ZAŠTO JE MESIJA MORAO BITI ROĐEN U IZRAELU?

Slaven J. Knežević



Društvo za drevnu filozofiju, kosmologiju,
religiju, antropologiju i astrobiologiju

Slaven J. Knežević

ZAŠTO JE MESIJA MORAO BITI ROĐEN U IZRAELU?

Banja Luka, 2026.

Naziv djela:
Zašto je Mesija morao biti rođen u Izraelu?

Autor:
Slaven J. Knežević

Idavač:
Društvo za drevnu filozofiju, kosmologiju, religiju, antropologiju i astro-biologiju – SAPCRAA

Lektura:
Dr Dragan Ivetić

Obrada i prelom:
Katarina Puhalo

ISBN:
978-99997-51-07-0

Elektronsko izdanje

www.sapcraa.com

SADRŽAJ

PREDGOVOR....5
1. SKANDAL PARTIKULARNOSTI I OBLIK PITANJA....7
1.1 Četiri promašena oblika pitanja....8
1.2 Lesing, Kant, Hegel: prethodnica pitanja....11
1.3 Objektivno i subjektivno načelo....14
1.4 Ogledni slučaj: mrlja i krivica....17
1.5 Oblik argumenta i iskaz teze....20
2. OBJEKTIVNO NAČELO I TEOGONIJSKI PROCES....21
2.1 Šelingov pojam mitološkog procesa....22
2.2 Indija: silazak bez rođenja....24
2.3 Grčka: teofanija, preobražaj, uzlazak....27
2.4 Egipat i Mesopotamija: ovaploćenje kao služba....30
2.5 Iran: najbliži primak i tačka zaustavljanja....32
2.6 Tip i događaj....34
3. IME KAO POJAM: GENEALOGIJA SUBJEKTIVNOG NAČELA....35
3.1 Prigovor nerazlikovnosti: posuđena forma i premješteno mjesto....36
3.2 Ime kao pojam....39
3.3 Savez kao odnos dviju volja....41
3.4 Zabrana lika i cijena desakralizacije....43
3.5 Prorok i parnica....44
3.6 Tijelo, sjeme, zemlja: razgraničenje prema gnosi....46
3.7 Šta je pokazano i šta nije?....47
4. USLOVI MOGUĆNOSTI OVAPLOĆENJA....48
4.1 Četiri dvojnika i pojam koji preostaje....48
4.2 Oblik izvođenja i njegove granice....50

4.3 Prvi uslov: Bog kao subjekt, a ne kao supstancija 52
4.4 Drugi uslov: protivstav i njegova škola 53
4.5 Treći uslov: nepovratno vrijeme 55
4.6 Četvrti uslov: tijelo koje se prima 56
4.7 Peti uslov: pristanak 56
4.8 Djevičanstvo kao pojmovna crta 60
4.9 Susticanje uslova 62
5. CIJENA SUBJEKTIVNOSTI: ODBIJANJE, RASPEĆE I ZABRANA JEDNOG ZAKLJUČKA 64
5.1 Organ pristanka jest organ odbijanja 65
5.2 Raspeće kao oblik susreta među licima 66
5.3 Razlozi odbijanja 68
5.4 Zašto supersesionistički zaključak ne slijedi 71
5.5 Prigovor nestorijanstva i granica argumenta 73
5.6 Univerzalizacija uslova i Markionov ogledni slučaj 74
6. BIĆE KOJE MOŽE ODBITI 76
PRILOG A — ISLAM: KONFIGURACIJA SA ČETIRI USLOVA 83
A.1 Šta je ispunjeno? 83
A.2 Odbijanje 85
A.3 Zašto odbijanje nije posljedica objektivnog načela? 85
A.4 Gdje se konfiguracija ipak razlikuje? 86
A.5 Šta prilog dokazuje? 88
ZAKLJUČAK 89
BIBLIOGRAFIJA 90
BILJEŠKA O AUTORU 100

PREDGOVOR

Postoji pitanje koje niko ne postavlja zato što obje strane misle da pripada onoj drugoj. Teologiji se čini da je odgovoreno, jer izabranje Izraela pripada objavljenom gradivu, a objavljeno gradivo se prima a ne izvodi. Filozofiji religije čini se da uopšte nije filozofsko, jer se tiče jedne pojedinačne činjenice, a pojedinačne činjenice su posao istoričara. Tako je pitanje *zašto baš ondje* dvije hiljade godina padalo u procjep između dvije discipline od kojih ga je svaka smatrala tuđim poslom; ova knjiga tvrdi da ono nije ni teološko ni istoriografsko nego strogo filozofsko, i da odgovor na njega dodiruje nešto što daleko nadilazi hristologiju: pojam ličnosti, pojam slobode i pojam događaja.

Teza se može iskazati u jednoj rečenici. Ovaploćenje je iskazivo samo tamo gdje religijski odnos ima formu odnosa dvaju subjekata, a ne formu obuhvaćenosti subjekta jednom nadmoćnom objektivnošću; Izrael je narod u kojem je ta forma dostigla prevlast; otuda mjesto rođenja Mesije nije kontingencija svete geografije nego uslov mogućnosti samog pojma. Ili, u obliku u kojem će je čitalac naći na kraju četvrtog poglavlja i koji je, priznajem, bio i povod da se knjiga uopšte napiše: **Bog se mogao roditi samo ondje gdje je mogao biti odbijen.**

Pojam prevlasti subjektivnog načela uzet je od Vladimira Solovjova, koji je 1884. godine izdvojio tri crte jevrejskog narodnog karaktera — religioznost do samožrtve, ličnu energiju koja se opire rastvaranju u opštem, i vjerovanje da se duh mora ostvariti u tvari — i zaključio da je takav narod bio *podesan* za ono što se u njemu dogodilo. Solovjovljev spis je, uz to, pisan protiv antisemitizma svoga vremena i završava se tvrdnjom da jevrejsko pitanje nije pitanje o Jevrejima nego o hrišćanima. Ono što je on ostavio na ravni portreta, ova knjiga pokušava da prevede u strukturu: da pokaže kako te tri crte nisu psihološke osobine nego pojmovni uslovi, i da uz njih idu još dva bez kojih se ni ostala tri ne drže. Pojmovni alat za taj prevod uzet je od poznog Šelinga, u onoj mjeri u kojoj je bio potreban i uz izričito priznanje gdje preuzimanje prestaje.

Čitaocu koji je navikao na knjige ovog žanra dugujem, međutim, popis onoga što se ovdje *ne* tvrdi, jer se ozbiljnost jednog izvođenja bolje mjeri njegovim odricanjima nego njegovim obećanjima. Ne tvrdi se da se ovaploćenje dogodilo. Utvrđuje se samo gdje se moglo dogoditi; pojam smješta, on ne proizvodi. Argument je uslovan od prve do posljednje stranice i ne obraća nikoga — on vjerniku i nevjerniku pokazuje istu strukturu, i to smatram njegovom prednošću a ne nedostatkom. Ne tvrdi se nikakva zasluga. Struktura nije vrlina, a biti mjesto na kojem je nešto moguće nije isto što i biti dobar.

Razlika između tvrdnje „najbolje" i tvrdnje „jedino moguće" nosi čitavu knjigu, i o nju se, po mom sudu, spotakla gotovo sva starija literatura o ovom predmetu. Ne tvrdi se ništa o naravi jednog naroda kao prirodnoj obdarenosti. Pojam karaktera kojim se ovdje služim nije prirodni pojam nego talog jedne istorije odluka — nešto što se stiče vaspitanjem a ne rođenjem, što se može izgubiti i u čemu se stalno padalo. Devetnaesti vijek je od takvih tvrdnji pravio biologiju, dvadeseti je platio račun, i knjiga koja se danas njima služi bez te ograde ne zaslužuje da bude čitana.

I najzad, ne izvodi se nikakav zaključak o tome da je mjesto, jednom upotrijebljeno, otpušteno. Naprotiv: najvažniji rezultat ove knjige je negativan i njemu je posvećeno posljednje poglavlje. Ako je peti uslov ovaploćenja slobodan pristanak, onda je odbijanje moralo ostati stvarna mogućnost; a sposobnost pristanka i sposobnost odbijanja jedna su te ista sposobnost. Odatle slijedi da odbijanje nije opovrgnuće izvođenja nego dokaz da je traženi stepen subjektivnosti bio dostignut — i da je supersesionistički zaključak ne samo nedopustiv nego samoporažavajući, jer kao razlog za odbacivanje uzima upravo ono što je događaj omogućilo. Autor ovih redova drži da bi zloupotreba ovog argumenta bila teža stvar od greške u njemu, i knjiga je pisana tako da tu zloupotrebu unaprijed zatvori.

O načinu izlaganja dvije napomene. Prvo, na kraju uvodnog poglavlja izričito je rečeno šta bi tezu oborilo, i oba tako imenovana uslova opovrgnuća zatim su ispitana — jedno protiv protivnika, u drugom poglavlju, drugo protiv mene samog, u trećem. Drugo, najteži protivprimjer nije prećutan: konfiguracija koja ispunjava četiri od pet uslova a ovaploćenje ipak izričito odbija razmatrana je u prilogu, i razmatrana je uz priznanje svega što ima. Ko traži mjesto na kojem se knjiga može napasti, neka počne odande. Knjiga nije pisana za specijaliste jedne oblasti, jer takvog specijaliste za njen predmet nema — pitanje leži na tromeđi filozofije religije, biblistike i istorije dogme, i ko god joj pristupi, pristupiće joj sa jedne strane a biti izložen sa druge dvije. Pisana je za čitaoca koji je spreman da jedno pitanje slijedi do kraja i da podnese da mu odgovor ne bude utješan.

Jer odgovor nije utješan. Dok je glasilo „zašto ondje", pitanje se ticalo jednog mjesta i jednog naroda i moglo se čitati kao istorijska radoznalost. Odgovoreno, ono prestaje da bude pitanje o mjestu — i biva upućeno onome ko ga je postavio.

1. SKANDAL PARTIKULARNOSTI I OBLIK PITANJA

At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum,
factum ex muliere, factum sub lege.

Simbol vjere, jedini tekst zapadne civilizacije koji je istovremeno metafizički i pravno obavezujući, sadrži ime jednog rimskog činovnika. „Raspet za nas u vrijeme Pontija Pilata" — usred ispovijesti o rođenom prije svih vjekova, o svjetlosti od svjetlosti, o jednosuštnom Ocu, stoji jedan komad administrativne proze, datiranje po namjesniku male provincije.[1] Ta rečenica nije previd redaktora niti ustupak istorijskoj radoznalosti: ona je najozbiljnije mjesto Simbola, jer u njemu vječno pristaje da bude datirano. Hrišćanstvo je jedina religija koja svoju istinu vezuje za jedan kalendarski upisiv trenutak i za jedno geografski nađivo mjesto, i koja time pristaje na rizik koji nijedna filozofija nikada nije morala preuzeti: da bude opovrgnuta činjenicom. Iz te crte izvire pitanje koje ovaj rad postavlja. Ono glasi jednostavno — *zašto ondje?* — i upravo ta jednostavnost bila je razlog što se dvije hiljade godina smatralo da na njega nije potrebno odgovoriti. Teologiji se činilo da je odgovor već sadržan u vjeri, jer izabranje Izraela pripada objavljenom gradivu, a objavljeno gradivo se prima a ne izvodi. Filozofiji religije činilo se, obrnuto, da pitanje uopšte nije filozofsko, jer se tiče pojedinačne činjenice, a pojedinačna činjenica je predmet istoriografije. Tako je pitanje palo u procjep između dvije discipline od kojih ga je svaka smatrala tuđim poslom. Knjiga tvrdi da ono nije ni teološko ni istoriografsko nego strogo filozofsko, i da odgovor na njega dodiruje nešto što daleko nadilazi hristologiju: pojam ličnosti, pojam slobode i pojam događaja.

Teza koja se ovdje brani može se iskazati u jednoj rečenici, mada će čitav rad biti potreban da se ona učini nosivom. *Ovaploćenje je iskazivo samo tamo gdje religijski odnos ima formu odnosa dvaju subjekata, a ne formu obuhvaćenosti subjekta jednom nadmoćnom objektivnošću; Izrael je narod u kojem je ta forma dostigla prevlast; otuda mjesto rođenja Mesije nije kontingencija svete geografije nego uslov mogućnosti samog pojma.* Pojam prevlasti subjektivnog načela, koji ovdje nosi čitavu težinu, uzet je od Vladimira Solovjova, ali je kod njega ostao portret jednog naroda, karakterologija u

[1] Klauzula o Pilatu ne stoji u nicejskom Simbolu iz 325. godine nego u nicejsko-carigradskom iz 381, gdje glasi σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου; u starorimskom krsnom simbolu, koji je podloga takozvanog Apostolskog, ona je znatno starija. Za našu svrhu nije važna njena tekstualna istorija nego njena logička neobičnost: ime provincijskog namjesnika unutar iskaza o jednosuštnosti. Up. Kelly (1972).

najboljem smislu riječi — a zadatak koji sebi postavljam jeste da tu karakterologiju preobrazim u strukturu, to jest da pokažem kako crte koje je Solovjov nabrojao nisu psihološke osobine nego pojmovni uslovi.[2]

Metodski, poglavlje se kreće na tri ravni koje se uzajamno prožimaju. Na ravni *dijagnostike* ono razlučuje četiri oblika u kojima se pitanje o mjestu ovaploćenja obično postavlja i pokazuje zašto svaki od njih promašuje — ne zato što daje pogrešan odgovor, nego zato što unaprijed uništava pitanje. Na ravni *istorije filozofije* ono rekonstruiše tri klasične pozicije — Lesingovu, Kantovu i Hegelovu — koje su odredile način na koji moderna misao uopšte može da priđe partikularnosti, i pokazuje da je Hegel bio bliži rješenju nego što se obično misli, ali da je iz tačne dijagnoze izveo pogrešnu presudu. Na ravni *pojmovne razrade* ono uvodi i precizno određuje par objektivno/subjektivno načelo, razgraničava ga od srodnih ali netačnih parova sa kojima se stalno brka, i najzad iskazuje oblik argumenta koji će se u naredna četiri poglavlja izvoditi.

1.1 Četiri promašena oblika pitanja

Pitanje *zašto u Izraelu* postavlja se u našoj literaturi, kad se uopšte postavi, u četiri oblika. Nijedan od njih nije naivan; svaki ima svoje velike zastupnike; i svaki, iz različitog razloga, čini nemogućim ono što tvrdi da omogućuje.

Voluntaristički oblik. Prvi i najstariji odgovor glasi: Bog je tako izabrao, a izbor Božiji nema uslova izvan sebe, jer bi inače nešto stajalo iznad njega. U toj formi pitanje se ne rješava nego se proglašava nedopuštenim. Njegov pojmovni izvor je učenje o *potentia Dei absoluta*, koje u kasnoj skolastici, a naročito u okamističkoj liniji, dobija oblik tvrdnje da je Bog mogao učiniti i sasvim drugačije nego što je učinio, uključujući i to da je Riječ mogla uzeti bilo koju prirodu, pa i neljudsku.[3] Teološki motiv te tvrdnje je časan: ona brani slobodu Božiju od svakog pojmovnog pritiska. Ali njena cijena je neplativa. Ako je mjesto ovaploćenja moglo biti bilo koje, onda savez nije bio ništa drugo do

[2] Solovjov (1884). Spis je nastao u razdoblju Solovjovljevog rada na teokratskom projektu i treba ga čitati zajedno sa *Istorijom i budućnošću teokratije*; o mjestu jevrejskog pitanja u cjelini njegove misli up. Kornblatt (1997) i Valliere (2000).

[3] Razlika *potentia absoluta* / *potentia ordinata* dio je opšteg kasnoskolastičkog aparata i sama po sebi nije voluntaristička; voluntarističkom postaje tek kad se ordinirani poredak shvati kao puki izbor bez unutrašnje mjere. Za raspravu o granicama onoga što je Riječ mogla uzeti up. Toma Akvinski, *Summa theologiae* III, q. 4, aa. 1–3, gdje se pitanje o „assumabilnosti" priroda vodi upravo kao pitanje o doličnosti a ne o goloj moći. Klasičan pregled kod Courtenay (1990).

ukras: istorija Avrama, izlaska, zakona i proroka nije priprema nego kulisa, a Bog koji dvije hiljade godina odgaja jedan narod za susret koji je mogao imati bilo gdje ponaša se kao neko ko gradi put do mjesta na koje bi ionako sletio. Voluntarizam, dakle, ne spašava slobodu Božiju nego uništava ozbiljnost njegove istorije. I on to čini na način koji vrijedi zapamtiti, jer će se ponoviti: *proizvoljnost ne ukida samo pitanje, nego i pojam*. Savez koji je mogao biti sklopljen sa bilo kim nije savez nego naredba upućena nasumičnom adresatu.

Istoricistički oblik. Drugi odgovor kaže: Mesija je rođen u Izraelu iz istih razloga iz kojih je Buda rođen u Indiji a Muhamed u Arabiji — jer se religije rađaju tamo gdje ih rađaju uslovi. To je stav religijsko-istorijske škole i, u svom najozbiljnijem obliku, stav Ernsta Trelča, koji je jasnije od svih vidio da dosljedno provedena istorijska svijest ne dopušta nijednoj religiji da izuzme sebe iz reda pojava.[4] Trelčova čestitost je uzorna i njegov problem ostaje naš. Ali treba tačno vidjeti šta istoricizam radi sa našim pitanjem: on ga ne odgovara, on ga prevodi. Pitanje „zašto je ovaploćenje moguće samo ovdje" prevedeno je u pitanje „zašto se vjerovanje u ovaploćenje pojavilo ovdje", a to su dva pitanja koja imaju zajedničke samo riječi. Prvo se tiče uslova mogućnosti jednog pojma, drugo genealogije jednog uvjerenja. Prelaz sa prvog na drugo izgleda kao trezvenost, a jeste promjena predmeta.

Evolucionistički oblik. Treći odgovor kaže: Izrael je bio najviši dosegnuti stupanj religijske svijesti, i ovaploćenje se dogodilo na vrhu ljestvice. To je, u grubim crtama, oblik koji pitanje dobija u Hegelovoj filozofiji religije i u čitavoj liniji koja iz nje slijedi. On ima veliku prednost što uopšte odgovara — i sve mane onoga što se za taj odgovor plaća. Prva je supersesionizam, koji iz njega slijedi ne kao ispad nego kao posljedica: ako je Izrael stupanj, on je prevaziđen stupanj, i njegov nastavak poslije prevazilaženja može se opisati samo kao zaostajanje.[5] Druga je suptilnija i za nas važnija: evolucionistički odgovor je *vrijednosni* tamo gdje bi morao biti *strukturni*. On kaže „najbolji", a trebalo je da kaže „jedini mogući"; a to su tvrdnje različitog reda. Reći da je neko mjesto najbolje znači staviti ga na vrh niza u kojem su i druga mjesta ista vrsta stvari,

---

[4] Troeltsch (1902); metodski okvir postavljen je već u Troeltsch (1898), sa tri načela istorijske metode — kritikom, analogijom i korelacijom — od kojih načelo analogije, dosljedno provedeno, unaprijed isključuje jedinstvenost bilo kog događaja. Trelčova pozicija se u ovom radu ne odbacuje nego se ograničava na svoje pravo područje: ona važi za pitanja o *nastanku* vjerovanja i ne dodiruje pitanja o *uslovima* pojma.

[5] Hegel (VPR, II dio, „Religija uzvišenosti"). O nužnosti sa kojom supersesionistički zaključak slijedi iz stupnjevite sheme up. Fackenheim (1967) i Yovel (1998); Yovel sa pravom primjećuje da je Hegelov odnos prema jevrejstvu dvostruk i da se u kasnijim ciklusima predavanja mijenja, ali forma sheme ostaje ista.

samo niže; reći da je jedino moguće znači tvrditi da drugdje nedostaje nešto bez čega se pojam ne može ni izgovoriti. Prva tvrdnja ponižava druge; druga ih samo razlikuje. Čitav ovaj rad počiva na razlici između te dvije rečenice.

Karakterološko-rasni oblik. Četvrti odgovor je onaj koji je devetnaesti vijek najviše volio i koji je dvadeseti platio. On glasi: postoji semitski duh, i monoteizam je njegov prirodni proizvod. Njegova najslavnija formulacija pripada Ernestu Renanu: „Pustinja je monoteistička."[6] Renan je bio filolog prvog reda i njegova rečenica je bila mišljena kao kulturna morfologija, ne kao biologija; ali oblik tvrdnje — narodni duh kao prirodna obdarenost koja proizvodi religijske sadržaje kao što tlo proizvodi biljke — bio je upravo onaj oblik koji je poslije njega bilo lako naturalizovati, a naturalizovan je postao ubilački. Zato ovdje mora biti izgovorena rečenica koja u ovakvom radu ne smije da se podrazumijeva: *pojam narodnog karaktera kojim se u ovom radu služim nije prirodni pojam.* Karakter u smislu u kojem ga uzimam nije obdarenost nego talog: sedimentirani rezultat jedne istorije odluka, prenosiv vaspitanjem a ne rođenjem, sticiv i gubiv, i — što je odlučujuće — takav da narod u njemu može podbaciti. Ono što se u ovom radu tvrdi o Izraelu ne tvrdi se o Izraelcima kao vrsti ljudi, nego o jednoj formi religijskog odnosa koja je u toj istoriji dostigla čistoću kakvu nigdje drugdje nije dostigla. Da je ta forma prirodna svojina, ne bi je mogao naslijediti niko izvan te loze — a čitav smisao događaja o kojem je riječ jeste u tome što je ona postala nasljediva svima.[7]

Ta četiri promašaja imaju, kad se pogledaju zajedno, jednu zajedničku crtu: sva četiri odgovaraju na pitanje *o uzroku* umjesto na pitanje *o uslovu*. Voluntarizam nalazi uzrok u božanskoj volji, istoricizam u prilikama, evolucionizam u stupnju razvoja, karakterologija u prirodi naroda. Ali pitanje koje ovdje postavljam nije uzročno. Ono ne pita šta je proizvelo događaj, nego šta je moralo biti na snazi da bi događaj uopšte imao smisla — kao što pitanje o uslovima mogućnosti obećanja ne pita ko je koga naveo da obeća, nego šta mora važiti da bi izgovorena riječ uopšte mogla biti obećanje a ne zvuk.

---

[6] Renan (1855, uvodno poglavlje): „Le désert est monothéiste." Rečenica je mišljena morfološki — kao tvrdnja o odnosu pejzaža, jezika i oblika mišljenja — ali je njena forma dopuštala naturalizaciju koju je potonji vijek izvršio. O Renanovom mjestu u genealogiji orijentalističke karakterologije up. Said (1978, II dio).

[7] Pojam narodnog duha (*Volksgeist*) ulazi u modernu filozofiju sa Herderom i kod njega još ima izrazito kulturno-istorijski, ne biološki smisao; njegova naturalizacija je djelo devetnaestog vijeka. U ovom radu pojam se upotrebljava isključivo u prvom smislu i, radi izbjegavanja svake dvosmislenosti, biće u nastavku po pravilu zamijenjen izrazom *forma religijskog odnosa*, koji ne sugeriše nosioca po rođenju.

1.2 Lesing, Kant, Hegel: prethodnica pitanja

Da bi se vidjelo koliko je oblik pitanja u modernoj filozofiji unaprijed opterećen, dovoljno je pratiti tri poteza kojima je ono zapravo bilo onemogućeno prije nego što je postavljeno.

Prvi potez je Lesingov. U spisu *O dokazu duha i sile* iz 1777. godine stoji rečenica koja je odredila dva vijeka rasprave: „slučajne istorijske istine nikada ne mogu postati dokaz nužnih umnih istina", a između jednih i drugih zjapi „ružan široki jarak" preko kojeg Lesing, kako sam kaže, ne može da pređe ma koliko puta i ma koliko ozbiljno pokušavao.[8] Ta slika je toliko uspjela da je zamijenila analizu. Zato valja sa najvećom preciznošću utvrditi šta je Lesingov jarak, jer se u njegovom nerazlikovanju izgubila čitava jedna mogućnost pitanja. Lesingov problem je *dokazni*: on pita kako izvjesnost koja se tiče prošlih događaja, i koja je po prirodi stvari samo vjerovatna, može da nosi teret bezuslovne obaveze. To je epistemološki problem i on je stvaran. Ali on nije ontološki. Iz činjenice da se istorijska istina ne može dokazati sa nužnošću ne slijedi da ona ne može imati nužne uslove. Jarak dijeli *put saznanja*, ne *strukturu stvari*. Pitanje koje ovdje postavljam u cjelini se odvija sa onu stranu jarka, na tlu koje Lesingova rečenica ne dodiruje: ono ne pita kako znamo da se dogodilo, nego šta mora biti istina o jednom svijetu da bi se u njemu tako nešto uopšte moglo dogoditi. Ko te dvije ravni ne razlikuje, taj će svaki pokušaj mišljenja partikularnog događaja unaprijed proglasiti pokušajem dokazivanja — i tako, u ime kritičnosti, ostati bez predmeta.

Drugi potez je Kantov, i on je radikalniji. U *Religiji unutar granica pukog uma* Kant izriče sud koji je za našu temu presudan: jevrejska vjera, po svom izvornom ustrojstvu, bila je skup pukih statutarnih zakona na kojem je zasnovano jedno državno uređenje, dakle politička tvorevina a ne religija u pravom smislu.[9] Odatle slijedi i Kantova hristologija: ono što u Hristu ima

---

[8] Lessing (1777): „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden"; i dalje: „Das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe." Kjerkegorova *Filozofska trunja* (1844) čitava su pisana kao odgovor na taj jarak, i to odgovor koji ga ne zatrpava nego zaoštrava: ako je vječna svijest zaista zasnovana na istorijskom polazištu, onda tu nije riječ o manjku dokaza nego o strukturi vjere. Up. Kierkegaard (1844, Uvod i gl. IV–V).

[9] Kant (1793; AA VI, 125): jevrejska vjera je „seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff bloß statutarischer Gesetze". Sud je kod Kanta funkcionalan a ne polemički: on mu je potreban da bi moralnu religiju odvojio od svakog istorijskog statuta, uključujući i

religijsku vrijednost nije istorijski čovjek nego *ideal čovječanstva ugodnog Bogu*, prauzor moralnog savršenstva koji je u našem umu i koji ne treba nikakav istorijski primjer da bi važio; istorijski Isus je najviše ilustracija, nikada osnov.[10] Kantov stav je, treba priznati, savršeno koherentan i on je najčistiji mogući oblik pozicije koju ovaj rad poriče. Ako je religija u svojoj suštini moralno raspoloženje, onda nijedno mjesto nije povlašćeno, jer je prauzor svugdje jednako blizu — u svakom umnom biću. Otuda kod Kanta pitanje „zašto ondje" ne može ni da se javi: ono je već odgovoreno tvrdnjom da mjesto nije bitno. Zbog toga je Kantova pozicija za nas dragocjena: ona je tačka na kojoj se mora odlučiti. Ili je religijski odnos odnos uma prema zakonu koji u sebi nalazi — i tada je svako pitanje o mjestu praznovjerje; ili je religijski odnos odnos lica prema licu — i tada je mjesto sve, jer lica se ne nalaze u sebi nego se sreću.

Treći potez je Hegelov i on je najsloženiji, jer je Hegel u ovoj stvari istovremeno naš najveći prethodnik i naš protivnik. U predavanjima iz filozofije religije jevrejska religija je određena kao *religija uzvišenosti*, i ta odredba sadrži tačnu dijagnozu koja se u kasnijoj literaturi rijetko cijeni kako zaslužuje.[11] Hegel vidi da se ovdje po prvi put božansko misli kao *subjekt* a ne kao supstancija, kao jedan koji jeste za sebe i koji priroda nije; i vidi da je neposredna posljedica te odredbe desakralizacija svijeta — priroda prestaje da bude puna bogova i postaje stvorena, to jest postaje predmet. Bog je subjekt, dakle svijet je objekt: Hegel je tu vezu izgovorio i ona je jedno od najdubljih mjesta njegove filozofije religije. Ali on je iz nje izveo presudu. Uzvišenost je za njega *jednostranost*: Bog je toliko odvojen da odnos prema njemu ima oblik služenja i straha, a čovjek ostaje bez pomirenja; ta jednostranost mora biti ukinuta, i ona se ukida u grčkoj ljepoti i, konačno, u hrišćanskom pomirenju gdje se supstancija i subjekt sjedinjuju.

---

crkveni. To ga, međutim, ne čini manje pogrešnim u pogledu predmeta: savez nije statut, jer statut ne poznaje kategoriju vjernosti.

[10] Kant (1793; AA VI, 60 i d.), o „idealu čovječanstva ugodnog Bogu" i o tome da nam za praktičnu upotrebu nije potreban nikakav istorijski primjer, jer je prauzor položen u naš um. To je najčistiji mogući oblik teze koju ovaj rad poriče, i zato se navodi bez ublažavanja.

[11] Hegel (VPR, II dio). Odredba „religija uzvišenosti" postavljena je nasuprot grčkoj „religiji ljepote" i egipatskoj „religiji zagonetke"; presudno je da Hegel uzvišenost izvodi iz toga što je Bog ovdje po prvi put mišljen kao subjekt koji jeste za sebe, čime priroda gubi božanstvenost i postaje stvorena. Tu vezu — Bog kao subjekt, otuda svijet kao objekt — smatram jednim od najdubljih mjesta njegove filozofije religije i preuzimam je bez ograde; odbacujem samo presudu koja iz nje kod njega slijedi.

Naš potez sastoji se u tome da se Hegelova dijagnoza prihvati a njegova presuda odbaci. Ono što Hegel naziva jednostranošću jeste *uslov*. Odvojenost koju on doživljava kao nesreću svijesti jeste upravo razmak bez kojeg ne postoje dva lica nego samo jedno prošireno; a bez dva lica nema ni saveza, ni obećanja, ni pristanka, dakle ni onoga što se u hrišćanskom pojmu ovaploćenja tvrdi. Hegel jednostranost ukida jer misli u shemi u kojoj razlika mora biti prevaziđena da bi se dospjelo do istine. Mi ovdje mislimo u shemi u kojoj razlika mora biti *sačuvana* da bi se do istine uopšte moglo doći, jer je istina o kojoj je riječ istina jednog susreta, a susret dvoje koji se pomire tako što prestanu da budu dvoje nije susret nego rastvaranje. Otuda i različit odnos prema Izraelu: kod Hegela on je stupanj, kod nas uslov — a uslov se ne prevazilazi, on ostaje na snazi dokle god traje ono što je njime omogućeno.[12]

Upravo na toj tački postaje jasno zašto je pojmovni oslonac ovog rada Šeling a ne Hegel. Razlika između negativne i pozitivne filozofije, kako je Šeling izlaže u minhenskim i berlinskim predavanjima, jeste razlika između filozofije koja izvodi *šta* nešto jeste — bit, mogućnost, pojam — i filozofije koja polazi od *da* nešto jeste, od zbiljskog, od onoga što se ne da izvesti nego samo susresti.[13] Hegelov sistem je, po Šelingovoj optužbi, negativna filozofija koja sebe smatra cjelinom, i zato je prisiljen da svaku činjenicu proguta kao moment pojma. Pozitivna filozofija, naprotiv, priznaje da postoji ono što se pojmu daje a ne izvodi iz njega — i time tek otvara prostor za mišljenje događaja. Ovaj rad se smješta tačno između: on ne izvodi ovaploćenje iz pojma, jer bi to bio povratak Hegelu i time ukidanje samog karaktera događaja; ali on ne ostavlja događaj ni u nijemoj faktičnosti, nego pita za njegove uslove. To je, ako se hoće, negativna filozofija stavljena u službu pozitivnog datuma: određivanje uslova mogućnosti onoga što se ne može dedukovati. Filozofski je to skromnija ambicija od Hegelove, ali je jedina koja ne mora unaprijed da izda predmet.

---

[12] Rozencvajgov prigovor Hegelu, razvijen u *Zvijezdi izbavljenja* (1921), ide u istom pravcu iako iz drugih pobuda: totalitet koji sve momente uzima u sebe ne može da misli ni stvaranje ni objavu ni izbavljenje kao *događaje*, jer je za njega sve već posredovano. Odnos ovog rada prema Rozencvajgu biće detaljno izveden u poglavlju 5.3.

[13] Šeling, *Filozofija objave* (SW II/3), naročito uvodna predavanja o razlici negativne i pozitivne filozofije; up. i *Zur Geschichte der neueren Philosophie* (SW I/10). Formula koju ovdje koristim — negativna filozofija određuje *šta*, pozitivna polazi od *da* — Šelingova je i doslovno (*das Was* / *das Daß*). Za noviju raspravu up. Tillich (1910), Habermas (1954), Frank (1975) i Hutter (1996).

1.3 Objektivno i subjektivno načelo

Par pojmova koji nosi ovaj rad mora biti određen sa krajnjom pažnjom, jer ga u našoj filozofskoj upotrebi prati čitav niz srodnih ali netačnih parova sa kojima se lako brka. Nije riječ o gnoseološkom paru subjekt–objekt, o odnosu saznajuće svijesti i njoj datog predmeta; nije riječ ni o suprotnosti unutrašnjeg i spoljašnjeg, ni o suprotnosti individualnog i opšteg. Riječ je o dva načina na koje se božansko odnosi prema svijesti, i o dvije forme koje religijski odnos otuda dobija.

Pod *prevlašću objektivnog načela* razumijem konfiguraciju u kojoj je božansko prisutno u svijesti kao moć — kao potencija koja djeluje *u* subjektu a ne stoji *naspram* njega. Svijest svoje bogove ne bira nego ih trpi; ona se u njima nalazi kao u elementu, kao što se nalazi u jeziku ili u godišnjim dobima. Odnos je odnos obuhvaćenosti, i religijski akt koji mu odgovara jeste akt uskladenja: naći svoje mjesto u poretku, izvršiti obred u pravo vrijeme, ne narušiti mjeru. Odgovarajući pojmovi su kosmos, obred, sudbina, rod, čistota i skvrna. Bog nije neko koga se može uvrijediti nego red koji se može poremetiti, a poremećaj se ne oprašta nego ispravlja.

Pod *prevlašću subjektivnog načela* razumijem konfiguraciju u kojoj božansko stoji naspram svijesti kao neko drugi — ne kao drugo nego kao drugi. Odnos je odnos oslovljavanja i odgovora, i religijski akt koji mu odgovara jeste akt odluke: pristanak ili odbijanje. Odgovarajući pojmovi su savez, obećanje, ime, zapovijest, krivica i oproštaj. Bog ovdje nije red nego lice: njega se može uvrijediti, sa njim se može pregovarati, pred njim se može ćutati i na njega se može vikati — a sve to su oblici odnosa koji među licima imaju smisla a među čovjekom i poretkom nemaju nikakvog.

Tri razgraničenja moraju odmah biti izvedena, jer bez njih par ostaje neupotrebljiv.

Prvo, ova razlika nije razlika između mnogoboštva i jednoboštva. Ehnatonova reforma je monoteizam bez saveza: jedan bog, ali bog kao kosmička funkcija, sunčev disk čije dobročinstvo obuhvata sve živo, i čiji odnos prema čovjeku nema oblik zahtjeva upućenog nekome ko može odbiti.[14]

[14] Veliki himan Atonu (grobnica Ejeva, Amarna) hvali boga čije se dobročinstvo prostire na sve narode i na sve živo; ali odnos prema njemu nema formu zahtjeva upućenog nekome ko može odbiti, nego formu učešća u kosmičkom dobročinstvu, posredovanog kraljem. Up. Assmann (1984; 1997). Asman je kasnije, u Assmann (2003), znatno izdiferencirao svoju tezu o „mojsijevskoj distinkciji" pod pritiskom prigovora da ona monoteizmu

Obrnuto, u religijama sa mnoštvom bogova mogu se naći izrazito lični odnosi prema pojedinom božanstvu. Broj bogova je pitanje popisa; forma odnosa je pitanje strukture.

Drugo, ova razlika nije razlika između razvijenog i primitivnog, i ne obrazuje ljestvicu. Prevlast objektivnog načela nije nezrelost nego drugačiji način da se bude religiozan, i on ima domete koji subjektivnom načelu ostaju nedostupni — među njima i onaj koji se u modernoj Evropi bolno osjeća kao gubitak: sposobnost da se svijet vidi kao pun značenja a ne kao zaliha materijala. Desakralizacija prirode koju subjektivno načelo neizbježno donosi jeste cijena, i ona nije mala. Ovo nije rad koji tvrdi da je jedno načelo bolje; on tvrdi da samo jedno od njih čini određeni pojam iskazivim.

Treće, oba načela su svugdje prisutna. Nema religije bez ličnog obraćanja niti religije bez poretka. Ono što se u naslovu ovog rada zove prevlašću — a riječ je odabrana sa razlogom — jeste odgovor na pitanje koje načelo daje *formu* religijskom odnosu onda kada dođu u sukob. Kad se u Egiptu čovjek nađe u nesreći koju nije zaslužio, on traži gdje je poremetio red; kad se to isto dogodi Jovu, on traži tužbu. Oba čovjeka su pobožna, i to jednako; ali kad pritisne, jedan poseže za mjerom a drugi za pravdom, i tu se vidi šta je čemu podređeno.

Sada se može tačno reći gdje leži prilog Solovjova i gdje njegova granica. U spisu *Jevrejstvo i hrišćansko pitanje* iz 1884. godine Solovjov određuje tri crte jevrejskog narodnog karaktera: duboku religioznost koja ide do samožrtve; snažnu ličnu samosvijest, energiju i djelatnost, koje se opiru rastvaranju u opštem; i ono što on naziva materijalizmom, ali odmah razlikuje od svakog vulgarnog materijalizma — vjerovanje da se duh mora ostvariti u tvari, da tijelo, zemlja i potomstvo nisu prepreka svetosti nego njeno polje.[15] Solovjovljeva namjera bila je pritom otvoreno polemička u najboljem smislu: spis je pisan protiv rastućeg antisemitizma i njegov zaključni potez glasi da jevrejsko pitanje nije pitanje o Jevrejima nego o hrišćanima — o tome postupaju li oni hrišćanski.[16]

---

pripisuje nasilje kao strukturnu crtu; njegov pojmovni potez — uvođenje razlike istinito/lažno u religiju — ostaje, međutim, upotrebljiv i ovdje se koristi u poglavlju 3.3.

[15] Solovjov (1884, I–III). Treću crtu Solovjov izričito razlikuje od materijalizma kao filozofske doktrine i naziva je, u kasnijim spisima, „svetom tjelesnošću"; up. Solovjov (1877–1881), *Čitanja o bogočovječanstvu*, naročito predavanja X–XII, gdje se ideja ostvarenja duha u tvari izvodi sistematski.

[16] Solovjov je 1890. sastavio kolektivni protest ruskih intelektualaca protiv antisemitske kampanje u štampi, koji je cenzura spriječila da bude objavljen; prema svjedočanstvu njegovog biografa, na samrti se molio za jevrejski narod. Up. S. M. Solovjov (1977) i Kornblatt

Te tri crte, međutim, kod Solovjova stoje jedna pored druge kao osobine, i njihova veza sa ovaploćenjem ostaje na ravni doličnosti: takav narod je bio *podesan*. Moja tvrdnja je da one nisu osobine nego funkcije jedne jedine strukture, i da se ta struktura može iskazati pojmovno. Religioznost do samožrtve jeste subjekt koji je u odnos ušao cijelim sobom, dakle bez ostatka koji bi se mogao povući; lična energija i otpornost jesu subjekt koji je sposoban da bude *protivstav*, to jest da ostane neko i onda kad je pred njim beskonačno; a takozvani materijalizam jeste subjekt koji je *utjelovljen*, koji svoju subjektivnost nije kupio bijegom iz tvari. Ta tri određenja nisu tri lijepe crte nego tri uslova: bezostatnost, protivstavnost i utjelovljenost. Bez prvog nema pristanka nego pogodbe; bez drugog nema saveza nego naredbe; bez trećeg nema rođenja nego priviđenja.

Šeling daje aparat kojim se ta struktura može smjestiti u istoriju religije. U *Filozofiji mitologije* mitološki proces nije izmišljanje bogova nego proces koji se u svijesti odigrava sa nužnošću: čovječanstvo svoje bogove ne pravi, ono ih *trpi*, i slijed mitoloških oblika izraz je smjene potencija koje svijest ne kontroliše.[17] Zato je za Šelinga mitologija istinita — ne u smislu da su bogovi ono za šta se izdaju, nego u smislu da je proces stvaran, da se doista dogodio u svijesti i da nije zabluda pojedinaca. Objava, naprotiv, pripada redu slobode: ona nije sljedeći stupanj procesa nego prekid u kojem se odnos uspostavlja kao odnos volja. Ta razlika — proces koji se trpi naspram odnosa u koji se ulazi — jeste, prevedena na naš jezik, upravo razlika objektivnog i subjektivnog načela.[18]

Ostaje da se toj strukturi da njena najsažetija formula, i biblijsko gradivo je nudi na mjestu koje se obično čita kao puka formula pobožnosti. Božanstva starog svijeta poznaju se po mjestu ili po funkciji: bog te i te planine, gospodar

---

(1997). Ta biografska činjenica nije ukras: ona pokazuje da je karakterologija kod Solovjova bila argument *u korist* a ne *protiv*, i to je jedina upotreba u kojoj se ona ovdje preuzima.

[17] Šeling, *Filozofija mitologije* (SW II/1–II/2), naročito „Istorijsko-kritički uvod" i prvih deset predavanja: mitologija nije ni izmišljena (pjesnički) ni izobličena istorija (evhemerizam) ni alegorija, nego proizvod procesa koji se u svijesti odigrava sa nužnošću. Otuda Šelingova formula da čovječanstvo mitologiju nije stvorilo nego ju je *pretrpjelo*, i otuda njegovo insistiranje na tome da su bogovi mitologije bili *stvarne* moći nad sviješću, što ga oštro razdvaja od prosvjetiteljske kritike religije.

[18] Terminologija „objektivno/subjektivno načelo" nije Šelingova; on govori o potencijama i o odnosu realnog i idealnog načela u svijesti. Preuzimanje je, dakle, prilagođavanje, i ono se ovdje izričito priznaje da bi se izbjegao utisak vjernosti koje nema. Ono što se preuzima jeste Šelingova osnovna razlika između procesa koji se *trpi* i odnosa u koji se *ulazi*; sam par termina bliži je Solovjovljevoj upotrebi i zadržan je zato što je u toj upotrebi već vezan za jevrejsko pitanje.

te i te oluje, zaštitnik toga grada, onaj koji daje žetvu. Bog Izraela predstavlja se drugačije — kao *Bog Avramov, Isakov i Jakovljev*.[19] Božanski identitet je ovdje određen odnosom prema imenovanim pojedincima; ne prostorom, ne prirodnom silom, ne službom, nego trojicom ljudi od kojih se za svakog zna kako se zvao, koga je volio i gdje je pogriješio. Nijedna druga religija starog Bliskog istoka svoje božanstvo ne identifikuje na taj način. U toj jednoj sintagmi sadržana je čitava teza ovog rada u sažetom obliku: gdje se Bog predstavlja imenima ljudi, ondje je odnos prema ljudima ušao u ono što Bog za nas jeste — i ondje, i samo ondje, ima smisla reći da bi mogao ući i u ono što Bog po sebi jeste.

1.4 Ogledni slučaj: mrlja i krivica

Pojmovni par uveden u prethodnom odjeljku ostao bi shematičan kad se ne bi provjerio na gradivu. Najpogodnije mjesto za tu provjeru jeste ono na kojem religijska svijest biva izložena najvećem pritisku — nezaslužena patnja — jer se tu, kao pod opterećenjem, vidi koje načelo daje formu.

Pol Riker je u *Simbolici zla* pokazao da se iskustvo zla u religijskoj svijesti izražava kroz tri sloja simbola koji se ne smjenjuju kao stupnjevi razvoja nego se talože jedan preko drugoga: *mrlja*, *grijeh* i *krivica*.[20] Mrlja je najstariji sloj: zlo je nešto što se prilijepilo, tvar koja prlja, i njemu odgovara obred pranja. Odlučujuće je da mrlja ne pita za namjeru — okaljati se može i nehotice, i u snu, i dodirom, i zato što se neko drugi okaljao. Grijeh je već drugačiji sloj: on pretpostavlja odnos prema nekome, i zlo se opisuje kao prekid tog odnosa, kao promašaj puta, kao izlazak iz saveza. Krivica je najmlađi i najunutrašnjiji sloj: ona zlo pripisuje slobodi, individualizuje ga i mjeri po namjeri. Rikerov nalaz koji nas ovdje zanima jeste da prelaz od mrlje ka krivici nije moralni napredak

[19] Izl 3,6.15; up. Post 28,13; 31,42.53. Klasična studija Alt (1929) izvodi upravo tu razliku: bogovi otaca identifikovani su odnosom prema osobi ili klanu („Bog Avramov", „Strah Isakov", „Silni Jakovljev"), za razliku od lokalnih el-božanstava vezanih za svetilište i mjesto. Altova rekonstrukcija je u pojedinostima osporena — up. Cross (1973, gl. 1) i noviju raspravu kod Köckert (1988) — ali razlikovna crta koju je uočio ostaje, i za našu svrhu je dovoljna njena fenomenološka a ne istorijsko-religijska nosivost.

[20] Ricoeur (1960), naročito I dio, gl. 1–3. Rikerova trijada *souillure* – *péché* – *culpabilité* nije razvojna ljestvica: on izričito naglašava da se stariji slojevi ne ukidaju nego ostaju djelatni ispod mlađih, što objašnjava zašto se obredna i lična gramatika krivice u razvijenim religijama uvijek nalaze pomiješane. Za našu svrhu bitno je da prelaz među slojevima pretpostavlja promjenu forme odnosa, a ne porast moralne osjetljivosti.

nego *promjena forme odnosa*: da bi zlo moglo biti krivica, mora postojati neko ko odgovara, i neko pred kim odgovara.

Taj prelaz se može vidjeti u jednom poređenju koje je za našu temu presudno, a koje se u filozofskoj literaturi neopravdano rijetko izvodi do kraja. Mesopotamska književnost poznaje tekst koji se sa pravom naziva vavilonskim Jovom: *Ludlul bēl nēmeqi*, „Slaviću gospodara mudrosti".[21] Njegov junak je pravedan čovjek koga je snašla svaka nesreća: bogovi su ga napustili, tijelo mu se raspada, prijatelji su ga se odrekli. Njegova tužaljka doseže tačku koja izgleda kao vrhunac religijske skepse: on nabraja sve što je činio ispravno i ne nalazi prestup, pa zaključuje da su mjerila božanska čovjeku nedokučiva — ono što se čovjeku čini dobrim, bogu je uvreda, a što je čovjeku odvratno, bogu je ugodno.[22] Ali obratimo pažnju na to *kuda* ta rečenica vodi. Ona ne vodi u tužbu nego u priznanje neznanja: ako su mjerila nedokučiva, onda čovjek nije u položaju da nešto zahtijeva, i jedino što mu preostaje jeste da izdrži dok se moć ne smiluje. Rasplet je, doista, obnova: Marduk se okreće, bolest odlazi, junak prolazi kroz kapije hrama i zahvaljuje. Poredak je uspostavljen, i to je sve što je bilo moguće, jer je poredak jedino što je tu na djelu.

Jovova knjiga počinje istim materijalom i skreće na drugu stranu u prvom potezu. Jov takođe nabraja svoju nevinost, ali on iz nedokučivosti ne izvodi ćutanje nego *zahtjev za sudom*. On traži da mu se kaže optužba, traži postupak, traži posrednika koji bi mogao staviti ruku na obojicu; njegov jezik nije jezik kulta nego jezik parnice.[23] Njegovi prijatelji, koje tradicija čita kao promašene tješitelje, zapravo brane poziciju objektivnog načela u najboljem obliku u kojem se ona može braniti: postoji red, red je pouzdan, ko strada mora da je poremetio red, dakle traži gdje si pogriješio. To nije glupost nego dosljednost, i upravo zato je njihov poraz značajan. Jer knjiga ih odbacuje — i to je izričito rečeno na

---

[21] Kritičko izdanje i prevod: Lambert (1960, str. 21–62); novije izdanje Annus i Lenzi (2010). Spjev potiče iz srednjovavilonskog razdoblja, a njegov junak, Šubši-mešre-Šakan, nosi lično ime i dvorski položaj, što tekstu daje izrazito individualan ton i čini poređenje sa Jovom utoliko legitimnijim.

[22] *Ludlul* II; up. Lambert (1960, str. 40–41): ono što se čovjeku čini dobrim, njegovom bogu je uvreda, a što je u vlastitom srcu prezreno, bogu je ugodno. Rečenica je često citirana kao vrhunac drevne teodicejske skepse, i to sa pravom; ovdje nas zanima isključivo njen *smjer*, to jest da iz nedokučivosti mjerila ne slijedi zahtjev nego strpljenje.

[23] Jov 9,32–33 (o posredniku koji bi mogao staviti ruku na obojicu); 13,3.18–22; 23,3–7; 31,35 (potpis pod tužbom i zahtjev da Svemogući odgovori). O pravnim formama u knjizi up. Richter (1959) i Habel (1985); suprotno gledište, po kojem je osnovni žanr tužbalica a ne parnica, brani Westermann (1956). Spor nije za našu tezu presudan: čak i ako je pravni jezik pozajmljen iz tužbalice, njegova upotreba pretpostavlja adresata koji se može tužiti.

kraju — a Jova, koji je govorio protiv Boga, proglašava onim koji je govorio *ispravno*.[24]

Ali najvažnija razlika nije u tužbi nego u odgovoru. Vavilonski patnik dobija obnovu; Jov dobija *govor*. Iz vihora mu se neko obraća, oslovljava ga, pita ga, ironizuje, izlaže mu divlje magarce i nojeve i Behemota — i ne odgovara na njegovo pitanje. Ta činjenica se obično čita kao poraz Jovovog zahtjeva. Meni se čini tačnim obrnuto: pitanje ostaje bez odgovora, ali *tužilac je primljen*. Ono što Jov dobija nije rješenje slučaja nego status stranke. A status stranke je jedino što se u sporu sa Bogom uopšte može dobiti a da spor ostane spor, jer bi presuda u njegovu korist ukinula razliku između njega i Boga, a presuda protiv njega ukinula bi njegovu subjektivnost. Jov, dakle, izlazi iz knjige kao neko ko je sa Bogom razgovarao — i to je kraj koji je moguć samo ondje gdje je religijski odnos odnos dvaju lica.

Isti nalaz potvrđuje i poređenje dva ključna pojma poretka. Egipatski *ma'at* je istina, pravda i kosmički red u jednom: on nije zapovijeđen nego jeste, faraon ga održava a ne donosi, i prekršaj protiv njega je poremećaj koji se ispravlja.[25] Hebrejski *mišpat* je, naprotiv, pravorijek — riječ suda, nešto što neko *izriče*, i što se otuda može tražiti, osporavati i podsjećati na sebe: „Zar sudija cijele zemlje neće suditi pravo?“[26] Avram tu rečenicu izgovara Bogu u lice, cjenkajući se za Sodomu kao trgovac na pijaci, spuštajući cijenu sa pedeset na deset. Nijedna religija objektivnog načela nema mjesto za tu scenu — ne zato što joj nedostaje smjelosti, nego zato što u njenom pojmovnom sklopu cjenkanje sa poretkom nema značenja, kao što nema značenja pregovarati sa gravitacijom.

Iz oglednog slučaja slijedi zaključak koji određuje sve dalje. Prevlast subjektivnog načela ne pokazuje se u tome što se o Bogu govori kao o licu — to čine svi, jer je antropomorfna gramatika opšte dobro religijskog jezika. Ona se pokazuje u tome *šta se dešava kad odnos pukne*. Gdje prevladava objektivno načelo, pukotina se opisuje kao poremećaj i liječi obredom; gdje prevladava

---

[24] Jov 42,7–8. Rečenica je jedno od najneobičnijih mjesta u čitavoj Bibliji: onaj koji je Boga branio biva odbačen, a onaj koji ga je optuživao biva potvrđen kao onaj koji je govorio ispravno. Svaka teologija koja pobožnost izjednačava sa saglasnošću mora se o to mjesto spotaći.

[25] Assmann (1990). Presudno je da *ma'at* nije zapovijeđena nego jeste, i da je faraonova uloga da je *održava* (odatle formula o „činjenju ma'at”), ne da je donosi; otuda i oblik u kojem se prekršaj ispravlja — vaspostavljanje, a ne oproštaj.

[26] Post 18,25; scena cjenkanja 18,22–33. Odlučujuće je da Avram ne moli za izuzeće nego se poziva na mjerilo koje smatra obavezujućim i za sagovornika — dakle na nešto što se Bogu može *predočiti*. Up. treće poglavlje ovog rada, odjeljak 3.2.

subjektivno, ona se opisuje kao izdaja i liječi oproštajem. Obred i oproštaj nisu dvije tehnike za isti posao: obred vraća stanje, oproštaj mijenja odnos, i samo drugo od toga pretpostavlja da sa druge strane stoji neko ko može odlučiti.

1.5 Oblik argumenta i iskaz teze

Argument ovog rada ima kvazitranscendentalni oblik. On ne polazi od Boga da bi izveo istoriju, niti od istorije da bi dokazao Boga, nego polazi od *pojma* — od onoga što se u hrišćanskoj tradiciji tvrdi riječju ovaploćenje — i pita pod kojim uslovima taj pojam uopšte može biti izgovoren a da ne bude ni protivrječan ni prazan. Postupak je, dakle, srodan onom kojim se pita šta mora važiti da bi obećanje bilo obećanje, ili da bi oproštaj bio oproštaj, a ne pukom preraspodjelom osjećanja. Iz analize samog pojma izvešće se, u četvrtom poglavlju, pet uslova:

prvi, da je božansko mišljeno kao subjekt a ne kao supstancija, jer ono što nije neko ne može postati neko;

drugi, da postoji zajednica ustrojena kao protivsubjekt, sposobna da sa Bogom stupi u odnos dviju volja, jer se drugačije ne može ni obećati ni prekršiti;

treći, da vrijeme ima nepovratan oblik, jer u kružnom vremenu „jednom zauvijek" nema značenja, a bez toga ovaploćenje postaje periodično javljanje;

četvrti, da tijelo važi kao mogući nosilac duha a ne kao njegova tamnica, jer se u tamnicu ne rađa nego se iz nje bježi;

peti, da postoji mogućnost slobodnog pristanka konkretnog pojedinca, jer tijelo koje Bog uzima mora mu biti dato, a dar koji se otima nije dar.

Ti uslovi tvrde se kao *nužni*, ne kao *dovoljni*, i ta razlika mora biti izgovorena glasno jer o njoj zavisi poštenje čitavog poduhvata. Iz nje slijede tri odricanja. Argument ne dokazuje da se ovaploćenje dogodilo; on pokazuje samo gdje se moglo dogoditi, kao što opis uslova pod kojima je moguć razgovor ne dokazuje da je iko progovorio. Argument ne dokazuje da je Izrael morao prihvatiti ono što se u njemu dogodilo; naprotiv, iz njega slijedi — i to će biti predmet petog poglavlja — da je odbijanje moralo ostati stvarna mogućnost, jer bi inače uslov bio ukinut u trenutku ispunjenja. I argument ne tvrdi ništa o zaslugama; struktura nije vrlina, i biti mjesto na kojem je nešto moguće nije isto što i biti dobar.

Uz to ide i obaveza koju ozbiljan rad duguje svom čitaocu: da kaže šta bi ga oborilo. Teza ovog rada bila bi opovrgnuta ako bi se pokazalo jedno od dvoga. Prvo, ako bi se u nekoj konfiguraciji sa izrazitom prevlašću objektivnog načela našao razvijen pojam ovaploćenja u strogom smislu — dakle ne teofanija, ne apoteoza, ne avatar, ne opsjednuće, nego rođenje božanskog kao

jedne jedincate ličnosti u nepovratnom vremenu — jer bi tada uslov koji tvrdim očigledno ne bio uslov. Drugo, ako bi se pokazalo da savezna struktura izraelske religije nije razlikovna nego opšte mjesto starog Bliskog istoka, to jest da se odnos dviju volja jednako nalazi i drugdje; u tom slučaju teza ne bi bila netačna nego prazna, jer bi tvrdila uslov koji ništa ne izdvaja. Oba ta pitanja biće otvorena i ispitana — prvo u drugom, drugo u trećem poglavlju — i biće ispitana ozbiljno, a ne kao formalnost, jer teza koja se ne izlaže opasnosti ne zaslužuje da bude primljena.

Ostatak rada slijedi taj plan. Drugo poglavlje ispituje konfiguracije u kojima prevladava objektivno načelo — indijsku, grčku, egipatsko-mesopotamsku i iransku — i pokazuje da one bogočovjeka proizvode isključivo u modusu *tipa*, nikada u modusu *događaja*. Treće poglavlje izvodi genealogiju subjektivnog načela u Izraelu, od Jakovljevog rvanja i saveza preko zabrane lika i stvaranja ni iz čega do proroka i Jovove parnice. Četvrto izvodi pet uslova i pokazuje da se oni sustiču samo na jednom mjestu, a njegov vrhunac je analiza pristanka. Peto poglavlje izvodi posljedicu koja čitav rad štiti od trijumfalizma i koja je, po mom sudu, njegov najvažniji prilog: organ pristanka jest organ odbijanja, pa odbijanje nije opovrgnuće nego potvrda dostignutog stepena subjektivnosti — i otuda nikakav supersesionistički zaključak iz ove teze ne slijedi, nego se iz nje, naprotiv, izvodi njegova zabrana.

2. OBJEKTIVNO NAČELO I TEOGONIJSKI PROCES

Prvo poglavlje završilo je obavezom. Rečeno je da bi teza istraživanja bila oborena ako bi se u nekoj konfiguraciji sa izrazitom prevlašću objektivnog načela našao razvijen pojam ovaploćenja u strogom smislu — ne teofanija, ne apoteoza, ne avatar, ne opsjednuće, nego rođenje božanskog kao jedne jedincate ličnosti u nepovratnom vremenu. Ovo poglavlje tu obavezu izvršava, i izvršava je tako što protivniku daje najbolje oružje koje ima.

Postupak zahtijeva jednu prethodnu napomenu o skromnosti. Ovdje se ne piše uporedna istorija religija, niti autor polaže pravo na indologiju, egiptologiju i iranistiku; oslanja se na priznatu literaturu i raspravlja na ravni strukture, a ne na ravni filoloških pojedinosti. To ograničenje nije izgovor nego određenje predmeta: pitanje nije šta su Indijci ili Egipćani vjerovali, nego koju formu ima religijski odnos u konfiguracijama koje su oni izgradili, i da li ta forma dopušta pojam o kojem je riječ. Argument je otuda ranjiv na jedan tačno određen način: ako se pokaže da sam neku od tih konfiguracija strukturno pogrešno opisao, dio tereta pada. Nasuprot tome, on nije ranjiv na prigovor

nepotpunosti popisa, jer se ne tvrdi da su ispitane sve religije, nego da su ispitane one koje bi, svaka na svojoj osi, bile najjači protivprimjer.[27]

Četiri sonde su tako i izabrane. Indija je najjači protivprimjer na osi *silaska božanskog u tijelo*, jer nijedna druga tradicija nema toliko razvijeno učenje o utjelovljenjima. Grčka je najjači protivprimjer na osi *ličnog susreta sa bogom*, jer nigdje bogovi nisu toliko prisutni, tjelesni i sagovorljivi. Egipat i Mesopotamija najjači su protivprimjer na osi *bogočovjeka*, jer u njima čovjek doista jeste bog. Iran je najjači protivprimjer na osi *istorijske eshatologije*, jer u njemu nalazimo pravolinijsko vrijeme, konačni sud, vaskrsenje tijela i spasitelja rođenog od djevice — dakle sve ono što se obično smatra razlikovnim obilježjem biblijske vjere. Ako teza preživi četvrtu sondu, preživjela je najgore — sa jednim izuzetkom koji ovdje mora biti najavljen. Najteži slučaj od svih nije predhrišćanski nego poslijehrišćanski, i zato se ne može ispitati u ovom poglavlju: islam je jedina konfiguracija u kojoj su ispunjena četiri od pet uslova izvedenih u četvrtom poglavlju, a ovaploćenje se ipak izričito odbija. Njemu je posvećen Prilog A, i čitalac koji sumnja da su sonde birane po pogodnosti upućuje se odmah tamo.

Metodski, poglavlje se kreće na dvije ravni. Na ravni *pojmovne pripreme* ono najprije izlaže Šelingov pojam mitološkog procesa, jer je to jedini meni poznat pojmovni instrument koji objektivno načelo opisuje bez omalovažavanja — a od omalovažavanja bi ovaj argument prvi stradao, budući da poređenje koje unaprijed potcjenjuje protivnika ne dokazuje ništa. Na ravni *ispitivanja* ono provodi četiri sonde, svaku po istoj shemi: šta konfiguracija ima, gdje se približava, i na kojoj se tačno tački zaustavlja — pri čemu se svaki put nastoji pokazati da zaustavljanje nije nedostatak nego posljedica forme.

2.1 Šelingov pojam mitološkog procesa

Vrijednost Šelingove filozofije mitologije za našu svrhu leži prije svega u onome što ona odbija. U „Istorijsko-kritičkom uvodu" Šeling redom obara tri tumačenja koja su mitologiju činila razumljivom time što su je činila ništavnom.[28] Prvo je pjesničko: mitovi su izmišljotine, slobodne tvorevine

[27] Izbor sondi ne pretenduje na iscrpnost nego na *najgori mogući slučaj*. Metod je posuđen iz uobičajene prakse u raspravi o pojmovnim tvrdnjama: teza oblika „bez X nema Y" ne provjerava se popisom svih slučajeva nego traženjem onog slučaja koji ima najviše od Y a najmanje od X. Iz istog razloga izostavljene su konfiguracije koje bi tezi išle naruku i time ništa ne bi dokazale — primjerice, izrazito nepersonalne kosmologije daljeg Istoka.

[28] Šeling, *Istorijsko-kritički uvod u filozofiju mitologije* (SW II/1), naročito predavanja 1–5. Uvod je držan u Minhenu i predstavlja Šelingov najtemeljitiji obračun sa tumačenjima mitologije

mašte. Šeling odgovara da nijedan narod nije svoje bogove doživljavao kao izmišljene, a religija koja bi se znala izmišljenom ne bi bila religija nego književnost; osim toga, mitologija nije pojedinačna tvorevina nego se javlja sa obaveznošću jezika, koji takođe niko nije izmislio.[29] Drugo je evhemerističko: bogovi su obožestvljeni ljudi, mit je izobličena istorija. Šeling primjećuje da to objašnjenje pretpostavlja upravo ono što treba objasniti — sklonost da se neko obožestvi već je religijska činjenica.[30] Treće je alegorijsko: mit je odjeća za nauk, i dovoljno ga je svući. Tu Šeling izvodi svoj najpoznatiji potez: mitologija se ne smije čitati alegorijski nego *tautegorijski* — bogovi ne znače nešto drugo, oni jesu ono što kazuju.[31]

Iz tog trostrukog odbijanja slijedi pozitivna teza. Ako mitologija nije ni izmišljena, ni izobličena, ni šifrovana, onda je ona *proizvod procesa*, i to procesa koji se odigrava u samoj svijesti i sa nužnošću. Šeling ga naziva teogonijskim procesom: nizanje mitoloških oblika nije nizanje mišljenja o bogovima nego smjena potencija koje svijest ne kontroliše nego trpi.[32] Otuda formula koja je za nas presudna: čovječanstvo svoje bogove nije stvorilo, ono ih je *pretrpjelo*. Mitologija je istinita — ne u smislu da su bogovi ono za šta se izdaju, nego u smislu da je moć koja je svijest držala bila stvarna, i da izlazak iz nje nije bio stvar prosvjećivanja nego oslobađanja.[33] To je najtačniji mogući opis onoga što

---

koja su mu bila savremena; njegova struktura je izrazito polemička i tek se iz odbijenih pozicija razaznaje vlastita.

[29] SW II/1, predavanje 2. Poređenje sa jezikom je kod Šelinga više od ilustracije: jezik je za njega drugi veliki primjer tvorevine koja jeste ljudska ali nije proizvod svjesne namjere, i mitologija se sa njom poredi po tom svojstvu, a ne po funkciji. Argument da religija koja bi znala za vlastitu izmišljenost ne bi bila religija Šeling izvodi kao *reductio*: pjesnička teorija mora pretpostaviti narod koji vjeruje u ono što zna da je izmislio.

[30] Evhemerizam nosi ime po Evhemeru iz Mesene (o. 300. pr. n. e.) i njegovom *Svetom zapisu*, poznatom preko Enijevog latinskog prevoda i, u polemičkoj upotrebi, preko Laktancija. Šelingova primjedba je stroga i, po mom sudu, konačna: teorija koja bogove izvodi iz obožestvljenih ljudi pretpostavlja sklonost obožestvljivanja, a ta sklonost je već religijska činjenica koju je trebalo objasniti. Up. SW II/1, predavanje 3.

[31] Izraz *tautegoričan* Šeling preuzima od Kolridža, koji ga je skovao u ogledu o Eshilovom Prometeju (1825), i to preuzimanje izričito priznaje. Značenje je precizno: alegorija kazuje jedno a znači drugo (*allo-agoreuein*), tautegorija kazuje ono što jeste. Za mitologiju to znači da bogovi nisu šifra za prirodne sile, moralne pouke ili istorijska sjećanja, nego da se u njima izriče upravo ono što se u njima zbiva. Up. SW II/1, predavanje 8.

[32] SW II/2, naročito predavanja 10–15. Termin *teogonijski proces* označava kod Šelinga proces u kojem se u svijesti smjenjuju potencije, pri čemu je „bog" svaki put ime za trenutno vladajuću potenciju; proces je nužan jer svijest u njemu nije djelatna nego zaposjednuta.

[33] Otuda Šelingova formula da je mitologiju čovječanstvo *pretrpjelo*, i njegovo insistiranje da su mitološki bogovi bili stvarne moći nad sviješću. Ta tvrdnja ga oštro odvaja od

u ovom radu zovem prevlašću objektivnog načela, i ujedno njegovo najozbiljnije uzimanje. Pod tom prevlašću božansko nije nešto naspram čega svijest stoji nego moć unutar koje se ona zatiče, kao što se zatiče u jeziku ili u tijelu; odnos nije oslovljavanje nego obuzetost; i religijski život ima oblik obreda kojim se ta obuzetost uređuje, a ne oblik odgovora kojim se na nju pristaje.[34] Šelingova zasluga jeste u tome što je taj oblik opisao kao stvarnost a ne kao zabludu — i time, paradoksalno, omogućio da se tačno vidi šta mu nedostaje.

Treba, međutim, izričito reći dokle preuzimanje ide. Ovaj rad ne usvaja Šelingovu konstrukciju potencija kao metafizičku dedukciju, niti njegovu periodizaciju mitoloških razdoblja, koja je vezana za stanje nauke njegovog vremena i danas je uglavnom neodrživa.[35] Preuzima se jedno: fenomenološka razlika između procesa koji se trpi i odnosa u koji se ulazi. Ta razlika ne zavisi od ispravnosti Šelingove istorije religija, jer se tiče forme a ne slijeda, i može se provjeriti na svakom pojedinom slučaju — što je upravo ono što ovo poglavlje čini.

2.2 Indija: silazak bez rođenja

Nijedna religijska tradicija nije pojam božanskog silaska razradila kao indijska, i svako ozbiljno postavljanje našeg pitanja mora početi ovdje. *Avatāra*, doslovno „prelaz naniže", ime je za dolazak Višnua u svijet, a klasična formula stoji u *Bhagavadgiti*: kad god pravednost oslabi a nepravda ojača, kaže Krišna, tada sebe stvaram — i dodaje, u stihu koji je za nas presudan, da se rađa *vlastitom*

prosvjetiteljske kritike religije, za koju je mitologija zabluda koju treba raspršiti, i približava ga — što je rijetko primijećeno — kasnijoj fenomenologiji religije, naročito Otu i Elijadeu, koji takođe insistiraju na nesvodivosti religijskog datuma. Up. Otto (1917) i Eliade (1949).

[34] Razliku između obreda kao uređivanja obuzetosti i odgovora kao pristanka razrađujem u odjeljku 1.4 ovog rada, na poređenju vavilonskog *Ludlula* i Jovove knjige; ovdje se ona samo primjenjuje na Šelingov pojam.

[35] Šelingova periodizacija oslanja se na indologiju i egiptologiju četrdesetih godina devetnaestog vijeka i danas se u pojedinostima ne može braniti; isto važi za njegovu upotrebu pojma sabeizma i za hronologije koje je preuzimao iz tadašnjih priručnika. Rasprava o tome šta u njegovoj filozofiji mitologije preživljava propast njene građe stara je koliko i sama recepcija: up. Tillich (1910), Jaspers (1955), Fuhrmans (1940) i, za noviju ocjenu, Hutter (1996).

majom, oslanjajući se na svoju prirodu.[36] Zatim slijedi ono što je još važnije: „iz doba u doba", *juge juge*.[37]

Dvije riječi iz tog navoda nose čitav nalaz. Prva je *maja*. Ma koliko se njeno značenje razlikovalo po školama — a razlika je velika, i o njoj odmah — silazak se opisuje kao samopojavljivanje onoga koji već jeste, izvedeno vlastitom moći prividotvorstva, a ne kao uzimanje prirode koju silazeći nije imao. Struktura je, tehnički rečeno, doketska: božansko se pokazuje u obliku, ali obliku ne pripada.[38] Druga riječ je *juge juge*. Silazak nije jednokratan nego periodičan; on ima svoje vrijeme kao što ga imaju godišnja doba, i njegov smisao je vaspostavljanje poretka koji je oslabio. To znači da je avatar po logičkom statusu *slučaj* — primjerak jedne vrste čijih je primjeraka bilo i biće ih — a ne događaj koji nema roda.[39]

U pozadini oba nalaza stoji vrijeme. Indijsko vrijeme je kružno i nepojmljivo veliko: juge se smjenjuju, kalpe se vraćaju, i ono što se dogodilo ovom svjetskom razdoblju dogodiće se opet.[40] U takvom vremenu izraz „jednom zauvijek" nema značenje. A upravo je to izraz na kojem počiva hrišćanski pojam: *ephapax*, jednom za svagda, riječ kojom Poslanica Jevrejima i

---

[36] *Bhagavadgita* 4,6: „vladajući vlastitom prirodom, rađam se vlastitom majom" (*prakṛtiṃ svām adhiṣṭhāya sambhavāmy ātmamāyayā*); 4,7: kad god pravednost oslabi a nepravda ojača, „tada sebe stvaram" (*tadātmānaṃ sṛjāmy aham*). Navodi prema kritičkom tekstu; up. Zaehner (1969) i van Buitenen (1981).

[37] *Bhagavadgita* 4,8: *sambhavāmi yuge yuge*. Klasični popis od deset avatara (*daśāvatāra*) kasnijeg je datuma; *Bhagavata-purana* 1,3 nabraja dvadeset dva, uz izričitu napomenu da su Harijeva utjelovljenja nebrojiva kao potoci iz neiscrpnog jezera — što je, za našu svrhu, najeksplicitniji mogući iskaz o pripadnosti pojma tipu a ne događaju.

[38] Tvrdnja o doketskoj strukturi ne zavisi od prevođenja riječi *māyā* kao „privid", koje je u ovom kontekstu sporno i vjerovatno netačno: u *Giti* je *māyā* prije stvaralačka, čudesna moć nego obmana. Ali čak i u tom jačem, pozitivnom značenju, silazak ostaje samoočitovanje onoga koji već i potpuno jeste, izvedeno vlastitom moći — a ne uzimanje prirode koja mu nije pripadala. Razlika je upravo ona koju je hrišćanska tradicija fiksirala parom *phanerōsis* / *sarkōsis*. O razvoju učenja o avataru up. Hacker (1960) i Matchett (2001).

[39] Terminologiju tip/događaj razrađujem u odjeljku 2.6. Ovdje je dovoljno primijetiti da periodičnost nije spoljašnja odredba avatara nego njegov razlog: silazak se zbiva *jer* je poredak oslabio, dakle kao funkcija stanja svijeta, i ponoviće se kad god se stanje ponovi.

[40] O sklopu juga i kalpi up. Gonda (1960–1963) i Biardeau (1981). Elijade je u *Mitu o vječnom povratku* pokazao da kružno vrijeme nije indijska osobenost nego opšta forma arhajske religijske svijesti, i da se „istorija" kao nepovratni niz javlja tek ondje gdje se ta forma probije; up. Eliade (1949, gl. 2–3). Njegova teza je često kritikovana zbog prevelikog uopštavanja — up. Smith (1978) — ali za naš argument dovoljna je u ograničenom obliku, primijenjenom na pojedinačne slučajeve.

Poslanica Rimljanima određuju status događaja i koja je, u strogom smislu, neprevodiva u kružno vrijeme.[41]

Bilo bi, međutim, neozbiljno stati ovdje, jer bi to značilo Indiju svesti na advaitu, a advaita nije Indija. U Šankarinom nedvojstvu razlika između duše i apsoluta zaista nije konačna — atman jeste brahman — i otuda slijedi sve što je za našu temu nepovoljno: ako u posljednjoj instanci nema dvojice, nema ni onoga ko pristaje ni onoga kome se pristaje, a avatar pripada području empirijske a ne konačne istine.[42] Ali Ramanudžina *višištadvaita* — ograničeno nedvojstvo — čini upravo suprotan potez: duše su stvarne i vječno različite od Boga, odnos je odnos ličnosti, a spasenje se ne postiže znanjem nego milošću i predanjem.[43] Ovdje se, dakle, nalazi lični Bog koji voli i kojem se uzvraća; i tu se, u srivišnuitskoj školi, vodi rasprava koja bi u našem kontekstu morala izazvati uzbuđenje: spor o mački i majmunu. Spašava li Bog dušu kao mačka koja mladunče nosi u zubima, tako da ono ne čini ništa, ili kao majmunica za koju se mladunče mora samo uhvatiti? To je, doslovno, rasprava o tome pripada li pristanak stvorenju.[44]

Priznanje mora, dakle, biti izričito: na osi ličnog odnosa Indija dolazi vrlo blizu, bliže nego što uporedna literatura o hrišćanskoj jedinstvenosti obično dopušta. Gdje se ipak zaustavlja? Na dvije tačke, i obje su strukturne a ne vrijednosne. Prvo, ni u bhakti pobožnosti avatar ne postaje ono što nije bio: on se objavljuje, ne rađa se u smislu u kojem se rađa neko ko dotad nije postojao

---

[41] *Ephapax*: Jevr 9,12.26; 10,10; Rim 6,10; up. i *hapax* u 1 Pt 3,18. Riječ je nosilac čitave logike Poslanice Jevrejima, koja upravo iz nje izvodi ukidanje ponavljanja žrtve — dakle iz jednokratnosti izvodi kraj kalendarskog kulta. Ta unutrašnja veza između jednokratnosti i prestanka obreda za našu je temu presudna i vraćam joj se u odjeljku 4.3.

[42] Za Šankarin dvostruki nivo istine — *vyāvahārika* (empirijski) i *pāramārthika* (konačni) — up. njegov komentar uz *Brahma-sutre* i, za pregled, Halbfass (1991). Status avatara u advaiti je otuda dvosmislen na način koji nema odgovarajućeg u hrišćanskoj hristologiji: on je stvaran koliko i svijet, to jest stvaran za onoga ko još nije prozreo.

[43] Ramanudža, *Šribhašja* i *Vedartasamgraha*; za pregled up. Carman (1974) i Lipner (1986). Ključno je da kod Ramanudže duše nisu prividno različite od Boga nego stvarno, i da ta razlika ostaje i u spasenju; time je, formalno gledano, ispunjen uslov koji u ovom radu nazivam protivstavnošću.

[44] Spor je poslijeramanudžovski i vodi se između škola *tenkalai* i *vadakalai*, sa Pilai Lokačarjom i Vedanta Dešikom kao glavnim imenima (13–14. vijek). Prva zastupa *mārjāra-nyāya*, „pravilo mačke": mladunče ne čini ništa, majka ga nosi; druga *markaṭa-nyāya*, „pravilo majmuna": mladunče se mora držati. Formalna srodnost sa raspravom o milosti i slobodnoj volji u zapadnoj teologiji — od Avgustina i Pelagija do Molinine kontroverze — toliko je bliska da je zaslužila više uporednih radova nego što ih ima; up. Carman (1974, gl. 8) i Mumme (1988).

kao taj čovjek.[45] Drugo, i teže: tijelo ostaje ono od čega se spasava. Cilj je *mokša*, oslobođenje iz kruga rađanja, a rođenje je ono što spasenje ukida.[46] Ovaploćenje bi, u tom sklopu, značilo silazak božanskog u ono radi čijeg napuštanja religija postoji. Ono nije zabranjeno — ono je bespredmetno.

Na ovom mjestu treba izvesti poređenje koje je, po mom sudu, najjači pojedinačni dokaz čitavog poglavlja. Hrišćanstvo je pojam koji ovdje opisujem imalo prilike da razvije u pravcu maje, i odbilo ga je — svjesno, izričito i po cijenu raskola. Doketizam je upravo pokušaj da se ovaploćenje misli sredstvima objektivnog načela: božansko se pokazalo u obliku čovjeka, patilo je *prividno*, jer se božansko ne može roditi ni umrijeti a da ne prestane biti božansko. Ignjatije Antiohijski, pišući početkom drugog vijeka, protiv toga niže priloge sa upornošću koja u poslanicama zvuči gotovo grubo: zaista rođen, zaista jeo i pio, zaista razapet, zaista umro — a ne „prividno".[47] To *zaista* jeste tačka na kojoj se hrišćanstvo odvojilo od jedinog rješenja koje mu je objektivno načelo nudilo, i cijena tog odvajanja bila je pet vjekova hristoloških sporova. Da je tradicija odabrala doketizam, imali bismo avatar; birajući *alétheia sarkós*, istinitost tijela, ona je birala nešto što se u kružnom vremenu i u prividotvornoj ontologiji nije moglo izgovoriti.

2.3 Grčka: teofanija, preobražaj, uzlazak

Grčki slučaj izgleda na prvi pogled nepovoljan po moju tezu, jer nigdje bogovi nisu toliko prisutni. Oni dolaze, sjedaju za sto, biju se na bojištu, zavode, ljute se i pomažu; Homerova poema je puna susreta koje bi svaka fenomenologija religije morala nazvati ličnim.[48] Pa ipak, forma tih susreta je tačno određena i ona nije forma ovaploćenja. Bog dolazi u *liku*: Atina uzima

---

[45] To je i razlog zašto se hrišćanska hristologija nije mogla zadovoljiti pojmom *phanerōsis*: ono što se objavljuje bilo je već tu, a ono što se rađa nije. Vidjeti razgraničenje četiriju pojmova u odjeljku 4.1.

[46] Za odnos *saṃsāra–mokṣa* up. Halbfass (1991) i Biardeau (1981). Primjedba nije da indijska tradicija prezire tijelo — tantričke i bhakti struje pokazuju suprotno — nego da je oslobođenje određeno kao izlazak iz rađanja. Silazak u rađanje otuda ne može imati soteriološku vrijednost koju u hrišćanstvu ima, jer bi vodio u ono iz čega spasenje vodi.

[47] Ignjatije Antiohijski, *Traličanima* 9–10 i *Smirnjanima* 1–4. U *Smirnjanima* 2 stoji izričito: pretrpio je sve to za nas, a ne — kako kažu neki nevjernici — „prividno" (*to dokeîn*); u *Traličanima* 10 Ignjatije izvodi posljedicu do kraja: ako je prividno stradao, onda su i njegovi okovi privid, a on sam umire uzalud. Za doketizam up. Brox (1984) i Goulder (1999).

[48] Klasična obrada grčke epifanije: Otto (1929); noviji radovi Versnel (2011) i Petridou (2016). Presudno je da grčka epifanija nije rijedak izuzetak nego strukturni element pobožnosti, što ovaj slučaj čini najjačim protivprimjerom na osi ličnog susreta.

izgled Mentora, Zevs uzima izgled labuda, Dionis u *Bakhama* dolazi u obliku čovjeka i taj oblik naziva krinkom.[49] Preobražaj je promjena pojave onoga koji ostaje što jeste; ništa se ne prazni, ništa se ne odriče, ništa se ne uzima na sebe što bi se moglo izgubiti. Grčki jezik ima riječi za javljanje, *epifáneia*, i za promjenu oblika, *metamórphōsis*; on nema riječ za ono što Poslanica Filipljanima izriče glagolom *ekénōsen* — isprazni sebe.[50]

Druga grčka figura koja se često poredi sa ovaploćenjem jeste obožestvljenje ljudi: Herakle, Dioskuri, kasnije vladarski kult i posmrtna apoteoza careva.[51] Ali smjer je obrnut. Apoteoza je uzlazak zaslugom ili odlukom; ovaploćenje je silazak darom. Uporedna religija je te dvije figure vjekovima brkala, i to brkanje je proizvelo najveći dio literature o „umirućim i vaskrsavajućim bogovima" o kojoj će biti riječi u sljedećem odjeljku.

Odlučujuće je, međutim, da grčka filozofija silazak ne samo da ne misli nego ga *izričito zabranjuje*, i to iz razloga koji je unutrašnji objektivnom načelu. U drugoj knjizi *Države* Platon postavlja pravilo za govor o bogovima: bog je savršen, a savršeno se ne mijenja, jer bi svaka promjena bila nabolje ili nagore — nabolje ne može, jer je već savršen, dakle svaka promjena bi bila nagore, a niko ne bira da postane gori.[52] Rečenica je izgovorena kao pjesnička cenzura, ali njen domet je metafizički: ona unaprijed isključuje strukturu prema kojoj božansko uzima na sebe manje. Sve što će kasnije hrišćanska misao morati da izgradi — pojam kenoze, pojam dobrovoljnog snishođenja, pojam trpljenja bez

---

[49] Atina kao Mentor: *Odiseja* 2,267 i d.; Dionis u *Bakhama* 4–5 i 53–54, gdje sam kaže da je zamijenio božanski oblik smrtnim i da je uzeo *lik*. Riječ koju Euripid koristi za taj postupak pripada semantičkom polju promjene oblika, ne uzimanja prirode — i upravo se na toj razlici ovdje sve prelama.

[50] Fil 2,6–7: *heautòn ekénōsen, morphḗn doúlou labṓn*. Rasprava o dometu tog glagola — da li označava odricanje od božanskih svojstava ili od njihove upotrebe — obilježila je čitavu modernu kenotičku hristologiju od Tomasijusa nadalje; up. Hengel (1976) i, za pregled sporova, Evans (2006). Za našu svrhu nije potrebno zauzeti stranu u tom sporu: dovoljno je da se ovdje izriče pokret naniže za koji grčki jezik religije nema ustaljen izraz.

[51] O vladarskom kultu i apoteozi up. Price (1984) i Bowersock (1965). Rimska *consecratio* je pravni akt senata; grčka apoteoza je nagrada za dobročinstvo. Oba oblika su uzlazna i oba pretpostavljaju da je granica između ljudskog i božanskog prohodna odozdo, što je upravo suprotno od pretpostavke ovaploćenja.

[52] Platon, *Država* 380d–381c, naročito 381b–c: bog je najbolji, a ono što je najbolje najmanje se mijenja; promjena bi mogla biti samo nagore, a niko svojevoljno ne bira da postane gori. Kontekst je pjesnička cenzura, ali domet je ontološki i tako je i djelovao — čitava kasnija rasprava o božanskoj nepromjenljivosti i besstrasnosti (*apátheia*) kreće se u okviru koji je tu postavljen. Up. Gerson (1990) i, o teškoćama koje je taj okvir stvorio hrišćanskoj hristologiji, Gavrilyuk (2004).

gubitka božanstva — mora se izgraditi *protiv* te rečenice, na tlu koje je ona već zabranila.

Aristotel isti zaključak izvodi iz druge strane. Prvi pokretač pokreće kao ono što se voli, *kineî hōs erṓmenon* — dakle privlačenjem, ne djelovanjem, i svakako ne uzvraćanjem.[53] A u *Nikomahovoj etici* stoji rečenica koja se rijetko dovodi u vezu sa hristologijom a trebalo bi da bude njeno stalno mjesto: prijateljstvo sa bogovima nije moguće, jer je razmak prevelik; gdje je jedna strana neizmjerno iznad druge, prijateljstva nema.[54] Time je uslov koji ovaj rad naziva protivstavnošću odbačen u korijenu, i to ne iz pobožnosti nego iz doslednosti: onaj ko odnos misli po mjeri razmjere ne može misliti savez, jer savez počiva na tome da nesrazmjerne strane pristanu da se obavežu kao ravne.

Konačno, tu je i najopipljiviji dokaz, i on je istorijski. Kad Pavle u Atini govori na Areopagu, slušaju ga sve dok ne pomene vaskrsenje mrtvih — a tada se jedni podsmjehnu, drugi kažu da će ga saslušati drugom prilikom.[55] Prekid nije nastupio na jednoboštvu, ni na sudu, ni na moralu; nastupio je na tijelu. Za obrazovanog Atinjanina besmrtnost duše bila je razumljiva i uzvišena misao, a vaskrsenje tijela povratak u tamnicu iz koje je smrt oslobodila.[56] Četvrti uslov našeg izvođenja tu je, dakle, empirijski potvrđen kao tačka loma.

Ostaje da se izbjegne nepravda koja se u ovakvim poređenjima obično čini. Hrišćanska misao je svoj pojmovni jezik — *ousía*, *hypóstasis*, *phýsis*, *lógos* — dobila upravo od grčke filozofije, i bez tog jezika Halkidon ne bi bio moguć.[57] Nalaz ovog odjeljka nije, dakle, da je Grčka dala manje, nego da je dala *gramatiku*

---

[53] Aristotel, *Metafizika* Λ 7, 1072b3: *kineî dè hōs erṓmenon*. Formula je najsažetiji mogući izraz nesimetričnog odnosa: prvi pokretač pokreće time što je predmet težnje, dakle ne čineći ništa, i ne uzvraćajući ništa.

[54] Aristotel, *Nikomahova etika* VIII 7, 1158b33–1159a5. Aristotel razmatra prijateljstvo među nejednakima i zaključuje da ono prestaje kad razmak postane prevelik, navodeći bogove kao krajnji slučaj. Rečenica se rijetko navodi u hristološkim raspravama, a trebalo bi da bude njihovo stalno mjesto, jer izriče upravo ono što biblijski pojam saveza poriče: da se nesrazmjerne strane ne mogu obavezati kao ravne.

[55] Dap 17,32. Struktura Pavlovog govora na Areopagu — od žrtvenika nepoznatom bogu preko navoda grčkih pjesnika do suda i vaskrsenja — pokazuje da je govornik računao na saglasnost sve do posljednje tačke; up. Barrett (1998) uz to mjesto.

[56] Za grčko poimanje tijela up. Platon, *Kratil* 400c (*sôma–sêma*) i *Gorgija* 493a; o dugoj istoriji sukoba između besmrtnosti duše i vaskrsenja tijela up. Cullmann (1958) i Bynum (1995). Kulmanova oštra suprotstavljenost je kasnije umjeravana, ali je za tačku loma u Atini i dalje najjasniji opis.

[57] O izgradnji hristološkog pojmovnika i o tome koliko je halkidonska formula dužna grčkoj filozofskoj terminologiji up. Grillmeier (1975) i Daley (2018). Razgraničenju pojmova *hypóstasis* i *phýsis*, te pojmu uhipostaziranosti, vraćam se u odjeljku 5.4.

a ne rečenicu: sredstvima objektivnog načela izrečeno je ono što to načelo samo nije moglo reći. To je jedan od najneobičnijih događaja u istoriji mišljenja i on zaslužuje da bude tako i imenovan, umjesto da se, kao u dijelu literature o „helenizaciji hrišćanstva", tumači kao izdaja izvornog nauka.[58]

2.4 Egipat i Mesopotamija: ovaploćenje kao služba

Ako se ovaploćenje odredi najgrublje — kao božansko prisutno u jednom čovjeku — onda ga stari Bliski istok ima, i to u institucionalnom obliku. Egipatski kralj je Hor na prijestolu i Oziris u smrti, sin Reov, bog među ljudima; njegovo obožestvljenje nije metafora nego ustavno načelo, i država je uređena oko njega kao oko mjesta na kojem se božansko dodiruje sa zemljom.[59] Ovdje, dakle, imamo bogočovjeka, i to ne kao izuzetak nego kao stalnu ustanovu.

Upravo zato je egipatski slučaj poučniji od svih. Jer ono što je božansko nije *ovaj čovjek* nego *ovo mjesto*: božanstvo pripada službi, i kad nosilac umre, ono prelazi na sljedećeg. Faraon nije bog koji se rodio nego čovjek koji je ustoličen; obredi krunisanja upravo su obredi kojima se božanstvo službe polaže na pojedinca.[60] Otuda slijedi sve ostalo. Bogočovjek koji je funkcija po definiciji je ponovljiv, jer se funkcija popunjava; on je *primjerak*, kao što je avatar primjerak; a ono što je ponovljivo ne može biti događaj, jer događaj je ono što se ne popunjava.

Mesopotamija daje istu pouku u strožoj varijanti. Ondje kralj po pravilu nije bog nego izabranik i namjesnik bogova, sa izuzecima — Naram-Sin, Šulgi i nekoliko vladara Ura III — u kojima se obožestvljenje javlja kao *odluka*, ponekad zabilježena u pisanim ispravama i vidljiva po determinativu za božanstvo pred imenom.[61] Bog se, dakle, postaje ukazom. Teško da postoji

---

[58] Teza o helenizaciji hrišćanstva u svom najuticajnijem obliku pripada Harnaku (1886–1890). Njena slabost nije u zapažanju — pojmovni jezik doista jeste grčki — nego u pretpostavci da preuzimanje jezika povlači preuzimanje sadržaja. Ovo poglavlje nudi upravo suprotan opis: gramatika je preuzeta da bi se izrekla rečenica koju ta gramatika sama nije mogla proizvesti.

[59] Frankfort (1948, I dio); Assmann (1984). Egipatski kralj je „savršeni bog" (*neter nefer*) za razliku od „velikog boga" (*neter aa*), i sama ta razlika pokazuje da je riječ o stupnjevanom a ne o istovjetnom božanstvu.

[60] O ograničenjima faraonove božanstvenosti up. Posener (1960), koji je klasičnu sliku bitno ublažio pokazujući koliko je egipatska građa svjesna kraljeve smrtnosti i slabosti; noviji pregled Baines (1995). Za naš argument to ublažavanje je dobrodošlo, jer pojačava nalaz: ono što je božansko jeste služba, a ne nosilac.

[61] Obožestvljenje mesopotamskih vladara ostaje izuzetak i vezano je uglavnom za akadski i urski III period — Naram-Sin, Šulgi i njegovi nasljednici — a označava se determinativom

čistiji dokaz da je ovdje na djelu poredak a ne lice: ono što se odlukom dodjeljuje nije ličnost nego status.

Poređenje sa Izraelom na ovoj tački je oštro i ne zavisi od nikakve apologetike. Izraelski kralj se pomazuje, naziva se sinom — „ti si sin moj, ja te danas rodih" — i taj jezik je nesumnjivo posuđen iz opšte dvorske frazeologije Bliskog istoka.[62] Ali on ostaje jezik *usvojenja*: kralj postaje sin odlukom, ne rođenjem, i nikada ne prestaje biti onaj koga prorok može javno optužiti. Natan pred Davidom i Ilija pred Ahavom scene su koje u egipatskom svijetu nemaju odgovarajuće mjesto, i to ne zato što Egipat nije poznavao kritiku vlasti, nego zato što kritika upućena bogu-na-prijestolu nema pojmovni oblik.[63] Uostalom, upravo je taj kontrast bio predmet klasičnog Frankfortovog istraživanja, i njegov zaključak — da hebrejsko mišljenje raskida sa mitopoetskim sklopom time što desakralizuje kralja zajedno sa prirodom — ostaje, uz sve kasnije ispravke, tačan u onome što je za nas bitno.[64]

Preostaje najteži prigovor iz ovog kruga, onaj koji je uporedna religija devetnaest i dvadesetog vijeka smatrala odlučujućim: umirući i vaskrsavajući bogovi. Dumuzi i Tamuz, Oziris, Adonis, Atis — zar u njima nemamo božanstvo koje umire i vraća se, dakle upravo obrazac koji hrišćanstvo tvrdi kao svoj?[65] Ovdje je potrebno postupiti obrnuto od uobičajenog: umjesto da se obrazac osporava, treba mu se dati sve što traži. Frejzerova konstrukcija jeste bila razmontirana u dvadesetom vijeku, i to sa dobrim razlozima; ali Mettinger je u novijoj raspravi dio građe rehabilitovao i pokazao da za neke od tih figura

---

za božanstvo ispred imena. Up. Michalowski (2008) i Brisch (2008). Presudno je da se božanstvo *uvodi*, dakle da je predmet odluke.

[62] Ps 2,7; up. 2 Sam 7,14 i Ps 110,3. Formula je bez sumnje dio opšte bliskoistočne dvorske frazeologije; sporno je koliko je judejska kraljevska ideologija imala sakralnih crta. Maksimalističku poziciju zastupali su Engnell (1943) i, umjerenije, Mowinckel (1956); kritiku up. kod Frankfort (1948, epilog) i, za noviju raspravu, Day (1998).

[63] 2 Sam 12,1–15 (Natan pred Davidom); 1 Kr 21 (Ilija zbog Navutejevog vinograda). Primjedba nije da Egipat nije poznavao kritiku vlasti — poznavao ju je, i to u razvijenim književnim oblicima, od *Seljakovih tužbi* nadalje — nego da kritika upućena kralju *kao bogu*, u ime višeg prava koje ga obavezuje, u tom sklopu nema pojmovno mjesto.

[64] Frankfort i dr. (1946), zaključno poglavlje „Oslobođenje mišljenja od mita"; Frankfort (1948). Oštra dihotomija između hebrejskog i bliskoistočnog mišljenja kasnije je sa pravom ublažavana — up. naročito Machinist (1991), koji pokazuje da je i sama svijest o razlikovnosti dio izraelske književne strategije — ali crta koja je za nas bitna, desakralizacija kralja zajedno sa prirodom, ostaje.

[65] Frazer (1890–1915). Uticaj te konstrukcije na uporednu religiju, a preko nje i na filozofiju religije, teško je precijeniti; ona stoji u pozadini gotovo svake tvrdnje o „paganskim paralelama" u popularnoj literaturi i danas.

obrazac umiranja i povratka doista postoji, i to prije hrišćanstva.[66] Prihvatimo, dakle, maksimalnu verziju prigovora — i pogledajmo šta iz nje slijedi.

Slijedi tačno ono što tvrdi ovo poglavlje. Ti bogovi umiru i vraćaju se *svake godine*. Njihova smrt je smrt sjemena, njihov povratak je klijanje, i obred koji im pripada vezan je za kalendar jer je vezan za žetvu.[67] Ako se prigovor uzme u najjačem obliku, on ne pokazuje da hrišćanski pojam nije nov nego, naprotiv, savršeno izoštrava u čemu je nov: umirući bog objektivnog načela umire kao *priroda*, ciklički, i njegovo vaskrsenje je obnova reda; ovdje se tvrdi smrt jednog čovjeka pod imenovanim namjesnikom, jednom, i vaskrsenje koje ne obnavlja poredak nego ga probija. Tip naspram događaja — nigdje ta razlika nije vidljivija nego ovdje, i najbolji dokaz za nju daje upravo najjači protivprimjer.

2.5 Iran: najbliži primak i tačka zaustavljanja

Ostaje sonda koja je za moju tezu najopasnija, i sa njom se mora postupiti bez ijedne olakšice. Zoroastrizam ima ono što se u priručnicima obično navodi kao razlikovna obilježja biblijske vjere. Ima ličnog boga koji je dobar i koji se obraća čovjeku po imenu. Ima pravolinijsko vrijeme podijeljeno na razdoblja, sa krajem koji nije povratak na početak. Ima moralnu odgovornost pojedinca i sud po djelima. Ima *frašo-kereti*, „učinjenje čudesnim" — konačno preobraženje svijeta koje uključuje vaskrsenje tijelā, dakle ne bijeg iz tvari nego njeno ozdravljenje. I ima Saošjanta, spasitelja koji dolazi na kraju vremena, začetog od djevice koja se okupala u jezeru u kojem je sačuvano Zaratustrino sjeme.[68]

To je, treba reći otvoreno, zapanjujuće blizu. Naročito je važna činjenica da je četvrti uslov našeg izvođenja — somatski realizam, tijelo kao mogući nosilac a ne kao tamnica — ovdje ispunjen, i to sjajno: iranska eshatologija je

---

[66] Razgradnju obrasca izveo je Smith (1987); djelimičnu rehabilitaciju, na osnovu ugaritske i feničanske građe, Mettinger (2001), koji zaključuje da za neke figure — Dumuzija, Melkarta, Adonisa, Ešmuna — obrazac postoji i da je predhrišćanski. U ovom radu Mettingerov nalaz se *prihvata*, i argument je izgrađen tako da ga prihvatanje ne ugrožava.

[67] Vezanost za kalendar najjasnija je kod Dumuzija, koji u *Inaninom silasku* boravi u podzemlju pola godine, dok drugu polovinu provodi njegova sestra; obredi žalosti za njim vezani su za određeni mjesec. Up. Mettinger (2001, gl. 8) i Jacobsen (1976). Upravo ta vezanost — a ne nedostatak sličnosti — jeste ono što figuru čini tipom.

[68] Za Saošjanta i eshatologiju up. *Jašt* 13,62 i 19,89–96; za *frašo-kereti* („učinjenje čudesnim") *Jašt* 19 i, u srednjoperzijskoj razradi, *Bundahišn* 34. Predanje o djevici koja začinje okupavši se u jezeru Kansaoja, u kojem je čudesno sačuvano Zaratustrino sjeme, dolazi u punom obliku tek u srednjoperzijskim spisima. Pregled: Boyce (1975–1991) i Hultgård (1998).

izrazito tjelesna i njeno spasenje je spasenje tvari.[69] Iz toga slijedi zaključak koji ovaj rad mora prihvatiti i koji ga, uostalom, čuva od pojednostavljivanja: razlika objektivnog i subjektivnog načela *ne poklapa se* sa razlikom duhovnog i materijalnog. Postoji visoko razvijena tjelesna eshatologija koja ipak ne vodi ovaploćenju.

Gdje je, dakle, tačka zaustavljanja? Ona je trostruka.

Prvo, Saošjant nije bog koji postaje čovjek nego čovjek koga Bog podiže. Struktura je proročko-eshatološka: on je posljednji u nizu, rođen iz Zaratustrine loze, i njegova uloga je da izvede obnovu koju je Ohrmazd odredio.[70] Između „Bog šalje spasitelja" i „Bog jeste spasitelj koji se rodio" leži čitava razlika o kojoj je ovdje riječ, i iranska građa, ma koliko bliska u pojedinostima, tu granicu nigdje ne prelazi.

Drugo, dualizam čini silazak pojmovno neizvodivim. Svijet je pomiješano stanje, *gumēzišn*, bojno polje na kojem se dobra tvorevina bori sa napadom; tvar nije zla, ali jeste zauzeta, i božansko u nju ne može ući a da ne uđe u miješanje.[71] Ovaploćenje bi ovdje značilo da se Ohrmazd izloži onome protiv čega se čitav poredak bori, što nije uzvišeno nego besmisleno — kao kad bi vojskovođa pobjedu tražio tako što bi se predao.

Treće, i za našu tezu najvažnije: forma odnosa između čovjeka i Ohrmazda jeste *saveznistvo u ratu*, a ne savez dviju volja. Čovjek je saborac, njegov izbor je izbor strane, i njegova vjernost je vjernost pravoj stvari.[72] Ta forma je uzvišena i ima svoje domete koje biblijska nema. Ali ona ne poznaje ono što je u Izraelu središnje: nevjernost kao *preljubu*, i oproštaj kao ponovno primanje nevjerne strane. Ohrmazdu se ne može biti nevjeran onako kako se Bogu Izraela može, jer se protivniku prelazi a ne izneverava se ljubav; a gdje se

---

[69] *Bundahišn* 34 opisuje vaskrsenje tijela sa izrazitom konkretnošću, uključujući vraćanje kostiju zemlji, krvi vodi i daha vjetru prije ponovnog sastavljanja. Iranska eshatologija je, dakle, tjelesna u punom smislu, i svako izvođenje koje bi razliku objektivnog i subjektivnog načela poistovjetilo sa razlikom materijalnog i duhovnog na ovoj se građi mora slomiti.

[70] Predanje poznaje tri spasitelja u razmacima od po hiljadu godina — Ušedara, Ušedarmaha i Sošjansa — od kojih je posljednji izvršilac konačne obnove. Već ta trojnost pokazuje da je i ovdje riječ o nizu a ne o jednokratnosti; up. Boyce (1975–1991, sv. 1) i Hultgård (1998).

[71] O shemi triju stanja — *bundahišn* (počinjanje), *gumēzišn* (miješanje), *wizarišn* (razlučenje) — up. Shaked (1994) i de Jong (1997). Presudno je da tvar u miješanom stanju nije zla nego zauzeta, što je pojmovno različito od gnostičkog obezvređenja tvari i utoliko bliže biblijskom stavu — a ipak nedovoljno.

[72] *Jasna* 30 postavlja izvorni izbor između dvaju duhova kao izbor koji svako mora izvršiti; forma odnosa je otuda opredjeljenje za stranu u sukobu koji postoji nezavisno od tog opredjeljenja. Up. Boyce (1979, gl. 2).

ne može izneveriti, ne može se ni oprostiti, i odnos ostaje odnos vojske a ne braka.[73]

Uz to ide obaveza koju istorijska čestitost nalaže. Koliko je od iranske eshatologije u obliku u kojem je poznajemo predhrišćansko, sporno je pitanje: Avesta je slojevita, a najpotpuniji prikazi konačnih stvari nalaze se u srednjoperzijskim spisima devetog vijeka, dakle poslije dugog dodira i sa jevrejstvom i sa hrišćanstvom i sa islamom.[74] Bojsova je zastupala visoku starinu tog materijala; drugi su znatno oprezniji. Za našu svrhu ta rasprava, srećom, ne mijenja ishod: čak i ako se prihvati najranije moguće datiranje i najveći mogući iranski uticaj na jevrejsku apokaliptiku, zaključak ostaje isti, jer razlika koju tvrdim nije razlika u sadržaju eshatologije nego u formi religijskog odnosa.

2.6 Tip i događaj

Nalaz četiri sonde može se sabrati u jednu razliku, i ta razlika je pojmovni dobitak ovog poglavlja.

Tip se ponavlja, događaj se zbiva jednom. Avatar dolazi iz doba u doba, faraon se ustoličuje u svakom naraštaju, Tamuz umire svake godine, Saošjant je posljednji u nizu koji ga priprema. Ovaploćenje kako ga hrišćanstvo tvrdi nema množinu; pokušaj da mu se množina pripiše — a takvih pokušaja je bilo — odmah ga pretvara u nešto drugo.

Tip se ostvaruje, događaj se sreće. Primjerak vrste razumije se time što se podvede; on je slučaj pravila, i onaj ko zna pravilo zna i njega. Događaj se ne podvodi ni pod šta i zato o njemu nema nauke nego svjedočanstva.

Tip objašnjava svijet, događaj ga prekida. Ciklički umirući bog čini razumljivim smjenu godišnjih doba; obožestvljeni kralj čini razumljivim poredak vlasti; avatar čini razumljivim obnovu pravednosti. Svi oni svijet učvršćuju.

---

[73] Za savez kao bračni odnos i za nevjernost kao preljubu up. Os 1–3; Jer 2,1–3,5; Jez 16 i 23; razrada slijedi u odjeljku 3.2. Tvrdnja nije da iranska pobožnost ne poznaje pokajanje, nego da ne poznaje *oproštaj kao ponovno primanje nevjerne strane u isti odnos*, jer odnos nema formu koja bi to dopuštala.

[74] Najpotpuniji prikazi konačnih stvari nalaze se u srednjoperzijskim spisima devetog vijeka, dakle poslije dugotrajnog dodira sa jevrejstvom, hrišćanstvom i islamom; koliko je toga predhrišćansko, predmet je duge rasprave. Visoku starinu zastupala je Boyce (1975–1991); oprezniji su, među ostalima, de Jong (1997) i Hultgård (1998). Za ovaj rad ishod rasprave nije presudan, jer se tvrdnja ne tiče sadržaja eshatologije nego forme religijskog odnosa; ali je poštenije reći da bi, kad bi se tvrdnja ticala sadržaja, prioriteti bili daleko manje jasni nego što se u apologetskoj literaturi obično predstavlja.

Ovaploćenje, ako se dogodilo, ništa ne objašnjava — ono je ono što traži objašnjenje.

Iza te tri razlike stoji jedan jedini razlog, i on je uvijek isti. Gdje religijski odnos ima formu učešća a ne oslovljavanja, božansko može da se javi, da siđe, da obuzme, da bude ustoličeno i da se vrati — ali ne može da se *rodi*, jer rođenje pretpostavlja da mu je tijelo dato, a davanje pretpostavlja nekoga ko je mogao uskratiti. To je, u najkraćem, teza ovog rada, i ovo poglavlje ju je provjerilo sa njene negativne strane: pokazano je da nedostatak nije slučajan nego da se u svakom pojedinom slučaju može izvesti iz forme.

Time je prvi uslov opovrgnuća iz odjeljka 1.5 ispitan i, po mom sudu, otklonjen. Ostaje drugi, i on je teži, jer pogađa ne protivnika nego mene: da li je izraelska savezna struktura zaista razlikovna, ili je i ona samo jedna varijanta opšte bliskoistočne građe, pa bi teza — ne pobijena nego ispražnjena — tvrdila uslov koji ništa ne izdvaja. Tome je posvećeno sljedeće poglavlje.

3. IME KAO POJAM: GENEALOGIJA SUBJEKTIVNOG NAČELA

Prethodno poglavlje otklonilo je prigovor koji je pogađao protivnika. Ovo se suočava sa prigovorom koji pogađa mene, i on je opasniji. Ako bi se pokazalo da savezna struktura izraelske religije nije razlikovna nego da je varijanta opšte bliskoistočne građe, teza ovoga rada ne bi bila pobijena nego *ispražnjena*: tvrdila bi uslov koji ništa ne izdvaja, i pitanje o mjestu ovaploćenja vratilo bi se u kontingenciju iz koje sam ga htio izvesti.

Prigovor treba, štaviše, dodatno pojačati, jer ima i drugu, metodski još neugodniju stranu. Čitav jedan žanr biblijske teologije dvadesetog vijeka zasnivao se na tvrdnjama o jedinstvenosti hebrejskog mišljenja, i taj žanr je razoren. Bomanovo poređenje hebrejskog i grčkog mišljenja, po kojem prvo misli dinamički a drugo statički, i Rajtova teologija Boga koji djeluje u istoriji naspram okolnih religija prirode, srušili su se pod Barovom kritikom, koja je pokazala da su ti zaključci izvođeni iz jezičke građe koja ih ne nosi, i da je razlika između hebrejskog i grčkog „mišljenja" u velikoj mjeri bila razlika između dvije gramatike, projektovana na metafiziku.[75] Barova kritika je tačna i ovaj rad je

[75] Boman (1952) i Wright (1952) najuticajniji su predstavnici tog žanra; razoran je bio Barr (1961), koji je pokazao da se iz jezičkih svojstava — glagolskog sistema, korijenske morfologije, odsustva pojedinih apstraktnih imenica — ne mogu izvoditi zaključci o načinu mišljenja, i da je etimologisanje u teologiji proizvelo čitav niz pouzdano pogrešnih tvrdnji.

uzima kao trajno upozorenje. Uz nju ide i Makinistova opaska, koja siječe još dublje: sama svijest o razlikovnosti dio je izraelske književne strategije, pa je istraživač koji tu razlikovnost ustanovljava u opasnosti da samo ponavlja tvrdnju svog izvora.[76]

Otuda su za ovo poglavlje unaprijed isključena dva postupka. Prvi je izvođenje iz rječnika: ništa se ovdje neće zaključivati iz semantike hebrejskih korijena, iz razlike glagolskih vidova ni iz navodne konkretnosti semitskog mišljenja. Drugi je izvođenje iz izvornosti: neće se tvrditi da je Izrael nešto izmislio. Naprotiv, svako posuđivanje biće priznato, i to u najjačem obliku u kojem ga nauka tvrdi. Ono što će se dokazivati tiče se isključivo *forme akta*: šta se u datoj konfiguraciji čini, šta važi kao pobožnost, koji su oblici govora prema Bogu dopušteni — jer se forma odnosa ne pokazuje u tome kako se o Bogu govori, nego u tome šta se pred njim smije uraditi.

Metodski, poglavlje ide obrnutim redom od očekivanog. Počinje od prigovora i od priznanja posuđenog (3.1), pa tek onda traži razliku — i nalazi je na jednom jedinom, ali strukturno odlučujućem mjestu. Zatim se ta razlika prati kroz pet oblika u kojima je istorijski djelovala: kroz ime naroda (3.2), kroz savez kao odnos dviju volja (3.3), kroz zabranu lika i desakralizaciju prirode (3.4), kroz proročku parnicu (3.5) i kroz odnos prema tijelu, koji rad štiti od poistovjećivanja subjektivnog načela sa gnostičkim (3.6). Zaključak (3.7) tačno određuje šta je dokazano, a šta nije.

3.1 Prigovor nerazlikovnosti: posuđena forma i premješteno mjesto

Uporedna nauka dvadesetog vijeka pokazala je da biblijski savez formalno slijedi obrazac bliskoistočnog državnog ugovora. Mendenhal je 1954. uporedio dekaloške i sinajske tekstove sa hetitskim vazalnim ugovorima iz drugog milenijuma i utvrdio podudarnost sastavnih dijelova: preambulu sa imenom gospodara, istorijski prolog o dobročinstvima učinjenim vazalu, odredbe, nalog o pohrani isprave i njenom javnom čitanju, popis svjedoka, te

---

Kritiku pokreta „biblijske teologije" u cjelini up. Childs (1970). Barov nalaz ovdje se ne ublažava: prihvata se, i poglavlje je metodski izgrađeno tako da na njega ne bude ranjivo.

[76] Machinist (1991). Njegova primjedba je opasnija od Barove, jer pogađa i onog istraživača koji izbjegne jezičku zamku: izraelski tekstovi svoju razlikovnost izričito tvrde („nije tako kod naroda"), pa istraživač koji razlikovnost ustanovi može samo prepričavati ideologiju izvora. Odgovor koji ovdje dajem — da se tvrdi formalno svojstvo obrasca a ne samoopis teksta — izlažem na kraju odjeljka 3.1.

blagoslove i kletve.[77] Balcer je taj nalaz sistematizovao kao „formular saveza", Makarti ga je kritički pretresao i u pojedinostima ublažio, a Vajnfeld je pokazao da uz vazalni ugovor postoji i drugi obrazac, „ugovor o daru", koji bolje objašnjava bezuslovna obećanja Avramu i Davidu.[78] Kasnija istraživanja dodala su i novoasirsku granu: Štajmansovo poređenje Ponovljenog zakona 28 sa Asarhadonovim ugovorima o nasljeđivanju prijestola pokazalo je podudarnosti tolikog stepena da se u nizu redaka mora pretpostaviti neposredna književna zavisnost.[79]

Da bi se veličina tog ustupka vidjela odjednom a ne kroz opis, sastavni dijelovi obrasca navode se ovdje uporedo. U lijevoj koloni stoji raspored kakav se nalazi u hetitskim vazalnim ugovorima Novog carstva — uzet je za primjer ugovor Muršilija II sa Dupi-Tešubom iz Amuru, koji je Mendenhal i koristio;[80] u desnoj mjesta u Ponovljenom zakonu koja tom rasporedu odgovaraju.

Dio obrasca	Hetitski vazalni ugovor	Ponovljeni zakon
Preambula	Titulatura velikog kralja: „Ovako govori Sunce Muršili, veliki kralj, kralj zemlje Hati…"	Naslov i govornik (Pnz 1,1–5); „Ja sam Gospod Bog tvoj" (5,6a)
Istorijski prolog	Dobročinstva učinjena vazalu i njegovoj lozi; kako je vazal postavljen na prijesto	Pregled puta od Horiva do Moaba (1,6–4,49); „koji te izvedoh iz zemlje egipatske" (5,6b)
Osnovna odredba	Isključiva vjernost: nikakvi odnosi sa drugim velikim kraljevima	Isključiva vjernost: „Gospod je jedan… ljubi Gospoda Boga svojega" (6,4–5); zabrana tuđih bogova (5,7)

[77] Mendenhall (1954). Hetitski vazalni ugovori iz razdoblja Novog carstva daju najpotpuniju građu; podudarnost obuhvata i redoslijed dijelova, što je za dokazivanje zavisnosti važnije od pojedinačnih formulacija. Za pregled građe up. Beckman (1996).

[78] Baltzer (1960); McCarthy (1978), koji je Mendenhalov nalaz podvrgao oštroj kritici i pokazao da su podudarnosti u sinajskoj građi manje čvrste nego u Ponovljenom zakonu; Weinfeld (1970), koji uz vazalni ugovor uvodi „ugovor o daru" (*land grant*) kao obrazac bezuslovnih obećanja Avramu i Davidu. Razlika između dva obrasca je za teologiju saveza dalekosežna — jedan je uslovan, drugi nije — ali za našu svrhu nije presudna, jer u oba Bog stoji kao strana.

[79] Steymans (1995); up. i Otto (1999) i Levinson (2010). Sličnost Pnz 28,20–44 sa odgovarajućim odlomcima Asarhadonovih ugovora o nasljeđivanju (*adê*) tolika je da se u nizu redaka pretpostavlja neposredna književna zavisnost, uključujući i redoslijed kletvi koji prati poredak asirskog panteona. Za našu temu ta zavisnost je dobrodošla: ona pojačava priznanje da je forma posuđena, i time izoštrava mjesto na kojem se razlika doista nalazi.

[80] Ugovor Muršilija II sa Dupi-Tešubom iz Amuru (o. 1300. pr. n. e.) klasičan je primjer na kojem je Mendenhal (1954) izveo poređenje; tekst u Beckman (1996, br. 8). Raspored dijelova nije jednak u svim hetitskim ugovorima — neki izostavljaju istorijski prolog, neki popis svjedoka daju u skraćenom obliku — pa tabela prikazuje potpun obrazac, ne obavezan redoslijed svakog pojedinačnog dokumenta.

Pojedinačne odredbe	Obaveze o vojsci, bjeguncima, danku, izručenju	Zakonik (12–26)
Pohrana i javno čitanje	Ploča se pohranjuje u hramu; čita se pred vazalom periodično	Ploče u kovčegu (10,1–5); čitanje svake sedme godine (31,9–13); knjiga pored kovčega (31,24–26)
Svjedoci	Bogovi obiju strana poimence, zatim planine, rijeke, izvori, nebo i zemlja	Nebo i zemlja (4,26; 30,19; 31,28; 32,1) — nijedno božanstvo
Blagoslovi i kletve	Blagoslovi za vjernost, kletve za prekršaj, izgovoreni u nizu	Garizim i Ebal (27); blagoslovi (28,1–14) i kletve (28,15–68)
Zakletva i ratifikacija	Zakletveni obred kojim vazal prihvata ugovor	Ulazak u savez i kletvu (29,9–14); uzajamna izjava (26,16–19)
Položaj božanstva	**Svjedok i jamac tuđe zakletve — treća instanca**	**Ugovorna strana**

Osam redova te tabele su podudarnost, i to podudarnost koja ide do redoslijeda.[81] Deveti nije. On je jedini razlikovni i on je, kako će se odmah pokazati, dovoljan.

Priznanje mora, dakle, biti bez ostatka: *forma saveza je posuđena*. Ne samo pojedini izrazi nego čitav pravni obrazac, uključujući i njegov najsvečaniji dio — kletve. Svako izvođenje koje bi počivalo na izvornosti tog obrasca palo bi na prvoj stranici priručnika.

Ali upravo se ovdje, u posuđenom, nalazi jedina razlika koja je ovom radu potrebna, i ona nije razlika u sadržaju nego u *položaju*. U hetitskom i novoasirskom ugovoru strane su dvije: veliki kralj i vazal. Bogovi u tom dokumentu imaju tačno određenu, i vrlo važnu, ulogu — oni su *svjedoci*. Nabrajaju se poimence, prizivaju se da čuju zakletvu i da izvrše kletve ako se prekrši; njihova moć jamči ugovor koji su sklopili ljudi.[82] U izraelskom savezu ta figura je premještena: Bog nije u popisu svjedoka nego je jedna od ugovornih strana. Svjedoci moraju biti pronađeni drugdje, i pronađeni su — nebo i zemlja,

[81] Uz tabelu idu dvije ograde koje su za poštenje ustupka nužne. Prvo, podudarnost je najjasnija u Ponovljenom zakonu, a znatno slabija u sinajskoj perikopi Izlaska, na šta je upozorio McCarthy (1978) obarajući dio Mendenhalovih zaključaka; ovdje je zato i uzet Ponovljeni zakon. Drugo, iz razlike između drugomilenijumskog hetitskog i prvomilenijumskog novoasirskog obrasca izvođeni su i zaključci o datiranju — Kitchen (2003) iz podudarnosti sa starijim obrascem izvodi ranu dataciju, dok većina istraživača, oslanjajući se na Štajmansovo poređenje sa Asarhadonovim ugovorima, drži da je nosivi uzor mlađi. Argument ovog rada je prema tom sporu ravnodušan: on se tiče položaja božanstva u obrascu, a taj je položaj isti i u hetitskoj i u asirskoj grani.

[82] Popisi božanskih svjedoka u hetitskim ugovorima obuhvataju desetine imena, uz dodatak planina, rijeka, izvora, neba i zemlje na kraju liste. Up. Beckman (1996) i McCarthy (1978, I dio). Presudno je da su bogovi ondje *jamci tuđe zakletve*, dakle treća instanca, a ne strana koja se obavezuje.

brda i temelji zemaljski, dakle upravo ono što je u okolnim religijama bilo božansko, sada svedeno na notarsku ulogu.[83]

To premještanje jeste, po mom sudu, najkraća moguća formulacija onoga što ovaj rad naziva prevlašću subjektivnog načela, i ono ima tri posljedice koje se dalje mogu pratiti kao kroz nit.

Prva: ako je Bog strana, onda se prema njemu može biti *vjeran* ili *nevjeran* — a to su odredbe koje prema svjedoku nemaju smisla. Nevjernost postaje središnja religijska kategorija, i uz nju, kao njen jedini mogući ishod, oproštaj.

Druga: ako je Bog strana, onda ga *obavezuje* ono na šta je pristao. Odatle mogućnost da mu se njegova vlastita obaveza predoči — postupak koji ćemo naći kod Avrama, Mojsija, proroka i psalmista, i koji u religijama gdje je božansko svjedok ili poredak nema pojmovnog mjesta.

Treća: ako je Bog strana, onda ugovor nosi svoj pravni aparat sa sobom — tužbu, svjedoke, poziv na sud. Otuda proročka parnica nije književni ukras nego neposredna posljedica preuzete forme: Izrael je posudio pravni obrazac i time dobio gramatiku kojom se sa Bogom može voditi spor.[84]

Na Makinistov prigovor odgovor je, dakle, sljedeći. Tačno je da izraelski tekstovi sami sebe predstavljaju kao razlikovne i da je ta samopredstava dio njihove strategije. Ali ono što se ovdje tvrdi nije njihova samopredstava nego *položaj božanstva u posuđenom obrascu*, a to je formalno svojstvo teksta koje se može utvrditi nezavisno od njegovih tvrdnji o sebi — kao što se položaj potpisa na ispravi utvrđuje bez obzira na to šta isprava o sebi govori.

3.2 Ime kao pojam

Narod o kojem je riječ nosi ime koje je definicija. U Postanju 32 Jakov ostaje sam sa onu stranu potoka i neko se sa njim rve do zore. Pojedinosti su neobične do skandala: onaj drugi ne može da nadjača, pa ga udara po zglobu kuka i iščaši mu ga; traži da bude pušten jer sviće; a Jakov odgovara rečenicom koja u istoriji religija nema para — neću te pustiti dok me ne blagosloviš.

---

[83] Pnz 4,26; 30,19; 32,1; Is 1,2; Mih 6,1–2; Ps 50,4. Da su nebo i zemlja u tim formulama ostatak popisa svjedokā iz ugovornog obrasca, primijetio je već Huffmon (1959); presudno je, međutim, ono što se obično ne naglašava — da su ta ista nebo i zemlja u okolnim religijama božanstva, pa je njihovo svođenje na svjedoke istovremeno pravni i kosmološki potez.

[84] To je, po mom sudu, najvažnija pojedinačna posljedica preuzimanja pravnog obrasca, i ona je uzgredna u odnosu na namjeru preuzimanja: ko posudi ugovor, posudio je i sud. Razradu vidjeti u odjeljku 3.5.

Blagoslov je iznuđen, i sa njim dolazi novo ime: nećeš se više zvati Jakov nego Izrael, jer si se borio sa Bogom i sa ljudima, i nadjačao si.[85]

Filološki, narodna etimologija koju tekst nudi gotovo sigurno nije tačna. U imenu *Jisra'el* božansko ime je po svoj prilici *subjekt* glagola, pa bi ime izvorno značilo „El se bori" ili „El vlada".[86] To saznanje, međutim, ne slabi argument nego ga u jednom potezu pojačava. Jer to znači da je predanje, birajući svoje čitanje, *okrenulo gramatiku*: ondje gdje je jezik Boga stavljao u položaj subjekta, tumačenje je subjektom učinilo čovjeka. Nijedan filološki nalaz ne bi mogao rječitije posvjedočiti o kojem je načelu riječ. Narod je svoje ime pročitao kao svoju borbu — i pri tom čitanju ostao, jer ga Osija tri vijeka kasnije ponavlja i pojačava: borio se sa anđelom i nadvladao, plakao je i molio ga za milost.[87]

Tri crte te scene treba izdvojiti, jer se svaka od njih u ovom radu dalje koristi.

Prvo, blagoslov je *iznuđen*, ali iznuđen držanjem a ne nadmoći. Jakov ne pobjeđuje snagom — on je već ranjen — nego time što ne pušta. Ono što se ovdje slavi nije junaštvo nego upornost stranke koja neće da odustane od zahtjeva; to je, u religijskom obliku, isto ono što će u proročkim tekstovima imati oblik tužbe.

Drugo, subjektivnost je plaćena *tijelom*. Jakov odlazi hramljući, i pripovjedač na tom mjestu bilježi obredni propis koji je iz toga proizašao.[88] Ožiljak je znak: susret nije bio duhovno iskustvo nego nešto što se dogodilo sa kukom. Tu je već, u zametku, treća Solovjovljeva crta — subjekt koji svoju subjektivnost nije kupio bijegom iz tvari — i o njoj će biti riječi u odjeljku 3.6.

---

[85] Post 32,23–33 (u prevodima koji slijede englesku numeraciju: 32,22–32). Zahtjev „neću te pustiti dok me ne blagosloviš" stoji u st. 27, novo ime u st. 29. Za tumačenja up. Westermann (1981) i Fokkelman (1975); pregled istorije egzegeze kod Wenham (1994).

[86] U teoforičnim imenima ovog tipa božansko ime po pravilu je subjekt glagola (up. *Jišma'el*, „El čuje"; *Jisra'el* bi tako značilo „El se bori" ili „El vlada"). Up. Noth (1928) i, za noviju raspravu, Hess (2007). Narodna etimologija u st. 29 čini upravo suprotno — čini čovjeka subjektom — i to je, za temu ovog rada, rječitiji podatak od bilo koje ispravne etimologije.

[87] Os 12,4–5 (u nekim prevodima 12,3–4): u utrobi je uhvatio brata za petu, a u snazi svojoj borio se sa Bogom; borio se sa anđelom i nadvladao, plakao je i molio ga za milost. Osijino ponavljanje pokazuje da čitanje imena kao ljudske borbe nije izolovana dosjetka pripovjedača nego ustaljena predaja. Up. Wolff (1974) uz to mjesto.

[88] Post 32,33. Obredni propis o žili kuka jedini je te vrste izveden iz pripovijesti o pretku, i njegova funkcija je upravo mnemotehnička: ožiljak jednog čovjeka postaje trajna praksa naroda.

Treće, i najvažnije za odbranu od nesporazuma: odnos ostaje *nesimetričan*. Jakov traži ime svog protivnika i ne dobija ga — „zašto pitaš za moje ime?“[89] Čovjek dobija novo ime, Bog svoje uskraćuje. Ovaj rad, dakle, ne tvrdi da savez izjednačava strane. Tvrdi samo da su strane *dvije*, što je nešto sasvim drugo: ravnopravnost nije uslov ugovora, obavezanost jeste.

3.3 Savez kao odnos dviju volja

Ako je Bog strana, onda se odnos može opisati oblicima koji važe među licima, i biblijski tekst upravo to čini, i to sa doslednošću koja je vjekovima izazivala nelagodu tumača.

Najprije, savez se *sječe*. Izraz *karat berit*, doslovno „sasjeći savez”, odnosi se na obred u kojem se životinje rasijecaju a strane prolaze između polovina, prizivajući na sebe sudbinu rasječenog ako prekrše zakletvu; Jeremija taj obred izričito tumači.[90] U Postanju 15, međutim, nalazi se prizor koji u uporednoj građi nema odgovarajućeg: između polovina prolazi *samo* baklja i zadimljena peć, dakle samo Bog. Onaj koji je po položaju veliki kralj uzima na sebe zakletvenu ulogu vazala.[91] Ma kako se čitala pojedinačna scena, njen formalni potez je nedvosmislen: strana koja ništa ne duguje sebe obavezuje.

Zatim, odnos se opisuje kao *brak*. To nije pjesnička figura nego nosivi pojam čitavih proročkih knjiga: Osija je pisao o nevjernoj ženi, Jeremija o mladenačkoj ljubavi i o kasnijem bludu, Jezekilj u šesnaestoj glavi razvija istu sliku do granice podnošljivosti.[92] Značaj te metafore za našu temu leži u onome što ona implicira, a što druga slika ne bi mogla: brak se može iznevjeriti, a iznevjereni može oprostiti i ponovo primiti. Halbertal i Margalit su čitavu svoju analizu idolopoklonstva sagradili upravo na tom nalazu — da je zabrana tuđih

---

[89] Post 32,30. Uskraćivanje imena treba čitati zajedno sa Izl 3,14, gdje se ime daje u obliku koji je istovremeno objava i odbijanje da se raspolaže. O toj dvostrukosti up. Buber (1946) i Levinas (1963).

[90] Jer 34,18–20, gdje je obred izričito protumačen: oni koji su prošli između polovina teleta i prekršili zakletvu biće sami tako učinjeni. Za uporednu građu — među ostalim, obredne kletve u ugovorima iz Sfire i Alalaha — up. McCarthy (1978, II dio).

[91] Post 15,17. Da između polovina prolazi samo božanski znak, a ne i Avram, primijetili su tumači od rane egzegeze; teološku težinu tog zapažanja izvodi, među novijima, Levenson (1993). Ne mora se prihvatiti nijedno pojedinačno tumačenje da bi se uvidio formalni potez: onaj koji je po položaju veliki kralj stavlja se u zakletveni položaj vazala.

[92] Os 1–3; Jer 2,1–3,5; Jez 16 i 23. Šesnaesta glava Jezekiljeva ide do granice na kojoj je jevrejska liturgijska praksa kasnije taj tekst izuzimala iz javnog čitanja — podatak koji sam po sebi svjedoči o tome koliko je slika bila doslovno shvaćena.

bogova u biblijskoj gramatici zabrana preljube, a ne prekršaj protiv poretka.[93] Gdje je božansko poredak, nevjere nema; ima poremećaja. Poremećaj se ispravlja, a preljuba se oprašta — i samo drugo pretpostavlja lice.

Najzad, i najoštrije: Bog se da *nagovoriti*. U trideset drugoj glavi Izlaska, poslije zgode sa teletom, Bog objavljuje Mojsiju da će narod istrijebiti i od njega samog načiniti velik narod. Mojsije se ne pokorava. On iznosi dva razloga, oba pravna a ne emotivna: prvi je *ugled* — šta će reći Egipćani, da ih je izveo zato da ih pobije u planini; drugi je *ranija obaveza* — sjeti se Avrama, Isaka i Izraela, kojima si se sobom zakleo. I tekst zaključuje rečenicom koju su svi potonji sistemi morali nekako da obiđu: i pokaja se Gospod od zla koje je rekao da će učiniti svom narodu.[94]

Ovdje je potreban oprez, jer se prigovor sam nudi: i mesopotamski bogovi mijenjaju odluke, i njih se nagovara. Tačno je.[95] Ali razlika nije u tome da li se odluka mijenja nego u tome *na šta se poziva* onaj koji nagovara. U mesopotamskoj građi bog se umilostivljuje darom, obredom ili posredovanjem drugog božanstva; Mojsije ne nudi ništa i ne posreduje niko — on Bogu predočava njegovu vlastitu riječ. To je postupak stranke u sporu, i on pretpostavlja da je druga strana obavezana onim što je rekla. Jehezkel Kaufman je iz sličnih zapažanja izveo tvrdnju o potpunoj razlikovnosti izraelske religije koja se danas smatra preoštrom; Jehošua Mufs je, po mom sudu tačnije, isti nalaz opisao kao pojavu *pravnog zastupništva* u pobožnosti — prorok kao branilac naroda pred sudom.[96]

---

[93] Halbertal i Margalit (1992), naročito gl. 1: idolopoklonstvo je u biblijskoj gramatici prije svega nevjera u bračnom smislu, a ne obredna greška ni pojmovna zabluda, i otuda mu odgovara jezik ljubomore. Njihova analiza je za ovaj rad dragocjena jer razliku između poretka i lica izvodi iz same kaznene logike, a ne iz opštih tvrdnji o mišljenju.

[94] Izl 32,7–14. Mojsijeva dva argumenta stoje u st. 12 (ugled pred Egipćanima) i st. 13 (ranija zakletva Avramu, Isaku i Izraelu); zaključak u st. 14. Rečenica o Božijem pokajanju bila je predmet stalnih ublažavanja u kasnijoj recepciji; up. i 1 Sam 15,29, gdje se izričito tvrdi suprotno — da se Slavni Izraelov ne kaje — što pokazuje da je napetost bila osjećena unutar samog kanona.

[95] Up. *Atrahasis* i *Ep o Gilgamešu* XI, gdje se odluka o potopu mijenja pod pritiskom drugih božanstava i uz prigovore upućene Enlilu. Razlika koju ovdje tvrdim nije, dakle, u promjenljivosti božanske odluke — ona je opšte mjesto — nego u tome ko nagovara i čime: ondje bog ili obred, ovdje čovjek koji se poziva na datu riječ.

[96] Kaufmann (1960) zastupa maksimalističku tezu o potpunoj razlikovnosti izraelske religije, koja se danas smatra preoštrom, ali čija je zapažačka oštrina i dalje neosporna. Muffs (1992), naročito ogled o proroku kao zastupniku, isti materijal opisuje preciznije: prorok stoji pred Bogom u pravnoj ulozi branioca, a ne u ulozi molitelja. Up. i Heschel (1962) o pojmu božanskog patosa, uz ogradu da Heševlov pojam ide dalje nego što ovaj rad treba.

3.4 Zabrana lika i cijena desakralizacije

Druga zapovijest ne zabranjuje samo tuđe bogove nego i lik Boga koji je savez sklopio, i razlog koji Ponovljeni zakon za to navodi tačno pogađa ono o čemu je ovdje riječ: na Horivu niste vidjeli nikakav lik, samo ste čuli glas.[97] Zabrana, dakle, nije obračun sa umjetnošću nego odluka o *načinu prisutnosti*.

Filozofski značaj te odluke izlazi na vidjelo kad se dva čula uporede po formi odnosa koju omogućuju. Hans Jonas je u ogledu o plemenitosti vida pokazao da vid ima tri svojstva koja su ga u zapadnoj filozofiji učinila vodećim čulom: on daje istovremenost, jer sve što je u vidnom polju vidimo odjednom; daje distancu, jer ne dodiruje ono što opaža; i ne zahtijeva nikakvu radnju predmeta, jer se vidi i ono što miruje i ono što ne zna da je viđeno.[98] Upravo ta tri svojstva čine vid čulom *objekta*: ono što se vidi stoji pred nama i tu je bez svog pristanka. Sluh je u sve tri tačke suprotan: on je vremenski a ne istovremen, jer se riječ mora dovršiti; on ne uspostavlja distancu nego prima ono što je poslano; i ništa se ne čuje ako drugi ne progovori. Ko se objavljuje glasom, taj se objavljuje tako da ostaje gospodar svog javljanja.

Uz zabranu lika ide i drugi potez, koji je njena kosmološka strana. U prvoj glavi Postanja sunce i mjesec nisu imenovani nego se zovu svjetlila, veliko i malo; morska čudovišta, koja u okolnim mitologijama nose ime protivnika bogova, uvrštena su među stvorenja.[99] Priroda je razbožanstvena. Ovdje, međutim, valja izbjeći uobičajenu grešku i ne uvoditi u tekst kasniju dogmu: stvaranje ni iz čega je pojmovna tvorevina znatno kasnijeg vremena, a prva glava Postanja govori o uređivanju i razgraničavanju, ne o proizvođenju iz ništa.[100] Nalaz koji je za nas bitan ne zavisi od tog spora: ma kako se čitao odnos prema pramaterijali, nebeska tijela i more prestali su biti neko i postali nešto.

---

[97] Izl 20,4–5; Pnz 4,12.15–18. Obrazloženje u Pnz 4,15 („niste vidjeli nikakav lik") izvodi zabranu iz same forme objave, ne iz zabrane po sebi — što je za naš argument odlučujuće.

[98] Jonas (1954). Tri svojstva vida — istovremenost, distanca i nezavisnost od radnje predmeta — Jonas izvodi da bi objasnio zašto je zapadna metafizika teoriju modelovala po viđenju (*theoria* od *theorein*). Njegov ogled nije pisan sa obzirom na biblijsku zabranu lika, i utoliko je za nas vrjedniji, jer nalaz nije podešen prema zaključku.

[99] Post 1,16 (sunce i mjesec kao „svjetlilo veliko" i „svjetlilo malo", bez imena, koja bi u okolnim jezicima bila i imena božanstava) i 1,21 (*tannînîm*, morske nemani, kao stvorenja). Up. von Rad (1972) uz ta mjesta i Levenson (1988).

[100] Formula o stvaranju ni iz čega prvi put se pojavljuje u 2 Mak 7,28, a kao dogmatski pojam učvršćuje se tek u ranohrišćanskoj polemici sa platonizmom. Levenson (1988) je pokazao da prva glava Postanja govori o ovladavanju haosom i razgraničavanju, ne o

Tu, međutim, dolazi mjesto na kojem ovaj rad mora biti pošten prema protivničkoj strani, jer bi inače pisao apologiju a ne filozofiju. Razbožanstvenje prirode ima cijenu, i ta cijena je ono što je Veber nazvao razčaravanjem svijeta.[101] Svijet koji nije više pun bogova jeste svijet u kojem se može računati, ali i svijet koji ne uzvraća pogled. Duga linija koja vodi od svjetlila u prvoj glavi Postanja do prirode kao zalihe raspoloživog materijala nije slučajna i nije nepravedno pripisana.[102] Ovaj rad ne tvrdi da je subjektivno načelo dobitak bez gubitka; tvrdi da je ono uslov jednog određenog pojma. Gubitak treba imenovati, jer ga svaka ozbiljna filozofija religije dvadesetog vijeka osjeća.

Uz to ide i jedna naučna ograda. Izraelski anikonizam nije bio ni tako rani ni tako potpun kako ga kanonski tekst predstavlja; arheološka građa pokazuje složeniju sliku, a novija istraživanja pokazuju i da biblijski Bog nije lišen tjelesnosti u onom smislu u kojem ga je kasnija filozofska teologija htjela imati.[103] Za naš argument te ispravke nisu razorne — naprotiv, one uklanjaju iz njega upravo onu idealizovanu sliku koja bi ga učinila apologetskim — jer se tvrdnja ne odnosi na arheološku ravan nego na formu koju je predanje, kroz sukobe i poraze, na kraju učinilo obavezujućom.

3.5 Prorok i parnica

Ako se traži jedan jedini dokaz da je u Izraelu prevladalo subjektivno načelo, ne treba tražiti u nauci o Bogu nego u tome koji su oblici govora *prema* Bogu ušli u kanon.

---

proizvođenju iz ništa, i da je uvođenje kasnije dogme u taj tekst izvor niza nesporazuma. Ovaj rad tu tezu prihvata; nalaz o razbožanstvenju prirode od nje ne zavisi.

[101] Weber (1919); up. i Weber (1920–1921) o antičkom jevrejstvu, gdje je isti proces opisan kao istorijski a ne kao pojmovni. Veberov izraz *Entzauberung* obično se prevodi kao razčaravanje, a označava svođenje svijeta na ono što se može proračunati.

[102] Optužba da biblijsko razbožanstvenje prirode stoji u korijenu ekološke krize formulisana je najoštrije kod White (1967) i izazvala je opsežnu raspravu; up. odgovore u Barr (1972) i Bauckham (2010). Ovaj rad ne zauzima stranu u toj raspravi, ali smatra da bi bilo neiskreno spominjati dobitke desakralizacije a prećutati da postoji ozbiljno formulisana tvrdnja o njenoj cijeni.

[103] O izraelskom anikonizmu i njegovim granicama up. Mettinger (1995), koji razlikuje „de facto" od programskog anikonizma i pokazuje da je potonji kasna i izborena pozicija; o tjelesnosti biblijskog Boga up. Sommer (2009), čija je teza — da biblijska predanja poznaju božansko tijelo i njegovu množivost — u izravnoj napetosti sa kasnijom filozofskom teologijom. Obje ispravke se ovdje prihvataju; obje uklanjaju iz argumenta idealizovanu sliku koja mu nije potrebna.

Najprije, kanonizovan je napad na vlastiti kult. Amos govori u ime Božije: mrzim, odbacujem vaše praznike, i neću da mirišem vaše svetkovine; sklonite od mene buku svojih pjesama; nego neka pravda teče kao voda.[104] Rečenica je izgovorena unutar religije o čijim je obredima riječ, i ušla je u njene svete knjige. Religija koja u svoj kanon prima tekst koji relativizuje njen obred izvršila je nešto što u sklopu objektivnog načela nema mjesta, jer je ondje obred sam odnos, pa bi napad na obred bio napad na religiju.

Zatim, kanonizovana je *parnica*. Mihej otvara sud i poziva brda i temelje zemaljske da čuju; Isaija počinje istim pozivom nebesima i zemlji.[105] Sad se vidi kuda vodi nit iz odjeljka 3.1: to su svjedoci ugovora, prizvani po pravilima obrasca, a stranke pred njima su Bog i njegov narod. Tužilac je, doduše, najčešće Bog. Ali forma je uspostavljena, i čim jednom postoji sud, na njemu se može govoriti sa obje strane.

I doista se govori. Jeremija otvara dvanaestu glavu obrazloženjem koje je pravni obrazac izvrnut u ličnu žalbu: pravedan si, Gospode, kad se sa tobom prem — ali ipak bih sa tobom govorio o pravu; zašto je put bezbožnika srećan?[106] Nekoliko glava dalje isti prorok upotrebljava glagol koji prevodioci vjekovima ublažavaju: nagovorio si me, i dao sam se nagovoriti; jači si od mene i nadvladao si.[107] Avakum počinje knjigu pitanjem dokle će vikati a Bog neće slušati. Psalmist budi Boga: probudi se, zašto spavaš, Gospode.[108] Jov, o kojem je bilo riječi u prvom poglavlju, traži postupak i posrednika, i na kraju biva proglašen onim koji je govorio ispravno.

---

[104] Am 5,21–24. Up. i Is 1,11–17; Jer 7,21–23; Ps 50,8–13; Mih 6,6–8. Kod svih se ne radi o ukidanju kulta nego o njegovom podređivanju, ali za našu svrhu je dovoljno i to: ono što je podređeno nije samo odnos.

[105] Mih 6,1–8; Is 1,2. Obrazac proročke parnice (*rîb*) opisao je Huffmon (1959); razradu i kritiku up. kod Nielsen (1978) i Daniels (1987), koji upozorava da se obrazac u literaturi primjenjivao preširoko. Ta ograda se prihvata: za argument nije potrebno da svaki proročki tekst bude parnica, nego samo da parnica bude dopušten oblik.

[106] Jer 12,1. Hebrejski izraz pripada pravnom rječniku i doslovno znači „iznijeti pravnu stvar", pa je Jeremijin postupak formalno podnošenje tužbe uz prethodno priznanje nadležnosti suda — što je, kao gest, tačno ono što ovaj rad naziva protivstavnošću.

[107] Jer 20,7. Glagol *pātá* upotrebljava se za zavođenje neiskusne djevojke (up. Izl 22,15) i za prevaru; drugi glagol u istom retku (*ḥāzaq*) pripada rječniku savladavanja silom. Prevodioci ga vjekovima ublažavaju na „nagovorio si me", i to ublažavanje samo je zanimljiv podatak o granicama podnošljivog. Up. Holladay (1986) uz to mjesto.

[108] Av 1,2–4; Ps 44,24–25. Psalam 44 je za našu svrhu naročito važan jer tužba nije izgovorena iz krivice nego iz nevinosti: stradanje se izričito poriče kao zasluženo, i time se pravni obrazac zadržava do kraja.

Ono što te tekstove čini dokazom nije njihova smjelost — smjelih pojedinaca ima svugdje — nego činjenica da su *sačuvani i posvećeni*. Optužbe protiv Boga stoje unutar knjiga koje se čitaju u bogosluženju. Nijedna meni poznata tradicija nije kanonizovala svoje tužioce. To je institucionalni, a ne psihološki podatak, i on se ne može objasniti temperamentom naroda; objašnjava se samo formom odnosa u kojoj tužba nije bogohuljenje nego dopušten postupak stranke.[109]

3.6 Tijelo, sjeme, zemlja: razgraničenje prema gnosi

Preostaje da se subjektivno načelo odvoji od svog najbližeg dvojnika, jer bi bez tog razgraničenja čitav rad bio pogrešno shvaćen — i, što je gore, bio bi pogrešan.

Biblijski blagoslov je tjelesan i svjetovan: potomstvo, zemlja, duge godine, stada, ime koje se ne gasi. Mrtvi ne hvale Boga, kaže psalmist, i to nije rezignacija nego tvrdnja da se odnos vodi u životu, dakle u tijelu.[110] Vaskrsenje se u biblijskoj književnosti pojavljuje kasno, i kad se pojavi, pojavljuje se u tjelesnom obliku — što je, sa obzirom na okolni helenistički svijet koji je nudio besmrtnost duše kao gotovo rješenje, izbor a ne zaostatak.[111]

Suprotnost tome nije mnogoboštvo nego gnosa. U gnostičkim sistemima subjektivnost je dovedena do krajnosti kakvu Izrael ne poznaje: iskra u čovjeku je srodna nepoznatom Bogu, tuđem ovom svijetu; kosmos je tvorevina nižeg demijurga, a tijelo je tamnica iz koje se znanjem izlazi.[112] Ovdje se, dakle, nalazi

---

[109] Formulaciju treba uzeti u strogom smislu: tvrdi se institucionalna, a ne psihološka razlika. Da su pojedinci u drugim tradicijama proživljavali gnjev prema svojim božanstvima, van sumnje je; da su ti izrazi ušli u obavezujući kanon i postali predmet bogoslužbenog čitanja, meni nije poznato nigdje drugdje. Vavilonske tužaljke jesu sačuvane, ali kao književnost pisarskih škola i kao molitve za umilostivljenje, a ne kao riječ koja se pripisuje samom božanstvu ili se čita kao ispravna.

[110] Ps 6,6; 88,11–13; 115,17; Is 38,18–19. Odnos se, dakle, vodi u životu, i smrt je njegov prekid — što stoji u tačnoj suprotnosti prema shvatanju smrti kao oslobođenja.

[111] Dan 12,2; Is 26,19; 2 Mak 7. Za istoriju pojma up. Levenson (2006) i Wright (2003). Odlučujuće je da se, u svijetu u kojem je helenistička besmrtnost duše bila raspoloživa i intelektualno uglednija, bira tjelesni oblik.

[112] Jonas (1958) ostaje najbolji filozofski prikaz; up. i Rudolph (1977) za religijsko-istorijsku stranu, te Williams (1996) za kritiku same kategorije „gnosticizma" kao istraživačke tvorevine. Ta kritika se ovdje uzima ozbiljno: ono što tvrdim ne odnosi se na jedinstven istorijski pokret nego na tip religijskog rješenja — subjektivnost kupljenu odricanjem od svijeta — koji se u više oblika javlja i kod kojeg se, gdje god se javi, ovaploćenje pretvara u

maksimum subjektivnog — jastvo protiv svemira, pojedinac koji čitav poredak proglašava tuđim — i upravo tu je ovaploćenje zabranjenije nego u bilo kojoj paganskoj konfiguraciji. Gnostički Hristos ne može se roditi; on se pojavljuje, prolazi kroz svijet ne primajući ga, i njegovo tijelo je ili privid ili ustupak. Doketizam nije slučajno gnostička a ne paganska pojava.

Iz toga slijedi zaključak koji je za strukturu ovog rada presudan: *subjektivnost sama nije dovoljna*. Treći uslov — da tijelo važi kao mogući nosilac duha — nezavisan je od drugog, i može se izgubiti upravo pod pritiskom drugog, jer je najlakši način da se subjekt oslobodi svijeta taj da svijet proglasi tuđim. Izrael je, gledano sa te strane, tačka presjeka koja je rjeđa nego što se obično misli: subjektivnost dovedena do parnice sa Bogom, a da pri tom nije otkazana poslušnost tvari.[113] Jakov odlazi sa blagoslovom i sa iščašenim kukom; gnostik bi otišao sa blagoslovom i bez kuka.

3.7 Šta je pokazano i šta nije?

Uslov opovrgnuća postavljen u odjeljku 1.5 sada se može ocijeniti. Tvrdilo se da bi teza bila ispražnjena ako savezna struktura ne bi bila razlikovna. Pokazano je da je *forma* saveza posuđena u cjelini, ali da je *položaj božanstva u toj formi* premješten iz reda svjedokā u red strana, i da iz tog premještanja slijedi niz oblika — nevjernost i oproštaj, predočavanje obaveze, parnica, kanonizovana tužba — koji u konfiguracijama iz drugog poglavlja nemaju odgovarajućeg. Prigovor je time, po mom sudu, otklonjen; ali otklonjen je na ravni forme, a ne pozivanjem na izvornost, i to razlikovanje molim čitaoca da zadrži, jer se o njega spotiče gotovo sva starija literatura.

Isto tako valja reći šta *nije* pokazano, jer se ovaj rad nada da će biti čitan i sa druge strane.

Nije pokazano da je Izrael moralno viši od naroda sa kojima je poređen. Struktura nije vrlina, i biti mjesto na kojem je nešto moguće nije zasluga onoga ko na tom mjestu stoji.

Nije pokazano da pojedinci u drugim tradicijama nisu imali lične odnose sa svojim božanstvima; pokazano je samo da ti odnosi ondje nisu imali institucionalnu formu ugovora među stranama, pa ni njene posljedice.

---

privid. Mandejska zajednica, kao jedina do danas preživjela tradicija tog kruga, pruža za to i živ primjer.

[113] Presjek nije, koliko vidim, potpuno jedinstven — ranije je pokazano da iranska eshatologija spaja tjelesnost sa ličnim božanstvom (odjeljak 2.5) — ali jeste jedinstven po tome što je uz tjelesnost vezana i protivstavnost u punom obliku, dakle mogućnost spora. To je, u kratkom, čitav nalaz prva tri poglavlja.

I nije pokazano da je prevlast o kojoj je riječ bila mirno posjedovanje. Sami biblijski tekstovi su, u velikom dijelu, izvještaj o neuspjesima: o povratku likovima, o kultu koji guta pravdu, o kraljevima koji rade po obrascu susjeda. Prevlast subjektivnog načela nije osobina koju je narod imao nego *zadatak u kojem je stalno padao* — što je tačno ono određenje karaktera koje je u odjeljku 1.1 postavljeno kao jedino dopušteno, i što, uzgred, jedino i objašnjava zašto je proroka uopšte moralo biti.

Time je pripremni dio rada završen. Utvrđeno je gdje se pojam ne može izgovoriti i gdje su se sastojali uslovi da bude izgovoren. Ostaje ono što je od početka bilo pravi zadatak: izvesti sam pojam ovaploćenja, razlučiti ga od njegovih dvojnika i pokazati koji ga uslovi nose. Tome je posvećeno sljedeće poglavlje, čiji vrhunac nije nauka o dvjema prirodama nego jedna rečenica jedne djevojke.

4. USLOVI MOGUĆNOSTI OVAPLOĆENJA

Dosadašnja tri poglavlja bila su priprema. Prvo je odredilo oblik pitanja, drugo je pokazalo gdje se pojam ne može izgovoriti, treće gdje su se sastojali uslovi da bude izgovoren. Ovo poglavlje izvodi sam argument, i njegov postupak je dvostruk: najprije se analizom određuje šta se tvrdnjom o ovaploćenju zapravo tvrdi, a zatim se iz te tvrdnje izvodi šta mora važiti da bi ona uopšte imala smisla.

Redoslijed nije proizvoljan. Najveći dio nesporazuma u ovoj oblasti potiče otuda što se pojam uzima kao poznat, pa se onda upoređuje sa figurama koje mu samo naliče. Zato prvi odjeljak razlučuje ovaploćenje od četiri njegova dvojnika, i to razlučivanje neće biti izvedeno spolja, iz uporedne religije, nego iznutra — iz onoga što je hrišćanska tradicija sama, kroz pet vjekova sporova, morala da odbaci da bi zadržala ono što tvrdi. Vrhunac poglavlja nije, međutim, nauka o dvjema prirodama; on je u petom uslovu, i sastoji se u analizi jedne rečenice.

4.1 Četiri dvojnika i pojam koji preostaje

Teofanija je javljanje. Božansko se pokazuje u nekom liku — u ognju, u obliku putnika, u ljudskoj pojavi — i taj lik je sredstvo pokazivanja, a ne nosilac. Provjera je jednostavna i, ako se izvede dosledno, razorna za svako brkanje: lik teofanije ne raste, ne stari, ne uči i ne umire. Trojica koja dolaze Avramu jedu,

ali ne postaju gladni; oganj u grmu gori, ali se ne troši.[114] Ono što se javlja u teofaniji nema biografiju, i upravo to je razlika: ovaploćenje se tvrdi o nekome ko je imao djetinjstvo.

Apoteoza je uzlazak. Čovjek postaje bog zaslugom, odlukom ili posmrtnim ukazom, i rezultat je stečeno božanstvo.[115] Smjer je obrnut od onoga o kojem je riječ, a sa obrnutim smjerom mijenja se i sve ostalo: apoteoza je nagrada, ovaploćenje je dar; apoteoza pretpostavlja da je granica prohodna odozdo, ovaploćenje da je prekoračena odozgo.

Obitavanje ili opsjednuće jeste najopasniji dvojnik, jer je najbliži. Božansko se nastanjuje u čovjeku, ispunjava ga, govori kroz njega; prorok je od njega obuzet, hram je njime ispunjen. Ali dva subjekta ostaju dva: onaj koji obitava može se povući, a onaj u kome se obitava ostaje isti čovjek prije i poslije.[116] Da je taj model za hrišćansku tvrdnju bio stalno iskušenje, vidi se po tome što ga je tradicija morala odbacivati imenom: antiohijska hristologija govorila je o *useljenju po blagovoljenju*, i upravo je ta formula bila predmet osude, jer je od jedinstva pravila savez dvojice.[117]

Avatar je periodično samoočitovanje; o njemu je govoreno u odjeljku 2.2 i ovdje se samo podsjeća da je njegova razlikovna crta množina.

Šta preostaje kad se ta četiri oduzmu? Tvrdnja koja se može iskazati u pet obilježja, i svako od njih je nužno.

Prvo, istovjetnost subjekta: onaj koji se rodio i onaj koji jeste od vijeka isti su neko, a ne dvojica u savezu. *Drugo*, neprestanak: uzimajući ono što nije bio,

---

[114] Post 18,1–8 (trojica kod Mamrije) i Izl 3,2 (grm koji gori a ne sagorijeva). O razlici između javljanja i uzimanja prirode u patrističkoj upotrebi up. Grillmeier (1975, I dio); za starozavjetnu građu Savran (2005). Provjera koju predlažem — ima li lik biografiju — nije proizvoljna: ona je samo prevod obilježja koje ću u nastavku nazvati stvarnom novošću.

[115] Up. odjeljak 2.3 i tamo navedenu literaturu (Price 1984; Bowersock 1965). Za razliku uzlaska i silaska u antičkoj recepciji hrišćanske tvrdnje poučna je Kelsova polemika, u kojoj se upravo silazak smatra nedostojnim; up. Origen, *Contra Celsum* IV, 2–5.

[116] Klasičan primjer je duh koji „obuzima" sudije i proroke (Sud 6,34; 1 Sam 10,6.10) i koji se povlači (1 Sam 16,14). Obitavanje je, dakle, u biblijskoj građi dobro poznat i pozitivno vrednovan oblik — što ga i čini opasnim dvojnikom: razlika prema ovaploćenju nije razlika između pravog i lažnog, nego između dva različita odnosa.

[117] Formula *enoíkēsis kat' eudokían* — useljenje po blagovoljenju — pripada antiohijskoj tradiciji, naročito Teodoru Mopsuestijskom, i preko njega Nestoriju; osuđena je na Efeskom saboru 431. i, posredno, na Drugom carigradskom 553. Za rekonstrukciju te hristologije bez polemičkih iskrivljenja up. Norris (1963), McGuckin (1994) i Fairbairn (2003). Ovaj rad ne ulazi u pitanje da li je Nestorije lično zastupao ono što mu se pripisuje — pitanje koje je poslije otkrića *Knjige Iraklidove* postalo znatno složenije — nego uzima osuđenu formulu kao pojmovni tip.

nije prestao biti ono što jeste. *Treće*, stvarna novost: ono što je uzeto nije prividno, nego je uzeto zaista, sa svim što uz to ide — sa rastom, sa neznanjem, sa umorom, sa smrću. *Četvrto*, posredovanost rođenjem: nije se pojavio nego je rođen, dakle primio je tijelo od nekoga. *Peto*, jednokratnost: nema množine.

Vrijedi zapaziti kako se ta obilježja odnose prema istoriji dogme, jer to zapažanje mijenja način na koji se sabori uopšte čitaju. Svaka velika hristološka jeres jeste pokušaj da se pojam *olakša* ispuštanjem po jednog od pet obilježja. Doketizam ispušta treće, arijanstvo prvo, apolinarizam treće u njegovom antropološkom dijelu, nestorijanstvo prvo, monofizitstvo drugo, monotelitstvo — na koje se vraćam u odjeljku 4.7 — treće u njegovom najosjetljivijem vidu.[118] Sabori se, dakle, mogu čitati kao niz *odbijanja da se pojam pojednostavi*, i njihova filozofska vrijednost leži upravo tu: oni su, u stvari, dugotrajno i skupo izvođenje uslova pod kojima jedna tvrdnja ostaje ono što tvrdi. Ovaj rad tu istoriju ne prepričava; on iz nje uzima samo dovršen pojam, jer je taj pojam ono što treba smjestiti.

Odmah treba reći i šta se time ne tvrdi. Analiza pojma nije dokaz da mu odgovara nešto zbiljsko; ona utvrđuje samo šta bi moralo važiti ako mu odgovara. Izvođenje koje slijedi je uslovno u strogom smislu, i njegov zaključak nije „ovo se dogodilo" nego „ovo se moglo dogoditi samo ovdje".

4.2 Oblik izvođenja i njegove granice

Prije nego što se uslovi izvedu, treba tačno reći kakvu vrstu tvrdnje izvođenje daje, jer se o tome u ovakvim raspravama najviše griješi — i to na obje strane, kod onih koji od njega očekuju previše i kod onih koji ga zbog toga očekivanja odbacuju.

Argument ima oblik: *X je moguće samo ako C.* To je forma transcendentalnog argumenta u širem smislu, i njena filozofska karijera počinje sa Kantom, koji je pitao pod kojim je uslovima moguće iskustvo.[119] Ali odmah treba razlikovati dvije upotrebe koje se često miješaju. Jedna traži uslove

---

[118] Shema je, naravno, pojednostavljena i nijedna jeres nije bila samo to; ali kao pojmovna dijagnostika ona je upotrebljiva i ima to preimućstvo da čini razumljivim zašto su sabori odbijali rješenja koja su bila jednostavnija i intelektualno primamljivija od onoga što su usvojili. Za istoriju up. Grillmeier (1975; 1987) i Daley (2018); za filozofsku obradu Coakley (2002).

[119] Kant, *Kritika čistog uma*, B 25, gdje se „transcendentalnim" naziva svako saznanje koje se ne bavi predmetima nego našim načinom saznavanja predmeta ukoliko je on moguć *a priori*. Potonja upotreba izraza u analitičkoj filozofiji znatno je šira i obuhvata svaki argument oblika „B je nužan uslov za A, A važi, dakle B"; up. Stern (ur.) (1999, uvod).

mogućnosti *iskustva*, dakle nešto o subjektu koji spoznaje; druga traži uslove mogućnosti *predmeta*, dakle nešto o stvari. Argument koji ovdje izvodim ne pripada nijednoj od te dvije u čistom obliku: on traži uslove pod kojima jedan određen *pojam* uopšte ima primjenu, i utoliko je skromniji od obje.

Ta skromnost je namjerna, i njen razlog je jedan poznat prigovor. Stroud je 1968. godine pokazao da transcendentalni argumenti, uzeti u jakom obliku, dokazuju manje nego što obećavaju: iz toga da moramo nešto misliti ne slijedi da tako i jeste, nego samo da drugačije ne možemo.[120] Prigovor je razoran za svaku upotrebu koja bi iz nužnosti mišljenja izvodila zbilju. Ovdje on, međutim, ne pogađa, i to iz jednostavnog razloga: zaključak koji izvodim je i sam uslovan i tiče se pojma, ne svijeta. Ne tvrdi se „svijet mora biti takav", nego „ako ono što se ovim pojmom tvrdi ima predmet, taj predmet je mogao nastati samo ondje gdje su ovi uslovi bili na okupu". Tvrdnja o mjestu, dakle, ne prelazi granicu koju Stroud povlači.

Cijena te skromnosti mora se, međutim, platiti otvoreno. Argument ovog rada ne obraća nikoga i ne treba mu se pripisivati apologetska snaga koju nema. On ne dokazuje da se ovaploćenje dogodilo, ne dokazuje da je Bog postojao prije nego što je izabrao, i ne izvodi vjeru iz pojma. Ono što daje jeste nešto drugo i, po mom sudu, filozofski vrjednije: on vjerniku i nevjerniku pokazuje *istu strukturu*. Onaj ko drži da se to dogodilo dobija razlog zašto se moralo dogoditi ondje gdje se dogodilo; onaj ko drži da nije, dobija tačan opis toga šta je tvrdnja o kojoj sudi, i zašto ona nije mogla nastati bilo gdje. Tek na tom nivou razgovor prestaje da bude razmjena vjerovanja.

Uz to idu tri razgraničenja koja su ranije već postavljena i koja ovdje dobijaju svoje mjesto u postupku.

Prvo, uslov nije uzrok. Pitanje nije šta je proizvelo događaj nego šta je moralo važiti da bi ono što se zbilo bilo ono za šta se izdaje. Ta razlika, uvedena u odjeljku 1.1, ovdje je operativna: kad se u nastavku kaže da neki uslov nije ispunjen, ne kaže se da je nešto spriječeno, nego da je izgovoreno ostalo bez smisla.

Drugo, uslovi su nužni a ne dovoljni. Njihova ispunjenost ne proizvodi događaj, kao što ispunjenost uslova ugovaranja ne proizvodi ugovor. Otuda i

---

[120] Stroud (1968). Njegov prigovor glasi, ukratko, da takvi argumenti u najboljem slučaju utvrđuju kako moramo misliti ili šta moramo vjerovati, a ne kako jeste, osim ako se ne dopusti neko načelo verifikacije koje bi taj jaz premostilo — a to načelo bi onda samo obavljalo sav posao. Rasprava je otada proizvela razlikovanje „jakih" i „skromnih" transcendentalnih argumenata; up. Strawson (1985) i Stern (1999). Argument ovog rada pripada skromnoj vrsti i, štaviše, ne tvrdi ni koliko ona obično tvrdi, jer mu je zaključak uslovan.

ono što će se u petom poglavlju pokazati kao odlučujuće: ondje gdje su svi uslovi ispunjeni, ishod i dalje nije osiguran — jer je posljednji od njih upravo sloboda.

Treće, argument je negativna filozofija u službi pozitivnog datuma, u smislu koji je izložen u odjeljku 1.2. On ne izvodi zbiljsko iz pojma — to bi bio povratak na poziciju koju je Šeling sa pravom napadao — nego, obrnuto, polazeći od nečega što se tvrdi kao događeno, utvrđuje pojmovni prostor koji je za to bio potreban. Filozofija ovdje ne prethodi činjenici nego je prati, i to je jedini odnos u kojem ona činjenicu ne izda.

Najzad, izvođenje duguje čitaocu i obavezu koja se rijetko poštuje: da unaprijed kaže kako se obara. Pošto se pet uslova ne biraju slobodno nego se izvode iz pet obilježja pojma utvrđenih u prethodnom odjeljku, postoje tačno dva načina da se argument obori. Prvi je pokazati da neko od pet obilježja ne pripada pojmu — dakle da bi se o ovaploćenju moglo smisleno govoriti i bez njega. Drugi je pokazati da neki od pet uslova ne slijedi iz obilježja koje mu je pridruženo. Oba puta su otvorena i oba su izvodljiva sredstvima obične filozofske rasprave; ko ih ne prođe, taj argument nije opovrgao nego samo odbio.

4.3 Prvi uslov: Bog kao subjekt, a ne kao supstancija

Prvo obilježje — istovjetnost subjekta — pretpostavlja da je o Bogu uopšte moguće govoriti kao o *nekome*. Rečenica koja ovaj uslov iskazuje glasi jednostavno: *ono što nije neko ne može postati neko*.

Prividna trivijalnost te rečenice nestaje čim se pogleda šta je najveći dio filozofske teologije o Bogu tvrdio. Za Plotina Jedno nije biće nego iznad bića; ono ne odlučuje, ne bira i ne obraća se, jer bi svaki takav akt uveo u njega dvojstvo.[121] Za Aristotela prvi pokretač misli samog sebe i pokreće kao ono što se voli. Za veliki dio klasične metafizike bog je *osnov*, *počelo*, *samo biće* — i u svakom od tih određenja ono što se određuje jeste nešto, a ne neko. Iz osnova se izvodi, iz počela slijedi, iz bića se učestvuje; ali osnov ne obećava, počelo se ne kaje, a samo biće ne može doći u posjetu.

Teškoća se u zapadnoj tradiciji najoštrije pokazuje u pitanju: mijenja li se Bog ovaploćenjem? Ako se mijenja, nije savršen; ako se ne mijenja, nije se ništa

---

[121] Plotin, *Eneade* VI 9, o Jednom koje je iznad bića i iznad mišljenja; V 1 i V 3 o tome da svako mišljenje uvodi dvojstvo. Otuda kod Plotina ni stvaranje nije akt nego proizlaženje: Jedno ne odlučuje da emanira, kao što sunce ne odlučuje da svijetli. Up. Gerson (1994) i Hadot (1994).

dogodilo. Klasičan odgovor je Tomin i on je pojmovno besprijekoran: odnos stvorenja prema Bogu je realan, odnos Boga prema stvorenju je odnos po razumu, pa se sjedinjenje zbiva kao nova zbilja u ljudskoj prirodi, a u Bogu ne dodaje ništa.[122] Time je nepromjenljivost spašena. Ali cijena je da se događaj odigrava samo na jednoj strani — i upravo je ta cijena ono što filozofija subjektivnog načela ne može platiti, jer bi tada susret opet bio ono što je bio pod objektivnim načelom: nešto što se dešava čovjeku, a ne između dvojice.

Ovdje Šeling ulazi u argument, i to na mjestu na kojem je nezamjenljiv. Osnovna misao njegove pozne filozofije jeste da Bog nije iscrpljen svojom nužnošću: on nije samo ono što jeste po biti, nego je *gospodar bića*, slobodan u odnosu na vlastitu osnovu, i upravo se u toj slobodi razlikuje bog filozofa od Boga koji može nešto započeti.[123] Ta misao ima svoju cijenu i svoje opasnosti — ona uvodi u Boga razliku između osnove i egzistencije, i put od nje do teogonije kratak je, što je Šelingu i prigovarano.[124] Ali ona jedina omogućuje da se ovaploćenje misli kao akt a ne kao odnos po razumu. Za našu svrhu nije potrebno usvojiti čitavu Šelingovu konstrukciju; potrebno je samo ono što ona obezbjeđuje: pojam Boga za koji „činiti nešto novo" nije protivrječnost.

Time je i razjašnjeno zašto uslov nije ispunjen tamo gdje prevladava objektivno načelo. Nije riječ o tome da tim tradicijama nedostaje uzvišenost — nedostaje im *adresat*. Gdje je božansko poredak, ono se ne može roditi jer se ne može ni osloviti.

4.4 Drugi uslov: protivstav i njegova škola

---

[122] Toma Akvinski, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 7 (odnos Boga prema stvorenju kao odnos po razumu, *relatio rationis*); III, q. 2, a. 7 (sjedinjenje kao nešto stvoreno). Rješenje je pojmovno besprijekorno i, unutar aristotelovskog okvira, gotovo neizbježno. Prigovor koji ovdje iznosim nije da je nedosledno, nego da je skupo: događaj se odigrava jednostrano. Za noviju raspravu o božanskoj nepromjenljivosti i njenoj cijeni up. Gavrilyuk (2004) i Weinandy (2000), koji Tomin okvir brani, te Moltmann (1972), koji ga odbacuje u suprotnom smjeru od ovoga.

[123] Šeling, *Filozofija objave* (SW II/3), naročito predavanja o slobodi Boga prema vlastitom biću; up. i *Weltalter* (SW I/8), gdje se razlika osnove i egzistencije u Bogu izlaže u obliku pripovijesti o počecima. Formula „gospodar bića" (*Herr des Seins*) sažima osnovnu namjeru: Bog nije podložan vlastitoj nužnosti kao zakonu, nego joj je nadređen kao onaj koji je jeste.

[124] Prigovor da Šelingova razlika osnove i egzistencije uvodi u Boga proces, i time teogoniju, star je koliko i sam spis o slobodi; up. Heidegger (1971) i, za noviju ocjenu, Frank (1975) i Hutter (1996). Ovaj rad ne usvaja Šelingovu konstrukciju u cjelini nego samo pojam Boga koji nije iscrpljen nužnošću; taj pojam se, uostalom, može braniti i sredstvima klasične teologije, ako se sloboda ne suprotstavi savršenstvu nego u njega uključi.

Drugo obilježje — da je tijelo primljeno od nekoga — vodi ka uslovu koji se lako previdi: potreban je *neko ko može dati*. Ali uslov je zahtjevniji nego što se čini, i njegovo pravo lice pokazuje se kad se postavi pitanje zašto je potreban *narod*, a ne bi bio dovoljan jedan izuzetan pojedinac.

Odgovor je da pristanak zahtijeva *sposobnost*, a sposobnost se stiče. Rečenica kojom se pristaje na nešto ovakvo nije spontani ispad osjećanja; ona pretpostavlja da postoji jezik u kojem se takva rečenica može izgovoriti, i da postoji zajednica u kojoj ona nešto znači. Ko nikada nije čuo da se sa Bogom pregovara, taj na Božiji prijedlog ne može odgovoriti ni „da" ni „ne" — može samo pasti ničice ili pobjeći.

Zato drugi uslov nije psihološki nego institucionalan: potrebna je zajednica koja je *uvježbala* protivstavnost i predala je dalje. Tri poglavlja unazad opisan je sadržaj te vježbe: Avram koji se cjenka nad Sodomom, Jakov koji ne pušta dok ne bude blagosloven, Mojsije koji Bogu predočava njegovu zakletvu, proroci koji podnose tužbu, psalmisti koji bude Boga, Jov koji traži postupak. Sve to nisu bili izuzeci nego *nastava*. Djevojka iz Nazareta može reći ono što kaže zato što petnaest vjekova prije nje neko nije pustio dok ne bude blagosloven.

Da to nije retorička tvrdnja, pokazuje sam tekst na kojem se sve prelama. Kad Marija, poslije pristanka, progovori duže — u pjesmi koju predanje zove *Veličanje* — ona ne govori vlastitim riječima nego riječima Ane, majke Samuilove: sklop, redoslijed slika, čak i obrti o oborenim silnicima i uzvišenim poniženima preuzeti su iz prve knjige o Samuilu.[125] To je filološki podatak, a njegov filozofski domet je velik: onaj ko pristaje govori naslijeđenim jezikom. Pristanak nije počeo sa njom; ona je izgovorila posljednju rečenicu jedne dugačke rasprave.

Odatle i konačan odgovor na pitanje zašto uslov traži narod. Pojedinačni mistik može imati susret, ali susret umire sa njim; ono što je potrebno jeste *predaja jedne forme odnosa*, a forma se predaje samo institucijama — jezikom, zakonom, bogosluženjem i, prije svega, sjećanjem na ranije poslove sa Bogom. Savez je, gledano sa te strane, škola pristanka.

---

[125] Lk 1,46–55; up. 1 Sam 2,1–10. Podudarnost obuhvata početnu formulu, temu obrtanja položaja (siti se unajmljuju za hljeb, gladni se nasićuju; silni padaju, poniženi se uzdižu) i zaključni pogled na potomstvo. Up. Brown (1993) i Fitzmyer (1981) uz to mjesto. Za naš argument nije bitno je li pjesma preuzeta iz ranije jevrejsko-hrišćanske liturgijske građe — što je vjerovatno — nego upravo to: da je jezik pristanka bio naslijeđen.

4.5 Treći uslov: nepovratno vrijeme

Peto obilježje — jednokratnost — traži vrijeme u kojem „jednom" nešto znači. O tome je govoreno u odjeljku 2.2 i ovdje se izvodi samo pojmovna strana.

U kružnom vremenu svaki događaj je slučaj obrasca, i njegova istina je u obrascu a ne u njemu; ono što se zbilo ove godine zbiće se i naredne, pa je pojedinačno zbivanje po sebi bez težine. U nepovratnom vremenu, naprotiv, ono što je učinjeno ne može biti neučinjeno, i upravo ta nemogućnost daje postupcima ozbiljnost. Nepovratnost je, dakle, ontološka forma slobode: gdje se sve vraća, ništa se ne odlučuje.[126]

Biblijska forma tog vremena jeste *obećanje*. Obećanje otvara budućnost kao ono što još nije određeno a ipak je vezano — vezano riječju, ne nužnošću — i time uspostavlja vrijeme u kojem se čeka, u kojem se može iznevjeriti i u kojem ispunjenje ima smisla.[127] Nije slučajno da su narodi kod kojih je prevladalo objektivno načelo svoje odnose sa božanskim uređivali kalendarom, a Izrael svoje sjećanjem na obećanje.

Kjerkegor je pojmovnu tačku pogodio preciznije od svih. Ako se vječno nije dotaklo vremena, onda je svaki trenutak jednak svakom drugom i istorija je puko trajanje; ako se dotaklo, onda postoji *trenutak* koji je odlučujući, i vrijeme je time promijenilo prirodu.[128] Odatle njegova formula da hrišćanstvo stoji ili pada sa tvrdnjom da je vječna svijest dobila istorijsko polazište — što je, prevedeno na naš jezik, tvrdnja da treći uslov nije spoljašnja okolnost nego dio same stvari.

Uz to ide i ograda, jer bi bez nje uslov bio prejako uzet: pravolinijsko vrijeme nije dovoljno. Iranska eshatologija ga ima, a ovaploćenja nema.

---

[126] Isto zapažanje, izvedeno iz drugog razloga, stoji u osnovi Arentine analize obećanja i oproštaja kao dvaju lijekova za nepovratnost i nepredvidljivost ljudskog djelovanja; up. Arendt (1958, gl. V). Njena rasprava je izrazito nereligijska i utoliko je za nas korisnija, jer pokazuje da veza između nepovratnog vremena i mogućnosti obavezivanja nije teološka pretpostavka nego opšta struktura djelovanja.

[127] O obećanju kao formi biblijskog vremena up. von Rad (1960, II dio) i Moltmann (1964); kritički prema pretjeranom suprotstavljanju „istorijskog" i „cikličkog" up. Barr (1962), čija ograda se ovdje prihvata na isti način kao i u odjeljku 3.1 — tvrdi se forma odnosa, ne osobenost hebrejskog poimanja vremena kao takvog.

[128] Kierkegaard (1844), naročito gl. I–II i „Interludijum" o postajanju i nužnosti; up. i Kierkegaard (1850) o savremenosti. Kjerkegorov pojam trenutka (*Øieblikket*) izričito je suprotstavljen Sokratovom prisjećanju: ako je istina u nama, trenutak je slučajan; ako nije, on je odlučujući.

Nepovratnost je nužna, ne i dovoljna — kao i svaki drugi od pet uslova, o čemu se raspravlja u odjeljku 4.9.

4.6 Četvrti uslov: tijelo koje se prima

Treće obilježje — stvarna novost, uzeto tijelo sa svim što uz njega ide — traži da tijelo uopšte važi kao nešto što božansko može uzeti a da time ne bude poniženo. Empirijska potvrda te potrebe već je navedena: govor na Areopagu prekinut je na vaskrsenju, ne prije.[129] Pojmovna strana izvedena je u odjeljku 3.6: gnosa pokazuje da se subjektivnost može dovesti do krajnosti i pri tom tijelo izgubiti, pa uslov nije izveden iz drugog nego stoji uz njega.

Ovdje treba dodati samo ono što se obično previdi, a što čitav argument okreće ka njegovom vrhuncu. Tijelo se ne pravi; tijelo se *prima*. Niko sebi nije dao svoje tijelo, i u tome je najopipljiviji oblik ljudske primljenosti uopšte. Iz toga slijedi da četvrti uslov već sadrži peti: ako se ovaploćenje zbiva rođenjem a ne pojavom, onda je ono nužno *primanje od nekoga*, a gdje se prima, tamo neko daje.

Ta veza nije moralna nego logička, i vrijedi je izgovoriti u punom obliku, jer se u njoj sastaje sve što je dosad rečeno: pristanak nije uveden zato što bi bilo neuljudno uzeti tijelo bez pitanja, nego zato što tijelo dolazi od majke, a majčinstvo nije prirodni proces koji se nekome dešava nego odnos u koji neko ulazi. Ko traži rođenje, taj traži pristanak — ne iz obzira, nego po strukturi stvari.

4.7 Peti uslov: pristanak

Prizor je poznat do otupjelosti i zato ga treba pročitati kao da se čita prvi put.[130]

Djevojci se javlja glasnik i pozdravlja je; ona se uznemiri i razmišlja kakav je to pozdrav. Slijedi navještaj. Ona zatim postavlja pitanje: kako će to biti, kad muža ne poznaje. Tek poslije odgovora dolazi rečenica koja je predmet ovog odjeljka: neka mi bude po tvojoj riječi. I onda, što je za formu prizora presudno, glasnik *odlazi*.

---

[129] Dap 17,32; up. odjeljak 2.3 i tamo navedenu literaturu.

[130] Lk 1,26–38. Za egzegezu up. Brown (1993), Fitzmyer (1981) i Bovon (2002). Pripovjedačka forma prizora — dolazak, uznemirenost, navještaj, prigovor ili pitanje, znak, odgovor — pripada ustaljenom starozavjetnom obrascu navještaja rođenja (up. Post 16; Sud 13), što samo pojačava značaj mjesta na kojima Luka od obrasca odstupa.

Prva stvar koju treba primijetiti jeste da tekst razlikuje dva pitanja. Nekoliko redaka ranije, u istoj glavi, isti glasnik javlja se svešteniku Zahariji, koji pita — po čemu ću to znati — i biva onijemljen do ispunjenja.[131] Marija također pita, i ne biva ukorena nego joj se odgovara. Razlika između ta dva pitanja nije u smjelosti nego u pravcu: jedno traži jemstvo prije nego što pristane, drugo pita kako će se izvršiti ono na šta već pristaje. Pripovjedač, dakle, razlikuje pitanje koje odbija od pitanja koje pristaje — i time pokazuje da mu je stalo upravo do onoga do čega je stalo i nama.

Druga stvar je gramatički oblik odgovora. Grčki *génoitó moi* nije trpna rezignacija nego optativ želje: ne „neka mi se dogodi" u smislu prepuštanja, nego „neka mi bude" u smislu htijenja da bude.[132] Latinski *fiat* je taj oblik vjerno sačuvao. Riječ je, dakle, o volitivnom aktu, i predanje ga je tako i shvatalo od najranijih vremena: Irinej Lionski postavlja Mariju nasuprot Evi upravo po *poslušnosti*, dakle po činu volje, a ne po stanju; Bernard od Klervoa u čuvenoj besjedi razvija taj uvid do dramske krajnosti, prikazujući čitavu tvorevinu kako čeka odgovor — odgovori, Djevo, brzo, anđeo čeka.[133] Toma Akvinski, koji nije sklon patetici, isti nalaz izriče pravnim rječnikom: navještaj je bio potreban da bi se pokazalo da je posrijedi neka vrsta duhovnog braka, a brak traži pristanak.[134]

Treća stvar je odlazak glasnika. Prizor ima formu posla koji se privodi kraju: dolazak, ponuda, pitanje, obrazloženje, pristanak, odlazak. To je forma pregovora, i ona je tačno ona forma koju je treće poglavlje pratilo kroz čitavu jednu istoriju — od cjenkanja nad Sodomom do proročke parnice. Posljednji

---

[131] Lk 1,18 naspram 1,34. Zaharijino pitanje glasi „po čemu ću to znati" i traži jemstvo; Marijino glasi „kako će to biti" i traži način. Da razlika nije naknadno učitana, pokazuje sam tekst, jer jedno pitanje povlači kaznu a drugo objašnjenje. Up. Brown (1993, str. 280 i d.).

[132] Lk 1,38: *génoitó moi katà tò rhêmá sou*. Optativ ovdje nije izraz prepuštanja nego želje — oblik kojim se u grčkom izriče ono što govornik hoće da se dogodi. Latinski *fiat* taj oblik čuva. Prevodi koji ga daju kao trpno „neka mi se dogodi" gube upravo ono što je u prizoru bitno; up. Blass–Debrunner (1961, § 384) o optativu želje.

[133] Irinej, *Adversus haereses* III 22,4 i V 19,1: Evinoj neposlušnosti odgovara Marijina poslušnost, i to kao *uzrok* — formulacija koja je kasnije izazvala mnogo rasprave i koju ovdje uzimam u ograničenom smislu izloženom niže u tekstu. Bernard od Klervoa, *Homiliae super „Missus est"* IV, 8–9, gdje se čitava tvorevina prikazuje kako čeka odgovor: „Odgovori riječ i primi Riječ." Za recepciju up. Gambero (1999) i Graef (1963).

[134] Toma Akvinski, *Summa theologiae* III, q. 30, a. 1: navještaj je bio potreban, između ostalog, da bi se pokazalo da postoji neka vrsta duhovnog braka između Sina Božijeg i ljudske prirode, a za brak se traži pristanak zaručnice. Pravni rječnik je ovdje Tomin, ne moj, i on je za ovaj argument dragocjeniji od svake pobožne razrade.

akt te istorije nije spor nego saglasnost, ali saglasnost je moguća samo unutar iste forme: pristaje se samo tamo gdje se moglo i ne pristati.

Odatle rečenica koja nosi ovaj rad i koju sada, poslije četiri poglavlja, smijem izgovoriti bez ograde: **Bog se mogao roditi samo ondje gdje je mogao biti odbijen.** Sloboda odbijanja nije rizik koji je uz ovaploćenje išao nego uslov bez kojeg ono ne bi bilo ono što jeste. Milost koja prisiljava nije milost; dar koji se uzima nije dar; a tijelo koje bi bilo oduzeto ne bi bilo primljeno nego zaplijenjeno — i onda bi se, umjesto o rođenju, radilo o onome što je u odjeljku 4.1 nazvano opsjednućem.

Kjerkegor je taj uslov izveo u obliku priče, i ta priča je, po mom sudu, najbolji filozofski tekst ikada napisan o njemu. Kralj se zaljubio u ubogu djevojku. Teškoća nije u tome kako da je dobije — on je kralj — nego u tome što je *dobiti* ne može a da time ne izgubi ono što hoće. Ako je uzvisi do sebe, ona će zauvijek ostati u sjeni njegovog dobročinstva i nikada neće znati, niti će on znati, voli li ona njega ili svoju sreću; a ljubav koja se ne može provjeriti nije ljubav nego zahvalnost. Ako joj se pak objavi u punom sjaju, ona će se pokloniti — a poklon nije odgovor. Ostaje, zaključuje Kjerkegor, jedan jedini put: da siđe, i da bude ono što jest u obliku u kojem ga ona može odbiti.[135]

Priča je ispričana da bi objasnila zašto je snishođenje nužno, ali ona usput dokazuje i naš peti uslov, i to strože nego bilo koje pojmovno izvođenje. Nejednakost se ne prevazilazi uzdizanjem nižega nego silaskom višega — jer jedino silazak ostavlja nižem njegovu slobodu. Prevedeno na jezik ovog rada: svemoć ne može dobiti pristanak *kao svemoć*, jer pred svemoći nema pristanka nego samo predaje. Zato uslov nije spoljašnja obzirnost prema stvorenju, nego jedini način da se dobije ono što se htjelo dobiti.

Ovdje se javlja i prigovor koji bi trebalo da bude prvi na pameti svakome ko izvođenje prati pažljivo. Zašto je uopšte bio potreban pristanak — nije li Bog mogao jednostavno stvoriti tijelo, kao što je, po istom predanju, stvorio prvog čovjeka od zemlje, bez majke i bez pitanja? Prigovor je ozbiljan i odgovor na njega izoštrava čitavu tezu. Tijelo stvoreno neposredno bilo bi *tijelo*, ali ne bi bilo *rođenje*; onaj koji bi ga nosio imao bi ljudsku prirodu, ali ne bi pripadao ljudskom rodu — bio bi drugi Adam u smislu ponovljenog početka, a ne u smislu nastavljene loze. Ono što se u ovaploćenju tvrdi nije samo da je božansko uzelo tjelesnost, nego da je ušlo u *niz*: da ima pretke, i to imenovane,

---

[135] Kierkegaard (1844, gl. II), „pjesnički pokušaj" o kralju i ubogoj djevojci. Kjerkegorov zaključak — da je jedinstvo moguće samo silaskom, jer bi uzdizanje obmanulo i voljenu i onoga koji voli — izveden je iz analize *ljubavi*, ne iz dogmatske obaveze, i utoliko je za nas dokazniji: do istog uslova dolazi se i sa potpuno druge strane.

sa njihovim brakovima, izdajama i sramotama.[136] Zato oba jevanđelja koja o rođenju uopšte govore počinju rodoslovom — dijelom teksta koji čitaoci preskaču, a koji je zapravo dokazni materijal. Uslov, dakle, ne glasi „potrebno je tijelo" nego „potrebno je tijelo primljeno od one loze koja je bila uvježbana u pristanku"; a to je tačno spoj četvrtog i drugog uslova, i razlog zašto se oni ne mogu razdvojiti.

Dva prigovora moraju biti primljena, jer bi bez njih ovaj odjeljak bio pobožan a ne filozofski.

Prvi je pelagijanski prigovor obrnut u optužbu: čini li ovo izvođenje ljudski pristanak *uzrokom* ovaploćenja? Ne čini. Uzrok je sa druge strane; pristanak je uslov toga da ono što se dogodilo bude dar a ne otimanje. Razlika je ista kao između uzroka poklona i uslova pod kojima nešto uopšte može biti poklon: primaočevo uzimanje ne proizvodi poklon, ali bez njega poklona nema nego ostavljene stvari.

Drugi je teži i tiče se kružnosti. Ako je ona koja pristaje već unaprijed obdarena milošću — a pozdrav glasnika upravo to kaže — nije li pristanak proizvod onoga na šta pristaje, i time prividan?[137] Odgovor koji ovdje dajem glasi: samo ako se milost misli kao sila koja nadjačava. Ako se, naprotiv, misli kao ono što slobodu *konstituiše* a ne potiskuje, kruga nema, jer omogućena sloboda nije manje sloboda — kao što ni jezik koji smo dobili od drugih ne čini naše rečenice tuđim. Ta rasprava je stara i nerazriješena; u zapadnoj teologiji vodila se kao spor o pomoćima između molinista i banjezijanaca, a čitalac se sjeća da smo formalno isti spor sreli u Indiji, u obliku pitanja o mački i majmunu.[138] Ovaj rad ne polaže pravo da ga riješi. On tvrdi manje, ali dovoljno: ako pristanak nije stvaran, onda ovaploćenje nije dar — pa ko brani jedno, brani i drugo.

---

[136] Mt 1,1–17; Lk 3,23–38. U Matejevom rodoslovu izričito su navedene četiri žene — Tamara, Rahava, Ruta i „žena Urijina" — od kojih se uz svaku vezuje nepravilnost, i to je, po opštem sudu tumača, namjerno; up. Brown (1993, str. 71–74). Za naš argument je bitno da rodoslov nije ukras nego tvrdnja o pripadnosti nizu, sa njegovim sadržajem uključujući i sramotu.

[137] Lk 1,28: *kecharitōménē*, ona koja je omilostivljena. Prigovor je star i u zapadnoj tradiciji je vođen kao pitanje o odnosu prethodeće milosti i slobodne volje.

[138] Spor *de auxiliis* vođen je između molinista i banjezijanaca krajem šesnaestog i početkom sedamnaestog vijeka i okončan je papinskom odlukom da se nijedna strana ne osudi — što je, u neku ruku, priznanje da je problem ostao otvoren. Up. Molina (1588) i, za pregled, Matava (2016). Za formalno srodan indijski spor up. odjeljak 2.2 i tamo navedenu literaturu (Carman 1974; Mumme 1988). Napominjem uzgred da je ta srodnost, koliko mi je poznato, neistražena, i da bi zasluživala vlastitu monografiju.

Ostaje najzad da se izvede posljedica koja je za strukturu čitavog rada najvažnija, a koja se obično prepušta pobožnoj književnosti. Vrhunac subjektivnog načela nije prorok nego Djeva. Prorok je prijemčivost za riječ: on prima ono što će reći. Ono što se ovdje traži jeste prijemčivost *tijelom* — davanje sopstvene tvari — i to je akt koji prorok po svojoj službi ne može izvršiti. Zato je posljednji član dugog niza u kojem su stajali Avram, Jakov, Mojsije i proroci mogao biti samo neko ko daje tijelo; i zato čitava istorija jednog naroda, gledana sa ove tačke, izgleda kao odgoj jedne sposobnosti koja se na kraju traži od jedne osobe.[139]

Da je ta struktura shvaćena i unutar same dogme, pokazuje spor koji se odigrao šest vjekova kasnije i koji se obično prepušta stručnjacima. Monotelitska formula tvrdila je da u ovaploćenom postoji jedna volja — božanska — i bila je odbačena.[140] Odbačena je zato što bi, ako ljudska volja u njemu ne bi bila stvarna volja, ono što se u Getsimaniji dogodilo bilo predstava; a ako bi bilo predstava, onda bi i pristanak bio predstava. Maksim Ispovjednik je taj argument izveo sa preciznošću koja i danas obavezuje: prirodna ljudska volja mora ostati djelatna, jer se inače ne spašava ono što nije uzeto.[141] Dogmatska istorija, dakle, na svom najapstraktnijem mjestu brani isto ono što ovaj rad brani na svom najkonkretnijem: da je sa ljudske strane neko doista htio.

4.8 Djevičanstvo kao pojmovna crta

Predanje uz sve dosad rečeno vezuje i tvrdnju o djevičanskom začeću, i o njoj treba reći tačno onoliko koliko ovaj rad smije reći — ni manje ni više.

---

[139] Solovjov je to izveo u obliku učenja o Sofiji, i u tom obliku je učenje bilo predmet i oduševljenja i osude; up. Solovjov (1877–1881) i, za razradu, Bulgakov (1927). Ovaj rad sofiologiju ne usvaja, jer mu nije potrebna: tvrdnja koju izvodim je strukturna — da posljednji član niza mora biti neko ko daje tijelo — i ona stoji nezavisno od svake nauke o vječnoj ženstvenosti. Ko sofiologiju prihvata, dobiće ovdje potvrdu; ko je odbacuje, ne gubi argument.

[140] Treći carigradski sabor (680–681) osudio je monotelitstvo i utvrdio da u Hristu postoje dvije prirodne volje i dva prirodna djelovanja, pri čemu ljudska volja slijedi božansku a ne biva njome ukinuta. Politička pozadina spora bila je znatna — carski pokušaji izmirenja sa monofizitskim provincijama — i ne treba je prećutkivati; ali pojmovno pitanje je nezavisno od nje. Up. Bathrellos (2004) i Hovorun (2008).

[141] Maksim Ispovjednik, *Disputatio cum Pyrrho* i *Opuscula theologica et polemica*; getsimanska molitva („ne moja volja, nego tvoja") u središtu je njegovog izvođenja, jer bi bez stvarne ljudske volje ta rečenica bila prazna. Načelo da se ne spašava ono što nije uzeto potiče od Grigorija Bogoslova, *Poslanica* 101, i Maksim ga primjenjuje na volju. Up. Bathrellos (2004, gl. 4–5) i Larchet (1996).

Najprije ograda. Ovdje se ne raspravlja o istorijskom pitanju i ne izvodi se nikakav dokaz. Tvrdnja se u novozavjetnoj građi nalazi u dva izvještaja o rođenju i nigdje drugdje; njeno vezivanje za Isaijino proroštvo počiva na grčkom prevodu koji hebrejsku riječ za mladu ženu prenosi riječju koja znači djevicu, što je filološki podatak koji se ne može zaobići.[142] Ko na osnovu toga tvrdnju odbacuje, ne dolazi u sukob sa ovim poglavljem, jer se ovdje pita samo šta ta tvrdnja *radi* u sklopu pojma — kakvu pojmovnu funkciju obavlja u cjelini koju analiziramo.

A njena funkcija je precizna i, koliko vidim, nezamjenljiva. Ona označava mjesto na kojem se sastaju dva zahtjeva koja se, na prvi pogled, isključuju.

Prvi zahtjev je *primljenost*: događaj mora biti primljen kroz niz, kroz lozu, kroz tijelo jedne žene koja pripada narodu o kojem je bilo riječi u trećem poglavlju. Bez toga se gubi ono što je maločas pokazano — pripadnost rodu — i ostaje neposredna tvorevina, dakle drugi Adam a ne potomak Avramov.

Drugi zahtjev je *nesvodivost na niz*: događaj ne smije biti proizvod onoga što mu prethodi. Ako bi se dao izvesti iz loze — kao njen vrhunac, kao plod odgoja, kao ono što je istorija na kraju morala roditi — onda bi bio posljednji član reda, dakle ono što je u drugom poglavlju nazvano tipom, i čitava razlika prema periodičnom silasku bila bi izgubljena. Događaj mora doći *u* niz a ne *iz* njega.

Tvrdnja o djevičanskom začeću je tačno ta dvostruka odredba izražena u jednoj slici: primljeno kroz lozu, a nije proizvedeno lozom. Otuda i njena filozofska srodnost sa onim što je u odjeljku 1.2 nazvano pozitivnom filozofijom. Šelingova osnovna primjedba negativnoj filozofiji glasila je da ona zbiljsko hoće da izvede iz pojma, dok se zbiljsko može samo susresti; djevičansko začeće je, gledano pojmovno, upravo odbijanje da se događaj izvede iz prethodnog reda — a da se pri tom ne izmjesti iz njega.[143]

Vrijedi primijetiti i šta iz toga slijedi za odnos prema Izraelu, jer ćemo se time baviti u posljednjem poglavlju. Ako događaj nije proizvod loze, onda loza nije zaslužna; ako je primljen kroz nju, onda nije ni zaobiđena. To dvoje zajedno

---

[142] Mt 1,22–23 navodi Is 7,14 prema Septuaginti, koja hebrejsko *'almâ* (mlada žena dorasla za udaju) prenosi grčkim *parthénos* (djevica). Hebrejski tekst na tom mjestu ne tvrdi ono što grčki sugeriše, i to je jedan od najpoznatijih primjera u istoriji egzegeze; up. Brown (1993, dodatak) i Fitzmyer (1981). Ovaj rad iz te činjenice ne izvodi nikakav zaključak ni u jednom smjeru, jer se bavi funkcijom tvrdnje u pojmovnom sklopu, a ne njenim utemeljenjem.

[143] Up. odjeljak 1.2 i Šelingovu razliku negativne i pozitivne filozofije (SW II/3). Podudarnost koju ovdje tvrdim je formalna i ne treba je preopteretiti: ne kaže se da je predanje mislilo šelingovski, nego da tvrdnja o djevičanskom začeću obavlja u pojmovnom sklopu isti posao koji kod Šelinga obavlja odbijanje da se zbiljsko izvede iz pojma.

isključuju obje krajnosti koje je istorija tumačenja proizvela — i shvatanje po kojem je Izrael puko oruđe koje se poslije upotrebe odlaže, i shvatanje po kojem je događaj kruna narodnog razvoja. Ni jedno ni drugo; nešto treće, za šta ćemo tražiti riječ.

4.9 Susticanje uslova

Pet uslova sada se može provjeriti na građi iz drugog poglavlja. Provjera se izvodi radi preglednosti, uz izričitu ogradu koja slijedi odmah iza nje.

Indija. Prvi uslov je ispunjen u bhakti struji, i to potpuno: Ramanudžin Bog je lice koje voli i kojem se uzvraća. Drugi je ispunjen djelimično — postoji odnos, ali ne i ugovorna forma sa posljedicama koje iz nje slijede. Treći nije ispunjen: vrijeme je kružno, i „jednom" nema značenja. Četvrti nije ispunjen: rođenje je ono iz čega se izlazi. Peti je, zanimljivo, teorijski razrađen — spor o mački i majmunu upravo je spor o pristanku — ali se odnosi na pristanak *na spasenje*, a ne na davanje tijela.

Grčka. Prvi uslov nije ispunjen: božansko je ili poredak ili mnoštvo moći, a filozofsko božansko je mišljenje koje misli sebe. Drugi nije ispunjen, i to izričito, Aristotelovom rečenicom da prijateljstvo sa bogovima nije moguće. Treći nije ispunjen. Četvrti nije ispunjen, i to je tačka na kojoj se areopaški govor prekinuo.

Egipat i Mesopotamija. Prvi uslov je ispunjen u ograničenom obliku — bogovi jesu lica — ali odnos prema njima ima formu poretka i službe. Drugi nije ispunjen: čovjek je podanik, ne strana. Treći nije ispunjen. Peti je bespredmetan, jer bogočovještvo pripada službi, a služba se ne pita za pristanak nego se popunjava.

Iran. Prvi uslov je ispunjen. Treći je ispunjen. Četvrti je ispunjen, i to sjajno. Drugi je ispunjen djelimično — postoji lični odnos, ali u formi savezništva u ratu, ne ugovora među stranama koje se mogu iznevjeriti i oprostiti. Peti nije ni postavljen, jer spasitelj nije Bog koji uzima tijelo nego čovjek koga Bog podiže.

Izrael. Svih pet.

Popisu treba dodati i slučaj koji hronološki ne pripada ovom pregledu a strukturno ga dovršava. Islam ispunjava prvi, treći i četvrti uslov u punom obliku, drugi u znatnoj mjeri, a peti ima u obliku predvremenskog saveza — i ovaploćenje ipak odbija, i to izričito. Taj slučaj je jedini dokaz koji imam da su uslovi doista nužni a ne i dovoljni, i njemu je posvećen Prilog A.

Ograda koju sam najavio glasi ovako. Popis ne treba čitati kao bodovanje, jer uslovi nisu nezavisne promjenljive koje bi se mogle sabirati. Oni stoje u

unutrašnjoj vezi, i ta veza ima ime: savezna forma. Ako je Bog strana ugovora, onda je lice (prvi uslov); onda postoji zajednica koja je druga strana i koja tu ulogu prenosi naraštajima (drugi); onda vrijeme ima oblik obećanja i ispunjenja, dakle nepovratan (treći); onda je predmet ugovora zemlja, potomstvo i tijelo, pa tvar nije ono iz čega se bježi (četvrti); i onda je ono najvažnije što se od druge strane traži — pristanak (peti). Uslovi se, dakle, ne sustiču slučajno; oni su lica jednog jedinog oblika. To je odgovor na najozbiljniji prigovor koji se ovakvim izvođenjima upućuje — da su spisak sastavljen unatrag, prema poznatom ishodu.[144]

Ostaje da se domet zaključka odredi sa najvećom strogošću, jer se upravo tu najlakše preteruje.

Izvođenje utvrđuje *nužnost mjesta, a ne nužnost događaja*. Ono pokazuje da se, ako se ovaploćenje dogodilo, moglo dogoditi samo ondje gdje su ti uslovi bili na okupu; ne pokazuje da se moralo dogoditi. Pojam smješta, on ne proizvodi.

Izvođenje ne utvrđuje ni *zasluge*. Uslovi nisu vrline i ispunjenost uslova nije nagrada. Reći da je jedno mjesto bilo jedino moguće nije isto što i reći da je bilo najbolje — razlika koja je postavljena u odjeljku 1.1 i koja je čitav ovaj rad držala podalje od evolucionističke sheme.

I izvođenje ne utvrđuje da je ishod bio osiguran. Naprotiv: iz petog uslova slijedi suprotno. Ako je pristanak morao biti stvaran, onda je odbijanje moralo ostati stvarna mogućnost — ne samo pojmovna nego istorijska. Uslov koji je omogućio da bude izgovoreno „neka mi bude" isti je uslov koji je omogućio da negdje drugdje bude izgovoreno „ne". Time je pripremljen zaključak čitavog rada, i njemu je posvećeno posljednje poglavlje: organ pristanka jest organ odbijanja, i iz te istovjetnosti slijedi i cijena koju je događaj imao, i zabrana svakog zaključka koji bi tu cijenu naplatio narodu na kojem se sve odigralo.

[144] Prigovor je ozbiljan i pogađa mnoga izvođenja ovog tipa: uslovi se sastave tako da ih ispuni upravo onaj slučaj koji se htio dobiti. Odbrana koju nudim nije uvjeravanje u nepristrasnost nego struktura, izložena u odjeljku 4.2: pet uslova nisu nezavisno birani nego izvedeni iz pet obilježja pojma, a ta obilježja nisu moja nego su istorijski utvrđena u sporovima čiji ishod nije zavisio od ovog pitanja.

5. CIJENA SUBJEKTIVNOSTI: ODBIJANJE, RASPEĆE I ZABRANA JEDNOG ZAKLJUČKA

Ovo poglavlje odlučuje da li je čitav rad filozofija ili apologetika. Sve dosad izvedeno vodi, naime, do jedne tačke na kojoj se izvođenje može upotrijebiti na dva načina — i jedan od ta dva načina bio bi, po mom sudu, ne samo moralno nedopustiv nego i logički pogrešan, što je za filozofiju teža optužba.

Zaključak koji se nameće glasi ovako. Ako je Izrael bio mjesto na kojem su se sastali uslovi ovaploćenja, a ovaploćenje se dogodilo, i ako je narod na kojem se dogodilo u svojoj većini ostao pri svome — onda je, čini se, mjesto ispunilo svrhu i može biti otpušteno. To je supersesionistički zaključak u svom najčistijem obliku, i on je iz argumenata ovog tipa izvođen vjekovima.[145] Tvrdim da iz *ovog* argumenta ne slijedi, i to ne zato što bih ga iz obzira htio izbjeći, nego zato što ga sam argument zabranjuje.

Razlog je već izgovoren u prethodnom poglavlju i sada ga treba razviti: peti uslov traži da je odbijanje bilo stvarna mogućnost. Sposobnost koja se ne bi mogla upotrijebiti ni u jednom ni u drugom pravcu nije sposobnost nego mehanizam.[146] Otuda slijedi teza ovog poglavlja: *organ pristanka jest organ odbijanja*, i ono što se u istoriji dogodilo nije opovrgnuće izvođenja nego dokaz da je stepen subjektivnosti koji ono traži doista bio dostignut.

Poglavlje ide u šest koraka. Najprije se ta teza izvodi formalno i odmah ograđuje od tri pogrešne upotrebe (5.1). Zatim se pokazuje da je i sam oblik u kojem je događaj okončan — sudski postupak — oblik koji je moguć samo među licima (5.2). Treći izlaže razloge zbog kojih je odbijanje bilo razložno, i to u najjačem obliku u kojem ih znam iznijeti (5.3). Četvrti izvodi zabranu supersesionističkog zaključka, i to na tri nezavisna načina (5.4). Peti brani

---

[145] Za istoriju te književnosti — *adversus Iudaeos* — up. Simon (1948), koji ostaje temeljna studija, i Ruether (1974), koja je (uz sve prigovore njenoj tezi o „lijevoj ruci hristologije") postavila pitanje sa neizbježnom oštrinom; za dugu istoriju u kojoj su se teološki i netološki oblici neprestano prepletali up. Nirenberg (2013). Podatak koji ovdje treba imati na umu jeste da zaključak o kojem raspravljam nije bio rub nego glavnina, i da se filozofski argument koji bi ga danas ponovio ne bi mogao pozvati na neznanje.

[146] Skolastička rasprava taj zahtjev izriče pojmom *potentia ad opposita*: slobodna moć je ona koja se, uz iste uslove, može odrediti i na jedno i na drugo. Duns Skot ga zaoštrava učenjem o istovremenoj mogućnosti — volja koja hoće A u trenutku *t* u istom tom trenutku može ne htjeti A, a ne tek u nekom drugom. Up. Knuuttila (1993, gl. 4) i Vos (2006). Ta razrada je za naš argument dragocjena jer razdvaja slobodu od pukog izostanka spoljašnje prinude.

izvođenje od najozbiljnijeg teološkog prigovora koji mu se može uputiti, prigovora nestorijanstva (5.5). Šesti pokazuje šta se sa uslovom dogodilo poslije događaja, i time zatvara krug (5.6). Zaključak sabira čitav rad (5.7).

5.1 Organ pristanka jest organ odbijanja

Formalno, izvođenje je kratko. Peti uslov glasi: potreban je slobodan pristanak. Sloboda pristanka znači da je nepristajanje bilo moguće — ne samo logički zamislivo, nego stvarno raspoloživo onome ko je pristajao i onima koji su ga okruživali. Sposobnost, međutim, nije osobina koja se posjeduje u apstraktnom obliku: ona postoji samo kao sposobnost da se učini ovako *ili* onako. Nema volje koja može reći samo „da"; takva bi bila prirodna sila sa ljudskim licem.[147]

Iz toga slijedi da je zajednica koja je bila u stanju da izgovori pristanak istom sposobnošću bila u stanju da izgovori odbijanje. Sposobnost je jedna; ishodi su dva. A odatle slijedi i nalaz koji ovom poglavlju daje ime: ono što se u istoriji dogodilo ne pokazuje da uslovi nisu bili ispunjeni, nego, obrnuto, dokazuje da su bili — jer se odbijanje ne može izgovoriti ondje gdje nema kome.

Tri pogrešne upotrebe tog nalaza moraju odmah biti isključene, i to izričito, jer se sve tri u literaturi javljaju.

Prva je determinizam sa obrnutim predznakom: tvrdnja da je odbijanje bilo *nužno*, da je moralo doći, jer je drama zahtijevala svoj tok. Ta tvrdnja uništava upravo ono što je trebalo da zaštiti. Ako je odbijanje bilo nužno, ono nije bilo slobodno; ako nije bilo slobodno, onda ni pristanak nije bio slobodan, jer je riječ o istoj sposobnosti; a ako pristanak nije bio slobodan, peti uslov nije ispunjen i čitav rad pada. Iz mogućnosti se, dakle, ne smije izvesti nužnost — što je greška koju filozofija poznaje od Aristotela naovamo i koja se ovdje javlja u naročito zavodljivom ruhu.[148]

---

[147] Formulacija je namjerno oštra i uperena protiv jednog raširenog načina govora, po kojem se savršena volja određuje kao ona koja ne može da griješi. Ako se to uzme doslovno, savršena volja prestaje biti volja; ako se ne uzme doslovno, onda je i u savršenoj volji sačuvana ona dvosmjernost o kojoj je riječ. Rasprava je stara i vodi se, između ostalog, oko pitanja o slobodi blaženih i o slobodi Hristove ljudske volje; up. Bathrellos (2004, gl. 5).

[148] Zaključivanje sa mogućnosti na nužnost tradicionalno se raspravlja u vezi sa Aristotelovim primjerom o pomorskoj bici (*O tumačenju* 9) i sa pitanjem o iskazima o budućim slučajnim događajima. U našem slučaju greška ima naročito zavodljiv oblik, jer se javlja poslije ishoda: ono što se dogodilo lako izgleda kao ono što je moralo biti, i to utoliko lakše

Druga je dodjela uloge: shvatanje po kojem je narodu, u nekoj vrsti podjele poslova, bilo namijenjeno da odbije, kako bi se ostvarilo ono što je trebalo da se ostvari. To je supersesionizam koji se presvukao u dijalektiku, i on je gori od otvorenog, jer se predstavlja kao razumijevanje.[149] Argument ovog rada tvrdi da je odbijanje bilo *moguće*; on nikome ne dodjeljuje da ga izvrši. Razlika je ista kao između tvrdnje da je ugovor mogao biti raskinut i tvrdnje da je neko bio zadužen da ga raskine.

Treća je istorijska nepreciznost koja se ponavlja toliko dugo da je postala govorna navika: da je „narod odbio". Prvi koji su povjerovali bili su Jevreji; zajednica koja je iz toga nastala bila je vjekovima jevrejska zajednica; razdvajanje je bilo dugo, neujednačeno po krajevima i završeno tek onda kad su ga obje strane iz vlastitih razloga učinile konačnim.[150] Rečenica „narod je odbio" nije, dakle, sažetak nego iskrivljenje, i ona je u istoriji imala posljedice koje nadilaze ono što nepreciznost obično proizvodi.

Ostaje, poslije tih isključenja, tačno onoliko koliko argument nosi: podijeljen odgovor. Jedan dio je pristao — i to onaj dio na kojem se sve prelomilo, do jedne osobe.[151] Drugi dio nije. I jedno i drugo bilo je moguće samo ondje. To je sve što se tvrdi, i to je, mislim, dovoljno.

5.2 Raspeće kao oblik susreta među licima

Ako se pogleda *forma* u kojoj je događaj okončan, nalaz prethodnog odjeljka dobija potvrdu sa neočekivane strane.

Pod prevlašću objektivnog načela božansko se može zanemariti, može se pogrešno umilostiviti, može se uvrijediti neznanjem i može se izgubiti iz vida. Jedno se, međutim, ne može: ne može se *izvesti pred sud*. Suđenje pretpostavlja

---

ukoliko se u međuvremenu izgradila teorija koja mu daje smisao. Up. Hintikka (1973) i Knuuttila (1993).

[149] Najuticajniji oblik tog „dijalektičkog" supersesionizma jeste Hegelov, o kojem je bilo riječi u odjeljku 1.2: Izrael kao prevaziđeni stupanj, čiji je smisao u tome što je omogućio ono što ga je ukinulo. Oblik je opasniji od otvorene polemike zato što ne mrzi — on razumije, i upravo tim razumijevanjem oduzima drugome pravo da bude nešto po sebi. Up. Yovel (1998) i Fackenheim (1967).

[150] Klasična formulacija problema kod Dunn (1991); revizija koja pokazuje da razdvajanje nije bilo ni jednokratno ni svugdje istovremeno u Becker i Reed (2003); za tezu da su granice u velikoj mjeri naknadno povučene up. Boyarin (2004).

[151] Da su prvi vjerujući bili Jevreji i da su se dugo tako i razumijevali, elementarna je činjenica koja se u opštem govoru gubi. Za oblikovanje rane zajednice up. Fredriksen (2018) i Boyarin (2004); potonji naročito upozorava da su granice između „jevrejskog" i „hrišćanskog" u velikoj mjeri proizvod naknadnog rada obiju strana na razgraničenju.

da je onaj kome se sudi počinilac, dakle neko ko odgovara za djela; ono je, u tom smislu, čast koja se ukazuje samo licu. Životinji se ne sudi — ili, tačnije, sudilo joj se u onim razdobljima u kojima se držalo da je odgovorna, i istorija tih procesa je poučna upravo zato što pokazuje kako se pravni oblik veže za pripisivanje subjektivnosti.[152] Poredak se ne osuđuje; oluja se ne poziva na odgovornost.

Događaj o kojem je riječ okončan je pravnim postupkom. Ma koliko se izvještaji razlikovali u pojedinostima i ma koliko istorijska rekonstrukcija bila teška, oblik je nedvosmislen: bilo je optužbe, bilo je saslušanja, bila je nadležnost i bila je presuda izvršena po rimskom postupku, kaznom koja je bila rimska i koja je bila određena za pobunjenike i robove.[153] Istorijska rekonstrukcija postupka predmet je duge i nerazriješene rasprave, u koju ovaj rad ne ulazi.[154]

Filozofski značaj te forme leži u onome što je pokazano u trećem poglavlju. Ondje je izvedeno da je Izrael, posudivši ugovorni obrazac, dobio i sud, i da je proročka parnica bila upotreba tog suda — čovjek tuži Boga. Ovdje je ista forma na djelu, ali su se strane zamijenile: sada Bog stoji kao optuženi. Simetrija je zapanjujuća i, koliko vidim, nije slučajna: forma koja je jedina omogućavala da se sa Bogom vodi spor bila je i jedina u kojoj je spor mogao biti okrenut. Ko je uvježbao tužbu, uvježbao je i postupak.[155]

Na ovom mjestu se mora reći ono što se ne smije prećutati. Optužba za bogoubistvo, izvedena iz ovog događaja i upućena čitavom narodu kroz naraštaje, jedna je od najtežih pojava u istoriji hrišćanske misli, i njene posljedice

---

[152] Sudski postupci protiv životinja u srednjovjekovnoj i ranomodernoj Evropi — protiv svinja, pacova, skakavaca — dobro su dokumentovani i pokazuju kako se pravni oblik veže za pripisivanje odgovornosti; up. Evans (1906) i, za noviju obradu, Girgen (2003). Navodim ih ne kao kuriozitet nego kao dokaz *a contrario*: gdje se sudi, tamo se pretpostavlja subjekt, pa i ondje gdje je ta pretpostavka očigledno pogrešna.

[153] O raspeću kao rimskoj kazni i o njenom društvenom značenju up. Hengel (1977); za pravni okvir namjesnikove nadležnosti Bond (1998).

[154] Rasprava obuhvata pitanje nadležnosti Sinedriona za smrtnu kaznu, istorijsku vrijednost izvještaja o noćnom zasjedanju i odnos između jevanđeoskih izvještaja i poznatog rimskog postupka. Up. Winter (1961), Cohn (1968) — čiji je pisac bio sudija izraelskog Vrhovnog suda i koji zastupa krajnje umanjenje jevrejskog udjela — te sveobuhvatnu obradu kod Brown (1994) i Sanders (1985). Za argument ovog rada ishod te rasprave nije potreban ni u jednom smjeru, i to izričito naglašavam da se navedena literatura ne bi shvatila kao skriveno zauzimanje strane.

[155] Simetriju treba uzeti kao formalno zapažanje, ne kao teološku tvrdnju o zamjeni uloga; ona ne kaže da je sud nad Bogom bio ispravan niti da je bio predviđen, nego samo da je bio *moguć u istoj gramatici* u kojoj je bila moguća i proročka tužba. Up. odjeljak 3.5.

ne treba opisivati onome ko poznaje dvadeseti vijek. Ta optužba je formalno i izričito odbačena — u rimokatoličkoj crkvi deklaracijom iz 1965. godine, koja poriče da se za smrt Hristovu može teretiti tadašnji narod u cjelini ili Jevreji danas, a potom nizom dokumenata koji tu odredbu razvijaju; u protestantskim crkvama nizom sinodalnih odluka od kojih je najpoznatija rajnlandska iz 1980; u pravoslavnom svijetu sliku je teže sažeti, jer nema odgovarajuće središnje instance, ali su izjave u istom smjeru brojne.[156] Za argument ovog rada pripisivanje krivice, uostalom, uopšte nije potrebno. Ono što se tvrdi tiče se isključivo *forme*: da je događaj imao oblik sudskog postupka, a ne oblik prirodne nesreće ni oblik božanskog gnjeva. Ko god da je sudio, sudilo se — i to je sve što izvođenje treba.

5.3 Razlozi odbijanja

Izvođenje bi ostalo formalno, a time i neuvjerljivo, kad bi odbijanje bilo tretirano samo kao logička mogućnost koja je nekim slučajem ostvarena. Ako se tvrdi da je odbijanje bilo akt subjekta, onda mu treba priznati ono što se subjektu duguje: razloge. Ovaj odjeljak ih izlaže u najjačem obliku u kojem ih znam iznijeti, i to ne kao popis zabluda koje treba oboriti nego kao ono što jesu — argumente koji su izdržali dvije hiljade godina i koje nijedno pošteno izvođenje ne smije zaobići.[157]

Prvi razlog je stanje svijeta. Mesijansko očekivanje kakvo je izgrađeno u prorocima nije bilo očekivanje unutrašnje promjene pojedinaca nego javne, provjerljive promjene svijeta: sabiranje raseljenih, kraj ratova, obnova, poznanje Božije koje ispunjava zemlju kao što voda ispunjava more.[158] Ako je to mjerilo,

---

[156] *Nostra aetate* (1965), br. 4: ono što je počinjeno u stradanju Hristovom ne može se pripisati ni svim tadašnjim Jevrejima bez razlike ni Jevrejima danas; Jevreji se ne smiju predstavljati kao odbačeni ili prokleti. Razrada u dokumentima Papske komisije, naročito u onom iz 2015. godine, koji već naslovom navodi Rim 11,29. U protestantskom svijetu up. odluku Rajnlandske sinode iz 1980. o obnovi odnosa hrišćana i Jevreja, koja izričito potvrđuje trajno izabranje Izraela. U pravoslavnom svijetu nema odgovarajuće središnje instance, pa je slika neujednačena; pregled odnosa u cjelini kod Kessler (2010).

[157] Postupak koji ovdje primjenjujem — iznijeti protivnički razlog u obliku u kojem bi ga iznio onaj ko ga zastupa, a ne u obliku u kojem ga je najlakše oboriti — u ovom predmetu nije samo pitanje pristojnosti nego dio dokaza: teza poglavlja tvrdi da je odbijanje bilo akt subjekta, a subjekt se od mehanizma razlikuje upravo po tome što ima razloge. Za pregled jevrejskih prigovora kroz vjekove up. Lasker (1977) i Berger (1979); za noviju raspravu Novak (1989) i Kessler (2010).

[158] Is 2,2–4; 11,6–9 (poznanje Božije koje ispunjava zemlju kao voda more); Jer 31,31–34; Jez 37,21–28; Zah 8. Presudno je da su ta obećanja javna i provjerljiva: ona ne opisuju

onda je prigovor jednostavan i pogađa u tačku: svijet nije izbavljen. Nahmanid ga je na barcelonskoj raspri 1263. godine izgovorio bez uvijanja — od vremena Isusovog do danas zemlja je puna nasilja i otimanja, a proroštva govore o vremenu kad će mačevi biti prekovani.[159] Buber je istu misao u dvadesetom vijeku izrekao u obliku koji je teže odbaciti nego bilo koji silogizam: mi znamo dublje nego što se može reći da svjetska istorija nije iz temelja preokrenuta, i osjećamo neizbavljenost svijeta.[160]

Odgovor koji hrišćanska teologija na to daje — da je izbavljenje počelo a nije dovršeno, da je „već" i „još ne" — nije izmišljen naknadno i ima svoju unutrašnju logiku.[161] Ali treba vidjeti šta se tim odgovorom radi: mjerilo se premješta sa provjerljivog na neprovjerljivo. Ko to premještanje ne prihvati, taj nije nerazuman; on samo drži mjerilo koje je nasljedio, i drži ga upravo iz vjernosti tekstu iz kojeg je i druga strana izvela svoje očekivanje.

Drugi razlog je sama tvrdnja o ovaploćenju. Iz jevrejske strane odnos prema toj tvrdnji nije jednoznačan i njegova istorija je složenija nego što se obično predstavlja, ali njegovo pojmovno jezgro jeste: ako je Bog jedan i netjelesan, onda je tvrdnja o rođenom Bogu ili protivrječna ili idolopokloničke. Majmonid je netjelesnost postavio kao načelo vjere i sa njom postupao sa neuobičajenom strogošću.[162] Za naš argument je važno da taj prigovor *nije* prigovor objektivnog

---

unutrašnje stanje pojedinaca nego stanje svijeta, i mjerilo koje iz njih slijedi otuda je spoljašnje.

[159] Barcelonska raspra 1263. godine vođena je pred Jakovom I Aragonskim, između Nahmanida (Moše ben Nahman) i preobraćenika Pabla Kristijanija. Nahmanidov izvještaj — jedini opširan, i naravno pristrasan — sadrži i navedeni argument: proroštva o miru nisu ispunjena, jer je od Isusa naovamo svijet pun nasilja, a hrišćani su, dodaje on sa neuobičajenom smjelošću za taj položaj, prolili više krvi od drugih naroda. Up. Chazan (1992) i Maccoby (1982).

[160] Buber je to izgovorio u razgovoru sa Karlom Ludvigom Šmitom u Štutgartu u januaru 1933. godine, dakle u trenutku koji je toj rečenici dao težinu koju njen pisac tada nije mogao predvidjeti. Tekst je uvršten u *Der Jude und sein Judentum*; up. i Buber (1950), gdje je razlika dvaju tipova vjere — *emuna* i *pistis* — razvijena sistematski, sa tezom koja je i sama sporna i koju ovdje ne usvajam.

[161] Napetost „već i još ne" razrađena je u novozavjetnoj teologiji dvadesetog vijeka kao osnovni oblik hrišćanske eshatologije; up. Cullmann (1946) i Dodd (1935), te kritiku pretjeranog izglađivanja te napetosti kod Käsemann (1964). Primjedba koju ovdje iznosim ne osporava tu razradu nego samo bilježi njenu cijenu na ravni dokazivanja.

[162] Majmonid, *Mišne Tora*, Hilhot jesode ha-Tora I; *Vodič za zbunjene* I,35 i I,55; treće od trinaest načela vjere izriče netjelesnost Božiju. Treba, međutim, izbjeći pojednostavljivanje: odnos jevrejskog prava prema hrišćanskoj tvrdnji nije jedinstven, i rasprava o tome je li ona za nejevreje *šituf* — pridruživanje — a ne puko idolopoklonstvo, vođena je vjekovima sa različitim ishodima. Up. Katz (1961) i Novak (1989).

načela: on ne dolazi otuda što je božansko poredak, nego, obrnuto, otuda što je toliko lice da se ne smije zamijeniti ni sa čim što se može vidjeti. Zabrana lika, o kojoj je bilo riječi u odjeljku 3.4, ovdje dolazi do svoje krajnje posljedice — i dolazi do nje dosledno.

To je, uostalom, i najstariji zabilježeni prigovor. Justin Mučenik u razgovoru sa Trifonom stavlja svom sagovorniku u usta primjedbu koja je vjerovatno vjerna: vi svoju nadu polažete u čovjeka.[163] Bez obzira na to koliko je Trifon istorijska ličnost, prigovor je tačno pogođen, i on je sa te strane potpuno razumljiv.

Treći razlog je vjernost savezu. Ako je savez ono što je izvedeno u trećem poglavlju — obavezujući odnos sa odredbama koje se izvršavaju — onda njegovo napuštanje nije stvar mišljenja nego nevjere u pravnom smislu. Ono što je sa jedne strane izgledalo kao ispunjenje, sa druge je izgledalo kao raskid; i ta razlika nije proizlazila iz tvrdoće srca nego iz toga što je jedna strana držala da ugovor traje.[164]

Sada se vidi zašto ovaj odjeljak stoji ovdje a ne u prilogu. Sva tri razloga izvedena su *iz iste građe* iz koje je izvedeno i sve dosad rečeno: iz proročkog mjerila, iz zabrane lika, iz saveza. Odbijanje, dakle, nije bilo otpadanje od forme koju je ovaj rad opisao, nego njena dosledna primjena. A to znači da teza ovog poglavlja nije samo formalno tačna nego i sadržinski: ne samo da je odbijanje bilo moguće zato što je postojala sposobnost, nego je bilo izvedeno *sredstvima* te iste sposobnosti. Isti proroci koji su omogućili da se očekuje omogućili su i da se izmjeri; isti zakon koji je uvježbao pristanak uvježbao je i vjernost koja se ne mijenja na prvi navještaj.

Odatle i posljednja opaska ovog odjeljka, koja pripada više etici rasprave nego argumentu. Ko drži da su ta tri razloga slabi, dužan ih je oboriti; ko drži da su jaki, dužan je priznati da su ih iznijeli ljudi koji su ostali pri onome što im je bilo predano. Ono što se ne smije jeste treće: uzeti ih kao dokaz nesposobnosti. Nesposoban ne odbija — nesposoban ne razumije o čemu se

---

[163] Justin, *Dijalog sa Trifonom* 8: nadu polažete u čovjeka. Koliko je Trifon istorijska ličnost, sporno je, i najveći dio nauke drži da je riječ o književnoj tvorevini; ali prigovori koje mu Justin stavlja u usta moraju biti bili prepoznatljivi da bi spis imao smisla, pa je njihova vrijednost kao svjedočanstva o tadašnjim prigovorima znatna i nezavisna od tog pitanja. Up. Skarsaune (1987).

[164] To je, po mom sudu, najmanje shvaćen od tri razloga, jer se u hrišćanskoj literaturi po pravilu opisuje kao „zakonstvo". Ali sa tačke gledišta izvedene u trećem poglavlju on je tačno ono što bi se očekivalo: strana koja je uvježbana da ugovor drži obavezujućim ne mijenja njegove odredbe na osnovu navještaja, jer bi time prestala biti ona strana koja jeste. Up. Wyschogrod (1983) i Novak (1989).

radi. Isti nalaz, izveden na drugoj građi i sa drugim razlozima, vrijedi i za islamsko odbijanje; up. Prilog A, odjeljak A.3.

5.4 Zašto supersesionistički zaključak ne slijedi

Sada se može izvesti zabrana najavljena na početku poglavlja. Ona se izvodi tri puta, iz tri nezavisna razloga, i svaki od njih stoji i bez ostala dva.

Prvo, pojmovni razlog: uslov ne prestaje kad se ostvari ono što je njime omogućeno. Ovdje se griješi zbog jedne slike koja se nesvjesno podmeće — slike sredstva. Sredstvo se poslije upotrebe odlaže; ljestve se, kad se popnemo, mogu odbaciti. Ali uslov nije sredstvo. Jezik ne prestaje da bude potreban kad je u njemu izgovorena rečenica[165], i to ne samo zato što ćemo govoriti dalje, nego zato što bi rečenica bez njega prestala da bude razumljiva unatrag. Ono što ovaj rad tvrdi o Izraelu jeste da je bio uslov — dakle nešto što ostaje na snazi dokle god traje ono što je njime omogućeno. Izabranje je, ponovimo formulaciju iz prvog poglavlja, strukturni a ne moralni predikat, i strukturni predikati se ne opozivaju vladanjem.[166]

Drugo, razlog iz same tradicije. Zaključak koji ovdje odbijam izričito je zabranjen u tekstu koji hrišćanstvo drži za svoj. Pavle u devetoj do jedanaeste glave Poslanice Rimljanima postavlja tačno naše pitanje — je li Bog odbacio svoj narod — i odgovara odrično; upozorava prisajedinjene da se ne uznose nad granama, jer ne nose oni korijen nego korijen njih; i zaključuje rečenicom koja je za našu temu odlučujuća: darovi i pozvanje Božije neopozivi su.[167] Nije, dakle, riječ o naknadnom ublažavanju iz obzira prema modernom senzibilitetu; riječ je o tome da je zabrana ugrađena u temeljni tekst, i da je istorija tumačenja tu zabranu vjekovima obilazila. Da je to obilaženje bilo hermeneutički nasilje,

---

[165] Poređenje sa jezikom nije slučajno odabrano: ono je ista figura kojom je u odjeljku 4.4 objašnjeno zašto pristanak zahtijeva zajednicu, i ista kojom je u 4.7 odgovoreno na prigovor o kružnosti milosti i slobode. Da naslijeđeno ne čini naslijedovano manje našim — to je opšti oblik odgovora koji ovaj rad daje na tri različita mjesta.

[166] Razliku strukturnog i moralnog predikata uveo sam u odjeljku 1.1 i ona nosi čitav rad. Njena je posljedica, uzgred, i to da izabranje u ovom izvođenju ne može biti pohvala: ono je opis položaja, a položaj se ne zaslužuje.

[167] Rim 11,1 (je li Bog odbacio svoj narod — nipošto); 11,17–24 (pitoma i divlja maslina, sa upozorenjem: ne nosiš ti korijen nego korijen tebe); 11,29 (darovi i pozvanje Božije neopozivi su). Za egzegezu up. Dunn (1988) i Wright (2013); za istoriju uticaja tih glava, koja je uglavnom istorija njihovog neutralisanja, up. Soulen (1996).

danas priznaje i najveći dio ozbiljne teologije.[168] Korisno je pri tom razlikovati nekoliko oblika supersesionizma, jer se oni ne pobijaju istim sredstvima.[169]

Treće, i za ovaj rad najvažnije: strukturni razlog, koji čini supersesionizam samoporažavajućim. Ako je, kako je izvedeno, sposobnost pristanka istovjetna sposobnosti odbijanja, i ako je upravo ta sposobnost bila ono što je mjesto činilo mogućim mjestom, onda osuda odbijanja jeste osuda one sposobnosti koja je događaj omogućila. Ko odbijanje uzima kao razlog za odbacivanje, taj kao razlog uzima upravo ono što je bilo uslov. Rečeno najkraće: *supersesionizam odbacuje ono na čemu stoji*. To nije moralna nego logička primjedba, i ona važi bez obzira na to kako se ko postavlja prema pitanjima vjere.

Preostaje, međutim, pitanje na koje ovaj rad ne može dati odgovor, i bolje je to reći nego se praviti da može. Zabrana je negativna: ona kaže šta ne slijedi. Ona ne daje pozitivnu nauku o tome kakav je odnos dvaju predanja poslije događaja, i svaki pokušaj da se iz izvedenog izvuče takva nauka prekoračio bi ono što argument nosi.

Postoje ozbiljni pokušaji i treba ih imenovati. Rozencvajg je predložio model dvaju puteva: Izrael je već kod Oca i ne treba mu put, dok je hrišćanstvo put kojim narodi dolaze — vječni život i vječni put, zvijezda i njeni zraci.[170] Model ima svoju ljepotu i svoju cijenu: on događaj o kojem je ovdje riječ čini bezrazložnim za jednu stranu, a sa jevrejske strane mu je prigovarano da hrišćanstvu dodjeljuje ulogu koju ono nije tražilo, i obrnuto.[171] Višogrod je, iz sasvim drugog ugla, izveo tvrdnju koja je za ovaj rad srodnija nego što na prvi pogled izgleda: da je izabranje Izraela *tjelesno*, da se tiče loze a ne uvjerenja, i da

---

[168] Up. Soulen (1996); Kessler (2010); van Buren (1980–1988). Promjena je, treba reći, novijeg datuma i u velikoj mjeri je izazvana događajima dvadesetog vijeka — što samo po sebi zaslužuje razmišljanje o tome koliko je teologiji trebalo da pročita vlastiti tekst.

[169] Soulen (1996) razlikuje kazneni supersesionizam (Izrael je odbačen zbog nevjere), ekonomijski (njegova uloga je istekla ispunjenjem) i strukturni (biblijska pripovijest se izlaže tako da Izrael u njoj i ne igra bitnu ulogu — od stvaranja i pada odmah na Hrista i crkvu). Prva dva se pobijaju argumentima iz teksta i iz pojma, kako je ovdje učinjeno; treći je podmukliji, jer se ne izriče nego se provodi rasporedom građe. Ovaj rad se protiv trećeg brani samom svojom kompozicijom: bez trećeg poglavlja četvrto ne bi imalo predmet.

[170] Rosenzweig (1921, III dio): vječni život i vječni put; Izrael kao vatra zvijezde, hrišćanstvo kao njeni zraci. Model je razvijen unutar filozofskog sistema koji ovdje nije moguće prikazati; up. Mendes-Flohr (1988) i Pollock (2009).

[171] Prigovor sa jevrejske strane najsažetije glasi da model hrišćanstvu dodjeljuje pozitivnu ulogu u božanskoj ekonomiji koju jevrejsko predanje nema razloga da mu dodijeli; sa hrišćanske, da model čini ovaploćenje bezrazložnim za Izrael, čime se, u obrnutom smjeru, ponovo uvodi podjela ljudskog roda na dva režima. Up. Novak (1989) i Wyschogrod (1983).

svaki pokušaj da se ono preinači u duhovnu kategoriju ukida ono što tvrdi.[172] Ko je pratio treći i četvrti uslov ovog izvođenja, vidjeće koliko je to blisko onome što je ovdje rečeno o tijelu — i koliko je, u isti mah, nezavisno od hrišćanskih pretpostavki.

5.5 Prigovor nestorijanstva i granica argumenta

Teolog koji ovaj rad pročita postaviće, gotovo sigurno, jedan te isti prigovor, i on je ozbiljan. Čitava knjiga počiva na pojmu susreta dvaju subjekata. Ali halkidonska vjera tvrdi da u ovaploćenom postoji jedno lice i dvije prirode, i da ljudska priroda nije zaseban nosilac. Halkidonska odredba je oblikovana kao niz odricanja — nepomiješano, nepromijenjeno, nerazdijeljeno, nerazlučivo[173] — a kasnija razrada to izriče pojmom uhipostaziranosti — ljudska priroda postoji, ali ne kao vlastita hipostaza, nego u hipostazi Riječi.[174] Ako je tako, gdje je onda drugi subjekt? Ne pretvara li se ovo izvođenje, protiv volje svog pisca, u nestorijanstvo — u savez dvojice umjesto jedinstva jednoga?

Odgovor je da se prigovor odnosi na drugo pitanje. Protivsubjekt koji ovaj rad traži nije ljudska priroda Hristova nego *mjesto*: narod koji je uvježbao formu odnosa i, u tački u kojoj se sve prelomilo, jedna osoba koja pristaje. Pristanak koji izvođenje zahtijeva jeste Marijin, a ona je bez ikakve sumnje zaseban subjekt, sa vlastitom hipostazom, koja ne pripada nikakvom sjedinjenju.[175] Uslov je, dakle, ispunjen prije nego što se pitanje o ustrojstvu Hristove ličnosti uopšte postavi, i on o tom ustrojstvu ne tvrdi ništa.

---

[172] Wyschogrod (1983), naročito gl. 3: izabranje je tjelesno, tiče se potomstva Avramovog kao *tijela* a ne uvjerenja, i svaki pokušaj da se preinači u duhovnu ili moralnu kategoriju ukida ono što tvrdi. Srodnost sa četvrtim uslovom ovog izvođenja je očigledna i vrijedi je izgovoriti, jer pokazuje da tvrdnja o „posvećenoj tjelesnosti" nije hrišćanska projekcija na jevrejstvo, nego nešto što jevrejska teologija o sebi tvrdi samostalno.

[173] Halkidonska odredba (451) određuje jedinstvo dviju priroda u jednoj hipostazi sa četiri priloga: *asynchýtōs, atréptōs, adiairétōs, achōrístōs*. Da su sve četiri odredbe negativne, jeste najvažnija formalna crta te formule: sabor ne objašnjava kako, nego zabranjuje četiri načina da se objasni. Up. Grillmeier (1975) i Coakley (2002), koja je taj „apofatički" karakter formule najjasnije izložila.

[174] Za pojam i njegovu istoriju up. Grillmeier (1975; 1987) i Daley (2018); za savremenu dogmatsku upotrebu Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, § 15.

[175] Uzgred, upravo se tu vidi zašto je za ovaj rad bilo važno da pristanak bude *Marijin* a ne pristanak ljudske prirode Hristove: da je zahtijevan ovaj drugi, prigovor nestorijanstva bio bi osnovan, jer bi tražio subjekt ondje gdje ga dogma poriče. Peti uslov je, dakle, ispunjen izvan sjedinjenja, i to je razlog zbog kojeg čitavo izvođenje ostaje na tlu filozofije religije.

Time je i razgraničena nadležnost. Ovaj rad govori o uslovima pod kojima je događaj mogao imati mjesto; ne govori o unutrašnjem ustrojstvu onoga koji se dogodio. Prvo je pitanje filozofije religije, drugo je pitanje dogmatike, i miješanje to dvoje proizvelo je više zbrke nego bilo šta drugo u ovoj oblasti.

Uz to idu dvije napomene koje idu naruku prigovaraču, i navodim ih zato što bi ih ozbiljan čitalac ionako našao.

Prva: pojam uhipostaziranosti, kako se navodi u priručnicima, u znatnoj je mjeri tvorevina moderne dogmatike. Novija filološka istraživanja pokazala su da grčki izraz *enypóstatos* kod pisaca kojima se pripisuje ne znači ono što mu je devetnaesti vijek pripisao, i da je uobičajena shema anhipostazija–enhipostazija naknadna konstrukcija.[176] To za naš argument nije bitno, ali je bitno za ozbiljnost sa kojom se prigovor postavlja.

Druga: ono što jeste bitno već je rečeno u odjeljku 4.7 — sabor iz sedmog vijeka odbacio je monotelitstvo i time zaštitio stvarnost ljudske volje u ovaploćenom, bez uvođenja druge ličnosti. Dogmatska tradicija je, dakle, sama razlikovala pitanje o *volji* od pitanja o *nosiocu*, i upravo je ta razlika ono što ovom radu treba: da bude stvarne ljudske volje, a da ne bude dvojice.

5.6 Univerzalizacija uslova i Markionov ogledni slučaj

Poslije događaja sa uslovom se dešava nešto što izvođenje mora objasniti, jer bi inače ostalo nedovršeno. Ako je za ovaploćenje bila potrebna zajednica uvježbana u pristanku, šta biva sa tim zahtjevom kad se ono što je jednom bilo moguće samo ondje počne propovijedati svugdje?

Odgovor je da uslov ne nestaje nego mijenja funkciju: ono što je bilo *uslov jednokratnog* postaje *forma svakodnevnog*. Pitanje koje je jednom postavljeno jednoj osobi postavlja se otada svakome, i to je, u strogom smislu, ono što se u hrišćanstvu naziva vjerom — ne saglasnost sa tvrdnjama, nego pristanak one vrste koja je opisana u prethodnom poglavlju. Kjerkegor je iz toga izveo pojam savremenosti: nema učenika iz druge ruke, jer se svaki naraštaj nalazi pred istim pitanjem u istoj neizvjesnosti, i osamnaest vjekova razmaka ne olakšava ništa.[177]

---

[176] Gleede (2012) pokazuje da *enypóstatos* kod Leontija i njegovih savremenika znači prije svega „zbiljski postojeći", nasuprot pukoj prividnosti, a ne „postojeći u drugoj hipostazi"; uobičajena shema anhipostazija–enhipostazija potiče iz devetnaestovjekovne dogmatike, naročito od Lofsa (1887), i preko Barta je ušla u opštu upotrebu. Up. i Daley (2018, gl. 5).

[177] Kierkegaard (1850, I dio); up. i Kierkegaard (1846) o „savremenosti" i o tome da razmak od osamnaest vjekova ne pomaže ništa, jer se pred istim pitanjem stoji jednako nesigurno kao i prvog dana.

Da ta univerzalizacija nije bila samorazumljiva, pokazuje jedan ogledni slučaj iz drugog vijeka, koji je za tezu ovog rada bolji dokaz od svih dogmatskih odredaba. Markion je izveo najdosljedniji mogući pokušaj da se poruka odvoji od svog mjesta: odbacio je jevrejske spise u cjelini, tvrdio da Bog koji se u njima objavljuje nije Otac Isusov nego niži tvorac svijeta, i sastavio kanon očišćen od svega što je na Izrael upućivalo.[178] Njegov najveći moderni istraživač smatrao je, uostalom, da je crkva u devetnaestom vijeku trebalo da učini ono što je u drugom sa pravom odbila.[179] Crkva je taj pokušaj odbila, i odbila ga je uz veliku cijenu, jer je Markionovo rješenje bilo intelektualno privlačno i rješavalo je niz teškoća koje su bez njega ostale otvorene.[180]

Značaj tog odbijanja za nas je odlučujući. Ako se odbaci savezna gramatika — ugovor, obećanje, vjernost, tužba, oproštaj — ono što preostaje nije očišćeno hrišćanstvo nego priča o božanskom biću koje se pojavilo u svijetu koji mu je tuđ da bi iz njega izvelo one koji mu pripadaju. To jest, preostaje avatar; i to, kao što je pokazano u odjeljku 3.6, avatar gnostičkog a ne indijskog tipa. Markion je, ne znajući, izveo eksperiment koji potvrđuje tezu ovog rada: kad se mjesto ukloni, pojam se raspada u onaj oblik koji je u drugom poglavlju opisan kao jedini raspoloživ pod prevlašću objektivnog načela.

Otuda i odgovor na pitanje koje se rijetko postavlja kao filozofsko, a jeste: zašto se u hrišćanskom kanonu nalaze jevrejski spisi? Ne zbog istorijske pijeteta i ne zbog proročkih navoda. Zato što bez njih ono što se tvrdi nije iskazivo. Razlog zbog kojeg je Stari zavjet u Bibliji isti je razlog zbog kojeg je Mesija morao biti rođen u Izraelu.

---

[178] Za rekonstrukciju Markionovog učenja i njegovog kanona up. Harnack (1921), koji ostaje nezaobilazan uprkos svojoj naklonosti prema predmetu, te Lieu (2015) i Moll (2010) za noviju, opreznu obradu koja upozorava koliko malo pouzdano znamo, budući da se Markion rekonstruiše gotovo isključivo iz spisa njegovih protivnika.

[179] Harnack (1921, zaključak): odbaciti Stari zavjet u drugom vijeku bila je greška koju je crkva sa pravom odbila; zadržati ga u šesnaestom bila je sudbina od koje se nije mogla osloboditi; ali čuvati ga u devetnaestom vijeku kao kanonski spis, po njegovom sudu, posljedica je religijske i crkvene uzetosti. Rečenica je za ovaj rad dragocjena zato što najuticajniji istoričar dogme svog vijeka izriče, u obliku preporuke, upravo onaj potez čije posljedice ovo poglavlje opisuje.

[180] Markionovo rješenje uklanja teodicejski problem Starog zavjeta, oslobađa hrišćanstvo od zakona bez ostatka i daje jednostavnu hristologiju; cijena koju crkva plaća odbijajući ga jeste da sve te teškoće ostaju otvorene. Otuda i moja tvrdnja da je odbijanje bilo skupo: ono nije bilo izbor lakšeg puta. Up. Lieu (2015) i, za posljedice po oblikovanje kanona, Metzger (1987).

6. BIĆE KOJE MOŽE ODBITI

Argument je završen u prethodnom poglavlju i ovo poglavlje mu ništa ne dodaje. Ono radi nešto drugo: okreće ga. Pet uslova izvedeno je da bi se odgovorilo na pitanje o jednom mjestu, ali ti uslovi imaju i stranu okrenutu prema nama, i sa te strane oni odgovaraju na pitanja koja se postavljaju svakodnevno a na koja se odgovara rijetko i loše. Ovdje se ne uvodi nikakva nova građa i ne poziva se ni na šta što već nije izvedeno; koristi se samo ono što je sagrađeno, i gleda se šta se sa tim mjestom vidi. Poglavlje nema potpoglavlja zato što pitanja o kojima je riječ ne stoje jedno pored drugoga nego jedno iz drugoga, i svako od njih ima smisla tek kad se prethodno iscrpi.

Počnimo od onoga koje se najčešće postavlja i najgore odgovara: *zašto Bog ćuti*. Uobičajeni odgovori su tri i sva tri su loša. Prvi kaže da Bog ne ćuti nego mi ne slušamo — što je istina samo ako se unaprijed zna da govori, dakle pretpostavlja ono što je trebalo pokazati, i uz to prebacuje krivicu na onoga ko pita. Drugi kaže da su njegovi putevi neispitljivi — što nije odgovor nego zabrana pitanja, i sagovornika ostavlja tačno tamo gdje je bio. Treći kaže da ćutanje ima vaspitnu svrhu, da nas usavršava — što je najgori od trojice, jer pretvara patnju u pedagoško sredstvo i time je opravdava. Iz izvođenja ove knjige slijedi četvrti odgovor, i on nije utješan ali jeste tačan. Drugi uslov traži zajednicu koja je *protivstav* — stranu koja stoji naspram, koja može da traži i da ne dobije, da pristane i da odbije. Zamislimo sada, iskušenja radi, Boga koji na svaki poziv odgovara: koji se, kad se zazove, javi, i to javi tako da nema sumnje. Šta bi se dogodilo sa odnosom? Postao bi pouzdan. A pouzdanost je, kako je pokazano u drugom poglavlju, obilježje poretka a ne lica: ondje gdje se odziv može računati, ima se posla sa mehanizmom, ma koliko uzvišenim.[181] Bog koji bi se odazivao po pozivu bio bi vraćen pod objektivno načelo — bio bi sila koja se pravilno prizove, dakle upravo ono što je zabrana lika htjela da onemogući. Ćutanje, dakle, nije odsustvo nego cijena razmaka. Ono je ista činjenica kao i sloboda čovjeka, viđena sa druge strane. I ovdje treba biti oprezan da se ne sklizne u onu treću lošu utjehu: ne kaže se da Bog ćuti *da bismo mi bili slobodni* — to bi opet bila pedagogija, i to okrutna. Kaže se nešto skromnije i strože: da govor koji ostavlja slušaoca sposobnim da ne čuje mora imati oblik koji se može

[181] Up. odjeljak 2.1 i tamo izvedeni Šelingov pojam mitološkog procesa: pod prevlašću objektivnog načela božansko je moć u kojoj se svijest zatiče, a odnos prema njoj ima oblik uskladenja, dakle pouzdanog postupka. Obredna pouzdanost nije mana tih religija nego njihova prednost; ovdje se samo tvrdi da je nespojiva sa formom odnosa dvaju lica.

promašiti, i da je taj oblik izabran onda kad je odbijen lik a izabran glas.[182] Ono što se vidi, vidi se htjeli mi to ili ne; ono što se čuje, može se prečuti. Jov, uostalom, nije dobio odgovor. Dobio je govor iz vihora u kojem se ne kaže ništa o njegovom pitanju, nego se nabrajaju divlji magarci i nojevi i kiša koja pada u pustinji gdje nema čovjeka. Predanje to obično čita kao ušutkivanje. Ja bih rekao da je to jedino što se moglo dati a da spor ostane spor: ne presuda, nego prisustvo; ne rješenje slučaja, nego status stranke.[183] Onaj ko je tražio postupak dobio je sagovornika. To je manje nego što je tražio i više nego što se obično primjećuje.

Iz istog razmaka slijedi i odgovor na sljedeće pitanje, koje je teže: *zašto zlo nije ukinuto*. Ovdje se moram ograditi prije nego što odgovorim, jer je ovo mjesto na kojem filozofija najčešće prekorači ono što smije. Ono što slijedi iz izvođenja ove knjige tiče se isključivo *zla koje ljudi čine*, i ne tiče se bolesti djeteta, potresa ni onoga što se u literaturi naziva prirodnim zlom. Ko argument prenese i tamo, zloupotrijebiće ga. Rečeno je već u petom poglavlju da bih zloupotrebu smatrao težom stvari od greške; ovdje to ponavljam, jer je ovo najizloženije mjesto u knjizi.[184]

Uz to ograničenje, izvođenje daje sljedeće. Peti uslov traži da je odbijanje moralo ostati stvarna mogućnost, i pokazano je da sposobnost pristanka i sposobnost odbijanja nisu dvije sposobnosti nego jedna. Iz toga slijedi da bi svijet u kojem odbijanje ne bi bilo moguće bio svijet u kojem ni pristanak ne bi bio moguć — dakle svijet u kojem ono što se tvrdi da se dogodilo ne bi moglo da se dogodi. To je tvrdnja uža od uobičajene odbrane slobodne volje i zato jača. Uobičajena odbrana kaže da sloboda vrijedi svoje cijene; ali tu procjenu niko ne može izvršiti u tuđe ime, i onaj kome je cijena naplaćena ima puno

---

[182] Up. odjeljak 3.4 i tamo navedenu Jonasovu analizu (Jonas 1954): vid daje istovremenost, distancu i nezavisnost od radnje predmeta, pa je čulo objekta; sluh je vremenski, prima poslano i zahtijeva da drugi progovori. Odatle i mogućnost prečuvanja, koja je kod vida isključena. Da je ta razlika u biblijskom sklopu izabrana namjerno, izvedeno je na Pnz 4,12.15.

[183] Jov 38–42; up. odjeljak 1.4. Tumačenje po kojem je govor iz vihora ušutkivanje najrasprostranjenije je i nije bez osnova; ono, međutim, ne objašnjava zaključnu izjavu u 42,7–8, po kojoj je Jov govorio ispravno a njegovi tješitelji nisu. Čitanje koje ovdje predlažem — prisustvo umjesto presude — sa tom izjavom se slaže bolje.

[184] Razlika između moralnog i prirodnog zla ovdje se uzima u uobičajenom smislu. Da odbrana slobodne volje ne dodiruje prirodno zlo, priznaju i njeni najozbiljniji zastupnici; up. Plantinga (1974), koji svoju odbranu izričito ograničava na logičku dosljednost a ne na objašnjenje, te Rowe (1979) za obrazloženje zašto prirodno zlo ostaje netaknuto. Adams (1999) je pokazala da nijedna opšta odbrana ne dodiruje ono što naziva užasnim zlima, i da je pokušaj da ih se osmisli sam po sebi oblik nepravde prema stradalima.

pravo da je odbije.[185] Ovdje se ne procjenjuje ništa. Kaže se samo da je riječ o jednoj te istoj sposobnosti, i da je odricanje od jedne strane odricanje od obje. Šta to daje onome ko pita iz nevolje? Ne mnogo, i bolje je to priznati. Ne objašnjava zašto se dogodilo baš njemu, ne daje smisao onome što ga nema, i ne oduzima mu pravo na tužbu — naprotiv, čitavo treće poglavlje pokazalo je da je tužba dopušten oblik pobožnosti, i da je jedina tradicija koja je svoje tužioce kanonizovala upravo ona o kojoj je ovdje riječ. Simon Vejl je o nesreći pisala da ona ne pravi mučenike nego da poništava, i da je govoriti o njenoj svrsi nedostojno; njena je opomena ovdje na mjestu i ne treba je ublažavati.[186] Ono što izvođenje daje jeste samo ovo: da zahtjev za svijetom u kojem se ne može zgriješiti nije zahtjev za boljim svijetom nego za drugom vrstom bića.

Treće pitanje je lakše i njegov odgovor je gotovo tehnički: *zašto se čudo ne ponavlja*. Ono se postavlja u obliku prigovora — ako je Bog jednom pomogao, zašto ne pomaže uvijek; ako se jednom pokazao, zašto se ne pokazuje — i taj prigovor izgleda snažno dok se ne pogleda šta bi njegovo ispunjenje značilo. Treći uslov je nepovratno vrijeme, a peto obilježje pojma jednokratnost; pokazano je da ono što se ponavlja postaje *tip*, a tip objašnjava svijet umjesto da ga prekida.[187] Prevedeno na ovo pitanje: pomoć na koju se može računati nije dar nego usluga, a bog koji redovno liječi nije lice nego prirodni zakon sa imenom. Rijetkost čuda nije, dakle, škrtost nego uslov toga da bude upućeno nekome. Ono što se dešava svima uvijek nije upućeno nikome. Uz to pitanje ide i njegov stroži oblik, koji je u savremenoj filozofiji religije postao zaseban prigovor: *zašto nema dokaza*. Ako Bog hoće da bude poznat, a razumnim ljudima od dobre volje ostaje skriven, onda, kaže prigovor, ili ne hoće ili ga nema.[188] Prigovor je

---

[185] Prigovor je klasično izveden u Ivanu Karamazovu — vraćanje ulaznice — i njegova snaga nije u tome što poriče vrijednost slobode nego u tome što odbija da je neko procjenjuje u ime žrtve. Ta primjedba se ovdje prihvata u cjelini, i zato je argument sveden na tvrdnju o istovjetnosti sposobnosti, koja ne traži nikakvu procjenu vrijednosti.

[186] Weil (1950), ogled „Ljubav Božija i nesreća": nesreća (*malheur*) ne oplemenjuje nego poništava, i onaj koga je zahvatila prestaje biti sposoban i da je izgovori. Vejlina opomena je za ovo poglavlje bitna zato što pogađa upravo onu vrstu utjehe koju ovdje odbijam.

[187] Up. odjeljke 2.6 i 4.5. Razlika tipa i događaja ovdje se primjenjuje na pojedinačni slučaj: ono što bi se moglo očekivati po pravilu pripada poretku, a ne odnosu.

[188] Prigovor je u savremenoj analitičkoj filozofiji religije formulisan kao „argument iz božanske skrivenosti"; klasičan oblik dao mu je Schellenberg (1993), a rasprava koja je iz toga izrasla traje. Ovdje se ne ulazi u njene pojedinosti; iznosi se samo odgovor koji slijedi iz izvođenja ove knjige, i on ne osporava premise prigovora nego njegovu pretpostavku da bi poznatost bila dobitak bez cijene.

ozbiljan i ne treba ga rješavati podsjećanjem da vjera ima zasluge — to je opet pedagogija, i opet loša.

Izvođenje ove knjige daje mu odgovor koji je sa prethodnim jedno te isto, samo prenijeto u red saznanja. Dokaz je, po svojoj prirodi, *prisila*: onaj ko je razumio dokaz nije slobodan da zaključak ne prihvati, i upravo se po tome dokaz razlikuje od nagovaranja. Ako bi, dakle, postojao dokaz one vrste koju prigovor traži, pristanak bi bio nemoguć — ne zato što bi bio zabranjen, nego zato što bi bio suvišan. Ono na šta se pristaje mora ostati takvo da se moglo i ne prihvatiti; a to znači da mora ostati u onom stanju koje je Kjerkegor nazvao objektivnom neizvjesnošću.[189] Paskal je istu misao izrekao mirnije: dovoljno svjetla za one koji hoće da vide, dovoljno tame za one koji su drukčije raspoloženi — pri čemu je važno da se te dvije mjere ne mogu razdvojiti, jer je riječ o jednoj istoj količini svjetla.[190] Odatle slijedi i mjera za onu vrstu apologetike koja obećava dokaze. Ona ne griješi zato što ne uspijeva; ona bi pogriješila i kad bi uspjela, jer bi uspjehom ukinula ono što je htjela da odbrani. Ovo je, uostalom, i unutrašnja granica ove knjige, izgovorena u odjeljku 4.2 i ovdje ponovljena na drugom mjestu: izvođenje koje ne obraća nikoga nije nedovršeno izvođenje nego jedino izvođenje koje predmetu ne škodi. Odatle prelazimo na pitanje koje je od svih ovdje razmatranih najspornije unutar same teologije: *mijenja li molitva išta*.

Klasičan odgovor glasi da molitva ne mijenja Boga nego onoga koji se moli. Taj odgovor ima svoju čast — brani božansku savršenost — i svoju cijenu, koju sam u četvrtom poglavlju odbio da platim. Ako se odnos Boga prema stvorenju misli kao odnos po razumu, a stvarni odnos postoji samo na našoj strani, onda se ništa ne događa *između*, nego samo u nama; a tada molitva nije obraćanje nego vježba, i sagovornik joj, strogo uzevši, nije potreban.[191] Građa

---

[189] Kierkegaard (1846): istina kao objektivna neizvjesnost zadržana u prisvajanju najstrasnije unutrašnjosti. Kjerkegorova formulacija često se čita kao slavljenje iracionalnosti; ono što ona zapravo tvrdi jeste da bi izvjesnost one vrste koju traži prigovor promijenila prirodu odnosa, a ne samo njegov stepen sigurnosti.

[190] Paskal, *Misli*, fr. 149 (Lafuma) / 430 (Brunschvicg); up. i mjesta o skrivenom Bogu, uz Is 45,15. Presudno je ono što se obično previdi: nije riječ o dvije mjere nego o jednoj — ista količina svjetla je dovoljna jednima i nedovoljna drugima, jer razliku pravi raspoloženje gledaoca.

[191] Toma Akvinski, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 7; up. odjeljak 4.3 i tamo izvedenu primjedbu da je rješenje pojmovno besprijekorno ali skupo. Napominjem da tomistička tradicija na ovo mjesto ima razrađen odgovor — molitva je uključena u vječnu odluku kao njen uzrok, a ne kao njena izmjena — i da taj odgovor nije bez snage; ono što se ovdje tvrdi jeste samo da on ne opisuje ono što tekstovi iz trećeg poglavlja pokazuju da se dešava.

iz trećeg poglavlja tu pruža otpor koji se ne da ukloniti. Mojsije u trideset drugoj glavi Izlaska ne mijenja sebe nego iznosi dva pravna razloga — ugled i raniju zakletvu — i tekst zaključuje da se Gospod pokajao od zla koje je rekao da će učiniti. Avram se cjenka i spušta cijenu. Prorok podnosi tužbu. Nijedno od toga nije opisano kao unutrašnji proces onoga koji govori.[192] Ono što je ovdje na djelu jeste posljedica saveznog položaja izvedenog u 3.1: ako je Bog *strana*, onda riječ druge strane ulazi u ono što se zbiva. To ne znači da Bog biva pokrenut kao što biva pokrenut čovjek, niti da mu se mijenja narav; znači da je ostavio mjesto na kojem tuđa riječ nešto vrijedi — a ostaviti takvo mjesto jeste tačno ono što znači obavezati se.

Vrijedi primijetiti i obrnutu stranu te tvrdnje, jer je poučnija nego što izgleda. Ko *želi* Boga na koga se ne može djelovati, taj želi Boga pod objektivnim načelom. Zahtjev za apsolutnom nepromjenljivošću, kad se dovede do kraja, jeste zahtjev za poretkom umjesto za licem — dakle za onim što je druga zapovijest zabranila, samo u pojmovnom obliku umjesto u likovnom. Filozofska teologija je vjekovima branila Boga od promjene sa pobožnom revnošću, ne primjećujući da ga time brani i od odnosa.

Peto pitanje glasi: *ako je milost dar, zašto se vjera računa u zaslugu*. Ono je staro, dijelilo je crkve i nije riješeno; u četvrtom poglavlju sam odbio da ga rješavam i to odbijanje ovdje ponavljam. Ali izvođenje daje jedno razgraničenje koje spor bar čini jasnijim. Pristanak nije *uzrok* dara nego uslov toga da ono što je dato bude dar a ne otimanje. Razlika je vidljiva na najobičnijem primjeru: kad neko nekome nešto pokloni, primaočevo uzimanje ne proizvodi poklon — poklon dolazi sa druge strane — ali bez tog uzimanja nema poklona nego ostavljene stvari. Uzimanje, dakle, ne zaslužuje ništa i ipak je neophodno.[193] Iz toga slijedi i mjera za pobožni govor koji se često čuje. Niko nije spasen zato što je bio dovoljno pametan da pristane; ali niko nije spasen a da nije bio pitan. Prva polovina te rečenice ruši svaku zaslugu, druga svaku prinudu, i one se ne isključuju nego se drže. Sada se može postaviti pitanje zbog kojeg je ovo poglavlje i napisano, i koje je čitava knjiga pretpostavljala a nigdje nije izgovorila: *šta je onda čovjek*. Svako izvođenje u ovoj knjizi počivalo je na jednoj antropološkoj pretpostavci koju nisam formulisao jer mi za argument nije bila

---

[192] Izl 32,7–14; Post 18,22–33; up. odjeljak 3.3. Da su ti tekstovi kroz istoriju tumačenja stalno ublažavani, i sam je podatak: ublažava se ono što smeta, a smetalo je upravo to da je nešto sa druge strane ostalo otvoreno.

[193] Up. odjeljak 4.7 i tamo izvedeno razgraničenje prema pelagijanskom prigovoru, kao i napomenu o sporu *de auxiliis* i o njegovoj indijskoj paraleli.

potrebna. Sada jeste, jer se bez nje ne vidi šta je zapravo pokazano. Pretpostavka glasi: čovjek je biće koje može odbiti vlastiti osnov.

Poređenje sa drugim određenjima pokazuje o čemu je riječ. Razumna životinja, biće koje pravi oruđa, biće koje govori, biće koje zna da će umrijeti — sva ta određenja imenuju sposobnost okrenutu prema svijetu. Ovo imenuje sposobnost okrenutu prema izvoru. Ono ne kaže da je čovjek najviši u nizu nego da stoji u odnosu prema onome iz čega jeste, i da u tom odnosu može reći „ne". Ništa drugo u prirodi to ne može; kamen ne odbija gravitaciju, a životinja ne odbija svoju vrstu. Odatle se, uzgred, dobija i određenje ljubavi koje nije sentimentalno. Ljubav je jedini odnos koji svoju sigurnost ne može kupiti a da sebe ne ukine: onaj ko osigura da bude voljen prestao je biti voljen. To je pouka Kjerkegorove priče o kralju i ubogoj djevojci, izvedene u odjeljku 4.7, i ona ne važi samo za odnos prema Bogu. U svakom ljudskom odnosu vrijedi isto: sigurnost i ljubav rastu jedno na račun drugoga, i onaj ko traži oboje u punom obimu traži nemoguće. Ko to prihvati, prihvatio je da živi izložen — i to je, po svemu što je u ovoj knjizi izvedeno, jedini oblik u kojem se uopšte može biti nekome nešto. To određenje nije moja tvorevina, i vrijedi reći ko je do njega došao sasvim drugim putem. Maks Šeler je čovjeka odredio kao *Neinsagenkönner*, onoga koji umije reći ne — asketu života, vječnog protestanta protiv same zbiljnosti — i do te odredbe je došao iz filozofske biologije, ne iz teologije.[194] Kad se dva puta koja nemaju zajedničke pretpostavke sretnu na istoj rečenici, to je obično znak da rečenica pogađa nešto stvarno.

Prije nego se izvedu posljedice, treba postaviti pitanje koje se iz te odredbe nameće i koje je najmračnije u čitavoj knjizi: *može li se ta sposobnost izgubiti*. Odgovor je da može, i predanje o kojem je ovdje riječ zna za to bolje nego što se obično primjećuje. Priča o izlasku vodi računa o tome sa neobičnom pažnjom: u jednom nizu mjesta faraon otvrdnjava svoje srce, a u drugom mu ga Gospod otvrdnjava, i redoslijed nije slučajan — najprije otvrdnjava sam, pa tek onda biva otvrdnut.[195] Ma kako se to mjesto teološki rješavalo, njegov

---

[194] Scheler (1928): čovjek je *Neinsagenkönner*, „onaj koji umije reći ne", asketa života i vječni protestant protiv svake puke zbiljnosti. Šelerova odredba izvedena je iz poređenja sa životinjskim odnosom prema okolini i pripada filozofskoj biologiji, ne teologiji; up. i Plessner (1928) o ekscentričnoj pozicionalnosti, koji do srodnog nalaza dolazi trećim putem. Podudarnost triju nezavisnih izvođenja ne dokazuje tvrdnju, ali je čini težom za odbacivanje.

[195] Izl 7,13.22; 8,15.32; 9,7 (faraon otvrdnjava svoje srce) naspram 9,12; 10,1.20.27; 11,10 (Gospod otvrdnjava faraonovo srce); najava u 4,21 i 7,3 stoji prije oba niza. O redoslijedu i o istoriji tumačenja up. Childs (1974) uz ta mjesta. Za argument nije potrebno riješiti

antropološki nalaz je jasan i strašan: sposobnost odbijanja može se odbijanjem istrošiti. Ko dovoljno dugo ne odgovara, prestane biti onaj koga se može pitati. Isto se, i to je za nas važnije, može učiniti izvana. Dvadeseti vijek je proizveo poretke čiji cilj nije bio da čovjeka natjeraju na poslušnost — poslušnost se dobija i strahom, i strah ostavlja onoga ko se boji netaknutim kao subjekta — nego da ga učine bićem koje više nema šta da odbije. Hana Arent je to prepoznala kao razlikovnu crtu totalitarne vlasti: njen predmet nije ponašanje nego spontanost, i njen ideal je čovjek pretvoren u pouzdanu reakciju.[196] Gledano iz odredbe do koje smo došli, to nije jedno zlo među drugima nego napad na samu formu ljudskog: uništava se ono što je jedino i činilo da sa tim bićem uopšte ima smisla razgovarati.

I najzad, ista se sposobnost može izgubiti i na način koji izgleda dobronamjerno, i taj oblik je danas rasprostranjeniji od one dvojice. Uređenja koja pristanak pretpostavljaju umjesto da ga traže; brižnost koja ne ostavlja izlaz; svaki oblik staranja u kojem se čovjeku unaprijed zna dobro pa mu se ono priređuje. Ništa od toga se ne doživljava kao nasilje, i upravo zato prolazi. Iz te odredbe slijedi troje, i time se ovo poglavlje zaključuje. *Prvo*, njome se dostojanstvo i opasnost čovjeka izvode iz jednog izvora, a ne iz dva. Uobičajeni govor ih razdvaja: veličina sa jedne strane, pad sa druge, kao dvije prirode u istom biću. Ovdje se vidi da je riječ o jednoj sposobnosti gledanoj sa dvije strane, i da je to isti nalaz koji je u petom poglavlju izveden o pristanku i odbijanju. Nijedna antropologija koja to dvoje razdvaja ne može objasniti zašto su najveća zla u istoriji činili ljudi sposobni za najveće dobro. *Drugo*, iz nje slijedi jedno etičko načelo šire od svega o čemu je u ovoj knjizi bilo riječi, a izvedeno je iz njenog materijala. Ko hoće da učini čovjeka nesposobnim da odbije, taj je napao upravo ono zbog čega ga je vrijedilo osloviti. To važi za prinudu u vjeri, ali ne samo za nju: važi za svaki oblik dobročinstva koje uklanja mogućnost odbijanja, za svako „za tvoje dobro" koje ne ostavlja izlaz, i za svako uređenje koje pristanak pretpostavlja umjesto da ga traži. Peto poglavlje je iz istog načela izvelo zabranu jednog teološkog zaključka; ovdje se vidi da ta zabrana nije bila poseban slučaj nego primjena. *Treće*, i najzad, iz nje slijedi odgovor onome ko je ovu knjigu čitao a ne vjeruje ništa od onoga o čemu ona govori. Njemu se duguje odgovor, jer je izdržao do kraja jednog izvođenja koje mu je bilo tuđe.

---

teološko pitanje o odnosu dvaju nizova; dovoljan je pripovjedački nalaz da se otvrdnuće javlja najprije kao vlastiti čin.

196 Arendt (1951, III dio): totalna vlast ne cilja na ponašanje nego na spontanost, i njen krajnji predmet je preinaka same ljudske prirode u pouzdanu reakciju. Arentina analiza pisana je bez ikakve veze sa pitanjima ove knjige, i utoliko je kao potvrda vrjednija.

Odgovor glasi: struktura koja je ovdje opisana nije svojina nijedne religije. Obećanje koje se može prekršiti, vjernost koja se može iznevjeriti, oproštaj koji nije zaborav, pristanak koji nešto vrijedi zato što je mogao izostati — to su oblici u kojima se odvija svaki odnos među licima, i ko ih ukloni, ostaje bez odnosa a ne bez religije. Savez nije nabožni pojam; savez je ime za ono što se dešava kad dvoje pristanu da budu vezani riječju. Ko drži da se ono što ova knjiga opisuje nikada nije dogodilo, i dalje živi u gramatici u kojoj se to moglo dogoditi, i ta gramatika je jedino što ga čini nekim prema kome se drugi mogu odnositi kao prema nekome. Zato pitanje od kojeg smo pošli nikada nije bilo samo pitanje o jednom mjestu. Ono je, od prve stranice, bilo pitanje o tome šta mora biti istina o nekome prije nego što mu se uopšte može nešto ponuditi. Odgovor je isti u oba slučaja, i on je jedina rečenica koju bih od ove knjige htio da ostane: *može mu se ponuditi samo ako može odbiti.*

PRILOG A — ISLAM: KONFIGURACIJA SA ČETIRI USLOVA

Drugo poglavlje ispitalo je četiri konfiguracije i sve četiri su predhrišćanske. Taj izbor ima svoje opravdanje — tražile su se sredine u kojima se pojam nije mogao izgovoriti prije nego što je izgovoren — ali on ostavlja utisak koji je za ovakav rad opasan: da su ispitani samo oni slučajevi koji su išli naruku. Najteži slučaj, naime, nije nijedan od ta četiri. Najteži slučaj dolazi poslije događaja, i zato je smješten ovdje a ne ondje. Islam je jedina meni poznata konfiguracija u kojoj su ispunjena četiri od pet uslova izvedenih u četvrtom poglavlju, a peti se javlja u obliku koji zavređuje posebnu analizu — i u kojoj se ovaploćenje ipak odbija, i to ne propuštanjem nego izričitom, doktrinarno utvrđenom zabranom. Ako se teza ovog rada može oboriti, ovdje je mjesto na kojem to treba pokušati. Prilog ide u pet koraka: šta je ispunjeno (A.1), kako glasi odbijanje (A.2), zašto to odbijanje *nije* posljedica prevlasti objektivnog načela (A.3), gdje se konfiguracija ipak razlikuje (A.4) i šta iz svega slijedi za argument knjige (A.5).

A.1 Šta je ispunjeno?

Prvi uslov — Bog kao subjekt a ne kao supstancija — ispunjen je, i to u obliku koji je čistiji nego u znatnom dijelu hrišćanske školske teologije. Kur'anski Bog oslovljava, zapovijeda, obećava, prijeti, prašta i sudi; poznaje se po imenima, a

ne po definiciji; bliži je čovjeku od žile kucavice.[197] On nije počelo iz kojeg se izvodi niti biće u kojem se učestvuje, nego neko ko govori u drugom licu. Izucu je pokazao da je čitav kur'anski svijet izgrađen oko komunikacijskog odnosa — da su osnovni pojmovi tog teksta pojmovi govora, poziva, odgovora i neposluha — i taj nalaz je za nas presudan.[198]

Treći uslov — nepovratno vrijeme — ispunjen je bez ostatka. Vrijeme ima početak u stvaranju, ide kroz niz poslanikā i završava se Časom koji dolazi jednom; ništa se ne vraća, i ono što je učinjeno stoji zapisano do Dana suda.[199]

Četvrti uslov — tijelo kao mogući nosilac — ispunjen je čak i naglašenije nego u biblijskoj građi, jer je predmet izričite polemike. Mekanski prigovor da se raspadnute kosti ne mogu oživjeti Kur'an ne zaobilazi nego ga navodi i odgovara na njega: onaj ko ih je stvorio prvi put oživjeće ih i drugi.[200] Vaskrsenje je tjelesno, sud je tjelesan, i raj se opisuje čulno. Nikakvog prezira prema tvari ovdje nema.

Drugi uslov — savezna gramatika — ispunjen je u znatnoj mjeri, i to treba priznati preciznije nego što se obično čini. Kur'an poznaje pojam saveza, *mîsâḳ* i *'ahd*, i primjenjuje ga i na ranije zajednice i na odnos Boga prema čovječanstvu kao takvom.[201] Štaviše — i ovo je za našu temu najvažnije mjesto u čitavom prilogu — Bog sebe *obavezuje*: „propisao je sebi milost".[202] Ko je pratio odjeljak 3.3, prepoznaće u toj formuli isti potez koji je ondje opisan na petnaestoj glavi Postanja: strana koja ništa ne duguje sebe veže.

I najzad, peti uslov — pristanak — javlja se, ali u obliku o kojem će biti riječi u A.4, jer upravo taj oblik nosi razliku.

---

[197] Kur'an 50,16 (bliži od žile kucavice); o „najljepšim imenima" 7,180 i 59,22–24. Za pregled up. Rahman (1980, gl. 1) i Neuwirth (2010).

[198] Izutsu (1964; up. i Izutsu 1966) pokazuje da su nosivi pojmovi kur'anske slike svijeta pojmovi govornog odnosa — poziv, odziv, poslušnost, poricanje — i da je čovjek u njoj prije svega *sagovornik*. Njegova semantička metoda je danas u pojedinostima osporavana, ali osnovni nalaz stoji i za naš argument je dovoljan.

[199] O eshatološkoj strukturi vremena up. Rahman (1980, gl. 6) i Smith i Haddad (1981).

[200] Kur'an 36,78–79: „Ko će oživjeti kosti kad budu truhle? Reci: Oživjeće ih Onaj koji ih je prvi put stvorio." Up. i suru 75 (*al-Ḳiyāma*) u cjelini. Polemički oblik tih mjesta pokazuje da je tjelesno vaskrsenje bilo sporno u sredini kojoj se govori, i da je izabrano uprkos tome — što je isti obrazac koji je u odjeljku 3.6 opisan za biblijsku građu.

[201] Za pojam saveza (*mithāḳ*, *'ahd*) u Kur'anu up. odrednicu „Covenant" u *Encyclopaedia of the Qur'ān* (Böwering) i Rahman (1980, gl. 2).

[202] Kur'an 6,12 i 6,54: *kataba 'alā nafsihi al-raḥma* — „propisao je sebi milost". Formalno je to samoobavezivanje, i teološki je bilo predmet rasprave upravo zato: ašaritska strana morala je objasniti kako Bog sebi propisuje a da time ne bude obavezan. Up. Gimaret (1980) i Frank (1994).

A.2 Odbijanje

Odbijanje ovaploćenja u islamu nije prećutno niti izvedeno; ono je izričito, ponovljeno i dogmatski središnje. Bog ne rađa i nije rođen; ne priliči mu da uzme sina; ne govorite „troje".[203] Pridruživanje — *širk* — jedini je grijeh za koji se kaže da se ne oprašta.[204] Riječ je, dakle, o zabrani koja stoji u samom središtu vjeroispovijesti, a ne o razlici u naglasku.

Za našu temu, međutim, još je poučnije jedno drugo mjesto. Ondje gdje Kur'an govori o kraju Isusovom, on ne kaže da je razapet i vaskrsao, niti da nije bilo ničega, nego: nisu ga ubili niti razapeli, nego im se *pričinilo*.[205] Tumačenja te rečenice u islamskoj tradiciji su brojna — od teorija o zamjeni druge osobe do modernih čitanja koja u njoj vide poricanje pobjede protivnika a ne poricanje smrti — i o njima se i danas raspravlja.[206] Ali forma rješenja je nedvosmislena i ona je upravo ona koju je ovaj rad opisao u odjeljku 2.2: ondje gdje se ovaploćenje odbije, ponovo se javlja *pojava* umjesto događaja. To je isti potez koji je izveo doketizam, izveden nezavisno i iz drugog razloga. Rekao bih da je to najjača pojedinačna potvrda obrasca koju knjiga uopšte ima, i dolazi sa mjesta na kojem je nisam tražio.

A.3 Zašto odbijanje nije posljedica objektivnog načela?

Sada dolazi tačka na kojoj bi bilo najlakše pogriješiti, i na kojoj bi greška bila i netačna i uvredljiva. Bilo bi pogrešno reći da islam ovaploćenje odbija zato što u njemu prevladava objektivno načelo. On ga ne odbija zato što je božansko poredak — nije — niti zato što je čovjek obuhvaćen a ne oslovljen, jer je oslovljen izrazitije nego gotovo igdje. On ga odbija iz razloga koji je *unutar* subjektivnog načela, i to iz njegove krajnje posljedice: ako je Bog lice u punom smislu, onda se on ne smije pomiješati ni sa čim što nije on, i svako

---

[203] Kur'an 112,3 (*lam yalid wa lam yūlad*); 19,35; 4,171; up. i 5,72–75 i 5,116.

[204] Kur'an 4,48 i 4,116: Bog ne prašta da mu se pridružuje, a sve ostalo prašta kome hoće. Da je *širk* jedini neoprostivi grijeh, jeste iskaz koji tu zabranu smješta u samo središte vjere, a ne na njen rub.

[205] Kur'an 4,157: *wa mā qatalūhu wa mā ṣalabūhu wa lākin šubbiha lahum.*

[206] Za istoriju tumačenja up. Lawson (2009), koji pokazuje koliko je raspon čitanja bio širi nego što se obično predstavlja, i Reynolds (2009), koji zastupa čitanje po kojem se poriče uspjeh protivnikā a ne sama smrt. Za odnos rane islamske i hrišćanske teologije na tom terenu up. Griffith (2008). Napominjem izričito: ovdje se ne tvrdi da je kur'anski iskaz doketski po namjeri, nego da je *forma rješenja* — pričinjavanje umjesto događaja — ista forma na koju se nailazi svugdje gdje se ovaploćenje odbije.

pridruživanje je uvreda upravo njegovoj ličnosti. To je isti razlog koji je u odjeljku 5.3 naveden kao drugi razlog jevrejskog odbijanja, i on ima isti korijen: zabranu lika. Ono što je u trećem poglavlju opisano kao odluka o načinu prisutnosti — Bog se objavljuje glasom a ne likom, riječju a ne oblikom — u islamu je izvedeno do kraja i primijenjeno bez izuzetka. Kur'an je *poslana riječ*, i odnos Boga prema svijetu ima oblik knjige koja silazi, ne tijela koje se rađa.[207]

Zaključak koji iz toga slijedi za ovaj rad nije mali i treba ga izgovoriti bez ublažavanja: *pet uslova su nužni, ali nisu dovoljni.* To je tvrđeno od četvrtog poglavlja nadalje, ali je ovdje po prvi put i pokazano, i to na konfiguraciji koja ima četiri od pet. Ispunjenost uslova ne proizvodi ishod; ona samo čini da ishod ima smisla. Ostatak pripada slobodi, i to je, uostalom, ono što je peto poglavlje tvrdilo o odbijanju uopšte.

A.4 Gdje se konfiguracija ipak razlikuje?

Ostaje da se odredi šta, ako ne prevlast objektivnog načela, tu konfiguraciju ipak razlikuje od one opisane u trećem poglavlju. Tri su razlike i sve tri su strukturne, ne vrijednosne.

Prva: pristanak koji se pamti, a ne pristanak koji se daje. Kur'an ima svoju scenu pristanka, i ona je veličanstvena. Prije vremena, Bog izvodi iz sinova Adamovih njihovo potomstvo i uzima od njih svjedočanstvo: „Zar ja nisam vaš Gospodar?" — a oni odgovaraju: „Jesi, svjedočimo."[208] To je Dan Alasta, i on je jedan od najdubljih tekstova o odnosu Boga i čovjeka koje je religijska književnost proizvela; sufijska tradicija ga je učinila središtem svoje antropologije.[209] Ali obratimo pažnju na formu. Pristanak je *predvremenski*, *sveopšti* i *jednoglasan* — svi su rekli „jesi". Iz toga slijedi da zadatak čovjeka u istoriji nije da odgovori na pitanje koje je još otvoreno, nego da se *sjeti* onoga na šta je već pristao; otuda i središnji značaj pojma *zikr*, sjećanja i

---

[207] O silaženju (*tanzil*) kao osnovnoj formi objave up. Rahman (1980, gl. 5) i Madigan (2001). Poređenje koje se ovdje nudi je staro i, po mom sudu, tačno: ono što je u hrišćanstvu tijelo, u islamu je knjiga — pa se i odnos prema Kur'anu, uključujući raspravu o njegovoj stvorenosti ili nestvorenosti, strukturno poredi sa hristološkim sporovima. Up. Wolfson (1976, dio o govoru Božijem).

[208] Kur'an 7,172: *alastu bi-rabbikum? qālū balā šahidnā.*

[209] Za mjesto Dana Alasta u sufijskoj antropologiji up. Böwering (1980) i Schimmel (1975, gl. 4). Predvremenski savez ondje postaje temelj čitave nauke o duši: sve što čovjek u istoriji čini jeste vjernost ili nevjernost jednom već datom odgovoru.

spominjanja.[210] Uslov koji je izveden u odjeljku 4.7 traži nešto drugo: pristanak dat u istoriji, u trenutku u kojem je odgovor mogao biti i drukčiji. Alast je saglasnost koja prethodi mogućnosti neslaganja; Nazaret je saglasnost koja je mogla izostati. Oba su pristanak; samo je drugi rizik.

Druga: nema parnice. U trećem poglavlju pokazano je da je Izrael, posudivši ugovorni obrazac, dobio i sud, i da je tužba protiv Boga postala dopušten oblik pobožnosti — do te mjere da je kanonizovana. Odgovarajućeg oblika ovdje nema. Kur'an, doduše, ima jednu čuvenu scenu žalbe: sura je i dobila ime po ženi koja se prepire sa Poslanikom i tuži se Bogu na svog muža, a Bog je čuo.[211] Ali ona se tuži *Bogu*, ne *na Boga*; on je instanca kojoj se obraća, ne strana protiv koje se podnosi zahtjev. Smjelog govora ima u sufijskoj tradiciji, u onim iskazima koji se zovu *šatahat* i koji su išli do granice bogohuljenja — i preko nje, ako se sjetimo šta se dogodilo Haladžu — ali upravo to što se dogodilo Haladžu pokazuje da je taj govor bio na rubu, a ne u kanonu.[212]

Treća, i najodlučnija: Bog nije obavezan pred stvorenjem. Ovdje se ne pozivam na spoljašnji sud nego na spor koji je islamska teologija vodila sama sa sobom, i koji je za našu temu dragocjeniji od bilo kakvog poređenja izvana. Mutaziliti su tvrdili da postoje dobro i zlo koje um raspoznaje nezavisno od objave, i da je Bog *dužan* činiti ono što je pravedno — da čovjek, dakle, ima na Boga zahtjev.[213] Ašariti su odgovorili da je dobro ono što Bog zapovijedi, da On nikome ništa ne duguje i da nikakva obaveza prema stvorenju ne može biti nad njim.[214] Taj spor je u sunitskoj ortodoksiji dobila ašaritska strana.

---

[210] O *zikru* kao središnjem pojmu up. Schimmel (1975) i Gardet u *Encyclopaedia of Islam*, s. v. „dhikr". Struktura koju ovdje opisujem — zadatak kao sjećanje na već dati pristanak, a ne kao davanje pristanka — nije moja konstrukcija nego opšte mjesto te tradicije; ono što je moje jeste samo zaključak koji iz nje izvodim za peti uslov.

[211] Kur'an 58,1; sura nosi ime *al-Mujadila*, „Ona koja se prepire". Razlika koju ističem je precizna i ne umanjuje snagu tog mjesta: žena se prepire sa Poslanikom i tuži se *Bogu*; Bog je onaj koji čuje, dakle instanca, a ne tužena strana.

[212] O *šatahat* — „ekstatičkim iskazima" — up. Ernst (1985); o Haladžu i njegovom pogubljenju 922. godine Massignon (1975). Za argument je bitno da su ti iskazi shvatani kao izuzetno stanje govornika, a ne kao dopušten pravni oblik obraćanja, i da su bili predmet osude a ne kanonizacije. Poređenje sa tim što je Jovova knjiga ušla u kanon nameće se samo.

[213] Za mutazilitsku etiku i pojam objektivnog dobra i zla (*ḥusn wa qubḥ*) up. Hourani (1971; 1985), naročito analizu 'Abd al-Džabara. Mutaziliti su tvrdnju da je Bog dužan činiti najbolje izvodili iz njegove pravednosti, koja im je bila jedno od pet načela.

[214] Za ašaritsku poziciju up. Frank (1994), Gimaret (1980) i Wolfson (1976). Formula je poznata: Bog nikome ništa ne duguje, i kad bi kaznio poslušnog a nagradio neposlušnog, ne bi učinio nepravdu, jer nema instance nad njim. Napominjem da je i unutar sunitske

Domet tog ishoda za našu tezu treba iskazati tačno. On ne znači da je odnos prestao biti ličan — nije. Znači da je iz njega ispao onaj element koji je u trećem poglavlju izveden kao posljedica ugovorne forme: mogućnost da se Bogu *predoči njegova vlastita obaveza*. Mojsije pred Bogom u trideset drugoj glavi Izlaska ne moli nego se poziva na datu zakletvu; Jov ne traži utjehu nego postupak. U konfiguraciji o kojoj je ovdje riječ ta figura nema mjesta — ne zato što je nezamisliva, nego zato što je teološki odbačena kao umanjenje Božije uzvišenosti.

A.5 Šta prilog dokazuje?

Tri stvari, i sve tri idu u prilog opreznijem čitanju knjige a ne njenom trijumfu.

Prvo, on dokazuje ono što je tvrđeno a nije bilo pokazano: da su uslovi nužni a ne dovoljni. Konfiguracija može imati četiri od pet, i imati peti u obliku koji mu je srodan, pa ipak ne dati ishod. Time je i ograničen domet čitavog izvođenja: ono smješta, ali ne proizvodi — što je rečeno u odjeljku 4.9 i što se ovdje potvrđuje na najtežem mogućem primjeru.

Drugo, on potvrđuje obrazac iz drugog poglavlja sa druge strane. Ondje je pokazano da pod prevlašću objektivnog načela umjesto rođenja nastaje pojava. Ovdje se vidi da se ista zamjena javlja i ondje gdje se ovaploćenje odbija iz razloga subjektivnog načela: *pričinilo im se*. Izgleda, dakle, da je pojava opšti oblik u koji se pojam raspada kad god se odbije, bez obzira na to iz kojeg je razloga odbijen.

Treće, on uklanja sumnju u izbor primjera. Najteži slučaj nije izostavljen; on je ispitan, i ispitan je uz priznanje svega što ima.

Ostaje da se kaže ono što bi se moglo podrazumijevati, a bolje je da ne bude prepušteno podrazumijevanju. Ovaj prilog nije poređenje vrijednosti dviju vjera i ne izvodi nikakav sud o njima. Odbijanje o kojem je riječ intelektualno je ozbiljno i religijski dosljedno, a razlog iz kojeg je izvedeno — nepridruživost Božija — isti je onaj razlog koji brani druga zapovijest Dekaloga. Ono što se ovdje tvrdi jeste samo da ta dosljednost ima svoju strukturnu cijenu, i da je ta cijena tačno određena: gdje se Bogu ne može podnijeti tužba, ondje se od njega ne može ni tražiti da se rodi.

---

tradicije bilo umjerenijih razrada, naročito maturiditskih, i da savremena islamska misao taj spor ponovo otvara; ali ishod koji je stoljećima važio kao ortodoksan jeste onaj koji ovdje navodim.

ZAKLJUČAK

Pitanje od kojeg je ovaj rad pošao glasilo je zašto je Mesija morao biti rođen u Izraelu, i postavljeno je kao filozofsko a ne kao teološko pitanje: ne zašto je Bog tako izabrao, nego šta je moralo važiti da bi ono što se tvrdi uopšte imalo smisla. Odgovor je izveden u pet koraka. Utvrđeno je da se pitanje mora postaviti kao pitanje o uslovu a ne o uzroku, i da se pojam narodnog karaktera pri tom smije uzeti samo kao talog jedne istorije odluka, nikako kao prirodna obdarenost. Pokazano je da pod prevlašću objektivnog načela božansko može da se javi, siđe, obuzme, bude ustoličeno i vrati se — ali ne i da se rodi, jer rođenje traži da mu tijelo bude dato, a davanje traži nekoga ko je mogao uskratiti; i da otuda te konfiguracije bogočovjeka poznaju samo u modusu tipa, nikad u modusu događaja. Pokazano je da je izraelska savezna forma posuđena u cjelini, ali da je u njoj božanstvo premješteno iz reda svjedokā u red strana, i da iz tog jednog premještanja slijedi sve ostalo — nevjernost i oproštaj, predočavanje obaveze, parnica, kanonizovana tužba. Izveden je pojam ovaploćenja u pet obilježja i iz njih pet uslova, od kojih je posljednji slobodan pristanak, i pokazano je da se ti uslovi ne sustiču slučajno nego kao lica jednog oblika. I najzad je izvedena posljedica koja je čitav rad štitila od upotrebe koje se pisac plašio više nego pogreške: da je sposobnost pristanka istovjetna sposobnosti odbijanja, pa da odbijanje nije opovrgnuće izvođenja nego dokaz da su uslovi bili ispunjeni — i da je otuda supersesionistički zaključak ne samo nedopustiv nego samoporažavajući. Šta ostaje nedokazano, rečeno je na svakom koraku i ponavlja se ovdje sabrano. Nije dokazano da se ovaploćenje dogodilo; utvrđeno je samo gdje se moglo dogoditi. Nije dokazano da je moralo biti prihvaćeno; iz izvođenja slijedi suprotno. Nije dokazana nikakva zasluga; struktura nije vrlina. I nije dokazano ništa o odnosu dvaju predanja poslije događaja; izvedena je samo zabrana jednog zaključka. Ostaje rečenica koja je čitav rad nosila i koju sada, na kraju, treba izgovoriti u punom obliku. Bog se mogao roditi samo ondje gdje je mogao biti odbijen. Mjesto rođenja nije, dakle, pojedinost svete geografije nego ime jedne sposobnosti — sposobnosti da se pred beskonačnim ostane neko, da se traži razlog, da se ne pusti dok se ne blagoslovi, i da se, kad dođe čas, kaže „da" koje nešto vrijedi jer je moglo biti „ne". I otuda posljednja posljedica, koja je ujedno razlog zbog kojeg je ovo pitanje uopšte vrijedilo postaviti. Dok je glasilo „zašto ondje", pitanje se ticalo jednog mjesta i jednog naroda, i moglo se čitati kao istorijska radoznalost. Odgovoreno, ono je prestalo da bude pitanje o mjestu. Jer ako je uslov bio sposobnost da se odbije, onda je svako ko je za to čuo doveden na isto mjesto — i pitanje koje je bilo upućeno jednoj djevojci u Galileji upućeno je, otada, čitaocu.

BIBLIOGRAFIJA

1. Alt, A. (1929). Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion (BWANT III/12). Štutgart: Kohlhammer.
2. Annus, A. i Lenzi, A. (2010). Ludlul bēl nēmeqi: The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer (SAACT 7). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
3. Arendt, H. (1958). The Human Condition. Čikago: University of Chicago Press.
4. Assmann, J. (1984). Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Štutgart: Kohlhammer.
5. Assmann, J. (1990). Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. Minhen: C. H. Beck.
6. Assmann, J. (1997). Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism. Kembridž, MA: Harvard University Press.
7. Assmann, J. (2003). Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. Minhen: Hanser.
8. Baines, J. (1995). Kingship, Definition of Culture, and Legitimation. U: D. O'Connor i D. P. Silverman (ur.), Ancient Egyptian Kingship (str. 3–47). Lajden: Brill.
9. Baltzer, K. (1960). Das Bundesformular. Nojkirhen: Neukirchener Verlag.
10. Barr, J. (1961). The Semantics of Biblical Language. Oksford: Oxford University Press.
11. Barr, J. (1962). Biblical Words for Time. London: SCM Press.
12. Barr, J. (1972). Man and Nature: The Ecological Controversy and the Old Testament. Bulletin of the John Rylands Library, 55(1), 9–32.
13. Barrett, C. K. (1998). A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, sv. II (ICC). Edinburg: T&T Clark.
14. Barth, K. (1938). Die kirchliche Dogmatik I/2. Cirih: Evangelischer Verlag.
15. Bathrellos, D. (2004). The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor. Oksford: Oxford University Press.
16. Bauckham, R. (2010). The Bible and Ecology: Rediscovering the Community of Creation. Vejko: Baylor University Press.
17. Becker, A. H. i Reed, A. Y. (ur.) (2003). The Ways That Never Parted. Tibingen: Mohr Siebeck.
18. Beckman, G. (1996). Hittite Diplomatic Texts. Atlanta: Scholars Press.
19. Berger, D. (1979). The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages. Filadelfija: Jewish Publication Society.
20. Bernard od Klervoa. Homiliae super „Missus est". U: Sancti Bernardi Opera, sv. IV (ur. J. Leclercq i H. Rochais). Rim: Editiones Cistercienses, 1966.
21. Biardeau, M. (1981). L'hindouisme: anthropologie d'une civilisation. Pariz: Flammarion.
22. Blass, F., Debrunner, A. i Funk, R. W. (1961). A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature. Čikago: University of Chicago Press.

23. Boman, T. (1952). Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Getingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
24. Bond, H. K. (1998). Pontius Pilate in History and Interpretation. Kembridž: Cambridge University Press.
25. Bovon, F. (2002). Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50 (Hermeneia). Mineapolis: Fortress Press.
26. Böwering, G. (1980). The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl at-Tustarī. Berlin: de Gruyter.
27. Bowersock, G. W. (1965). Augustus and the Greek World. Oksford: Clarendon Press.
28. Boyarin, D. (2004). Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity. Filadelfija: University of Pennsylvania Press.
29. Boyce, M. (1975–1991). A History of Zoroastrianism, sv. I–III. Lajden: Brill.
30. Boyce, M. (1979). Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices. London: Routledge & Kegan Paul.
31. Brisch, N. (ur.) (2008). Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond. Čikago: The Oriental Institute.
32. Brown, R. E. (1993). The Birth of the Messiah (prerađeno izdanje). Njujork: Doubleday.
33. Brown, R. E. (1994). The Death of the Messiah, sv. I–II. Njujork: Doubleday.
34. Brox, N. (1984). Doketismus — eine Problemanzeige. Zeitschrift für Kirchengeschichte, 95, 301–314.
35. Buber, M. (1946). Moses. Oksford: East and West Library.
36. Buber, M. (1950). Zwei Glaubensweisen. Cirih: Manesse.
37. Buitenen, J. A. B. van (1981). The Bhagavadgītā in the Mahābhārata. Čikago: University of Chicago Press.
38. Bulgakov, S. (1927). Kupina neopalimaja. Pariz: YMCA-Press.
39. Buren, P. van (1980–1988). A Theology of the Jewish-Christian Reality, sv. I–III. Njujork: Seabury Press (sv. I–II) / Sen Francisko: Harper & Row (sv. III).
40. Bynum, C. W. (1995). The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336. Njujork: Columbia University Press.
41. Carman, J. B. (1974). The Theology of Rāmānuja: An Essay in Interreligious Understanding. Nju Hejven: Yale University Press.
42. Chazan, R. (1992). Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath. Berkli: University of California Press.
43. Childs, B. S. (1970). Biblical Theology in Crisis. Filadelfija: Westminster Press.
44. Coakley, S. (2002). What Does Chalcedon Solve and What Does It Not? U: S. T. Davis, D. Kendall i G. O'Collins (ur.), The Incarnation (str. 143–163). Oksford: Oxford University Press.
45. Cohn, H. (1968). Mišpato u-moto šel Ješu ha-Nocri. Tel Aviv: Dvir. (Engleski prevod: The Trial and Death of Jesus. Njujork: Harper & Row, 1971.)
46. Courtenay, W. J. (1990). Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power. Bergamo: Pierluigi Lubrina.
47. Cross, F. M. (1973). Canaanite Myth and Hebrew Epic. Kembridž, MA: Harvard University Press.

48. Cullmann, O. (1946). Christus und die Zeit. Cirih: Evangelischer Verlag.
49. Cullmann, O. (1958). Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? London: Epworth Press.
50. Daley, B. E. (2018). God Visible: Patristic Christology Reconsidered. Oksford: Oxford University Press.
51. Daniels, D. R. (1987). Is There a „Prophetic Lawsuit" Genre? Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 99(3), 339–360.
52. Day, J. (ur.) (1998). King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Šefild: Sheffield Academic Press.
53. Dodd, C. H. (1935). The Parables of the Kingdom. London: Nisbet.
54. Dunn, J. D. G. (1988). Romans 9–16 (WBC 38B). Dalas: Word Books.
55. Dunn, J. D. G. (1991). The Partings of the Ways. London: SCM Press.
56. Eliade, M. (1949). Le mythe de l'éternel retour. Pariz: Gallimard.
57. Engnell, I. (1943). Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. Upsala: Almqvist & Wiksell.
58. Ernst, C. W. (1985). Words of Ecstasy in Sufism. Olbani: SUNY Press.
59. Evans, C. S. (ur.) (2006). Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God. Oksford: Oxford University Press.
60. Evans, E. P. (1906). The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals. London: Heinemann.
61. Fackenheim, E. L. (1967). The Religious Dimension in Hegel's Thought. Blumington: Indiana University Press.
62. Fairbairn, D. (2003). Grace and Christology in the Early Church. Oksford: Oxford University Press.
63. Fitzmyer, J. A. (1981). The Gospel According to Luke I–IX (Anchor Bible 28). Njujork: Doubleday.
64. Fokkelman, J. P. (1975). Narrative Art in Genesis. Asen: Van Gorcum.
65. Frank, M. (1975). Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
66. Frank, R. M. (1994). Al-Ghazālī and the Ashʿarite School. Daram: Duke University Press.
67. Frankfort, H. (1948). Kingship and the Gods. Čikago: University of Chicago Press.
68. Frankfort, H., Frankfort, H. A., Wilson, J. A., Jacobsen, T. i Irwin, W. A. (1946). The Intellectual Adventure of Ancient Man. Čikago: University of Chicago Press.
69. Frazer, J. G. (1890–1915). The Golden Bough. London: Macmillan.
70. Fredriksen, P. (2018). When Christians Were Jews: The First Generation. Nju Hejven: Yale University Press.
71. Fuhrmans, H. (1940). Schellings letzte Philosophie: Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus. Berlin: Junker und Dünnhaupt.
72. Gambero, L. (1999). Mary and the Fathers of the Church. Sen Francisko: Ignatius Press.
73. Gavrilyuk, P. L. (2004). The Suffering of the Impassible God. Oksford: Oxford University Press.
74. Gerson, L. P. (1990). God and Greek Philosophy. London: Routledge.

75. Gerson, L. P. (1994). Plotinus. London: Routledge.
76. Gimaret, D. (1980). Théories de l'acte humain en théologie musulmane. Pariz: Vrin.
77. Girgen, J. (2003). The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals. Animal Law, 9, 97–133.
78. Gleede, B. (2012). The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus. Lajden: Brill.
79. Gonda, J. (1960–1963). Die Religionen Indiens, sv. I–II. Štutgart: Kohlhammer.
80. Goulder, M. (1999). Ignatius' „Docetists". Vigiliae Christianae, 53(1), 16–30.
81. Graef, H. (1963). Mary: A History of Doctrine and Devotion, sv. I: From the Beginnings to the Eve of the Reformation. London: Sheed and Ward.
82. Griffith, S. H. (2008). The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam. Prinston: Princeton University Press.
83. Grillmeier, A. (1975). Christ in Christian Tradition, sv. I (2. izdanje). London: Mowbrays.
84. Grillmeier, A. (1987). Christ in Christian Tradition, sv. II/1. London: Mowbrays.
85. Habel, N. C. (1985). The Book of Job: A Commentary. Filadelfija: Westminster Press.
86. Habermas, J. (1954). Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken (doktorska disertacija). Bon.
87. Hacker, P. (1960). Zur Entwicklung der Avataralehre. Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, 4, 47–70.
88. Hadot, P. (1997). Plotin ou la simplicité du regard. Pariz: Gallimard.
89. Halbertal, M. i Margalit, A. (1992). Idolatry. Kembridž, MA: Harvard University Press.
90. Halbfass, W. (1991). Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought. Olbani: SUNY Press.
91. Harnack, A. von (1886–1890). Lehrbuch der Dogmengeschichte, sv. I–III. Frajburg: Mohr.
92. Harnack, A. von (1921). Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. Lajpcig: Hinrichs.
93. Hegel, G. W. F. (1983–1985). Vorlesungen über die Philosophie der Religion (ur. W. Jaeschke), sv. 3–5 serije Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Hamburg: Meiner. [VPR]
94. Heidegger, M. (1971). Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Tibingen: Niemeyer.
95. Hengel, M. (1976). The Son of God. London: SCM Press.
96. Hengel, M. (1977). Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross. London: SCM Press.
97. Heschel, A. J. (1962). The Prophets. Njujork: Harper & Row.
98. Hess, R. S. (2007). Israelite Religions: An Archaeological and Biblical Survey. Grand Rapids: Baker Academic.
99. Hintikka, J. (1973). Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality. Oksford: Clarendon Press.
100. Holladay, W. L. (1986). Jeremiah 1 (Hermeneia). Filadelfija: Fortress Press.

101. Hourani, G. F. (1971). Islamic Rationalism: The Ethics of ʿAbd al-Jabbār. Oksford: Clarendon Press.
102. Hourani, G. F. (1985). Reason and Tradition in Islamic Ethics. Kembridž: Cambridge University Press.
103. Hovorun, C. (2008). Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century. Lajden: Brill.
104. Huffmon, H. B. (1959). The Covenant Lawsuit in the Prophets. Journal of Biblical Literature, 78(4), 285–295.
105. Hultgård, A. (1998). Persian Apocalypticism. U: J. J. Collins (ur.), The Encyclopedia of Apocalypticism, sv. I (str. 39–83). Njujork: Continuum.
106. Hutter, A. (1996). Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
107. Izutsu, T. (1964). God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Tokio: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
108. Izutsu, T. (1966). Ethico-Religious Concepts in the Qurʾān. Montreal: McGill University Press.
109. Jacobsen, T. (1976). The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion. Nju Hejven: Yale University Press.
110. Jaspers, K. (1955). Schelling: Größe und Verhängnis. Minhen: Piper.
111. Jonas, H. (1954). The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses. Philosophy and Phenomenological Research, 14(4), 507–519.
112. Jonas, H. (1958). The Gnostic Religion. Boston: Beacon Press.
113. Jong, A. de (1997). Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature. Lajden: Brill.
114. Kant, I. (1781/1787). Kritik der reinen Vernunft. Riga: J. F. Hartknoch.
115. Kant, I. (1793). Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Kenigsberg: F. Nicolovius. (Navedeno prema Kant's gesammelte Schriften, izd. Pruske akademije nauka, sv. VI; dalje: AA.)
116. Käsemann, E. (1964). Exegetische Versuche und Besinnungen, sv. II. Getingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
117. Katz, J. (1961). Exclusiveness and Tolerance. Oksford: Oxford University Press.
118. Kaufmann, Y. (1960). The Religion of Israel (prev. i skratio M. Greenberg). Čikago: University of Chicago Press.
119. Kelly, J. N. D. (1972). Early Christian Creeds (3. izdanje). London: Longman.
120. Kessler, E. (2010). An Introduction to Jewish–Christian Relations. Kembridž: Cambridge University Press.
121. Kierkegaard, S. (1844). Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi. Kopenhagen: C. A. Reitzel.
122. Kierkegaard, S. (1846). Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift. Kopenhagen: C. A. Reitzel.
123. Kierkegaard, S. (1850). Indøvelse i Christendom. Kopenhagen: C. A. Reitzel.
124. Knežević, S. (2024). Prauzrok: nacrt za uvod u morfologiju kosmologije, evolucije i teogonije. Beograd: Metaphysica.
125. Knuuttila, S. (1993). Modalities in Medieval Philosophy. London: Routledge.

126. Köckert, M. (1988). Vätergott und Väterverheißungen. Eine Auseinandersetzung mit Albrecht Alt und seinen Erben. Getingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
127. Kornblatt, J. D. (1997). Vladimir Solov'ev on Spiritual Nationhood, Russia and the Jews. The Russian Review, 56(2), 157–177.
128. Lambert, W. G. (1960). Babylonian Wisdom Literature. Oksford: Clarendon Press.
129. Larchet, J.-C. (1996). La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Pariz: Cerf.
130. Lasker, D. J. (1977). Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages. Njujork: Ktav.
131. Lawson, T. (2009). The Crucifixion and the Qurʾan: A Study in the History of Muslim Thought. Oksford: Oneworld.
132. Lessing, G. E. (1777). Über den Beweis des Geistes und der Kraft. Braunšvajg.
133. Levenson, J. D. (1988). Creation and the Persistence of Evil. Sen Francisko: Harper & Row.
134. Levenson, J. D. (1993). The Death and Resurrection of the Beloved Son. Nju Hejven: Yale University Press.
135. Levenson, J. D. (2006). Resurrection and the Restoration of Israel. Nju Hejven: Yale University Press.
136. Levinas, E. (1963). Difficile liberté. Pariz: Albin Michel.
137. Levinson, B. M. (2010). Esarhaddon's Succession Treaty as the Source for the Canon Formula in Deuteronomy 13:1. Journal of the American Oriental Society, 130(3), 337–347.
138. Lieu, J. M. (2015). Marcion and the Making of a Heretic. Kembridž: Cambridge University Press.
139. Lipner, J. (1986). The Face of Truth: A Study of Meaning and Metaphysics in the Vedāntic Theology of Rāmānuja. Olbani: SUNY Press.
140. Loofs, F. (1887). Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Lajpcig: Hinrichs.
141. Maccoby, H. (1982). Judaism on Trial: Jewish–Christian Disputations in the Middle Ages. London: Associated University Presses.
142. Machinist, P. (1991). The Question of Distinctiveness in Ancient Israel. U: M. Cogan i I. Eph'al (ur.), Ah, Assyria… Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography (Scripta Hierosolymitana 33, str. 196–212). Jerusalim: Magnes Press.
143. Madigan, D. A. (2001). The Qurʾân's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture. Prinston: Princeton University Press.
144. Majmonid (1963). The Guide of the Perplexed (Dalālat al-ḥāʾirīn / More nevuhim; prev. S. Pines). Čikago: University of Chicago Press. — Mišne Tora navodi se po knjizi, odjeljku i poglavlju.
145. Massignon, L. (1975). La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj (2. izdanje), sv. I–IV. Pariz: Gallimard.
146. Matava, R. J. (2016). Divine Causality and Human Free Choice: Domingo Báñez, Physical Premotion and the Controversy de Auxiliis Revisited. Lajden: Brill.

147. Matchett, F. (2001). Kṛṣṇa: Lord or Avatāra? Ričmond: Curzon.
148. McCarthy, D. J. (1978). Treaty and Covenant (2. izdanje). Rim: Biblical Institute Press.
149. McGuckin, J. A. (1994). St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy. Lajden: Brill.
150. Mendenhall, G. E. (1954). Covenant Forms in Israelite Tradition. The Biblical Archaeologist, 17(3), 50–76.
151. Mendes-Flohr, P. (ur.) (1988). The Philosophy of Franz Rosenzweig. Hanover: University Press of New England.
152. Mettinger, T. N. D. (1995). No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context. Stokholm: Almqvist & Wiksell.
153. Mettinger, T. N. D. (2001). The Riddle of Resurrection: „Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East. Stokholm: Almqvist & Wiksell.
154. Metzger, B. M. (1987). The Canon of the New Testament. Oksford: Clarendon Press.
155. Michalowski, P. (2008). The Mortal Kings of Ur. U: N. Brisch (ur.), Religion and Power (str. 33–45). Čikago: The Oriental Institute.
156. Molina, L. de (1588). Liberi arbitrii cum gratiae donis… concordia. Lisabon: Antonius Riberius.
157. Moll, S. (2010). The Arch-Heretic Marcion. Tibingen: Mohr Siebeck.
158. Moltmann, J. (1964). Theologie der Hoffnung. Minhen: Kaiser.
159. Moltmann, J. (1972). Der gekreuzigte Gott. Minhen: Kaiser.
160. Mowinckel, S. (1956). He That Cometh. Oksford: Blackwell.
161. Muffs, Y. (1992). Love and Joy: Law, Language and Religion in Ancient Israel. Njujork: Jewish Theological Seminary.
162. Mumme, P. Y. (1988). The Śrīvaiṣṇava Theological Dispute. Madras: New Era.
163. Neuwirth, A. (2010). Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
164. Nielsen, K. (1978). Yahweh as Prosecutor and Judge (JSOTSup 9). Šefild: JSOT Press.
165. Nirenberg, D. (2013). Anti-Judaism: The Western Tradition. Njujork: W. W. Norton.
166. Norris, R. A. (1963). Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia. Oksford: Clarendon Press.
167. Nostra aetate (1965). Deklaracija Drugog vatikanskog sabora o odnosu Crkve prema nehrišćanskim religijama.
168. Noth, M. (1928). Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung. Štutgart: Kohlhammer.
169. Novak, D. (1989). Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification. Oksford: Oxford University Press.
170. Origen. Contra Celsum (prev. H. Chadwick). Kembridž: Cambridge University Press, 1953.
171. Otto, E. (1999). Das Deuteronomium: Politische Theologie und Rechtsreform in Juda und Assyrien. Berlin: de Gruyter.
172. Otto, R. (1917). Das Heilige. Breslau: Trewendt und Granier.

173. Otto, W. F. (1929). Die Götter Griechenlands. Bon: Friedrich Cohen.
174. Petridou, G. (2016). Divine Epiphany in Greek Literature and Culture. Oksford: Oxford University Press.
175. Plotin. Plotini opera (ur. P. Henry i H.-R. Schwyzer), sv. I–III (Oxford Classical Texts). Oksford: Clarendon Press, 1964–1982.
176. Pollock, B. (2009). Franz Rosenzweig and the Systematic Task of Philosophy. Kembridž: Cambridge University Press.
177. Posener, G. (1960). De la divinité du pharaon. Pariz: Imprimerie Nationale.
178. Price, S. R. F. (1984). Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor. Kembridž: Cambridge University Press.
179. Rad, G. von (1960). Theologie des Alten Testaments, sv. II. Minhen: Kaiser.
180. Rad, G. von (1972). Genesis: A Commentary (prerađeno izdanje). Filadelfija: Westminster Press.
181. Rahman, F. (1980). Major Themes of the Qur'ān. Mineapolis: Bibliotheca Islamica.
182. Renan, E. (1855). Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. Pariz: Imprimerie Impériale.
183. Reynolds, G. S. (2009). The Muslim Jesus: Dead or Alive? Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 72(2), 237–258.
184. Richter, H. (1959). Studien zu Hiob. Der Aufbau des Hiobbuches, dargestellt an den Gattungen des Rechtslebens. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
185. Ricoeur, P. (1960). La symbolique du mal (Finitude et culpabilité, II). Pariz: Aubier.
186. Rosenzweig, F. (1921). Der Stern der Erlösung. Frankfurt na Majni: J. Kauffmann.
187. Rudolph, K. (1977). Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Lajpcig: Koehler & Amelang.
188. Ruether, R. R. (1974). Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism. Njujork: Seabury Press.
189. Said, E. W. (1978). Orientalism. Njujork: Pantheon Books.
190. Sanders, E. P. (1985). Jesus and Judaism. Filadelfija: Fortress Press.
191. Savran, G. W. (2005). Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative. London: T&T Clark.
192. Schelling, F. W. J. (1856–1861). Sämmtliche Werke (ur. K. F. A. Schelling), sv. I/1–10 i II/1–4. Štutgart–Augsburg: Cotta. [SW]
193. Schimmel, A. (1975). Mystical Dimensions of Islam. Čepel Hil: University of North Carolina Press.
194. Shaked, S. (1994). Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran. London: School of Oriental and African Studies.
195. Simon, M. (1948). Verus Israel: Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain. Pariz: de Boccard.
196. Skarsaune, O. (1987). The Proof from Prophecy. Lajden: Brill.
197. Smith, J. I. i Haddad, Y. Y. (1981). The Islamic Understanding of Death and Resurrection. Olbani: SUNY Press.
198. Smith, J. Z. (1978). Map Is Not Territory. Lajden: Brill.

199. Smith, J. Z. (1987). Dying and Rising Gods. U: M. Eliade (ur.), The Encyclopedia of Religion, sv. IV (str. 521–527). Njujork: Macmillan.
200. Solovjov, S. M. (1977). Žizn' i tvorčeskaja evoljucija Vladimira Solovjova. Brisel: Žizn' sa Bogom.
201. Solovjov, V. S. (1877–1881). Čtenija o bogočelovečestve. (U: Sobranie sočinenij, sv. III.)
202. Solovjov, V. S. (1884). Evrejstvo i hristianskij vopros. (U: Sobranie sočinenij, sv. IV.)
203. Sommer, B. D. (2009). The Bodies of God and the World of Ancient Israel. Kembridž: Cambridge University Press.
204. Soulen, R. K. (1996). The God of Israel and Christian Theology. Mineapolis: Fortress Press.
205. Stern, R. (ur.) (1999). Transcendental Arguments: Problems and Prospects. Oksford: Clarendon Press.
206. Steymans, H. U. (1995). Deuteronomium 28 und die adê zur Thronfolgeregelung Asarhaddons (OBO 145). Frajburg–Getingen: Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht.
207. Strawson, P. F. (1985). Skepticism and Naturalism: Some Varieties. London: Methuen.
208. Stroud, B. (1968). Transcendental Arguments. The Journal of Philosophy, 65(9), 241–256.
209. Tillich, P. (1910). Die religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien. Breslau: Fleischmann.
210. Toma Akvinski. Summa theologiae. (Navedeno po dijelu, pitanju i članu.)
211. Troeltsch, E. (1898). Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. U: Gesammelte Schriften, sv. II. Tibingen: Mohr, 1913.
212. Troeltsch, E. (1902). Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tibingen: Mohr.
213. Valliere, P. (2000). Modern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key. Grand Rapids: Eerdmans.
214. Vos, A. (2006). The Philosophy of John Duns Scotus. Edinburg: Edinburgh University Press.
215. Weber, M. (1919). Wissenschaft als Beruf. Minhen–Lajpcig: Duncker & Humblot.
216. Weber, M. (1920–1921). Das antike Judentum. U: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, sv. III. Tibingen: Mohr.
217. Weinandy, T. G. (2000). Does God Suffer? Notr Dam: University of Notre Dame Press.
218. Weinfeld, M. (1970). The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East. Journal of the American Oriental Society, 90(2), 184–203.
219. Wenham, G. J. (1994). Genesis 16–50 (WBC 2). Dalas: Word Books.
220. Westermann, C. (1956). Der Aufbau des Buches Hiob. Tibingen: Mohr.
221. Westermann, C. (1981). Genesis 12–36 (BKAT I/2). Nojkirhen: Neukirchener Verlag.
222. White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. Science, 155(3767), 1203–1207.

223. Williams, M. A. (1996). Rethinking „Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category. Prinston: Princeton University Press.
224. Winter, P. (1961). On the Trial of Jesus. Berlin: de Gruyter.
225. Wolff, H. W. (1974). Hosea (Hermeneia). Filadelfija: Fortress Press.
226. Wolfson, H. A. (1976). The Philosophy of the Kalam. Kembridž, MA: Harvard University Press.
227. Wright, G. E. (1952). God Who Acts: Biblical Theology as Recital. London: SCM Press.
228. Wright, N. T. (2003). The Resurrection of the Son of God. Mineapolis: Fortress Press.
229. Wright, N. T. (2013). Paul and the Faithfulness of God. Mineapolis: Fortress Press.
230. Wyschogrod, M. (1983). The Body of Faith: Judaism as Corporeal Election. Njujork: Seabury Press.
231. Yovel, Y. (1998). Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews. Kembridž: Polity Press.
232. Zaehner, R. C. (1969). The Bhagavad-Gītā. Oksford: Clarendon Press.

Napomena o izvorima: Biblijski navodi slijede masoretski tekst i njegovu numeraciju, odnosno kritičko izdanje Novoga zavjeta (*Nestle–Aland*); gdje se Septuaginta ili numeracija engleskih prevoda bitno razlikuju, razlika je naznačena u napomeni. Kur'an se navodi po suri i ajetu prema kairskom izdanju; transliteracija arapskih izraza slijedi pojednostavljeni sistem bez dijakritike u tekstu, sa punom transliteracijom u napomenama gdje je oblik dio argumenta. Sabori se navode po ustaljenom nazivu i godini, a njihove odredbe prema Denzinger–Hünermannovom priručniku ondje gdje je potreban tačan tekst; dokumenti novijeg crkvenog učiteljstva po naslovu i godini objavljivanja. Šelingovi spisi navode se prema Sämmtliche Werke (*Cotta*), sa oznakom serije i toma, a predavanja iz filozofije mitologije i objave i prema broju predavanja; Hegelova predavanja iz filozofije religije prema Ješkeovom kritičkom izdanju, Kantovi spisi prema akademijskom izdanju. Grčki i rimski pisci navode se po ustaljenoj podjeli (knjiga, poglavlje, red), Bhagavadgita po pjevanju i stihu, avestanski spisi po ustaljenoj numeraciji jašta i jasne. Klinopisni ugovorni tekstovi navode se prema Beckmanovom izdanju, odnosno prema oznakama uobičajenim u literaturi o novoasirskim adê.

BILJEŠKA O AUTORU

Slaven J. Knežević (1998) je srpski filozof, pravnik, politikolog, ekonomista i kosmolog. Objavio je veći broj monografija i naučnih članaka. Među monografijama iz srodnih oblasti izdvajaju se: Prauzrok: nacrt za uvod u morfologiju kosmologije, evolucije i teogonije (2024) i Filozofija demonologije: četrdeset hiljada godina borbe sa demonima – anatomija mraka, straha i ratovanja čovečanstva sa zlom u sebi i oko sebe – od antičkih obreda do veštačke inteligencije (2026).

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна и универзитетска библиотека
Републике Српске, Бања Лука
27:1(0.034.2)
141.4(0.034.2)

КНЕЖЕВИЋ, Славен, 1998-

Zašto je Mesija morao biti rođen u Izraelu? / Slaven J. Knežević. - Onlajn izd. - Ел. књига. - Banja Luka : Društvo za drevnu filozofiju, kosmologiju, religiju, antropologiju i astrobiologiju SAPCRAA, 2026
Системски захтјеви: Нису наведени. - Način pristupa (URL): https://sapcraa.com/ . - Електронска публикација у ПДФ формату опсега 105 стр. - Насл. са насл. екрана. - Опис извора дана 1.9.2026. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 90-99.
ISBN 978-99997-51-07-0
COBISS.RS-ID 144745473


SAPCRAA
Learned Society and Scholarly Publisher
2025