha ne treba apologete, niti to trebaju njegove sasvim odbacujuće opaske o Osmanlijama kao 'barbarima', niti eksplicitni rasistički stavovi prema drugim ljudima. Čak i učenjaci koji gaje posebne simpatije prema Hegelu – poput F. C. Beisera – priznaju da su njegove izjave o Kinezima, Indijcima i autohtonim–Amerikancima primjeri „ posebnog etnocentrizma od kojeg nas historicizam treba osloboditi".[4] U ovom kontkstu, naše poglavlje o Hegelu neće ponuditi sliku 'neshvaćenog' mislioca.

Ono što je također zauzelo mjesto u okviru istraživanja koja se bave Hegelom, svakako, jest postupna reformulacija i istančanost osjetnog kretanja Hegelove eurocentrične misli. Na praktičnom nivou, kritičar Bernasconi je skrenuo pozornost na to kako su predavanja iz 1822-1823 o filozofiji povijesti imala više strana posvećenih Orijentu nego sva grčka / rimska / europska poglavlja zajedno, činjenica koja odra-

4 F.C. Baiser, "Hegel's Historicism", u *Cambridge Companion to Hegel*, ur. F.C. Baiser (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), str.287.

žava Hegelovo 'opsežno izučavanje' Orijenta i koju su Hegelovi urednici smatrali 'zamornom' i nepotrebnom.[5] Jedna od Hegelovih najpoznatijih analiza – dijalektika gospodara i roba, na primjer – premještena je na mnogo širu osnovu carstva i kolonijalizma (Buck-Morrs), dok je tema samog carstva bila upotrijebljena da pokaže kako je manifestacija i ekspanzija ideje po sebi kod Hegela djelovala kao prešutno metafizičko opravdanje evropskog kolonijalizma (Serequeberhan). Kroz analizu odnosa negativiteta i carstva, put i povratak duha k sebi u *Fenomenologiji* intrigantno je redefiniran kao ekspanzija pokretnog kapitala i „naknadno neaktivnog momenta kolonizacije naseljenika" (Noyes).[6]

U svim ovim slučajevima, ne-Evropljani kod Hegela ne predstavljaju samo nesretno zaboravljeni trenutak napomena, nego ključni kontekst, koji je čak i negativan, ali ipak ima središnju operacijsku ulogu u Hegelovu djelu. Sličnu ambivalentnost primjetila je manja grupa kritičara koja je pisala o Hegelovu odnosu prema islamu. Ako je Leuze smatrao da je odsustvo islama unutar Hegelove slike svjetskih religija „fundamentalni nedostatak", onda su drugi kritičari (poput Schulina) nastojali istaći više pozitvnu ulogu Hegelova islama kao „posljednjeg učitelja Zapada", istovremeno priznavajući netrpeljiv način na koji je brza, apstraktna i izvanjska ekspanzija islama postavljena nasuprot sporijeg, konkretnijeg i stvarnog razvoja Zapada.[7] Učenjaci poput Hardiyanta su odveli korak dalje ovu anakronu verziju islama kao paradoksalno prvotnu i nedovršenu verziju krščanstva, s obzirom na islamsku vjeru čija će sličnost sa svojim krščanskim suparnikom uvijek predstavljati problem za Hegela. Drugi, usredsređujući se više na Hegelova književna nastojanja, vide unutar njegova obožavanja perzijske poezije jednu formu kompromisa, budući da Hegel dozvoljava pjesnicima poput Rumija i Hafiza uvjetno mjesto pored Getea na najnižoj stepenici konačne faze romantičke umjetnosti (Stemmrich-Köhler).[8]

---

5 Robert Bernasconi, "With What Must the Philosophy of World History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism", Nineteenth-Century Contexts 22 (2000): 177 – navedeni urednik je Eduard Gans.

6 John K. Noyes, „The fate of Negativity after Empire", (neobjavljeno).

7 Leuze, citirano prema S. Hadriyantovu *Zwischen Phantasie und Wirklichkeit: Der Islam im Spiegel des deutschen Denkens im 19. Jahrhundert* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991), 131; E. Schulin, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke* (Gottingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1958), str. 122.

8 Stemrich- Köhler, Zur Funktion, str. 181-182.

Koliko god olako euro-logocentrični *slamnati* argument Hegela-sistematičara može sam po sebi doprinijeti našim osjećajnostima koje su svojstvene za 21 stoljeće – Marksov pruski alat, Kjerkegorov slijepi teleologist, Deridini *agélastes*, pripovjedač kod Judith Bathler – neke napomene se ipak trebaju artikulirati prije nego što prihvatimo postkolonijalnu radost nakon Hegelova negiranja islama i djelotvornog neprepoznavanja osmanskog svijeta.[9] Ono što bi prvo trebali imati na umu jeste cinično, ponekad i snažno Hegelovo suprotstavljanje javnom mnijenju, spremnost da se zadrže vjerovanja i pozicije koje nisu svojstvene društvu u cijelini. Bilo da je riječ o ponižavajućem i jasno podrugljivom određenju „mi njemački učenjaci", ili o njegovu preziru prema Bavariji (koju često naziva 'Barbaria'), kao i o njegovu neprihvatanju Šlegelove vizije srednjovjekovne katoličke *Njemačke* kao 'besmislice' koju bez razumijevanja ponavljaju sjeverni Nijemci koji nikada nisu kročili na jug..... sve to potvrđuje neovisnost i samoodređenje Hegelova mišljenja, premda se isto tako snažno oslanja na mješavinu anti-populizma i anti-papizma.[10] Slično tome, Hegelovo strasno odbacivanje romantičkog njemačkog nacionalizma kao nečeg što je glupo i plitko – on je insistirao na tome da je mogao jedino iskreno uživati u *Pjesmi o Nibelunzima* – „prevodeći je na grčki jezik"[11]- zajedno sa stalnim optužbama za panteizam i ateizam koje su bile usmjerene protiv Hegela u njegovoj kasnoj životnoj dobi[12], otkriva nam jednu krajnje kritičku oštricu Hegelova promišljanja. Razumijevanje načina na koji je Hegel bio u stanju zanemariti ovaj kritički pogled kadgod je pisao – ili je odlučio da ne piše – o islamskom svijetu, bit će jedan od zadataka našeg poglavlja.

---

9 Vidjeti, Judith Bathler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France* (New York: Columbia University Press, 1987), str. 1-25. Poimanje *Fenomenologije* kao vrste putovanja ili narativa je široko rasprostranjena predodžba – vidjeti, na primjer, A. W. Levi's "Hegel's Phenomenology as a Philosophy of Culture", Journal of the History of Philosophy 22, br.4 (1984): 446. Derridin esej o Hegelu i Batailleu , gdje Derrida primjećuje odsustvo smjeha u Hegelovu sustavu (str. 256), može se naći u Writing and Difference, prev. Alan Bass (London: Routledge, 1978), str. 251-257.

10 Hegel to Neithammer, August 9, 1827 – u Hegel, *Briefe von und an Hegel*, ur. J. Hoffmeister (Hamburg: Meiner, 1954), III:175; T. Pinkard, *Hegel: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), str. 251

11 Pinkard, *Hegel,* str. 390.

12 L. Dickey, "Hegel on Religion and Philosophy", *Cambridge Companion to Hegel*, str. 304.

Drugo upozorenje koje svakako trebamo iznijeti prije bilo kakvog govora o Hegelovoj upotrebi i zloupotrebi islamskog svijeta vezano je za njegov projekt historicizma, i njegovu svjesnost o opasnostima povijesne projekcije. „Povijest moramo prihvatiti takvu kakva jest", Hegel nam kaže u svojim *Predavanjima o filozofiji povijesti*, „naš zadatak je postupiti povijesno i empirijski".[13] Hegel je, poput Herdera prije njega, bio duboko svjestan načina na koji nas *chronos* i *topos* ograničavaju, kako kulturno tako i prostorno-vremenski – antički Grci, kako nam je rečeno, nisu nam danas ništa jasniji od 'percepcije psa'.[14] Ono što nalazimo u Hegelovim predavanjima jest osjetljivost u pogledu načina na koji historičari iznose vlastite kategorije (*Kategorien*) prilikom izučavanja povijesti, kategorije koje su u baš najgorim slučajevima puke „apriorne izmišljotine" (*apriorische Erdichtungen*). Međutim, ovo razmatranje epistemološke konačnosti povjesničara, koje čini Hegela veoma opreznim u tome kako njemački povjesničari tretiraju antičku Grčku, izgleda da je odmah suspendirano kada se piše o „neobrazovanim narodima" poput Arapa, ili pak Turaka, *naroda* koji „se u cijelosti pokazao nesposobnim za kulturu".[15] I tako, kao i sa Lajbnicom i Herderom, imamo privrženost empirijskoj istini povijesnih subjekata koja izgleda da je u potpunoj suprotnosti sa stvarnim postupanjem. Kritičari poput Baisera vide neka Hegelova redukcionistička stajališta o ne-Evropljanima kao nesretni promašaj od inače izuzetnog mislioca – neuspjeh s Hegelove strane, da se tako izrazimo, da bude uistinu hegelovski, i prenesemo u praksu njegovu vlastitu privrženost kontekstu i povijesnim detaljima. Morat ćemo uzeti u obzir da li suprotna teza – naime, da je Hegel rekao što je imao za reći o ne-Evropljanima uglavnom *zbog toga* što je bio privržen empirijskome – možda nema neku ulogu.

Posljednja opomena leži u sofisticiranom dinamizmu hegelovskog kretanja subjektiviteta, da ne kažemo - u kretanju same povijesti. Ovdje se ne radi o zaštiti nekih Hegelovih zastrašujućih izjava pomoću složenosti čija bi uloga bila prikrivanje stvarnih namjera (verzija argumenta „Hegel nije mogao biti rasist zbog toga što je tako suptilan"),

13 *Werke:* 12-22; *Die Geschichte aber haben wir zu nehmen, wie sie ist; wir haben historisch, empirisch zu verfahren*.

14 VG – 18 – citirano prema Beiseru, 'Hegel's Historicism', str. 286.

15 *Werke*, 7:197; Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte 1822-23* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1996) 12:96.

već se samo želi ukazati na to da bilo kakav pokušaj iskazivanja suštine Hegelove upotrebe riječi poput 'kršćanin', 'Nijemac', 'Evropejac' i 'buržuj' mora uzeti u obzir *proces* identiteta kod Hegela – sredstvo čija politički zanimljiva posljedica jest prilagodljivost bitka na promjene. Naravno, stalno stvaranje novih načina bitka pomoću subjektove stalne borbe protiv opstrukcije drugotnosti ne oslobađa Hegela od optužbi eurocentrizma – ali od nas traži da se pažljivije zapitamo kakvu *Evropu* zahtijeva njegovo ukidanje ne-Evropljana. Prosta predaja o pojednostavljenoj verziji Hegela, koja je u cijelosti ispunjena 'krajem povijesti' i klišejima 'teza-aniteza-sinteza', neće nam pomoći da razumijemo Hegelov islam i čudesan 'rad negativiteta' koji se odvija u njegovu djelu.

HEGELOVI IZVORI O ISLAMSKOM SVIJETU: OD ŠKOLSKIH GOVORA DO LOKALNIH ĆASOPISA

Sada, kada je vračen u svoje azijske i afričke krajeve, i toleriran samo u jednom čošku Evrope kroz ljubomoru krščanskih sila, islam je zauvijek iščezao sa povijesne scene u cijelini, i povukao se u orijentalno spokojstvo i mir.

- Hegel, *Povijest filozofije* (1830-1831)[16]

Jedno od prvih određenja islamske kulture kod Hegela nalazi se, neočekivano, u tekstu Hegelova maturalnog govora (*Rede beim Abgang vom Gyimnasium*) koji je osamnaestogodišnjak održao u septembru 1788. Budući da su učenici srednje škole u to vrijeme trebali odabrati temu za svoj kratki govor prije nego što odu na univerzitet, mladi Hegel je izabrao temu koja se odnosi na stanje obrazovanja u osmanlijskoj Turskoj. Iako su samo posljednje dvije stranice ovog govora sačuvane, izgleda da je suština govora odavanje počasti švapskom sustavu obrazovanja, za razliku od ravnodušnosti turskih vlasti prema obrazovanju njihova naroda („Kako jasno možemo vidjeti u ovim ljudima užasne posljedice njihova zanemarivanja".[17]). Školarac Hegel upućuje

16 Hegel, *The Philosophy of History*, prev. J. Sibree (New York: Dover Pubs, 1957) str. 359.

17 J. Hoffmeister, ur., *Dokumente zu Hegels Entwicklung* (Stuttgart: Frommann, 1936), str. 52.

na „sirovost (turskog) karaktera“, ali ipak on ne krivi za ovu nazadnost njihovu prirodnu predispoziciju, nego državni stav prema ključnoj riječi za Hegela, *Bildung*. Hegelov najraniji biograf, Rosenkranz, sugerira da je mladi filozof vjerovatno crpio svoje znanje o ovoj temi iz Rycautova djela *Historie de l'etat present de l'Empire Ottoman.*

Hegelov školski govor o Turcima nema isključivo anegdotsku vrijednost. Ovaj govor ukazuje na to kako rano je u Hegelovom intelektualnom životu islamski prostor ne-Evrope viđen kao prostor koji je štetan za kulturu. Naravno, mladenački spisi jedva da su bitni za Hegelovu zrelu misao, ali ipak u Hegelovu slučaju bitno je istaknuti da je Hegel, u namjeri da iskaže zahvalnost prema „princu koji je svjestan važnosti obrazovanja“ (*Ibid.*,), posegnuo za evropskim iskazom o domovini gdje to nije bilo potrebno. Do kraja njegova života, riječi 'Turčin' i 'Barbarin' uvijek će biti sinonimi – jedino pozitivno određenje koje je Hegel priznavao kod Turaka napisano je 1831, što je i godina njegove smrti.

Kratak pogled na neke od izvora koje je Hegel koristio za svoja saznanja o islamskom svijetu, što uključuje i neke radove objavljene u lokalnim novinama koje je Hegel uređivao više od godinu dana, zanimljivo rasvjetljava ne samo nazadnost Turaka u Hegelovu svjetonazoru, već i njegovo uvjerenje o nestanku islama sa 'pozornice svjetske povijesti'.

Neizbježno, ovi izvori se dijele u dvije grupe: tekstovi za koje znamo da ih je Hegel čitao jer su navedeni u njegovim radovima, i tekstovi koje je Hegel možda pročitao (što je manje pouzdano), i to samo zato što znamo da ih je imao u svome posjedu. U katalogu knjiga koji je sačinjen za Hegelovu biblioteku u Berlinu nakon njegove smrti, može se naći veliki broj orijentalističkih studija: Niebhur, rana studija o habsburškoj Španiji i osmanlijskom Balkanu (*Fürnstern und Volker in Süd Europeas* (1827) – Hegel je poprilično izučio Rankea kako bi bio u mogućnosti iskazati dvosmislene pohvale za njegovu pozornost prema detaljima u svojim kasnijim predavanjima[18]), da ne spominjemo svih petnaest tomova njemačkog prijevoda *Hiljadu i jedne noći.* Vjerovatno najinteresantniji naslov koji se može naći među knjigama koje je Hegel ostavio iza sebe jeste prijateljski nastrojen iskaz o Turcima koji je napisao francuski konzul u Izmiru, Charles de Peysonel. U stva-

18 Vidjeti VPG 816. Popis knjiga Hegelove berlinske biblioteke može se naći u *Verzeichniss der von dem Proffesor Herrn Dr Hegel und dem Dr Herrn Seebeck hinterlassenen Bücher-Sammlungen* (Berlin, 1832).

ri riječ je o kritici jednog komentara o Turcima (kojeg je ovaj put napisao čovjek po imenu Volney), gdje de Peysonel opisuje Tursku kao „veliku i slavnu zemlju" koju naseljavaju „produhovljeni i inteligentni ljudi".[19] De Peysenolova kritika koja je usmjerena prema suparničkome komentatoru je veoma interesantna – iako kod de Peysonela ne možemo naći strastvenu odbranu prefinjenosti otomanske kulture, on je ipak još uvijek ljut na Volneya zbog njegova nepoznavnja turskog jezika i Osmanilija („Da li je on uopće izučavao Turke? Da li je uopće razgovarao s ljudima, s članovima vlade ili njihovim intelektualcima?", str. 21). Da je Hegel kojim slučajem pročitao ovu knjigu, u cijelosti bi svjedočio destrukciji jednog evropskog sterotipičnog i pogrešno informiranog svjetonazora o Turcima. Osim činjenice da je ova knjiga godinama stajala na policama Hegelove biblioteke, naravno, ne postoji način da saznamo da li je Hegel ikada pročitao ovu de Peysonelovu studiju.

Jedan od povjesničara čiji je rad Hegel dobro poznavao bio je švicarski učenjak i diplomat Johannes von Müller, čiju je *Univerzalnu povijest (Allgemeine Geschichte)* Hegel lično naručio u pismu iz 1817. godine, te je preporučio Niethammeru i Rothu.[20] Kod Von Mullera, Hegel nije pronašao samo prilično pozitivne opise Osmanskog carstva (Turci su u više navrata opisani kako se bore „junački" *heldenmütig*[21]) , već također i jedno poimanje njihova značaja za modernu evropsku povijest – svaki od posljednjih osam dijelova Müllerove *Povijesti* sadrži, bez izuzetka, poglavlje o Turcima. Tursko-ruski rat iz 1768. godine opisan je na dobrih šest stranica, uključujući i pomen na ruska zvjerstva počinjena nad turskim stanovništvom (str.578). Nadalje, Müllerovi povijesni iskazi su često prošarani anegdotama i pričama koje prenose vješto i duhovito poimanje Turaka – na primjer, Müller nam kazuje kako je veliki vezir Ibrahim, kada je saznao za svoje skoro smaknuće, odbio da učini uobičajnu posljednju molitvu, uz napomenu: „Imam samo još minut života – zašto bih pravio probleme?" (str.540). Bez obzira na uvjerenja koja je Hegel možda imao o turskom barbarizmu i irelevan-

19 Charles de Peyssonel, *Examen du Livre intitulé Considerations sur la Guerre Actuelle des Turcs par M. de Volney* (Amsterdam, 1788) str. 25, 305.

20 *Briefe von und an Hegel*, II:153, 177.

21 Johannes von Müller, *Allegemeiner Geschichte besonders der europäischen Menschheit* (Stuttgart: J.G. Cotta'scher Verlag, 1833), str. 418, 541.

tnosti tadašnjeg islamskog svijeta, teško je zamisliti da su ona došla iz *Univerzalne povijesti* Johannesa von Müllera.

Moglo bi se reći da Hegelova nevoljkost pripisivanja bilo kojeg stupnja kulture, humora ili političkog značaja najbližem muslimanskom susjedu Evrope proizilazi iz jednog od njegovih najznačajnijih utjecaja, Gibbona – nakon svega, engleski povjesničar je bio taj koji je propast Rimskog carstva slavno pripisao usponu i razvoju islama (što i Said naglašava[22]), i Hegel je pročitao *Propadanje i pad* u Bernu dok je još bio u svojim ranim dvadesetim. Gibbonov opis islama „kao jedne od najupečatljivijih revolucija"[23], njegov detaljan opis arapskog podneblja i naglašavanje „lične slobode" Arapa (str.160) morali su utjecati na Hegela ili su pak ojačali već slične asocijacije u njemu. Iznova, međutim, ono što je Hegel također mogao pronaći kod Gibbona jest daleko složenija slika Turaka nego što to Gibbonova kritika uopćeno dozvoljava. Iako je Englez sigurno imao mnoštvo negativnih stvari za reći o Osmanlijama – čije carstvo je opisao kao „rast čudovišta" (str.810) – Gibbonova posvećenost detaljima rezultirala je brojnim iznenađujuće pozitivnim trenucima u njegovu prikazu „barbarina": pažnja koju posvećuje različitim muslimansko-krščanskim savezima (poput onog između Kantakouzenosa i Aydin Umur Bega, str. 812), kao i mnogim krščanima koji su se borili na strani Turaka (str. 837, 840); njegovi umjereni i korektni opisi sultana, kao što je na primjer njegov portret sultana Bajazita (str. 822-24, 841) kao i neobično isticanje njegova obrazovanja (str.859). Izgleda da ništa od prethodno rečenog nije utjecalo na Hegela, čiji su se „turski carevi" zaljubljivali u kršanske djevojke, te s njima provodili četiri sedmice, da bi ih na kraju ubili prije nego što pređu na drugu djevojku.[24] Izgleda da je Hegel samo prisvojio simbolično značenje Gibbona, da se tako izrazimo, dok je detalje izostavio.

Iz respekta prema Hegelu, ova slika mislioca koji je isključivo iz svog izučavanja islamskog svijeta odabirao paušalne negativnosti koje su mu bile neophodne, dok je sve pozitivne značajke izostavljao, ne treba se preuveličavati. Na primjer, u radovima iz *Edinburgh Review*a, posebno u godinama kada ih je Hegel studiozno čitao (1817-1820),

22 Said, *Orientalism,* str. 117.

23 Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roan Empire*, ur. David Womersley (London: Allan Lane, 1994), vol. V i VI, str. 151.

24 Hegel, *Vorlesungen uber die Philosophie der Weltgeschichte* 1822-3, 12:460.

teško je pronaći bilo kakvu pozitivnu informaciju koju je Hegel mogao 'izdvojiti': priče koje obiluju Tatarima i Kalmicima koji su „pirjali meso između svojih stražnjica" prije nego što bi ga pojeli, zatim očekivani iskazi o divljačkim i krvožednim narodima poput Turaka i Albanaca, poduprijeti opisima Venecije „kao velikim bedemom krščanstva ..... protiv napretka muhamedanaca".[25] U manjoj mjeri, isto se može reći i za neke izvore koje je Hegel koristio za svju osornu i iznimno prezirnu povijest arapske filozofije. Jedan takav izvor bio je Johann Buhle, iz čijeg je djela *Lehrbuch* Hegel crpio za vlastita predavanja o povijesti filozofije. Malo je vjerovatno da su Buhleovo uvjerenje o „fanaticizmu" (*Schwärmerei*) orijentalaca,[26] i njihovo slijepo obožavanje i ropska ovisnost o Aristotleu, mogli osporiti predrasude koje je Hegel imao o arapskim misliocima. Međutim, treba reći da je Buhle izrazio više poštovanja prema islamskoj filozofiji – njegovo divljene prema Ibn Rušdu, šest stranica koje je posvetio „slobodnom misliocu" (*Selbstdenker*) Ibn Sini, i njegovo žaljenje zbog toga što je naša procjena arapske filozofije ograničena nekolicinom dokumenata koje posjedujemo o njoj[27] – izgleda da je Hegel prešao preko ovih činjenica, te je umjesto toga u svojim predavanjima posvetio svega nekoliko redaka Ibn Rušdu i Ibn Sini.

Razlikovanje i evalucija utjecaja (ili, u našem slučaju nedostatak utjecaja) u radu mislioca jest spekulativan i vijugav posao, koji će se zauvijek oslanjati na intuitivno, a ponekad će biti i apofatičan. Namjera ovog odjeljka nije u tome da otkrije koliko je Hegel „zao" zbog ignoriranja svojih pozitivnih izvora, već je prije u tome da skromno pokaže kako Hegelov stav prema islamskom svijetu nije tekstualno i epistemologijski neizbježan. Hegelovi divlji Turci, fanatični Arapi i povijesno izumrli islam su bili interpretativni izbori, a ne „daleko ispred svoga vremena" posljedice njegova čitanja ili *miljea.* Najbolji primjer hermeneutičkog odlučivanja koji Hegel primjenjuje u svome pristupu prema islamskom svijetu – i njegovo uvjerenje o nestanku islama sa „povijesne scene" – može se pronaći u radovima koje je Hegel objavio u lokalnim novinama koje je uređivao od marta 1807 do oktobra 1808.

25 Vidjeti, posebno, *Edinburgh Review* 28:56 (August 1817), str. 304 i 32:64 (Oktobar 1819), str. 264.

26 J.G. Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Gottingen: Vandehoeck und Ruprecht, 1799), IV:3; V:43.

27 Ibid., V:49-55.

Bamberger Zeitung su bile lokalne dnevne novine na četiri strane koje je Hegel preuzeo nakon što je završio *Fenomenologiju duha* u Jeni prethodne zime. Novine su svaki dan sadržavale izbor različitih izvještaja preuzetih iz raznovrsnih novina, kako njemačkih tako i stranih, koji bi sačinio urednik u namjeri da postigne kozmoplitsku razinu vijesti u lokalnim novinama (izvještaji su dolazili iz Rima, Londona, Njujorka, Sankt Peterburga i redovito iz Istambula).[28] Za potrebe našeg poglavlja tri su stvari bitne: prvo (i najznačajnije), visok nivo pokrivenosti događaja iz osmanskog svijeta dok je Hegel bio urednik. U nekim brojevima – kao što je 6. April – vijesti koje se odnose na turske događaje zauzimale su gotovo više od pola novina. Članak od 20. augusta 1807. godine detaljno analizira nasljednika zbačenog sultana Selima Trećeg, zauzimajući više od dvije strane – gotovo cijeli unutrašnji dio novina. Najmanje jednom, a ponekad i dvaput sedmično, Hegel je za svoje bamberško čitateljstvo ubacivao detaljne izvještaje o nekom aspektu osmanske politike – tenzije između Turaka i Srba, dešavanja u ratu između Rusije i Turske, diplomatski pregovori s Engleskom, promjene u administraciji, pogubljenja vezira.[29] Ako je Hegelov islam nestao sa povijesne scene, zasigurno nije iščezao sa stranica *Bamberger Zeitunga.*

Druga bitna odlika odnosi se na razinu detalja u izvještajima o Turskoj objavljenim u Hegelovim novinama, obilje muslimanskih imena i turskih termina koje se danas ne može izjednačiti niti s jednim evropskim novinama, bilo nacionalnim ili lokalnim. U jednom broju iz oktobra, na primjer, možemo naći podosta dugu listu turskih imena koja nam pruža uvid u promjene koje su se desile u carskom divanu:

U drugoj polovini septembra desilo se nekoliko značajnih promjena u kraljevskim uredima osmanlijskog dvora, među kojima je i imenovanje nedavno razrješenog velikog vezira Halim Ibrahim Effendija za solunskog pašu; jedan od posljednjih pobornika *nizam cedida....* Celebi Mustapha postao je Kyahaya Bey (Ministar unutrašnjih poslova). Na njegovo mjesto kao Terfana Emini, kancelar ratne mornarice, došao je Yusuff Agdian Effenndi. (28. oktobar 1827. godine).

---

28 W.R. Beyer, *Zwischen Phäneomenologie und Logik: Hegel als Redaktur der Bamberger Zeitung* (Köln: Paul Rubenstein Verlag, 1974), str. 36.

29 Vidjeti, izdanja *Bamberger Zeitung-a* iz 1807, od 1. do 5. aprila, 23. oktobra, 6. aprila, 2. oktobra i posebno izdanje od 14. augusta.

Čovjek se zapita šta jedan Bamberžanin da radi s tom količinom egzotičnih pojedinosti. Sveoubuhvatnost izvještaja jednostavno nije bila ograničena na imena – samo u mjesecu augustu možemo naći nekoliko opsežnih opisa vehabijskih pobjeda nad Osmanlijama (August 23), detaljan uvid u mehanizme puča konzervativaca protiv sultana (20. august) i primanje sultana Mustaphae IV-og u egipatsku džamiju (23. august) da ne pominjemo neke preopširne opise toga „kako je ustav Otomanske imperije trebao ponovno biti uspostavljen" (22. august) . Sve ovo je Hegel, kao urednik, morao pročitati i prilagoditi (ili u nekim slučajevima prevesti s francuskog jezika) svom lokalnom čitateljstvu.

Treća, a ujedno i posljednja odlika bavi se perspektivom ili pristranošću osmanlijskih izvještaja koje je Hegel sakupio iz različitih novina. Premda je Hegel obećao, prilikom preuzimanja posla, da neće dozvoliti svojim političkim promišljanjima remećenje nepristranosti novina, učenjaci su ukazali na Hegelove napoleonske simpatije koje su odigrale značajnu ulogu u jačanju pro-francuske pristranosti koju su novine već posjedovale.[30] Međutim, Hegelov prezir prema Osmanlijama (1802 Hegel je smatrao da je „turski sultan" vođa „neograničenog despotizma"[31]) nije proizveo preovladavajuću đavolsku sliku Turaka u njegovim novinama – naprotiv, neki od radova koje je Hegel odlučio reproducirati u *Bamberger Zeitungu* zapravo su bili pro-turski orijentirani. Među izvještajima koje je Hegel odabrao i objavio tijekom svoga uredništva, možemo naći kritiku „lukavih prijedloga" (*hinterlistige Vörschlage*) koje je engleska vlada iznijela Turcima u njihovim pregovorima (2. oktobar), iskaz o ruskom uništavanju otoka Tenedos koji je bio pod osmanlijskom kontrolom i spaljivanje njihovih kuća (23. oktobar), suosjećajni izvještaj o tome kako su Srbi razoružali i potom ubili 270 turskih vojnika (5. april). Neke izvještaje su pisali i sami Turci – detaljn iskaz na dvije stranice o borbi između konzervativaca i reformista u osmanlijskoj prijestolnici pojavio se u *Bamberger Zeitungu* 22. augusta 1807. godine, kojeg je napisao anonimni Osmanlija i datirao u „1222. godinu po Hidžri" (teško je reći koliko je Hegelovih švabskih čitatelja uistinu ovo moglo razumjeti).

30 Vidjeti, Pinkard, Hegel, str. 243, i također, Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik*, str. 38.

31 *Die Verfassung Deutschland*, I:471; *das unbeschränkteste einer Despotie*.

Period kada je Hegel bio okupiran uredništvom u *Bamberger Zeitungu* (1807-1808) ujedno je bio i naročito važan za Osmanlijsku imperiju. Sultan Selim III je bio usred pokušaja (uz pomoć Francuza) da uvede zapadnjačke ekonomske i vojne reforme u muslimansku imperiju, reforme kojima se čvrsto protivila konzervativna ulema i koje su postale poznate kao *nizam-cedid* ili „novi poredak". Izraz *nizam-cedid* se pojavio nekoliko puta u *Bamberger Zeitungu*, što je omogućilo Hegelu da vlastitim frankofilnim naporima ponovno formira različite njemačke verzije *Ancien režima (stari poredak),* te je jedva mogao biti nezainteresiran za labavo analognu inačicu njegove borbe koja se odigravala u Istanbulu. Hegel, kao snažni pobornik napoleonskog ideala, također je bio svjestan činjenice – kao što su i njegove novine napisale – da je osmanlijska država pokazala ogromnu „sklonost i pristranost" (*Vorliebe und Parteilichkeit*) prema Francuzima, i njihove modernizirajuće reforme su bile pod dubokim utjecajem Francuza.[32] Ova znatna količina novinskih izvještaja koje je Hegel, kao urednik, posvetio osmanlijsko-turskim naporima u reformi možda je također učinjena zbog posebnog razvoja *Weltgeista* u umu.

Razlog zbog kojeg smo opširno govorili o Hegelovu poznavanju islamskog svijeta, i posebno o njegovu poznavanju određenih događaja u osmanlijskom carstvu, jest prevnstveno bio taj što je Hegel vrlo malo pisao o tome. Nedostatak ili propust sam po sebi ništa ne znači, dok ne saznamo više o pozadini nasuprot koje je postavljen. Nestanak Hegelova islama sa scene svjetske povijesti (*von dem Boden der Weltgeschichte*) – činjenica koju je Hegel jedva primjećivao kod Osmanlija – ne znači mnogo ukoliko uzmemo u obzir veću riznicu znanja koju je Hegel mogao iskoristiti. Samo u svojstvu urednika, Hegel je morao pročitati najmanje 80 radova o osmanlijskom svijetu između marta 1807 i oktobra 1808. Njegov ne-filozofski interes za Osmanlijama će potrajati još mnogo godina – sve do 1829, što potvrđuje i Hegelovo pismo u kojemu naglašava kako je, dok je čitao novine zajedno sa Schellingom u jednoj od gostionica u Karlsbadu, saznao za preuzimanje Adrianopolisa i kraj Rusko-turskog rata.[33] U posljednjoj godini svog života (1831), Hegel je kritikovao odnos Engleza prema irskim katolicima s prijekorom da su „čak i Turci uglavnom dozvoljavali svojim krščanskim/jermenskim/

32 Vidjeti, *Bamberger Zeitung*, izdanja od 1. – 5. aprilia1807.

33 Hegel to his wife, 3. septembar 1829 – u *Briefe von und an Hegel*, III:270.

jevrejskim subjektima upotrebu vlastitih crkava".[34] Hegelova pisanja su uglavnom oslobođena od Turaka, međutim prisustvo jedne afirmirane, prefinjene, i nebarbarske kulture pred vratima Evrope uvijek će predstavlajti problem za krščansku i evropsku pristranost njegove teleologije.

HEGEL, PROSVJETLJENI MISLILAC: ISLAM KAO NEPOTPUNO I APSTRAKTNO PROSVJETITELJSTVO

Musliman nije poput Evropljanina, koji posjeduje mnoštvo stajališata. Ako je Evropljanin skup različitih cjelina, onda za muslimana možemo reći da isključivo predstavlja samo jednu cjelinu.

-Predavanja o filiozofiji svjetske povijesti[35]

Kada neke od pridjeva koje Hegel primjenjuje na islam navedemo jedne pored drugih – apstraktan, energičan, uzvišen, letargičan, fanatičan, čist, negativan, poetičan, slobodan i divlji – možemo vidjeti koliko različitih predikacija Hegel koristi kada govori o islamu i njegovim sljedbenicima. Ako su 1821. godine Arapi opisani kao „neobrazovan narod" (*ungebildeten Völkeren*[36]), godinu kasnije, u predavanjima o svjetskoj povijesti oni su odgovorni za „procvat poezije i svih znanosti".[37] Poput Herdera prije njega, Hegel je imao određenih poteškoća u sintetiziranju svojih osjećanja prema vjeri koja je ponekad bila propagator kulture, a ponekad i njen neprijatelj.

Kada Hegel, prosvjetiteljski mislilac – pod čim ovdje podrazumijevamo posrednika između Kanta, Fichtea i Schellinga, Hegela čije su ključne riječi *Bildung* i 'svjesnost', Hegela čiji je krajnji cilj za čovječanstvo bilo samorazumijevanje i aktualizacija slobode kroz neprekidnu medijaciju s drugošću – kada Hegel kao mislilac slobode i individualnog piše o islamu, po svoj prilici, svojstvo koje najviše spominje jest njegova apstraktnost. U predavanjima o religiji, na islam se gleda

34 *Uber die englische Reformbill*, XI:97.

35 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* 1822-3, 12:460.

36 Werke, 7:197.

37 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* 1882-3, 12:461.

kao na vjeru gdje se „ljudi odnose prema Jednom kao prema pukoj apstraktnoj samosvjesnosti“.[38] Nakon 1817. godine, čini se da Hegel stalno naglašava ovu islamsku nesklonost prema detaljima i pojedinostima kada god bi spomenuo vjeru – bilo da se radi o stranicama *Enzyklopädie,* ili u bilo kojem od njegovih predavanja iz estetike, svjetske povijesti, ili iz filozofije povijesti.

U stalnom korištenju izraza ‘apstraktan’ kako bi kritikovao islam, Hegel, naravno, ponavlja vlastitu kritiku Kanta. Kada čitamo Hegelov opis duha-i bezsadržajnost negativiteta Jednoga u Islamu, to priziva njegove vlastite naznake Kantovog noumenona – ‘stvari po sebi’, i ograđuje se od toga:“Jednostavno možemo vidjeti što je (pre)ostalo, naime, što je u *cijelosti apstraktno*, ili potpuno *prazno,* i što je određeno kao nešto što je *‘iza’; negativnost* predodžbe“.[39] Praznoća, apstrakcija i negativitet: tri kvalitete koje dijele oba - Kantov i islamski otpor prema predožbi. Po već treći put (nakon Herderova pruskog poslanika i Goetheova Kur’anskog kategoričkog imperativa) Kant i islam su sjedinjeni – ali ovaj put ne da bi uvrijedili opijeno čitateljstvo, već kako bi izrazili frustracije pred određenim epistemološkim odricanjem. S vremena na vrijeme, Hegel sasvim jasno tvrdi; u jednom predavanju iz 1824. godine nam govori kako je Islam religija prosvjetljenja, refleksije, apstraktnog mišljenja, što u biti znači da istina ne može biti spoznana, niti znana“.[40] Ova averzija prema konkretnom, ovo insistiranje na ispraznom procesu apstrakcije, jest ono što vraća oboje i Kanta i Kur’an na početno stanje s obzirom na veću ovozemaljsku senzitivnost Hegela i Biblije.

Za Hegela filozofa, islam će zauvijek biti jednobojni, bezobličnи, prostrani entitet, jednodimenzionalna snaga čija se eksplozija širi Mediteranom, i to je zapravo ono što leži u nedostatku složenosti – Hegel insistira na tome da je islam „primitivniji“ sustav od krščanstva.[41]

---

38 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, ur. P. Hodgson (Berkley: University of California Press, 1984.), II:242.

39 Preuzeto iz 44. odjeljka *Encyclopedia Logic* – u Hegel, *The Hegel Reader*, ur. S. Houlgate (Oxford: Blackwell, 1999), str 156, svi kurzivi su Hegelovi.

40 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, II:244.

41 Hegel, *Lectures on Philosophy of World History*, ur. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), str. 206.

Ovaj nedostatak unutarnjeg bogatstva i dubine, koji Hegel ponekad nastoji pozitivno redefinirati kao „samoidentičnu jasnoću islama“[42], također vrijedi i za same muslimane. Upravo u ovom kontekstu Hegelov evropski identitet formira jasni pod-registar unutar racionalnog vokabulara kojim se on služi kada govori o islamskom svijetu. Iznimno krščanska pobjeda kod Lepanta nije bila samo trijumf nad muslimanima i nevjernicima, već je to bila i pobjeda koja je spasila „cijelu Evropu od najezde barbara“ (*die Uberschwemmung der Barbaren*)[43]. Hegel je potrošio gotovo cijelu stranicu u svom ranom spisu *Duh kršćanstva* objašnjavajući kako Arap pripada cjelini, dok je cjelina istovremeno zastupljena u njemu – za razliku od današnje Evrope (*im jetzigen Europa hingegen*), gdje svaka individua predstavlja sebe samu, a ne državu kojoj pripada.[44] Reflektivnost, kreativnost i produktivnost su također svojstva po kojima se Evropljani razlikuju od Turaka – čije bi dimije, kaže Hegel, bile nešto najneprikladnije za naš „živi i užurbani“ način života[45] – i drugih ne-evropljana. Ništa više nije iritralo Hegela nego što je to bila pometnja na tadašnjim granicama između Evrope i Turske. 1809. godine, dok je Hegel još uvijek bio učitelj u Nurembergu, gradu na jugu Njemačke, Napoleonski rat portiv Austrijanaca je bjesnio, i neki od lokalnih ljudi su poslani na jug kako bi se borili u Bavarskoj. Hegel je shvatio da je većina ovih vojnika bila uvjerena: da su već davno prošli kroz Bavariju, i da su također ostavili Austriju iza sebe, te da su se sada našli u Turskoj, budući da je rat bio navodno protiv Turaka. Kao što se kasnije ispostavilo, ovi ljudi nisu čak ni napustili granice Bavarije, tako da su zamijenili Bavariju sa Turskom i lokalno stanovništvo Bavarije za Muslimane! Iz ovoga jasno proizilazi da moramo da poučavamo geografiju naše domovine u školama, kako bismo ubuduće izbjegli slične nesporazume.[46]

S obzirom da je Hegel uglavnom smatrao Bavariju „Barbarijom“, opaska je i više nego ironična (kada je Schelling držao predavanje tamo iz svoje filozofije 1807, Hegel je rekao da je to kao proizvodnja

42 *erke*, 12:258; *gegen die einfache, sich selbst gleiche Klarheit des Mohammedanismus.*

43 *Werke,* 12:514.

44 Ibid., 1:376.

45 Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, ur. F. Bassenge (Weimar, 1976), II:128.

46 Letter to Neithammer, 7. maj 1809 – u *Briefe von und an Hegel.*

vina u sred arapske pustinje[47]). Međutim, za sve njegove kritike Kant-Fichteova „monohromatskog formalizma“[48] mislilac Prosvjetitelj dijelio je jednako Kantovu želju da upravlja i nadzire granice Evrope kao mjesta Razuma, Refleksije i Slobode. Međutim, za razliku od Kanta (koji je uglavnom bio neopterećen filologijom), Hegelova posvećenost empiriskijm detaljima kulture i konteksta je načinilo *topose* Evrope težim za razgraničenje. Hegelova opaska ovdje je naravno polukomična – ali iza šale se krije strjepnja da razlike između evropskog i neevropskog, između jedne razine svjetskog duha i druge neće biti vidljive, niti značajne kao što se nalaže. Ova strjepnja nije samo Schlegelova strjepnja, strjepnja etimologije ('Šta ako porijeklo Evrope se u cijelosti nalazi izvan Evrope?'), već je riječ o dubljoj nelagodi da se razvoj desio izvan područja koje je Hegel označio, i to ide do te mjere da neko može da zamijeni jednu razinu sa drugom, ili čak da ne uoči razliku uopće. Bez obzira da li je riječ o Hegelovu kasnom priznanju osmanlijske tolerancije ili, više anegdostki, o njegovu brkanju grčkog princa sa „perzijskim ili sa turskim“ u Bečkoj operi[49], njegov pokušaj da zadoji Evropu sa osjećajem svjetski-povijesne sudbine će zauvijek biti opterećen takvim podmuklim mogućnostima sličnosti.

Iz obzira prema Hegelu, bilo je izvjesnih trenutaka kada je njegov prosvijetiteljski glas čini se uvidio da je kršćanstvo još jednu religija pored islama, i čak je bio u stanju da pomene nepravde koje su počinjene nad muslimanima, a koje je više kršćansko oko moglo da previdi. U njegovim ranim spisima vidimo moralnost opisanu kao glavni cilj (*Hauptzweck*) religije, gdje se Krist i „Muhamed“ spominju u istoj rečenici[50]; u predavanjima o filozofiji religije, „ratovi Muhamedanaca“ su smješteni zajedno s „ vjerskim ratovima između katolika i protestanta“ kao naporedni primjeri onoga što se dešava kada vjera postane nametnuto državno nasilje.[51] Nadalje, u predavanjima iz estetike, za oba i Kur'an i „naš Novi Zavjet“ se kaže da su djela koja „ se ograničavaju na vjersku stranu“; rečeno nam je da su i islam i kršćanstvo podbacili u davanju dovoljno neovisnosti i pojedinačne biti njihovim anđelima

47 Letter to Neithammer, novembar 1807 – in *Briefe von und an Hegel.*

48 Preuzeto iz 15. paragrafa predgovora *Fenomenologije duha* - u Hegel, The Hegel Reader, str. 52.

49 Letter to his Wife, 24. septembar 1824 – *u Briefe von und an Hegel*, III:64.

50 Hegel, *Frühe Schriften* (Hamburg: Meiner, 1989), I:139.

51 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in *Werke,* 16: 216.

i drugim personificiranim entitetima, što je rezultiralo da ona budu „hladna i apstraktna“.[52] Ova povremena spremnost da smatra kršćanstvo podjednako ograničenim fenomenom kao što je islam, također navodi Hegela da jadikuje nad svojim povijesnim promašajima, iako u mnogo umejrenijem tonu nego li je to Herderova vatrena antiimperijalistička oštra kritika. Španska inkvizicija je ukratko osuđena zbog svojih pogubljenja „ lokalnih Jevreja, Maura i heretika“[53], čija je prisila osigurala da je „ svaki Španac želio biti kršćanskog porijekla“ (ibid.). Hegel se nije štedio u kritici pri opisivanju križarskih ubistava jevrejskog naroda i pustošenja Istanbula – križari su konačno postigli svoj cilj i poklonili se pred Svetom grobnicom „ dok je sa njih još uvijek kapala krv ubijenih žitelja Jerusalema“.[54] Pa ipak, Hegelova kritika križarskih ratova, za razliku od Herderove primarno je metafizička, a ne humanitarna; pokudna jalovost križarskih ratova leži u vlastitom neznanju činjenice da „ nedvosmisleno ostvarenje koje se potraživalo, trebalo se naći u samoj subjektivnoj svjesnosti, a ne u nekom vanjskom objektu“ (ibid). Hegelovi križari su u stvari tražili Istinu u grobu, umjesto u sebi samima. Za svo izvorno gađenje prosvjetiteljskih mislilaca na krvavost ‘Svetih ratova’, njihova zaslijepljenost ovom ontologijskom istinom, radije nego masakrima nad Jevrejima, muslimanima i istočnim krščanima, sačinjava esencijalni interes križarskih ratova.[55]

S engleskog jezika preveo: Kerim Sušić

52 Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, II:407, 433.

53 *Werke*, 12:510; *eingesetzt, heimliche Juden, Mauren, und Ketzer zu verfolgen.*

54 Hegel, *Philosophy of History*, str. 393.

55 Werke, 12:470; *um ihn bandelt es sich.*

Pregledi knjiga
Book Reviews

RELIGIJA U SVOM POJMU

G. W. F. Hegel, *Predavanja o filozofiji religije.* Sv. I.

G. W. F. Hegel, *Predavanja o filozofiji religije.* Sv. II: *Predavanja o opstojnosti boga.* S njemačkoga preveo Kiril Miladinov; ur. Božo Dujmović; Naklada Breza, Zagreb 2009.

Koliko god se naši prevoditelji, izdavači i naposljetku pisci sâmi trudili oko prevođenja i izdavanja temeljnih djela ne samo G. W. F. Hegela, nego i mnogih drugih nebrojenih klasika filozofije, toliko se još više naše čitateljstvo upornije trudi da ne čita ništa od prevedenoga niti od, što je još gore, domaće "produkcije". Dokaz tomu je i ovaj prikaz koji kasni pet godina.

Teško je razumjeti taj čitateljski deficit. On se ne može više objasniti samo ratno-poratnom situacijom, neimaštinom, skupoćom knjiga itd. Uvijek iznova naime čudi činjenica da manje, siromašnije, "neuglednije" (neka mi se oprosti na izrazu) sredine imaju mnogo veće zanimanje za knjigu naprosto negoli samozvane i do nepodnošljivosti dotjerane kulturne i ine "metropole". Često sam puta bio svjedokom, kada su se u manjim "provincijalnim" mjestima organizirale promocije knjiga bilo koje vrste, kada su se organizirale večeri poezije, izložbe slika, kulturna druženja itd., da upravo tada dvorane budu prepune – do te mjere da se sam organizator skupa s promotorima može istodobno rasplakati od dragosti i s druge strane zacrvenjeti od stida pred *apsolutnim* uvidom, koliko se "provincija" i njezin mali čovjek umiju *radovati* svakom takvom pothvatu. Tomu sam se malčice čudio prije rata, sada uopće više NE. Čini mi se da ti, kako reče jedan filozof, "rezervati smisla" i razumijevanja nisu još uvijek iscrpljeni, unatoč *harnim* pokušajima naših politika da se zatru i dovedu do razine *samozaborava*. Već mi poodavno izdavači pričaju opet u toj svezi sasvim razumljivu stvar. Samo kada se primjerice osvrnemo na činjenicu koliko Hrvatska ima sveučilišno organiziranih studija filozofije: Rijeka, Zadar, Split, (more), Zagreb (*katastrofa*: tri studija filozofije, što nema ni Humboldtovo sveučilište u Berlinu), Osijek (kopno), tada uviđamo da ni BiH – nažalost – ništa manje ne zaostaje za takovrsnim projektima: Sarajevo (2 X), Mostar (2 X), Tuzla, Banja Luka, itd. itd., da ne brojim teološke fakultete, koji *obvezno* također izučavaju filozofiju!!!

Imajući u vidu koliko mladih studira na tim fakultetima, filozofijsko bi izdavaštvo moralo cvjetati. I opet se događa isto, kako me izvješćuju izdavači, a to me više i ne čudi: kupnja je knjiga najfrekventnija u – *biva* – najvećim provincijama!

Ružno je da se o knjizi na ovim prostorima mora tako govoriti, kao o pukoj robi koju nitko neće. Ružno je posebice kada se sjetim svojih studentskih dana, kada je knjiga bila do te mjere "jeftina" (u pozitivnom smislu) da je svatko od nas iz studentskoga doma u Nedžarićima u Sarajevu tada, dakle negdje između 1982. i 1986., mogao sebi odjednoč kupiti desetak dobrih i posve uporabljivih knjiga, a da njegov skromni studentski budžet nije ni u čemu oskudijevao. Činjenica jest da je od pojave Gutenbergove tiskare knjiga postala u povijesti prva serijski proizvedena "roba". No *čitanja* tih knjiga uvijek je iznova ukidalo njihov *robni* karakter, o čemu je Marx davno napisao svoj *Kapital*, pritom dakako zaboravljajući činjenicu da čitanje knjige nije nikakva *konzumacija* poput jela i pića. – Aman zalud...

Sjetim se jednako tako vremena kada su naši roditelji, kako bi ukrasili svoje, tada još uvijek od punoga drveta načinjene regale, kupovali knjige u bojama i na metre, sve da se uklopi i "upasuje", makar se te knjige nikada i ne pročitale. Sjećam se jednoga "hairlije" sa studija koji mi je – kad sam mu nekom prigodom spomenuo neku knjigu koju bi trebao kupiti za studij – ozbiljno i mrtve duše kazao: "Ma ona je predivna, taman mi paše uz regal, duše mi. Ima takvu boju da će se otac i mati oduševit kad je donesem kući – za cijenu neće ni pitati!" – Zbilja hairlija! – Poslije se samome sebi čudio zbog čega ON nikada nije uspio završiti fakultet, kad su to svi drugi – *biva* – uspjeli. – *Biva*!

A sjetim se i kada je u doba između ona dva rata tadašnji provincijal fra Anto Ćurić, svjestan potrebe izdavaštva, izrijekom kazao za jedan franjevački časopis: "Izdavat ćemo ga, makar na daski"! – Utoliko me više raduje to što se glede filozofije događa u meni bliskoj i bližnjoj Tuzli, posebice časopis *Logos* čiji je zadnji broj zbilja dosegnuo, reklo bi se, "zavidnu" razinu, koliko obujmom toliko još više kvalitetom priloga...

***

Za razumijevanje Hegelova "pojma" religije trebalo bi proći kroz sve njegove spise, najprije one mladalačke, u kojima se Hegel bori protiv "pozitivnoga" shvaćanja religije svojega doba, preko *Fenomenologije duha*, u kojoj se točno određuje njezino mjesto u tijeku dolaženja apsoluta do samoga sebe kroz drugobitak (umjetnost-religija-filozofi-

ja), i *Znanosti logike*, u kojoj Hegel postavlja sebi nevjerojatnu zadaću da *prikaže* Boga u njegovoj "vječitoj bîti", *prije* stvaranja svijeta i svakoga konačnog duha, pa sve do razine *Enciklopedije filozofijskih znanosti*, gdje se ipak – barem didaktički *umjerenije* – otkrivaju Hegelovi razlozi za ranije spomenuto smještanje religije na predstupanj apsolutnoga sebeznanja duha, što dakako pripada filozofiji. Ovo "dakako" uopće nije samorazumljivo ukoliko shvatimo Hegelovo *teologijsko* porijeklo iz tzv. "Tübingenškoga štifta", gdje je stekao svoje prve slutnje o apsolutu i o potrebi njegova filozofijskoga posvješćivanja koje nadilazi svaki *aisthetički* i *teologijski* prikaz. Upravo je zbog toga potrebno temeljno razjašnjenje ovih Hegelovih kasnih predavanja o religiji koja su čitatelju dostupniji i razumljivija zato što su višekratno redigirana i na temelju zapisa njegovih slušatelja dotjerana. Posebnu "pikanteriju", ako se tako smijem izraziti, predstavljaju njegova predavanja o dokazima za Božju egzistenciju, gdje on izrijekom raspravlja s cjelokupnim teologijskim i filozofijskim nasljeđem glede te problematike. No prikazivanje toga bio bi preveliki zalogaj za ovaj kratki prikaz, zbog čega ću se u bitnome ograničiti na Hegelovo uvodno shvaćanje religije kao takve, kako bih iz toga ponovno pokušao opravdati njegovu podređivanje religije filozofiji. Pritom moram izričito naglasiti – a to će biti razvidno i kod samoga Hegela – da cjelokupni njemački idealizam, uključujući i Kanta, *pod religijom podrazumijeva vjeru*, za razliku npr. od tadašnje katoličke teologije i filozofije koja je i tada i sada pod religijom podrazumijevala poglavito i izričito "instituciju" *potonjega pravorijeka istine* koja s vjerom u njezinom izvornom individualnom samorazumijevanju ne mora imati apsolutno nikakve veze ili koja upravo biva gušena i zatirana tim institucionalnim okvirom. To je razumljivo zato što su svi tadašnji idealistički filozofi bili protestanti, no time njihovi uvidi ništa ni danas ne gube na svojoj "dokaznoj snazi".

Kako veli Hegel, za razliku od filozofije "religija mora biti za sve ljude" (sv. II, 397), budući da ona naprosto izvire iz njih samih. Upravo se zbog toga filozofija *mora*, neovisno o fenomenologijskim stupnjevima samorazvoja Duha, *baviti* religijom, budući da je bitno suodređena njome i njezinu sebepoimanju. Tko to po Hegelu ne razumije?

Poglavito i jedino *teolozi* zato što su praveći religiju svojim isključivim posjedom i – rekli bismo – "prćijom" učinili suvišnom ne samo vjeru, nego i vjernike. Nakon te redukcije jedino što je preostalo jest *poniznost*, ali ne prema religiji, već prema potonjem teologijskom pravorijeku (dogma). I upravo u svezi s time Hegel iznosi blistavu *vjerničku* misao: "istinska poniznost sastoji se u tome da se duh uroni u

istinu, u najdublju unutrašnjost, da se predmet ima jedino sam po sebi; tako iščezava sve subjektivno, koje je dano u osjećanju" (isto). Nevjerojatno je kako Hegel na ovome mjestu – opet na nevjerojatan način – pretumačuje teologijski pojam "misterija" i time samu teologiju srozava na razinu puke razumnosti (osjetilnosti):

"Ideju moramo promatrati čisto spekulativno i opravdati je protiv razuma, protiv njega koji ustaje protiv sveg sadržaja religije uopće. Taj se sadržaj zove misterij zato što je on razumu nešto skriveno, jer razum ne dolazi do procesa koji je to jedinstvo; zato je sve spekulativno razumu misterij" (isto).

Ako bi bilo tako, onda bi Kant bio najveći teolog, budući da nije – osim u svojim *transcendentalima* (prostor-vrijeme) – prekoračio granice mogućega i zbiljskoga iskustva, pri čemu mu je Bog ostao puka "regulativna ideja". Zbog toga Hegel veli da taj "misterij" sebeporađanja ideje može spoznati jedino "um", um potpuno lišen svega osjetilnoga i razumskoga, ali tako da kroz njih samome sebi uvijek iznova govori da je on *sva zbiljnost*. – To je dakako najveći *teologijski* problem Hegelove *filozofije*.

Čak i ako prihvatimo cjelokupnu Hegelovu kritiku razuma i njemu dostupnoga svijeta, meni je osobno nejasno s kojim pravom on "osjećaj" (*das Gefühl*) karakterizira kao nešto razumsko, jer onda mu je pod tom pretpostavkom *lahko* izaći na kraj sa Schleiermacherom i Schleiermacherovom kritikom Kantove *transcendentalne* filozofije kao ropske, tj. kao one koja ostaje u bezizlaznom kauzalitetu prostora i vremena (Schleiermacher to nazivlje: "ropski bitak"). To Schleiermacherovo shvaćanje "osjećaja čiste ovisnosti" (*schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl*), koje je fundirano u Schleiermacherovu spisu o religiji (*O religiji - Govori obrazovanima među njihovim prezirateljima*, Zagreb 2011., – usp. također moj Pogovor), toliko je *filozofijski* ižívciralo Hegela da je u jednom svom mladalačkom spisu izrijekom napisao: "ako je osjećaj u religiji sve, onda je pas najbolji vjernik, jer on najbolje osjeća".

Ovdje dakle Hegel dolazi do vlastita problema koji ga prati kroz oba sveska *Predavanja* a koji svima nama ostaje za daljnje promišljanje: *Može li se religijski (vjerski) osjećaj ubrojiti u "razumske moći"*?

Zbog toga će Hegel, kako bi opravdao vlastitu *filozofijsko-spekulativnu* postavku, posvetiti brojne uvodne stranice kritici osjećaja, da bi uopće mogao odrediti, što sâm podrazumijeva pod "religijom".

Već na samome početku Hegel *prejudicira,* ili što bi se reklo u filozofijskoj hermeneutici, donosi "pred-odluku" (*Vorentscheidung*):

"Znamo da u religiji napuštamo vremenitost i da je ona za našu svijest ona religija u kojoj su riješene sve zagonetke svijeta, raskrivena sva dublja misaona proturječja, u kojoj nijeme sve boli osjećaja, religija vječna istine, vječnoga spokoja, vječnoga mira" (sv. I, 23).

Hegel ovdje "podvaljuje" kao i na početku svih svojih ranijih spisa govoreći: "Znamo"! Tko to znade, Hegel, Mi, pojedinac-vjernik, ili Apsolut koji ne samo kroz Ja, Mi ili Hegela promatra samoga sebe i time ostaje kao Jedini u posjedu toga znanja. Filozofijski gledano, Hegelovo neprestano započinjanje od toga "Znamo" već unaprijed sugerira da je to znanje jedino u posjedu njegova znanja, tj. Hegelove filozofije. Sâmo od sebe se zbog toga nameće pitanje: Ne bi li primjerenije bilo kazati: *Vjerujemo*. Očito da je Hegelovo *credo* jedino i isključivo *znanje*.

No ono plodno, što će odmah prouzročiti ono Hegelovo dijalektičko samokretanje duha, jest njegovo izvorno shvaćanje riječi *religio*, prvo kao odnosa s Bogom, na temelju kojega se uopće uspostavljaju odnosi s bližnjima i svijetom uopće. Religija stoga nikada nije "svrha za sebe", nego jedino živi i *jest* u tim odnosima. Upravo glede ovoga pitanja o *vrsti* odnosa Hegel izravno opet napada Schleiermachera, premda ga u svojim *Predavanjima* nigdje izrijekom ne spominje. Naime, po Hegelu, duh se u religiji "prazni od sve konačnosti i dobiva posljednje zadovoljenje i oslobođenje; jer ovdje se duh više ne odnosi spram nečega drugog i ograničenog nego spram neograničenoga i beskonačnoga, i to je beskonačan odnos, odnos slobode, a ne više odnos ovisnosti" (isto, 24). Ovdje Hegel potpuno razvidno rabi sve Schleiermacherove kategorije, no za razliku od Schleiermachera, koji u sudaru pojedinačne vjerničke egzistencije i Beskonačnoga vidi jedini mogući odnos ovisnosti, Hegel sa svoje strane smatra da upravo u tom sudaru pojedinačna egzistencija iskušava također svoju apsolutnu beskonačnost, slobodu. To dakako *znaju* samo Apsolut i Hegel, budući da se sve to – kako bi rekao Hegel sam – "odigrava iza leđa svijesti". Onda opet uopće nije jasno, na koji se način uspostavlja taj slobodni odnos Beskonačnog i pojedinačne egzistencije koja sebe u tom "susretu" prepoznaje kao slobodnu. Ovdje Hegel protiv Schleiermacherove teorije "ovisnosti" i "osjećaja" ponovno argumentira sa stajališta svojega shvaćanja razuma, tj. ponovno svodi religiju na sebi *neprogledno, netransparentno čuvstvo* – i to do razine njegova svođenja na čisti doživljaj ili užitak. Odredimo li po Hegelu Duh (kod Hegela nikada nije jasno, piše li se Duh jednako kao i Bog *teologijski* velikim ili

filozofijski malim slovom) "kao osjećaj, taj je odnos slobode onaj užitak koji zovemo blaženstvom; kao djelatnost, on ne čini ništa drugo nego što manifestira čast boga i objavljuje njegovu slavu, a za čovjeka se u tom odnosu više ne radi o njemu samom, o njegovu interesu, o njegovoj taštini, nego o apsolutnoj svrsi" (isto, 24). Onkraj Hegelova predivnog biblijskog opisa krjepostī pravoga vjernika, njegovo izjednačavanje osjećaja ovisnosti ili sudara s Beskonačnim s užitkom blaženstva moglo bi se u najmanju ruku dovesti u pitanje ne samo s Rudolfom Ottom (*fascinosum, tremendum* itd.) s protestantske strane, nego primjerice i s glasovitim katoličkim teologom E. Schillebeeckxsom, koji su svaki na svoj način naznačili da "religija" nije nikakovrsno "uživanje blaženstva" niti "napuštanje vremenitosti", već upravo obratno: zahtjev za apsolutnim ostankom u TU vlastite egzistencije (Heidegger), bez ikakve mogućnosti "uzmicanja" (Lévinas), prije jasnoj svijesti o neprestanome "moranju" govora i odgovaranja. Taj je religijski "odnos" bio očito stran Hegelu – za razliku od Schleiermachera koji se je – povrh svih svojih profesorskih, svećeničkih i ne naposljetku obiteljskih "odnosa" – svim svojim snagama skrbio oko boljitka tada strašno zapuštene berlinske bolnice Chariteé. Dakle, zbiljska je razlika u Schleiermacherovu i Hegelovu shvaćanju religije sljedeća: u vječnost se ne ulazi preko pojma, već preko bližnjega i njegove vremenske egzistencije. Zbog toga Hegel, suprotno Schleiermacheru, može mirne duše kazati:

"Onaj tko nije proširio svoje grudi dalje od bavljenja konačnim, tko nije u čežnji, slutnji ili u osjećaju vječnoga uzdignuo samoga sebe i gledao u čisti eter duše, taj ne posjeduje ono što se ovdje treba pojmiti." (Isto, 25)

Tomu bi se Hegelu usprotivio i sam Krist, jer "nema spasenja mimo mene". Odbacujući bilo kakvu teologijsku interpretaciju ovoga mjesta, želim kazati samo ovo: nema spasenja bez bližnjega, nema uma bez razuma, a nema u konačnici ni Hegelove veličanstvene filozofije bez njezinoga ponovnoga "ulaska u vremenitost". Jer, "duhovno oko" (Hegel je taj termin preuzeo od Tome Akvinskoga), može ovu našu "krutu zbilju" promatrati samo iz perspektive nje same, što nas je davno poučio Aristotel, inače sama ta kruta zbilja nikada neće i sama postati duhovnom...

***

O prijevodu: svi koji se bavimo prevoditeljskim poslom dobro znademo (ali ne na način Hegelova "znanja") da je svaki prijevod po sebi falsifikat. Posebice u Hegelovu slučaju kada on iz svake riječi "istjeruje

smisao" i to uvijek u dijalektički oprečnom značenju (npr. "Bestehen" kao "postojanje" i "sastojanje"). Upravo je zbog toga ovaj prijevod Kirila Miladinova *filozofijski* vrijedan. Miladinov je *filozofijski* uspio da Hegel progovori hrvatski, a ne da hrvatski progovori švapskim jezikom Hegelova zavičaja Leonberga pokraj Stuttgarta. Dovoljno je samo ponovno spomenuti – u Hegelovu slučaju – pišu li se Duh i Bog malim slovom. Svi bi teolozi učinili isto što i ja, međutim Kiril Miladinov je izbjegao tu zamku, ne petljajući se ni u filozofske niti u teološke dileme.

U Hegelovu slučaju, kada se čita bilo koja njegova knjiga, vazda je sve isto. Što bi rekao Nietzsche: *Vječno vraćanje jednakoga*, no ja bih dodao: *Vazda na neponovljiv način*!

Željko PAVIĆ
Leksikografski zavod Miroslav Krleža
Frankopanska 26
HR-10000 Zagreb

UPUTSTVA AUTORIMA

Logos je šestomjesečni časopis koji nastoji afirmirati filozofiju i religiju u njihovim svekolikim dimenzijama, te svoriti matricu na kojoj će biti moguće otvoriti i razvijati plodotvoran dijalog između istih. *Logos* nudi prostor za međusobno oplemenjivanje različitih oblika mišljenja, što bi u konačnici trebalo doprinijeti suštinskom razumijevanju i „pomirenju", na izgled otuđenih mudrosti ali nerijetko i onih koji ih artikuliraju. Časopis će objavljivati tekstove iz oblasti gnoseologije, ontologije, filozofije morala, filozofske hermenautike i antropologije, kao i iz domena filozofije religija, komparativne duhovnosti i apologetike što podrazumijeva interpretaciju klasičnog ali i savremenog teološkog mišljenja.

Časopis objavljuje sljedeće kategorije radova: izvorne znanstvene radove (*Original scientific paper*), pregledne članke (*Review article*), stručne radove (*Professional paper*), prijevode (*Translations*) i preglede knjiga (*Book Reviews*). Radovi koje redakcija prihvati šalju se na recenziju. Sam proces recenziranja je u potpunosti anoniman. U slučaju pozitivnog mišljenja recenzenta, članak može biti objavljen, uz uvažavanje eventualnih korekcija ili sugestija od strane recenzenta.

Članak treba sadržavati sljedeće elemente: naslov rada, ime autora i institucije pri kojoj je angažiran, sažetak, ključne riječi, uvod, tekst podijeljen po poglavljima, zaključak, literaturu. Sažetak treba da sadrži cilj, metode i rezultate rada. Radovi se pišu fontu Times New Roman, veličine 12, sa razmakom 1,5. Naslovi poglavlja trebaju biti jasni i označeni rednim brojevima. Bibliografske jedinice se navode abcedenim redom, koristeći sljedeći redosljed u navođenju: autor, naslov djela, izdavač, mjesto izdavanja, godina. Uređivački kolegij zadržava pravo određivanja redosljeda radova u konačnoj verziji časopisa, a autor objavljenog teksta dobija jedan primjerak broja Logosa u kome je objavio rad.

Znanstvene radove možete slati na sljedeće e-mail adrese:

uredniklogos@gmail.com
logos@logos.org.ba

Logos
LOGOS – Centar za kulturu i edukaciju
Gornji Mosnik 93, 75000 Tuzla, B&H
E-mail: logos@logos.org.ba