BIBLIOTEKA

KARIJATIDE

Osnivač
SVETOMIR LAZAREVIĆ
1900—1939.

Urednik
MILUTIN STANISAVAC

Beograd, 1991.

ISTORIJA VEROVANJÂ I RELIGIJSKIH IDEJA

3

Od Muhameda do Reformacije

Napisao
Mirča Elijade

PROSVETA

Naslov originala

Mircea Eliade
HISTOIRE DES CROYANCES ET DES IDÉES RELIGIEUSES

3.
De Mahomet à l'âge des Réformes

© Payot, Paris 1983

S francuskog prevela
MIRJANA ZDRAVKOVIĆ

Recenzenti
MILUTIN STANISAVAC
MILAN KOMNENIĆ

Kristinelu

PREDGOVOR

Uzrok zakašnjenju sa kojim izlazi ova treća knjiga prvenstveno je u zdravstvenim razlozima: moj se vid, ima već neko vreme, i dalje pogoršava, a zbog neizlečivog artritisa teško pišem. To me primorava da poslednji deo *Istorije verovanjâ i religijskih ideja* dovršim uz pomoć nekolicine kolega izabranih među mojim bivšim saradnicima.

Kao što će čitalac sigurno primetiti, izmenio sam plan najavljen u *Predgovoru* druge knjige. Nastavio sam istoriju hrišćanskih crkava sve do veka Prosvećenosti, a poglavlja o procvatu hinduizma, o srednjovekovnoj Kini i religijama Japana preneo u poslednju knjigu. Četiri poglavlja posvetio sam istoriji verovanjâ, ideja i religijskih institucija Evrope između IV i XVII veka, ali sam manje insistirao na tvorevinama poznatim zapadnom čitaocu (npr. sholastika, reformacija), da bih se zadržao na nekim pojavama koje su u priručnicima bile prećutane ili potcenjene: krivoverjima, jeresima, mitologijama i narodnim običajima, vračanju, alhemiji, ezoteriji. Protumačene u svetlu sopstvenih duhovnih vidikâ, te religiozne tvorevine nisu lišene značaja, a ponekad ni veličine. One, u svakom slučaju, predstavljaju sastavni deo verske i kulturne istorije Evrope.

Važan deo završne knjige *Istorije* predstavljaće prikaz arhaičnih i tradicionalnih religija Amerike, Afrike i Okeanije. I na kraju, u poslednjem poglavlju, nastojaću da analizujem religijsku kreativnost modernih društava.

Zahvaljujem se profesoru Čarslu Adamsu (Charles Adams), koji je bio ljubazan da pročita XXXIII i XXXV poglavlje, i koji mi je dao mnoge dragocene primedbe; međutim, ja sam odgovoran za tumačenje šiizma i muslimanske mistike, koje je zasnovano na hermeneutici mog neprežaljenog prijatelja Anrija Korbena (Henry Corbin). Zahvaljujem kolegi i prijatelju, profesoru Andre Lakoku (André Lacocque), na pažnji sa kojom je pročitao i korigovao celokupni tekst ove knjige, kao i mom izdavaču i prijatelju Žan-Liku Pidu-Pejou (Jean-Luc Pidoux-Payot), na strpljenju i interesovanju sa kojima je pratio rad na ovom delu.

Prisustvo, ljubav i požrtvovanost moje supruge uspeli su da pobede umor i obeshrabrenost izazvane mojim tegobama i bolestima. Zahvaljujući njoj ova knjiga je i mogla da bude dovršena.

Čikaški univerzitet
Aprila 1983. *Mirča Elijade*

XXXI POGLAVLJE

RELIGIJE DREVNE EVROAZIJE: TURSKO-MONGOLSKE, UGRO-FINSKE, BALTIČKO-SLOVENSKE

241. Lovci, nomadi, ratnici

Siloviti prepadi Turko-Mongola — još od Huna, u IV veku, pa sve do Tamerlana (1360—1404) — bili su inspirisani mitskim uzorom prvobitnih lovaca Evroazije: mesožderom koji progoni divljač u stepi. Po iznenadnosti i brzini kojima su se kretali, pokoljima izvršenim nad stanovništvom čitavih oblasti, po uništavanju spoljnih obeležja nenomadske kulture (gradova i sela), hunski, avarski, turski i mongolski jahači slični su čoporima vukova što progone stepske jelene ili napadaju stada nomadskih pastira. Doduše, strategijski značaj i političke posledice jednog ovakvog ponašanja bili su dobro poznati vojskovođama. A mistična draž lovca prauzora — mesoždera — imala je veliki značaj. Mnoga altajska plemena smatrala su natprirodnog Vuka svojim pretkom (up. § 10).

Munjevita pojava »stepskih carevina« i njihov manje-više prolazan karakter i danas fasciniraju istoričare. Naime, Huni 347. godine poražavaju Ostrogote na Dnjestru, izazivajući niz užurbanih seoba ostalih germanskih plemena, i pustoše, počev od mađarske ravnice, nekoliko provincija Rimskog carstva. Atila je uspeo da podjarmi veliki deo srednje Evrope; međutim, ubrzo posle njegove smrti (453), Huni, podeljeni i dezorijentisani, nestaju iz istorije. Isto tako, ogromno Mongolsko carstvo, koje je Džingis-kan stvarao tokom dvadeset godina (1207—1227), a njegovi naslednici proširili (istočna Evropa posle 1241, Persija, Irak i Anadolija posle 1258, Kina 1279), doživljava sumrak posle neuspelog osvajanja Japana (1281). Turčin Tamerlan (1360—1404), koji je sebe smatrao naslednikom Džingis-kana, bio je poslednji veliki osvajač koji je nalazio nadahnuće u uzoru mesožderâ.

Naglasimo odmah da svim ovim »varvarima« što su se stekli iz srednjoazijskih stepa nisu bile nepoznate pojedine kulturne i religijske tekovine civilizovanih naroda. Uostalom, kao što ćemo to odmah videti, i njihovi preci, preistorijski lovci i no-

madski pastiri, koristili su otkrića do kojih se došlo na različitim područjima južne Azije.

Stanovništva koja su govorila altajske jezike zauzimala su ogromnu teritoriju: Sibir, oblast Volge, srednju Aziju, sever i severoistok Kine, Mongoliju i Tursku. Možemo razlikovati tri osnovne podvrste: 1) tursku u širem smislu (ujgursku, čagatajsku); 2) mongolsku (kalmičku, mongolsku, burjatsku); 3) mandžursko-tungusku.[1] Prvobitnu postojbinu altajskih naroda predstavljale su, po svoj prilici, stepe oko planina Altaj i Čing-haj, između Tibeta i Kine, koje su se, na severu, prostirale do sibirske tajge. Razne altajske grupe, kao i ugro-finska stanovništva, bavili su se u severnim oblastima lovom i ribolovom, u srednjoj Aziji pastirskim nomadstvom, a u južnoj oblasti, u mnogo manjoj meri, ratarstvom.

Već od preistorije, severna Evroazija bila je pod uticajem kulturâ, veštinâ i religijskih ideja koje su došle sa juga. Po ugledu na pripitomljavanje konja koje se verovatno upražnjavalo po stepama, u sibirskim oblastima odgajali su severnog jelena. Preistorijski trgovački centri (npr. onaj na Ostrvu jelenâ, na jezeru Onjega), kao i metalurški (Perm), odigrali su važnu ulogu u razvoju sibirskih kultura. Potom su srednja i severna Azija postepeno primale religijske ideje mesopotamskog, iranskog, kineskog, indijskog, tibetanskog (lamaizam), hrišćanskog (nestorijanstvo) i manihejskog porekla, kojima treba dodati uticaje islama i, odnedavno, uticaj pravoslavnog ruskog hrišćanstva.

Međutim, treba istaći da ovi uticaji nisu uvek uspevali da osetno izmene prvobitne religijske strukture. Neka verovanja i običaji svojstveni paleolitskim lovcima još postoje u severnoj Evroaziji. U mnogim slučajevima, prerušeni u lamaizam, muslimanstvo i hrišćanstvo, prepoznaju se arhaični mitovi i religijska shvatanja.[2] Otuda, uprkos raznim sinkretizmima, možemo razlikovati pojedina karakteristična shvatanja: verovanje u nebeskog boga, vrhovnog vladara ljudi, specifičan kosmogonijski obrazac, mistično spajanje sa životinjama, šamanizam. Međutim, religije srednje i severne Azije pobuđuju veliku pažnju prvenstveno svojim sinkretistički sazdanim tvorevinama.

[1] Hipoteza o jedinstvenoj uralo-altajskoj lingvističkoj porodici koja, isto tako, podrazumeva i finski i mađarski, bila je napuštena.

[2] Pisani dokumenti su malobrojni i pozni: nekoliko aluzija u kineskim letopisima iz II veka pre Hr. i kod nekolicine latinskih i vizantijskih istoričara iz IV veka posle Hr. (koje se odnose na Atiline ratove); zapisi drevnih Turaka sa Orhona, Mongoliji (VII—VIII vek), kao i literatura nastala posle osvajanja Džingis-kana, kojoj treba dodati putopise Marka Pola (XIII vek) i prvih katoličkih misionara. Tek početkom XVIII veka, dela evropskih pisaca daju mnogo koherentnija obaveštenja o verovanjima i običajima Evroazije.

242. Tengri, »Bog-Nebo«

Od svih bogova altajskih naroda, najvažniji i najpoznatiji je sigurno Tengri (*Tengri* kod Mongola i Kalmika, *Tengeri* kod Burjata, *Tengere* kod Tatara sa Volge, *Tingir* kod Beltira). Reč *tengri*, koja označava »boga« i »nebo«, pripada leksici turskog i mongolskog. Budući da postoji »još od preistorije Azije, imala je neobičnu sudbinu. Polje njenog rasprostiranja u vremenu, prostoru i civilizacijama je neizmerno: poznata je već više od dva milenijuma; upotrebljava se ili je bila upotrebljavana širom čitavog azijskog kontinenta, od granica Kine do juga Rusije, od Kamčatke od Mramornog mora; poslužila je altajskim ‚paganima' kako za označavanje bogova tako i za označavanje njihovog vrhovnog božanstva i održala se u svim velikim svetskim religijama koje su Turci i Mongoli tokom svoje istorije uzastopno prihvatali (hrišćanstvo, manihejstvo, islam, itd.)«.[3]

Reč *tengri* je korišćena da izrazi sve što je božansko. U svojstvu vrhovnog nebeskog boga Tengri je posvedočen kod Hjong-nua, u II veku pre Hrista. Tekstovi ga prikazuju kao »uzvišenog« (*üzä*), »belog i nebeskog« (*kök*), »večnog« (*möngkä*), a obdaren je »snagom« (*küç*).[4] Na jednom paleoturskom zapisu sa Orhona (VII—VIII vek) napisano je: »Kad bejahu stvoreni gore plavo nebo, a dole tamna zemlja, između njih bejahu stvoreni sinovi čovečji (=ljudi)«.[5] Razdvajanje Neba od Zemlje može se tumačiti kao kosmogonijski čin. Mada, sa Tengrijem kao tvorcem, postoje samo aluzije na kosmogoniju u pravom smislu reči. Ali Tatari sa Altaja i Jakuti označavaju svog boga kao »stvoritelja«. A prema Burjatima, čoveka su stvorili bogovi (*tengri*) i on je srećno živeo sve dok zlodusi nisu na zemlji raširili bolest i smrt.[6]

Kosmički poredak, a prema tome i ustrojstvo sveta i društva, kao i sudbina ljudi, svakako zavise od Tengrija. Sledstveno tome, svakog vladara mora postaviti Nebo. Na zapisima sa Orhona možemo pročitati: »*Tengri* koji je podigao mog oca kagana... *Tengri* što daruje carstvo, taj isti *Tengri* je i mene samog postavio za kagana...«[7] Naime, po kineskom uzoru (up. § 128), kagan je *Sin Neba*. Vladar je izaslanik ili predstavnik Neba-Boga. Vladar je taj

[3] Jean-Paul Roux, »Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques« (prvo poglavlje), str. 49.

[4] Up. *isto*, drugo poglavlje, str. 200.

[5] *Isto*, str. 221.

[6] Up. izvornike navedene u našoj knjizi *Chamanisme* (2. izd.), str. 71, nap. 4. U narodnim religioznim verovanjima Mongola, Tengri je »sve stvorio«: vatru, mleko, itd. Up. W. Heissing, *La religion des Mongols*, str. 404. Ali nije reč o kosmogoniji u pravom smislu reči.

[7] Ž.-P. Ru, *nav. delo* (treće poglavlje), str. 27. Isto verovanje utvrđeno je i u mongolskoj epohi. »On postade Kan moći i snagom večnog Neba«, R. Grousset, *L'Empire des Steppes*, str. 182.

koji održava kult Tengrija u svoj njegovoj moći i integritetu. »Kad zavlada anarhija, kad se plemena raziđu, kad više nema Carstva (kao u sadašnje vreme), *Tengri*, nekada toliko istaknut, teži da se pretvori u *deus otiosus*, da svoje mesto ustupi drugorazrednim nebeskim božanstvima ili da se raspadne na delove (umnogostručavanje Tengrija)... Kad više nema vladara, Nebo-Bog polako pada u zaborav, pučki kult postaje sve izrazitiji i nastoji da preuzme prvenstvo.«[8] (Mongoli znaju za 99 *tengrija*, od kojih većina ima svoje ime i određene funkcije.) Preobražaj nebeskog i suverenog boga u *deus otiosus* je opštepotvrđena pojava. U slučaju *Tengrija*, čini se da su njegovo umnogostručavanje ili njegovo zamenjivanje nekim drugim bogovima pratili raslojavanje Carstva. Isti je proces ustanovljen i u drugim istorijskim kontekstima (up. *Rasprava*, §§ 14 i dalje).

Tengri nema hramove, a neizvesno je da li je bio predstavljan u vidu kipa. Džingis-kan, u čuvenoj raspravi s imamom iz Buhare, kaže sagovorniku: »Čitava Vaseljena je božji dom, čemu onda označavati neko posebno mesto (npr. Meku) na koje će čovek da odlazi?« Kao i svuda drugde, nebeski bog Altajaca je sveznajući Polažući zakletvu, Mongoli su govorili: »Neka Nebo to zna!« Vojskovođe su se pele na planinske vrhove (koji su prevashodno slika Središta sveta) da se mole bogu, ili su se pre bitaka usamljivali u šatorima (ponekad i na tri dana, kao što je to činio Džingis-kan) dok bi vojska prizivala Nebo. *Tengri* je svoje nezadovoljstvo pokazivao kosmičkim znacima: kometama, oskudicama, poplavama. Njemu su bile upućivane molitve (npr. kod Mongola, Beltira, itd.) i prinošeni na žrtvu konji, volovi i ovce. Ustanovljeno je da su se žrtve nebeskim bogovima prinosile svuda, naročito u slučajevima elementarnih nepogoda ili prirodnih katastrofa. Međutim, u srednjoj i severnoj Aziji i nekim drugim krajevima, umnogostručavanje tengrijâ praćeno je njihovim poistovećivanjem s nekim drugim bogovima (bogovima oluje, kosmičke plodnosti, itd.). Tako je na Altaju Baj Ulgen (»Najveći) zamenio *Tengere Kajra-kana* (»milosrdnog Gospodara Neba«), i njemu se na žrtvu prinosio konj (videti dalje, str. 7 i dalje).[9] Specifično svojstvo nebeskih bogova je udaljavanje i pasivnost; tako se u čast Buge (»Nebo«, »Svet«) kod Tunguzâ ne vrši obred; on je sveznajući, ali se ne meša u poslove ljudi, čak i ne kažnjava zle. Urun aj tojon (*Urün ai tojon*) boravi na sedmom nebu; on upravlja svim stvarima i čini samo dobro (to jest, ne kažnjava).[10]

[8] J.-P. Roux, »La religion des Turcs de l'Orkhon des VII et VIII siècles« (prvo poglavlje), str. 20.

[9] O imenima bogova uranske strukture — »Vođa«, »Gospodar«, »Otac«, »Tvorac«, »Veliki«, »Svetlost«, itd. — vid. *Traité d'Histoire des Religions*, § 18; up. Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altischen Völker*, str. 140 i dalje.

[10] Vid. *Traité*, § 18; Harva, *nav. delo*, str. 151 i dalje.

243. *Struktura Sveta*

Kosmologija i kosmogonija altajskih naroda imaju veliki značaj: one, s jedne strane, čuvaju arhaične elemente, utvrđene u mnogim tradicionalnim kulturama; a s druge strane, oblici u kojima su nam prenete pokazuju jedan dugotrajni sinkretistički proces asimilacije i reinterpretacije nekih ideja primljenih spolja. Štaviše, kosmologija se, izgleda, ne slaže uvek sa najraširenijim kosmogonijskim mitom u Aziji. Doduše, treba voditi računa o heterogenosti dokumenata koji nam stoje na raspolaganju: kosmogonijski mit bio je raširen naročito u pučkim sredinama — važna pojedinost čiji ćemo značaj proceniti malo kasnije.

U Aziji, kao i u mnogim drugim delovima sveta, Vasiona je zamišljena, uopšte uzev, tako kao da ima tri sprata — Nebo, Zemju, Pakao — koji su međusobno povezani središnjom osovinom. Ta osovina prolazi kroz »otvor«, »rupu«; i upravo kroz tu rupu bogovi silaze na Zemlju, a mrtvi u podzemne oblasti; istim putem i duša šamana može da se uznese ili spusti za vreme svojih nebeskih ili infernalnih putovanja. Ova tri sveta — u kojima borave bogovi, ljudi i Vladar Pakla — zamišljena su, dakle, kao tri ploče stavljene jedna na drugu.[11]

Mnogi altajski narodi zamišljaju nebo kao šator: Mlečni put je »šav« a zvezde su »rupe« za svetlost. Povremeno, bogovi otvaraju šator da bi gledali na Zemlju, i to su meteori. Isto tako, nebo je zamišljeno poput nekog prekrivača; dešava se da on ne bude sasvim pričvršćen za ivice Zemlje i tada snažni vetrovi prodiru kroz tu pukotinu. I opet, kroz taj suženi prostor junaci i ostala povlašćena bića mogu da se provuku i prodru u Nebo. U sredini Neba blista Polarna zvezda, koja, kao neki kočić, učvršćuje nebeski šator. Nju zovu »Zlatnim stubom« (Mongoli, Burjati, itd.), »Gvozdenim stubom« (sibirski Tatari, itd.), »Sunčanim stubom« (Teleuti, itd.).[12]

Kao što se moglo i očekivati, ova kosmologija našla je svoju repliku u mikrokosmosu nastanjenom ljudskim bićima. Osovina Sveta predstavljena je na konkretan način, bilo stubovima koji podupiru stanište bilo u obliku posebnih kolaca, nazvanih »Stubovima sveta«. Kada se oblik staništa izmenio (od kolibe sa kupastim krovom prelazi se na jurtu), mitsko-religijska funkcija stuba pripala je gornjem otvoru kroz koji izlazi dim. Ovaj otvor odgovara sličnom otvoru »Nebeske kuće«, poistovećenom s »rupom« koju predstavlja Polarna zvezda na nebeskom svodu. Ova

[11] Ova predstava dopunjena je verovanjem da svet stoji na jednoj životinji (kornjači, ribi) koja ga zadržava da ne potone u okean; up. Harva, *nav. delo*, str. 22 i dalje.

[12] Vid. izvornike navedene u našem *Chamanisme* (2. izdanje), str. 212 i dalje. Burjati zamišljaju zvezde kao ergelu konja, a Polarna zvezda predstavlja kolac za koji ih (konje) privezuju. Ovu ideju dele i altajski i ugarski narodi. Up. *isto*, str. 212, nap. 6.

je simbolika veoma raširena.[13] Ideja koja se ovde podrazumeva jeste verovanje u mogućnost neposredne komunikacije sa Nebom. Na makrokosmičkom planu, ova komunikacija je predstavljena Osovinom (Stubom, Planinom, Drvetom, itd.); a na mikrokosmičkom, označena je središnjim stubom kuće ili gornjim otvorom šatora; što će reći da je *svako ljudsko stanište projektovano u »Središte sveta«*, ili da svaki oltar, šator ili kuća čine mogućim promenu nivoa, te, prema tome, i komunikaciju sa bogovima, naime (u slučaju šamanâ), uznesenje na Nebo.

Kako smo već u više navrata primetili, najrasprostranjenije mitske slike »Središta sveta« (već u preistoriji, up § 7) jesu Kosmička planina i Drvo sveta. Na ove slike nailazimo i kod altajskih stanovnika, kao i svuda u Aziji. Tatari sa Altaja zamišljaju Baj Ulgena u središtu Neba, kako sedi na Zlatnoj planini. Abakanski Tatari zovu ga »Gvozdenom planinom«. Činjenica da ga Mongoli, Burjati i Kalmici znaju pod imenom Sumbur, Sumur, Sumer, što nedvosmisleno ukazuje na indijski uticaj (Meru, mitska planina), ne podrazumeva nužno da im je ovaj arhaični i opšti simbol bio nepoznat.[14] Što se tiče Drveta sveta, ono je ustanovljeno svuda u Aziji i ima važnu ulogu u šamanizmu. Kosmologijski, Drvo sveta se uzdiže iz središta Zemlje, sa mesta na kome se nalazi njen »pupak«, a njegove gornje grane dopiru do dvorca Baj Ulgena. Ovo drvo povezuje tri kosmička područja, jer njegovi korenovi zadiru u najdublji deo Zemlje. Prema Mongolima i Burjatima, bogovi *(tengeri)* hrane se plodovima s ovog drveta. Stanovnici nekih drugih altajskih oblasti veruju da se dečje duše, pre rođenja, odmaraju kao ptičice na granama Kosmičkog drveta, i da šamani tu dolaze po njih.[15] Navodno, šaman pravi svoj drveni bubanj od Drveta sveta. Pred njegovom jurtom i u njenoj unutrašnjosti nalaze se replike ovog drveta, on ga čak slika i na svom bubnju. Štaviše, kao što ćemo to videti (§ 245), penjući se uz ritualnu brezu, altajski šaman se u stvari penje na Kosmičko drvo.

244. Peripetije Stvaranja

Najpoznatiji kosmogonijski mit među stanovnicima srednje i severne Azije jeste mit koji je raširen skoro svuda, iako u veoma raznolikim formama. Njegova arhaičnost (up. § 7), njegova široka rasprostranjenost — van Azije ustanovljen je u arijskoj i prearijskoj Indiji, severoistočnoj Aziji i u Severnoj Americi — kao i višestruke promene koje je doživeo tokom vekova, čine od njega jedan od najuzbudljivijih problema za istoričara religijâ. Da bismo istakli specifična svojstva srednjoazijskih verzija (kao i onih iz istočne Evrope, § 250), iznesimo najpre ono za šta se može pretpostaviti da predstavlja prvobitne oblike ovog mita. Pejzaž je uvek isti: Velike Vode pre Stvaranja. Ovaj scenario podrazumeva i neke varijante: 1) Bog, u obliku životinje, zaranja na dno ponora da bi odatle doneo malo mulja za stvaranje Sveta; 2) ili šalje neku životinju vodozemca (vodenu pticu); 3) ili nekom (ponekad ornitomorfnom) biću čije mu je postojanje dotada bilo nepoznato, a koje se, docnije, pokazuje kao njegov suparnik, nalaže da zaroni. Prva verzija je ustanovljena u hinduizmu (veliki bog — Prađapati, Brahma, Višnu — pretvoren u divljeg vepra, spušta se na dno Vodâ i izdiže Zemlju; up. tom I, str. 370); druga je veoma raširena (prearijska Indija, Asam, Severna Amerika, itd.; naglasimo da u toj verziji nema nikakvog suprotstavljanja životinjâ gnjuraca i Tvorca); tek se u Aziji i istočnoj Evropi kosmogonijski gnjurac razvija u »dualističkom« smislu.

Kod raznih turskih naroda ponekad nailazimo na spajanje ovih dveju poslednjih verzija. Jedan burjatski mit predstavlja Sombol-Burhana nad prvobitnim Okeanom. On (Sombol-Burhan) opaža vodenu pticu i moli je da se zagnjuri u dubine. Od mulja koji je ta ptica donela stvara Zemlju. Po nekim drugim varijantama, Burhan potom oblikuje čoveka, opet od mulja.[16] U jednom tatarskom mitu, Ljebed, beli labud, gnjura po božjem nalogu i donosi bogu malo zemlje u svom kljunu. Bog oblikuje Zemlju, ravnu i glatku. Đavo, koji stvara močvare, dolazi tek kasnije.[17] Prema altajskim Tatarima, u početku, dok su postojale samo Vode, bog i »čovek« su plivali zajedno u obliku crnih gusaka. Bog je poslao čoveka da mu potraži mulj. Ali »čovek« je zadržao malo od tog mulja u ustima, i kad je Zemlja počela da izrasta, mulj stade da buja. Čovek je bio prinuđen da ga ispljuje, stvarajući tako močvare. Bog mu tada reče: »Sagrešio si, i tvoji će podanici biti zli. Moji će biti pobožni; videće Sunce i svetlost, a ja ću biti nazvan Kurbistanom (= Ormuzdom). Ti ćeš biti Erlik«.[18] Sinkretizam sa iranskim idejama je očigledan. Međutim, scenario o kosmogonijskom gnjurcu je skoro u celini očuvan. Istovetnost »čoveka« i Gospodara Pakla, Erlik-kana, objašnjava se činjenicom da je Prvi Čovek,

[13] Ona je potvrđena i kod znatnog dela arhajskog stanovništva, kao i u razvijenijim kulturama: u Egiptu, Indiji, Kini, Mesopotamiji, Grčkoj, itd. Up. nekoliko bibliografskih uputa u *Chamanisme*, str. 213 i dalje.

[14] Vid. primere i bibliografije u *Chamanisme*, str. 216 i dalje.

[15] Vid. *isto*, str. 49, 220 i dalje; na ovaj mitski motiv opet nailazimo u Africi i Indoneziji; up. str. 221, nap. 1. Druga tema, najverovatnije mesopotamskog porekla, jeste tema o Drvetu-Knjizi sudbinâ; up. *isto*, str. 221—22.

[16] Vid. našu studiju »Le Diable et le Bon Dieu« *(De Zalmoxis â Gengis Khan*, str. 81—130), str. 106 i dalje, u kojoj je analizovan izvestan broj burjatskih i jakutskih varijanti.

[17] W. Radlov, navedeno u »Le Diable et le Bon Dieu«, str. 103.

[18] Radlov, *isto*, str. 104. Ovaj mit zatim priča o svaranju čoveka. Erlik-kan traži onoliko zemlje koliko može da pokrije štapom. On udara o tle i pojavljuju se životinje štetočine. Bog ga, na kraju, šalje pod zemlju. Antagonizam između Erlika i boga ne ukazuje nužno na »dualističku« koncepciju. U paleoturskim zapisima, Erlik je bog smrti; up. Annemarie V. Gabain, »Inhalt u. magische Bedeutung der Altturkischen Inschriften«.

mitski Predak, u isti mah bio i Prvi Umrli (ustanovljena je znatna rasprostranjenost te miteme u svetu).

Kod Mongola postoje još složenije varijante. Očirvani (=Vađrapani) i Čagan-Šukurti silaze s Neba na iskonsko more. Očirvani traži od svog suparnika da zaroni i donese mu mulj. Pošto su rasprostrli mulj preko jedne kornjače, obojica zaspu. Međutim, dolazi Đavo, Šulmus, koji pokušava da ih utopi, ali što ih je više kotrljao to je Zemlja postajala sve veća. Prema drugoj varijanti, Očurman, koji živi na Nebu, želi da stvori Zemlju i traži sebi pomoćnika. Nalazi ga u Čagan-Šukurtiju, koga šalje u svoje ime da mu pronađe glinu. Ali ovaj se uzoholi: »Bez mene ti ne bi došao do gline!« uzvikuje on i glina curi između njegovih prstiju. Zagnjurivši se još jednom, ovoga puta uzima blato u Očurmanovo ime. Posle Stvaranja pojavljuje se Šulmus, koji traži jedan deo Zemlje, tačno onoliko koliko može da dodirne vrhom štapa. Šulmus udara o tlo svojim štapom i pojavljuju se zmije.[19] Ovaj mit objedinjuje ili stavlja naporedo dva različita dualistička motiva: 1) poistovećivanje protivnika takmaca s protagonistom ronjenja; 2) Nečastivog koji dolazi ko zna odakle, kada je Zemlja već stvorena, i koji traži jedan deo nje, ili pokušava da je razori.

Kosmogonijsko ronjenje ustanovljeno je i kod Ugro-Finaca, zapadnih Slovena i u istočnoj Evropi. Vratićemo se dakle opet na »dualističko stvrdnjavanje« ovog mita, preispitujući navedene pretpostavke o njegovom poreklu (§ 250). Za sada ukažimo na to da se počev od treće faze — kada Tvorac šalje antropomorfne pomoćnike da zarone — razvijaju dramatične, u krajnjoj liniji, »dualističke« mogućnosti kosmogonijskog ronjenja. Ubuduće će se peripetije oko ronjenja i kosmogonijskog dela koje mu je usledilo navoditi da bi se objasnile nesavršenosti Stvaranja, kako pojava Smrti tako i pojava planina i močvara, kako »rađanje« Đavola tako i postojanje Zla. Budući da više ne gnjura *sam Tvorac* kako bi se snabdeo materijom Zemlje, već taj posao obavlja neko od njegovih pomoćnika ili slugu, postaje mogućno, zahvaljujući upravo toj epizodi, uvođenje izvesnog elementa neposlušnosti, antagonizma ili suprotnosti u ovaj mit. »Dualističko« tumačenje Stvaranja postajalo je mogućno postupnim preobražajem tereomorfnog božjeg protivnika u njegovog »slugu«, »pomoćnika« i, na kraju, u njegovog Suparnika.[20] Značaj jednog ovakvog dualističkog tumačenja u »narodnim« teodicejama procenićemo kasnije (§ 250).

Mitovi o stvaranju čoveka podjednako ističu kobnu ulogu Suparnika. Kao i u mnogim drugim mitologijama, bog uobličava čoveka u glini, a potom mu udahnjuje dušu. Ali u srednjoj i severnoj Aziji ovaj scenario sadrži i jednu dramatičnu epizodu:

[19] Potanin, *isto*, str. 105.

[20] Up. Elijade, *nav. delo*, str. 126 i dalje.

pošto je uobličio tela prvih ljudi, bog ostavlja psa da ih čuva i penje se na Nebo da im potraži dušu. Dok je on odsutan, iskrsava Erlik koji, pošto je prethodno obećao psu (u tom trenutku još golom) krzno ukoliko mu ovaj dozvoli da se približi, zagađuje tela pljuvačkom. Burjati veruju da bez Šolmovog (Suparnikovog) zagađivanja ljudi ne bi znali za bolesti i smrt. Prema drugoj grupi altajskih varijanti, Erlik je, navodno, pošto je iskoristio božje odsustvo i zaveo psa, oživeo tela ljudi.[21] U navedenom slučaju radi se o beznadežnom nastojanju da se bog oslobodi ne samo krivice zbog postojanja bolesti i ljudske smrtnosti, već i zbog postojanja opakosti ljudske duše.

245. Šaman i šamanska inicijacija

Vrhovni nebeski bog koji se pretvara u *deus otiosus* ili se beskonačno umnogostručuje *(Tengri* i 99 *tengrija);* bog tvorac, ali čija su dela (Svet i čovek) izopačena perfidnom intervencijom satanskog Suparnika; slabost ljudske duše; bolesti i smrt izazvani demonima i zlodusima; trojni Svemir — Nebo, Zemlja, Pakao — koji podrazumeva jedan ponekad veoma složen mitski zemljopis (mnoštvo nebeskih i paklenih razina koje iziskuju poznavanje puteva što vode na Nebo ili na onaj svet)... Dovoljno je da se setimo samo ovih nekoliko bitnih elemenata da bismo prosudili o velikom značaju šamana u religijama srednje i severne Azije. Naime, šaman je istovremeno teolog i demonolog, stručnjak za ekstazu i vidar-lekar, pomoćnik u lovu, zaštitnik zajednice i stadâ, vodič duša, a, u nekim društvima, učenjak i pesnik.

Ono što je označeno izrazom »šamanizam« predstavlja arhaičan (njegovo postojanje čini se utvrđeno još u paleolitu) i opštepoznat fenomen (u Africi je, najčešće, izuzetak). Međutim, šamanizam, u najbukvalnijem smislu reči, preovladava prvenstveno u srednjoj i severnoj Aziji i arktičkim oblastima. Šamanizam je, takođe u Aziji, pretrpeo veći broj uticaja (iransko-mesopotamski, budistički, lamaistički), a da pri tom ipak nije izgubio vlastitu strukturu.

Višestruke moći šamana potiču od njegovih inicijacijskih iskustava. Zahvaljujući iskušenjima za vreme inicijacije, budući šaman prosuđuje o slabosti ljudske duše i saznaje načine kako da je štiti; isto tako, on kroz iskustvo poima i patnje uzrokovane raznoraznim bolestima, te uspešno identifikuje njihove uzročnike; on doživljava ritualnu smrt, spušta se u Pakao, a katkad penje i na Nebo. Ukratko, celokupne šamanove moći u zavisnosti su od njegovih iskustava i saznanjâ »spiritualnog« reda; on us-

[21] Harva, *Rel. Vorstell.*, str. 114 i dalje. Na slične legende nailazimo i kod Ugro-Finaca.

peva da postane prisan sa svim »bestelesnim bićima«: dušama živih i mrtvih, bogovima i demonima, nebrojenim priviđenjima — nevidljivim za ostale ljude — što naseljavaju tri kosmička područja.

Šaman se postaje: 1) spontanom vokacijom (»pozivom« ili »izborom«); 2) naslednim prenošenjem šamanskog poziva i 3) ličnom odlukom ili, ređe, voljom plemena. Ali, ma kakav bio metod selekcije, šamana ne priznaju kao takvog pre no što prođe kroz dvostruku obuku: 1) ekstatičku (snovi, vizije, transovi, itd.) i 2) tradicionalnu (šamanske tehnike, izmena i delotvornost duhova, mitologija i genealogija plemena, tajni jezik, itd.). Ova dvostruka obuka, koja spada u dužnost posvećenih ljudi od duha i iskusnih šamanskih učitelja, čini inicijaciju. Ona može biti javna; međutim, odsustvo jednog takvog obreda nikako ne podrazumeva i odsustvo inicijacije: do nje se može doći i u snu ili za vreme ekstatičnog doživljaja neofita.

Sindrom mističke vokacije lako je prepoznatljiv. Budući šaman se izdvaja neobičnim ponašanjem: on postaje sanjalica, usamljuje se, voli da luta po šumama i usamljenim mestima, ima priviđenja, peva u snu, itd. Ovaj period inkubacije karakterišu katkad veoma ozbiljni simptomi: kod Jakuta se dešava da se mladi čovek pomami i da lako izgubi svest, da se sklanja u šumu, hrani korom stabla, da se baci u vodu ili vatru ili da povredi sebe noževima.[22] Čak i kad je u pitanju nasledni šamanizam, izboru budućeg šamana prethodi promena ponašanja: duše šamanskih predaka biraju iz svoje porodice nekog mladića, on postaje odsutan duhom i sanjalica, obuzima ga potreba da se usami, doživljava proročka viđenja a, prema prilikama, dobija i napade od kojih gubi svest. Za to vreme, kako veruju Burjati, dušu odnose duhovi; pošto je prethodno bila primljena u dvorac bogova, šamanski preci je upućuju u tajne zanata, u forme i imena bogova, u imena i kult duhova, itd. Tek posle prve inicijacije duša se spaja sa telom.[23]

Mistička vokacija veoma često podrazumeva duboku krizu koja dobija ulogu inicijacije. Naime, svaka inicijacija, ma koje vrste bila, obuhvata i period podvajanja i izvestan broj iskušenja i zlopamćenja. Bolest koju je kod budućeg šamana izazvalo teskobno osećanje da je »izabran« dobija, samom tom činjenicom, vrednost »inicijacijske bolesti«. Slabost i usamljenost koje u svakoj bolesti dolaze do izražaja, u ovom se slučaju, kroz simboliku mističke smrti, osećaju još više; jer, prihvatanje natprirodnog »izbora« izaziva osećanje prepuštenosti božanskim ili demonskim silama, to jest osećanje da je čovek osuđen na neizbežnu smrt. »Ludilo« budućih šamana, njihov »duševni haos«, ukazuju na to da se svetovni čovek »raspada« i da se upravo rađa nova ličnost.

[22] Vid. primere navedene u *Le Chamanisme*, str. 45 i dalje.

[23] Od sredine prošlog veka bilo je više pokušaja da se pojava sibirskog i arktičkog šamanizma objasni mentalnom bolešću. To pitanje je bilo loše postavljeno. S jedne strane, budući šamani nisu *uvek* neuropate; a s druge, oni koji su među njima i bili bolesni *postali su šamani upravo jer su uspeli da se izleče*. Inicijacija je jednaka izlečenju; između ostalog, ona se izražava jednom novom psihičkom integracijom. Vid. *Le Chamanisme*, str. 36 i dalje; *Mythes, rêves et mystères*, str. 105.

Sindrom ove boglesti često se pojavljuje neposredno posle klasičnog obreda inicijacije. Patnje »izabranog« u svemu nalikuju inicijacijskim mučenjima; kao što u obredima polnog sazrevanja demoni-»inicijacijski učitelji« ubijaju novajliju, tako i budući šaman vidi sebe kako ga seku i komadaju »demoni bolesti«. Bolesnik doživljava ritualnu smrt u vidu silaženja u Pakao: u snu, on prisustvuje vlastitom raskomadavanju, vidi kako mu demoni odsecaju glavu, vade oči, itd. Prema Jakutima, budućeg šamana demoni odnose u Pakao i on, tokom tri godine, biva zatvoren u jednoj kući. Tu doživljava inicijaciju: duhovi mu odsecaju glavu i stavljaju je na stranu (jer novajlija mora da posmatra svoje komadanje) te ga seku na sitne delove koje potom dele duhovima raznih bolesti. Budući šaman će samo pod tim uslovom postići moć da isceljuje. Njegove kosti onda oblažu svežim mesom, a u nekim slučajevima obnavljaju mu i krv. Drugi šamani su pričali kako su ih, za vreme inicijacijske bolesti, šamanski preci probadali strelama, sekli im meso i vadili kosti da ih očiste; ili su im pak otvarali trbuh, jeli utrobu i pili krv; ili su im pekli telo i kovali glavu na nakovnju. Oni su za to vreme ležali bez svesti, skoro beživotni, tri do devet dana, u jurti ili na nekom usamljenom mestu. Neki su skoro prestali ida dišu, te umalo nisu bili pokopani. Na kraju su vaskrsli, ali potpuno obnovljenog tela i sposobni da se bave šamanstvom.[24]

Dok novajlija leži bez svesti u jurti, njegova porodica obično poziva nekog šamana, i taj docnije dobija ulogu obučavatelja. U nekim drugim slučajevima, novajlija, posle svog »inicijacijskog komadanja«, odlazi u potragu za učiteljem da bi izučio tajne zanata. Ta obuka je ezoteričke prirode i često se stiče u ekstatičnom stanju; drugim rečima, šamanski učitelj obučava svog učenika na isti način na koji ga podučavaju demoni i duhovi. Kod Jakutâ, učitelj odvodi novajlijinu dušu na dugo ekstatično putovanje. Oni počinju time što prelaze preko jedne planine. Učitelj odozgo pokazuje novajliji raskrsnice puteva odakle se penju staze ka vrhovima grebenova: tamo borave bolesti koje muče ljude. Učitelj zatim odvodi učenika u jednu kuću. Oni tamo oblače šamanske haljine i zajedno se bave šamanstvom. Učitelj otkriva učeniku kako se prepoznaju i leče bolesti koje napadaju razne delove tela. I na kraju, on odvodi svog učenika u gornji svet, nebeskim duhovima. Novi šaman otada raspolaže »posvećenim telom« i spreman je da se bavi svojim pozivom.[25]

[24] Vid. primere navedene u *Le Chamanisme*, str. 45 i dalje, 73 i dalje, 102 i dalje.

[25] G. V. Ksenofontov, navedeno u *Le Chamanisme*, str. 105.

Postoje i javni inicijacijski obredi, naročito kod Burjata, Golda, Altajaca, Tunguza i Mandžuraca. Obredne ceremonije Burjata mogu se svrstati među one najzanimljivije. Glavni obred podrazumeva uspinjanje. U jurtu se postavlja čvrsta breza, čiji su korenovi pobodeni u ognjište, a vrh izlazi kroz dimnjak. Tu brezu nazivaju »čuvarom vrata«, jer šamanu otvara ulaz u Nebo. Učenik, pošto se uspuže do vrha breze i iziđe kroz otvor dimnjaka, viče iz sve snage da bi dozvao bogove u pomoć. Potom se svi prisutni upućuju, u procesiji, ka jednom mestu udaljenom od sela, na kojem je, uoči tog dana, zbog ovog svečanog obreda, bilo zasađeno mnoštvo breza. U blizini jedne breze prinosi se na žrtvu jarac, a učeniku, koji tu stoji golih prsa, krvlju pomazuju glavu, oči i uši, dok ostali šamani udaraju u bubanj. Učitelj šaman se tada penje uz brezu i useca devet rezova na njenom vrhu. Učenik se, praćen ostalim šamanima, i sam penje. Penjući se, oni svi padaju u ekstazu — ili se tako prave. Prema jednom izvoru, kandidat mora da se uspne uz devet breza koje, poput onih devet rezova, simbolišu devet nebesa.[26]

Ono što treba zapamtiti od ovog inicijacijskog obreda jeste to da učenik šaman ide, navodno, na Nebo da bi bio posvećen. Kao što ćemo videti, uspinjanje pomoću drveta ili kolca predstavlja i glavni deo obrednih seansi altajskih šamana. Breza ili kolac poistovećeni su sa Drvetom ili Stubom koji se uzdiže iz Središta sveta povezujući sva tri kosmička pojasa. Ukratko, šamansko drvo ima sva magična svojstva Kosmičkog drveta.

246. Mitovi i šamanski rituali

Mitovi o poreklu šamanâ ističu dve u najvećoj meri značajne teme: 1) »Prvog šamana« stvorio je bog (ili nebeski bogovi); 2) ali zbog njegove opakosti bogovi su mu strogo ograničili moći. Prema Burjatima, tengri su odlučili da poklone šamana čovečanstvu da bi se ono borilo protiv bolesti i smrti koje su doneli zli dusi. Oni (tengri) poslali su Orla; ovaj je spazio usnulu ženu i imao je odnos sa njom. Ta žena je rodila sina koji je postao »Prvi

[26] *Le Chamanisme*, str. 106—111, prema N. N. Agapitovu, M. N. Čangalovu i Jormi Partanenu. Kako je to lepo uočio Uno Harva *(Relig. Vorstell.*, str. 492 i dalje), taj obred podseća na neke svečanosti Mitrinih misterija. Tako, očišćenje budućeg šamana jarčevom krvlju podseća na *taurobolium*, a njegovo uspenje uz brezu na Mitrinog mistesa (upućenog, posvećenog), koji se penje lestvicama od sedam stupnjeva što predstavljaju sedam planetarnih nebesa (up. § 217). Kao što smo to već zapazili, uticaji drevnog Bliskog istoka su skoro svuda, u srednjoj Aziji i Sibiru, očigledni, a inicijacijski obred burjatskog šamana mora, najverovatnije, biti svrstan među dokaze o ovim uticajima. Ali treba dodati da simbolika Drveta sveta i obred inicijacijskog penjanja uz brezu *prethode* kulturnim elementima poteklim iz Mesopotamije i Irana.

šaman«. Isto verovanje postoji i kod Jakuta. Međutim, Orao nosi i ime Svevišnjeg, Aji (»Tvorac«) ili Aji Tojon (»Tvorac Svetlosti«). Ajijeva deca predstavljena su kao duhovi-ptice koje stoje na granama Drveta sveta; na vrhu se nalazi dvoglavi Orao koji oličava samog Aji Tojona.[27] Preci šamanâ — čije duše imaju izvesnu ulogu u biranju i inicijaciji učenika — potiču od ovog »Prvog šamana« koga je stvorio Svevišnji u obliku Orla.

Međutim, ulogu predaka u današnjem šamanizmu neki smatraju nazadovanjem. Prema burjatskom predanju, u drevna vremena, šamani su nasleđivali moć neposredno od nebeskih duhova; oni je tek u današnje vreme dobijaju od svojih predaka.[28] Ovo mišljenje odražava verovanje, utvrđeno svuda u Aziji i arktičkim oblastima, u sumrak šamanizma. Nekada su »prvi šamani« stvarno leteli oblacima na svojim »konjima« (to jest bubnjevima), mogli su da dobiju bilo koji oblik i da prave čuda, što njihovi današnji potomci nisu u stanju da ponove. Ovo nazadovanje Burjati objašnjavaju gordošću i opakošću Prvog šamana: kad je ovaj počeo da se nadmeće sa bogom, bog je drastično smanjio njegovu moć.[29] U ovom etiološkom mitu možemo razabrati posredni uticaj nekih dualističkih verovanjâ.

Šaman igra važnu ulogu u religioznom životu zajednice, ali on je ne ostvaruje. On nije žrec koji prinosi žrtvu[30] i, na Altaju, ne meša se u svečane obrede rođenja i venčanja, osim ako se ne dogodi nešto izuzetno; na primer, u slučajevima steriliteta ili teškog porođaja. Međutim, šaman se, zauzvrat, pokazuje kao nezamenljiv u svakom obredu koji se odnosi na iskustva ljudske duše kao takve: bolesti (gubljenje duše ili njena opsednutost zlim dusima) i smrt (kad dušu treba odvesti na onaj svet). U drugim krajevima Azije, šamanima se obraćaju kad se proredi divljač, ili zbog njihove veštine u ekstatičkim tehnikama (proricanje, vidovitost, itd.).[31]

Radlovljev opis altajskog prinošenja konja na žrtvu postao je klasičan. Svaka porodica je povremeno prinosila žrtvu, a sam obred je trajao dve ili tri uzastopne večeri. Kam (=šaman) je

[27] Up. izvornike navedene u *Le Chamanisme*, str. 71—72. Kad je Aji Tojon stvorio Prvog šamana, on je u svom nebeskom boravištu zasadio i jednu brezu sa osam grana i, na ove grane, stavio gnezda u kojima su bila deca Stvoritelja. On je, pored toga, posadio i tri drveta na Zemlji; u spomen na njih, i sam šaman poseduje drvo, od čijeg života je i sam, u neku ruku, zavisan; up. *isto*, str. 72, nap. 2 i 3. U toku svojih inicijacijskih snova, nek šamani bivaju preneti do Kosmičkog drveta, na čijem vrhu boravi Gospodar Sveta.

[28] L. Sternberg, »Divine Élection«, str. 495. Šamani i kod Mongola zavise najviše od svojih predaka; up. Heissig, »Les religions de la Mongolie«, str. 354 i dalje.

[29] Up. *Le Chamanisme*, str. 70.

[30] Kao što ćemo uskoro videti, kod Altajaca sam šaman prinosi konja na žrtvu, ali on to čini zato što je njegova dužnost da dušu žrtve odvede do Baj Ulgena.

[31] Vid. upute u *Le Chamanisme*, str. 154 i dalje.

razapinjao novu jurtu na livadi i u njenu unutrašnjost postavljao brezu bez grana, obeleženu sa devet useklina. Posle brojnih prethodnih rituala, blagosiljao bi konja i ubijao ga, uz pomoć nekolicine pomoćnika, slamajući mu kičmu tako da ne isteče ni kap krvi. Pošto bi prethodno bile prinete žrtve precima i duhovima zaštitnicima, meso bi se pripremalo, a zatim bi se, u okviru obreda, i jelo.

Drugi deo rituala, onaj najvažniji, odvijao se sledeće večeri. Pošto bi obukao šamansku odeću, *kam* bi prizvao mnoštvo duhova. To je veoma dugotrajan i složen obred koji se okončava »usponom«. Šaman, vičući i udarajući u bubanj, vrši kretnje kojima pokazuje da se diže u Nebo. U »ekstazi« (?!), on se penje do prvih rezova na brezi, ulazeći postupno u razna neba, i tako sve do devetog, ili, ukoliko je odista moćan, čak do dvanaestog, pa i dalje. Kad dođe do najviše tačke koju je moguće dosegnuti, šaman se zaustavlja i priziva Baj Ulgena:

»Ti si, Ulgene, stvorio sve ljude...
Ti si nam, svima, dao stada!
Ne dozvoli da nas snađe nevolja!
Učini nas sposobnim da se odupremo Zlu,
Ne pokazuj nam Kermesa (zlog duha).
Nemoj nas predati u njegove ruke...
Ne osuđuj moje grehe!«

Šaman saznaje od Baj Ulgena da li je žrtva prihvaćena i dobija predskazanja o vremenu i novoj žetvi. Ova epizoda predstavlja vrhunac »ekstaze«: šaman pada iscrpljen. Posle izvesnog vremena, on trlja oči, izgleda kao da se budi iz dubokog sna i pozdravlja prisutne, kao posle dugog odsustva.[32]

Uspon na Nebo ima svoju suprotnost u silaženju šamana u Pakao. Ovaj obred je mnogo teži. Silaženje može biti vertikalno ili horizontalno, a zatim dvostruko vertikalno (uspon posle kojeg dolazi silaženje). U prvom slučaju, izgleda kao da se šaman spušta redom niz sedam »stepeništa« ili podzemnih područja, nazvanih *pudak*, »prepreke«. On je u pratnji svojih predaka i duhova pomoćnika. Posle svake pređene »prepreke«, on opisuje neko novo podzemno bogojavljenje. Na drugoj »prepreci«, čini se kao da aludira na nekakve metalne zvuke; na petoj, čuje talase i fijuk vetra; i najzad, na sedmoj, opaža dvorac Erlik-kana, sagrađen od kamena i crne ilovače, utvrđen sa svih strana. Pred Erlikom, šaman izgovara dugu molitvu (u kojoj pominje i Baj Ulgena, »onog odozgo«); potom se vraća u jurtu i objavljuje prisutnima rezultate svoga putovanja.

Drugi tip silaženja — najpre vodoravnog, a zatim okomitog — mnogo je komplikovaniji i dramatičniji. Šaman jaše kroz

[32] Radlov, *Aus Siberien*, II, str. 20—50; sažeto izneto u *Le Chamanisme*, str. 160—165.

pustinje i stepe, prelazi preko Gvozdene planine i, posle ponovnog jahanja, stiže pred »otvor za dim na zemlji«, odnosno ulaz u drugi svet. Spuštajući se, on nailazi na more, zatim prelazi preko nekog mosta širokog kao vlas,[33] prolazi kraj mesta gde muče grešnike i, opet jašući, stiže pred prebivalište Erlik-kana kamo uspeva da uđe uprkos psima koji ga čuvaju i uprkos čuvaru. Susret s Kraljem mrtvih — prilježno odglumljen — sadrži mnoge istovremeno zastrašujuće i groteskne epizode. Šaman daje Erliku razne poklone i, na kraju alkohol. Pošto se napio, bog postaje blagonaklon, blagosilja šamana, obećava mu razmnožavanje stoke, itd. Šaman se radosno vraća na zemlju, jašući ne više konja, već gusku. On trlja oči kao da se budi. Pitaju ga: »Da li ste dobro jahali? Da li ste uspeli?« A on im odgovara: »Divno sam putovao. Bio sam veoma dobro primljen!«[34]

Kao što ćemo uskoro videti, ovi ekstatični silasci u Pakao bili su od velike važnosti za religiju i kulturu altajskih naroda. Šamani su ih se prihvatili da bi od Vrhovnog vladara mrtvih (kao i u prethodno navedenim primerima) dobili blagoslov za stoku i žetve, a naročito zato da bi odveli preminule, kao i da bi potražili ili oslobodili dušu bolesnog, koju su zarobili demoni. Ovaj scenario je uvek onaj pređašnji, međutim, dramske epizode se razlikuju od oblasti do oblasti. Šaman prikazuje mimikom, sam ili zajedno sa svojim pomoćnicima, teškoće na koje nailazi prilikom spuštanja; pri dolasku duše umrlih ne dopuštaju novopridošlici da uđe te on mora da im ponudi rakiju. Seansa postaje sve življa, a ponekad i groteskna. U nekim drugim slučajevima, posle mnogih dogodovština, šaman stiže u zemlju mrtvih i, među mnogim sablastima, traži bliske rođake duše koju dovodi da bi im je poverio. Vrativši se, on svakom pomoćniku donosi pozdrave od njegovih preminulih rođaka, čak im deli i male poklone koje su im ovi poslali.[35]

Ali glavna dužnost šamana je da isceljuje. Bolesti se, obično, pripisuju zabludelosti ili »otmici duše«. Šaman traga za njom, zarobljava je i pomaže joj da se ponovo spoji sa bolesnikovim telom. Nekada bolest ima dvostruki uzrok: krađu duše, koja je još pogoršana »opsednutošću« duše zlim dusima, te šamansko lečenje podrazumeva kako traganje za dušom, tako i isterivanje demona. Potraga za dušom, sama po sebi, često predstavlja čitav jedan spektakl. Šaman preduzima ekstatično putovanje najpre u horizontalnom pravcu — ne bi li se uverio da duša nije »zabludela« negde u bližim ili daljim područjima — pa tek onda silazi u Pakao, prepoznaje zloduha koji je čuva zarobljenu i uspeva da mu je otme.[36]

[33] Da bi predočio potresnu sliku o svom putovanju, on posrće i glumi kao da će se srušiti. Na dnu mora opaža kosti mnogobrojnih šamana koji su tu pali, jer grešniku ne polazi za rukom da pređe preko ovog mosta.

[34] Potanin, sažeto izneto u *Le Chamanisme*, str. 168—170.

[35] Vid. primere iznete u *Le Chamanisme*, str. 174—176.

[36] Vid. primere navedene u *Le Chamanisme*, str. 180 i dalje.

247. Značenje i važnost šamanizma

Šamani, sve u svemu, imaju bitan značaj u odbrani psihičkog integriteta zajednice. Oni su prevashodno borci protiv demona; isto se tako vešto bore protiv njih i protiv bolesti kao i protiv crne magije. Ratnički elementi koji imaju veliku važnost kod nekih azijskih šamana (oklop, koplje, luk, mač, itd.) mogu se objasniti neophodnošću borbe protiv demona, istinskih neprijatelja ljudskog roda. Uopšteno rečeno, moglo bi se reći da šamani brane život, zdravlje, plodnost, svet »svetlosti«, od smrti, bolesti, jalovosti, nesreće i sveta »mraka«. Teško nam je i da zamislimo šta sve jedan ovakav borac može značiti za neko arhaično društvo. On, pre svega, može donositi izvesnost da ljudska bića, okružena »silama Zla«, nisu usamljena u jednom tuđinskom svetu. Osim bogova i natprirodnih bića kojima se upućuju molitve i prinose žrtve, ima i »stručnjaka za svete stvari«, ljudi kadrih da »vide« duhove, da se popnu na Nebo i susretnu sa bogovima, da siđu u Pakao i bore se sa demonima, bolešću i smrću. Bitna uloga šamana u odbrani psihičkog integriteta zajednice potiče naročito od toga što ljudi bivaju uvereni da je jedan od njih kadar da im pomogne u kritičnim situacijama koje su izazvali stanovnici nekog nevidljivog sveta. Utešno je i ohrabrujuće saznanje da je neki član njihove zajednice u stanju da vidi ono što ostaje skriveno i nevidljivo ostalima, pružajući neposredne i tačne podatke o natprirodnim svetovima.

Zahvaljujući baš toj svojoj sposobnosti putovanja u natprirodne svetove i sposobnosti *viđenja* nadljudskih bića (bogova, demona) i seni mrtvih, šaman je na presudan način mogao da doprinese *saznavanju smrti.* Veliki broj crteža iz »zagrobnog života«, kao i izvestan broj tema iz mitologije smrti potiču, po svoj prilici, od ekstatičnih doživljaja šamanâ. Predele koje opaža i osobe na koje nailazi tokom ekstatičnih putovanja na onaj svet, sam šaman podrobno opisuje za vreme ili posle transa. Nepoznati i strašni svet smrti dobija svoje obličje, organizujući se prema specifičnim uzorima: on, na kraju, pokazuje izvesnu strukturu, a s vremenom postaje prisan i prihvatljiv. I sami stanovnici sveta smrti postaju *vidljivi;* oni poprimaju lica, raspolažu ličnošću, čak i biografijom. Svet umrlih postaje malo-pomalo spoznatljiv, čak se i na samu smrt gleda pre svega kao na prolazni obred ka jednom *spiritualnom načinu bivstvovanja.* Najzad, priče o ekstatičkim putovanjima šamana doprinose »spiritualizaciji« sveta mrtvih, obogaćujući ga istovremeno čarobnim oblicima i likovima.

Pustolovine šamana na onom svetu, iskušenja u koja on zapada prilikom ekstatičnih silazaka u pakao i prilikom uspenjâ na nebo, podsećaju na pustolovine likova iz narodnih pripovedaka i junaka epske književnosti. Verovatno bi konačna analiza pokazala da je veliki broj »sižea«, motiva, likova, slika i klišea

iz epske literature ekstatičkog porekla, utoliko što su pozajmljeni iz priča šamana koji su pripovedali o svojim putovanjima i doživljajima u nadljudskim svetovima. Tako, na primer, kruži priča o pustolovinama burjatskog junaka Mu-montoa koji se spušta u Pakao umesto oca i, kada se vratio na zemlju, opisuje muke grešnikâ. Tatari imaju obimnu literaturu o tome. Kod Tatara iz Sajanske stepe, jedna hrabra devojka, Kubaiko, silazi u Pakao da bi otuda donela glavu svog brata koju je odseklo čudovište. Posle mnogih pustolovina, i pošto je prisustvovala raznim mučenjima kojima se kažnjavaju svakojaki gresi, Kubaiko se nađe pred samim Kraljem Pakla. Kralj joj dozvoljava da ponese bratovljevu glavu ako pobedonosno iziđe pred iskušenja na koja bude stavljena. I drugi junaci tatarske epske književnosti morali su da prođu kroz ista inicijacijska iskušenja koja su uvek podrazumevala silazak u Pakao.[37]

Isto je tako verovatno i to da je preekstatička euforija predstavljala jedan od izvora lirskog pesništva. Kada se priprema za trans, šaman udara u bubanj, priziva duhove-pomoćnike, govori »tajnim jezikom« ili »jezikom životinja«, oponaša životinjske krike, posebno cvrkut ptica. On, na kraju, dospeva u jedno »novo stanje« koje podstiče na lingvističku kreativnost i na stvaranje ritmova lirske poezije. Treba, isto tako, imati u vidu i dramski karakter šamanske seanse, koja predstavlja *prizor* bez premca za svet svakodnevnog iskustva. Prikazivanje magijskih podviga (majstorije s vatrom i ostala »čudesa«) otkriva jedan drugi svet, bajoslovni svet magâ i bogova, svet u kome *sve izgleda moguće,* u kome se mrtvi vraćaju u život a živi umiru da bi ponovo vaskrsli, u kome čovek može nestati i opet se najedanput pojaviti, u kome su »zakoni prirode« ukinuti, a nadljudska »sloboda« prikazana i učinjena *prisutnom* na očigledan način. Razumljiv je onda odjek na koji jedan ovakav *prizor* nailazi u nekoj »primitivnoj« zajednici. Šamanska »čuda« ne samo da potvrđuju i učvršćuju strukture tradicionalne religije, već podstiču i pothranjuju maštu, ukidaju granice između sna i neposredne stvarnosti, otvarajući uvide u svetove naseljene bogovima, mrtvima i duhovima.[38]

248. Religije severnih Azijata i Ugro-Finaca

Raspored ovog dela — čiji je zadatak, pre svega, da analizuje *religijske tvorevine* — dozvoljava samo jedno sažeto predstavljanje religija zajedničkih narodima koji pripadaju paleosibirskim, uralskim i ugro-finskim lingvističkim grupama. Ne zato što su te religije nezanimljive, već zato što su mnogi od nji-

[37] Up. *Le Chamanisme,* str. 177 i dalje.
[38] *Isto,* str. 395—97.

hovih karakterističnih elemenata (nebeska božanstva i *dei otiosi*, mit o kosmogonijskom gnjurcu i njegovo »dualističko stvrdnjavanje«, šamanizam) nalik onima kod altajskih naroda.

Tako se, na primer, može ukazati na Esa kod Jenisejaca (Kets), ime koje u isti mah označava »nebo« i »nebeskog boga« (up. *Tengri*). Prema Anučinu (Anutchin), Es je »nevidljiv«, budući da ga niko nikada nije video; onaj ko ga vidi oslepljuje. Es je tvorac i gospodar Vaseljene, on je stvorio i čoveka. Dobar je i svemoćan, ali ga ljudski problemi ne zanimaju; »on to prepušta duhovima nižeg reda, junacima i velikim šamanima«. Njegov kult ne postoji; ne prinose mu se žrtve niti mu se upućuju molitve. Ipak, on štiti svet i pomaže ljudima.[39] Kudžu (»nebo«) kod Jukagira predstavlja boga dobročinitelja, ali on ne igra nikakvu ulogu u religioznom životu.[40] Korjaci (Nimilani) nazivaju svog Vrhovnog boga »Jedinstvenim sa visina«, »Gospodarom visina«, »Čuvarom«, »Onim koji postoji«, itd.,[41] ali on je, bolje rečeno, nedelatan.

Mnogo važniji i mnogo poznatiji je, izgleda, *Num* Samojedâ. Po najranijem podatku [A. M. Kastren (Castren)], *Num* boravi na Nebu, on upravlja vetrovima i kišama, vidi i zna sve što se događa na Zemlji; on nagrađuje one koji čine dobro, a kažnjava grešnike.[42] Ostali proučavaoci ističu njegovu dobrotu i moć, ali dodaju da je *Num*, pošto je stvorio svet, život i čoveka, preneo svoje moći na druga, njemu podređena, božanska Bića. Letizalo (Lehtisalo) je, nedavno, dao dodatne podatke; *Num* boravi na sedmom Nebu, njegovo oko je Sunce, njega ne prikazuju na slikama, a prinose mu na žrtvu soba.[43] Prilikom pokrštavanja Samojedâ (1825—1835), misionari su uništili hiljade »idolâ«, neke i sa 3 ili 7 lica. Pošto, prema većini svedočanstava, *Num* nije prikazivan u slikama, s razlogom je zaključeno da ovi idoli predstavljaju pretke i raznorazne duhove. Međutim, po svoj prilici je polikefalija — to jest sposobnost da se sve vidi i sve zna — bila, na kraju, pripisana Suncu, glavnom ispoljenju *Numa*.[44]

Najpopularniji kosmogonijski mit je, kao svuda u srednjoj i severnoj Aziji, mit o »ronjenju« jednog ornitomorfnog bića, božjeg pomoćnika ili suparnika. *Num* šalje, jedne za drugima, labudove, guske, »polarne gnjurce« i pticu *Iguru* da mu donesu zemlju. Tek ova poslednja uspeva da se vrati sa malčice mulja

[39] Anučin, preveo i sažeto izneo Paulson, »Les religions des Asiates Septentrionaux«, str. 50 i dalje.
[40] Johelson, naveo i komentarisao Paulson, str. 53 i dalje.
[41] Up. *Traité*, str. 65. Vid. *isto*, ostale primere nebeske teonimije (kod Čeremisa, Ostjaka, itd.).
[42] Castrén, *Reiseerinnerungen*, I, str. 253 i dalje.
[43] A. C. Šrenk (Schrenk) i Letizalo (Lethisalo), sažeto izneo Paulson, str. 61 i dalje.
[44] Up. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, str. 383. O solarizaciji nebeskih bogova, vid. *Traité*, § 37.

u kljunu. Kada je *Num* stvorio Zemlju, »odnekud« dođe neki »starac« koji ga zamoli za dopuštenje da se tu malo odmori. *Num* konačno pristane na to, ali izjutra zatekne starca na obali ostrva koje je upravo uništavao. Opomenut da ode, starac zatraži — i dobi — onoliko zemlje koliko je mogao da pokrije vrhom svoga štapa. Zatim nestade u toj rupi, izjavivši prethodno da će ubuduće tu prebivati i da će otimati ljude. *Num*, zaprepašćen, priznade svoju zabludu: on je mislio da starac želi da se nastani *na* Zemlji, a ne *pod* njom.[45] U ovom mitu *Num* više nije sveznajući: on nije znao za postojanje i namere »starca« (Zlog čoveka koji je doneo smrt). Neke varijante, ustanovljene kod Čeremisa i Vogula, naglašavaju »dualistički« karakter Stvaranja.[46] Ali taj »dualizam« još više je naglašen u legendama Finaca, Estonaca i Mordvinaca: sam Đavo, po naređenju Boga, roni; ali on sakriva u ustima malčice mulja (i tako stvara planine i močvare).[47]

Što se tiče šamanizma, on, u svojim osnovnim crtama, pokazuje strukturu azijskog šamanizma koji smo upravo prikazali (§§ 245—247). Treba, međutim, uočiti da književno stvaralaštvo šamanske inspiracije doseže svoj vrhunac upravo u Finskoj. U *Kalevali*, nacionalnom epu koji je kompilirao Elijas Lenrot (Elias Lönnrot) (prvo izdanje 1932), glavni junak je Vejnemejnen, »Večiti mudrac«. Natprirodnog porekla, Vejnemejnen je zanesenjak-vizionar obdaren mnogobrojnim magijskim moćima; on je uz to pesnik, pevač i harfista. Njegovi doživljaji, kao i doživljaji njegovih drugara — kovača Ilmarinena i ratnika Leminkejnena — najčešće podsećaju na podvige šamana i azijskih junaka-čarobnjaka.[48]

U lovačkim i ribarskim zajednicama duhovi zaštitnici raznih životinjskih vrsta i Gospodari zveri imaju značajnu ulogu. Životinja je slična čoveku; svaka od njih ima dušu, i neki narodi (npr. Jukagiri) veruju da se životinja ne može ubiti pre nego što se njena duša zarobi.[49] Ainusi i Gilijaci šalju dušu ubijenog medveda njegovoj »prvobitnoj domovini«. Gospodar zveri štiti istovremeno i divljač i lovce. Lov sam po sebi predstavlja veoma složen ritual, jer se smatra da divljač poseduje natprirodnu moć.[50] Značaj ovih verovanja i običaja je u njihovoj kraj-

[45] Letizalo, kratak izvod u *De Zalmoxis*..., str. 101. Jedan drugi samojedski mit, još od samog početka, prikazuje antagonizam između Numa i Smrti *(Ngaa)*, *isto*, str. 102.
[46] Up. *Isto*, str. 100—101.
[47] Vid. date varijante u *nav. delu*, str. 86—88.
[48] Up. Martti Haavio, *Väinämöinen, Éternel sage*, naročito str. 83 i dalje, 140 i dalje, 230 i dalje. O šamanizmu Ugara, up. *Le Chamanisme*, str. 182 i dalje.
[49] Up. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordasiatische Völker*, str. 174 i dalje; isto, »The Animal-Guardian«, *svuda*.
[50] Up. Eveline Lot-Falck, *Les rites de Chasse shez les pueples sibériens*, i dalje; Paulson, »Les religions des Asiates septentrionaux«, str. 71 i dalje; *isto*, »Les religions des pueples finnois«, str. 170 i dalje.

njoj arhaičnosti (podjednako ih nalazimo u obe Amerike, u Aziji, itd.). Oni nam pružaju uvid u mističnu povezanost čoveka i životinjskog sveta, magijsko-religioznu koncepciju koja je potvrđena već kod paleolitskih lovaca (up. § 2).

Značajno je da verovanja u duhove zaštitnike životinjskih vrsta i Gospodare zveri, koja su skoro iščezla iz zemljoradničkih kultura, još postoje u Skandinaviji. Štaviše, mnogi natprirodni likovi i mitološke teme koje ističu magijsko-religiozne moći životinja nalaze se i u verovanjima pastoralista, a naročito u folkloru zemljoradnika, kako u ostalom delu Evrope, tako i u zapadnoj Aziji. Ova činjenica ima jednu važnu posledicu: ona potvrđuje postojanje arhaičnih koncepcija u nekim evropskim seoskim zajednicama, sve do početka XX veka.

249. Religija baltičkih naroda

Od tri baltička naroda — Litvanaca, Letonaca i starih Prusa (ili Pruca) — njihovi poslednji predstavnici, desetkovani u dugotrajnom zavojevačkom ratu za preobraćenje s tevtonskim vitezovima, na kraju su iščezli, apsorbovani u mnoštvu nemačkih naseljenika. Letonce i Litvance su takođe bili podjarmili Germani i, bar nominalno, preobratili ih u XIV veku u hrišćanstvo; međutim, oni su uspeli da sačuvaju svoje religijske tradicije. Tek u XVI veku luteranski misionari su poveli rat do istrebljenja protiv paganstva. Ipak, etnografija i folklor baltičkih naroda delimično su sačuvali svoje arhaično nasleđe, te, sledstveno, predstavljaju neprocenjiv izvor za upoznavanje tradicionalne religije.[51] Posebno su važne *dainas* (kratke pesme od četiri stiha), obredi koji se odnose na zemljoradnju, venčanje i smrt, kao i narodne pripovetke. Geografija baltičkih naroda doprinela je njihovom konzervativizmu (setimo se samo mnogih verovanja i arhaičnih običaja kojih i danas ima u Pirinejima, Alpima, Karpatima i na Balkanu). To uopšte ne isključuje uticaje njihovih suseda — Germana, Estonaca, Slovena — a, u poslednja četiri veka, i hrišćanstva.

Iako ima nekih razlika među panteonima, religioznim koncepcijama i obrednim praksama ovih triju baltičkih naroda, mi ćemo ih predstaviti zajedno, da bismo uprostili naše izlaganje. Već na početku važno je istaći činjenicu da su baltički narodi zadržali ime starog indoevropskog nebeskog boga, *deiuos:* letonski *dievs*, litvanski *dievas*, staropruski *deivas*. Posle preobraćenja

[51] Pisani izvornici (*Chroniques*, izveštaji misionara i crkvenih velikodostojnika, itd.) ponekad sadrže korisne informacije, ali ih treba obazrivo konsultovati. Većina njihovih autora nije poznavala baltičke jezike; pored toga, oni su etničko »paganstvo« prikazivali po klišeima hrišćanske propagande i istoriografije.

u hrišćanstvo, ovaj isti teonim upotrebljen je da označi biblijskog Boga. U letonskom religioznom folkloru, Dievs, otac božanske porodice, nastanjuje svoje gazdinstvo na jednoj planini na Nebu: on, međutim, posećuje Zemlju i učestvuje u radovima zemljoradnika, kao i u sezonskim svetkovinama u njegovu čast. Dievs je zaveo red na svetu, on je taj koji određuje sudbinu ljudi i bdi nad njihovim moralnim životom.[52] Ipak, Dievs nije Vrhovni bog niti najvažnije božanstvo.

Bog groma, Perkunas (litvanski) ili Perkuons (letonski),[53] takođe boravi na Nebu, ali često silazi na Zemlju da bi se borio s Đavolom i drugim demonima (osobine koje ukazuju na hrišćanski uticaj). Ratnik koji uliva strah i kovač bogova, on nadzire kiše te, prema tome, i plodnost polja. U životu seljaka, Perkunas/ /Perkuons ima najvažniju ulogu i njemu se prinose žrtve kad zavladaju suše i epidemije. Prema jednom svedočanstvu iz XVI veka, za vreme oluje prinosili su mu parče mesa upućujući mu sledeću molitvu: »O bože Perkunasu, nemoj me udariti, molim te, o bože, prinosim ti ovo meso.« Ovo je arhaični obred, koji su primitivni narodi vršili za vreme oluje u čast svojih nebeskih bogova (up. *Rasprava*, § 14).

Značajno mesto u baltičkom panteonu izgleda da pripada boginji sunca Soli (na čiju je sličnost sa vedskom Surjom već odavno ukazano). Nju istovremeno zamišljaju kao majku i kao devojku. I Sola ima imanje na nebeskoj planini, pored Dievsovog. Ponekad se ova dva božanstva bore jedno protiv drugog, i ta borba traje tri dana. Sola blagosilja obrađeno tlo, pomaže onima koji pate, kažnjava grešnike. Najvažniji praznik u njenu čast slavi se za vreme letnjeg solsticija.[54] U letonskom religioznom folkloru Sola je supruga Menesa, boga meseca; izgleda da ovaj poslednji ima ulogu boga ratnika. Sva ova nebeska božanstva imaju konje za pratioce; ona putuju nebeskim planinama i spuštaju se na Zemlju u zaprežnim kolima.

Većinu htonskih božanstava čine boginje. Letonci Zemlju Majku nazivaju *Žemen mate*, a Litvanci *Žemina;* ovi poslednji isto tako znaju i za »Gospodara Zemlje«, *Žemepatisa*. Ali broj »Majki« je pozamašan; na primer, Majka šume *(Meza māte;* litvanski: *Medejna)* umnogostručava se emanacijom u Majku vrtova, Majku poljâ, zalivâ, cveća, pečuraka, itd. Na isti proces nailazimo kod vodenih božanstava (Majka vodâ, Majka talasâ, itd.) i nekih drugih personifikacija meteoroloških fenomena (Majka kiše, vetrova, itd.) i ljudskih delatnosti (Majka spavanja,

[52] Vid. Harold Biezais, *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*, pre svega str. 90 i dalje, 182 i dalje.

[53] Perkunas je pomenut u Malalasovoj *Chronique* (1261), i nekoliko puta kod hrišćanskih pisaca XVI veka. O Perkunasu, vid. dokumentaciju i kritičku analizu kod H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie dar alten Letten*, str. 92 i dalje, 103 i dalje.

[54] Vid. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, str. 183 i dalje, 303 i dalje (Solin kult).

itd.). Kako je to već zapazio Uzner (Usener)[55] proliferacija sličnih mitoloških entiteta podseća na jednu karakterističnu pojavu u rimskoj religiji (up. § 163). Kod Letonaca, najvažnija je boginja Lajma (od korena *laime*, »sreća«, »povoljna prilika«). Ona je prevashodno božanstvo sudbine: ona određuje ljudima sudbinu prilikom njihovog rođenja. Ali Lajma upravlja i brakom, utiče na obilnost žetve i na naprednost stoke. Uprkos sinkretizmu sa Bogorodicom, Lajma je arhaični religiozni lik koji, po svoj prilici, pripada najstarijoj fazi letonskog paganstva.[56]

Pre preobraćenja u hrišćanstvo, javno bogosluženje odvijalo se pretežno u šumama. Za pojedino drveće, pojedine izvore ili neka mesta mislilo se da su posvećeni, nastanjeni bogovima; prema tome, pristup njima bio je zabranjen. Zajednica je prinosila žrtve u prirodi, po lugovima i na ostalim svetim mestima. Brvnara je isto tako predstavljala sveti prostor, kao i »sveti ugao« po kućama. Što se tiče hramova u pravom smislu reči, podaci kojima raspolažemo prilično su škrti. Iskopavanja su otkrila tragove svetilištâ, sagrađenih od drveta, kružnog oblika, sa otprilike pet metara u prečniku; kip boga nalazio se u sredini.

Isto smo tako nesigurni i u pogledu postojanja svešteničkog staleža. Neki izvori ukazuju na »vračeve«, gataoce i ekstatičare; oni su uživali veliki prestiž. Mirovni ugovor koji su vitezovi Tevtonskog reda nametnuli drevnim Prusima — u pitanju je prvi pisani dokument o baltičkoj religiji — obavezivao je poražene da se odreknu spaljivanja ili sahranjivanja mrtvih zajedno s konjima i poslugom, oružjem, odelima ili drugim predmetima od vrednosti;[57] da se više ne klanjaju idolu Kirhu posle žetve, a ni drugim bogovima; da se više ne obraćaju za savet bardima-vidovnjacima [*tilisonima (tulissones)* ili *ligašonima (ligaschones)*] što u čast mrtvih drže pohvalne govore na pogrebnim svetkovinama, tvrdeći da ih vide kako na konju uzleću ka onom svetu.

U »bardima-vidovnjacima« možemo prepoznati jednu vrstu ekstatičara i maga sličnih šamanima iz Azije. Vrlo je verovatno da su upravo oni, posle »pogrebnih svetkovina«, odvodili dušu mrtvog na onaj svet. Kod baltičkih naroda, kao i svuda drugde, crkveni velikodostojnici su smatrali da Đavo inspiriše ekstatične tehnike i magijske obrede. Međutim, ekstaza ili ekstatična teriomorfija obično predstavlja religiozni čin (ili čin »bele magije«): šaman se utelovljuje u neku životinju da bi se borio protiv zlih duhova. Slično verovanje utvrđeno je i kod Litvanaca iz XVII veka: optužen za likantropiju, jedan starac je priznao da je bio vukodlak i da su se on i njegovi pratioci, u noćima pred praznik Svete Lucije, Duhova i Svetog Jovana, pretvarali

[55] Up. Usener, *Die Götternamen*, str. 79—122.

[56] Vid. uporednu studiju Biezais, *Die Hauptgöttinnen der alten Letten*, naročito str. 179—275. O sinkretizmu sa Bogorodicom, *isto*, str. 279 i dalje.

[57] Ovaj drevni običaj (utvrđen u preistoriji Mesopotamije, Kine, Skitije, itd.) održao se, međutim, sve do XV veka.

u vukove, pešice išli do »kraja mora« (odnosno do Pakla) i započinjali boj s Đavolom i veščima. Vukodlaci su se, objasnio je starac, pretvarali u vukove i silazili u Pakao da bi otuda povratili dobra koja su pokrali vešci — stoku, žito i druge zemaljske plodove. Kad dođe čas smrti, duša vukodlaka penje se na Nebo, dok duše veštaca odvodi Đavo. Vukodlaci su »božji psi«. Da oni nisu aktivno posredovali, Đavo bi opustošio zemlju.[58]

Sličnost između pogrebnih i svadbenih obreda predstavlja još jedan dokaz o baltičkoj arhaičnosti. Takva obredna podudarnost venčanja i smrti još je bila očuvana u Rumuniji i na Balkanskom poluostrvu početkom ovog veka. Isto je tako arhaično i verovanje da se Dievs, Sola i Lajma oblače ponekad kao seljaci i pridružuju ovima na njihovim poljima — verovanje koje je ustanovljeno i u folkloru jugoistočne Evrope.

Da zaključimo: karakteristične osobine baltičke religije jesu: 1) predstava o više božanskih porodica; 2) istaknuta uloga božanstava sunca i oluje; 3) važnost boginjâ porođaja i sudbine (Lajme), telurističkih božanstava i njihovih hipostaza; 4) koncepcija o ritualnoj borbi koja se odvija u transu, između »dobrih maga«, odanih bogu, i čarobnjaka, slugu Đavola. Uprkos hrišćanskom sinkretizmu, ove su religijske forme arhaične; one potiču ili od indoevropskog nasleđa (Dievs, Perkunas, Sola), ili od evroazijskog supstrata (Lajma, Žemen mate). Baltička religija — kao i religija Slovena i ugro-finskih naroda — veoma je značajna upravo stoga što se njena arhaičnost može rasvetliti pomoću etnografije i folklora. Naime, kako kaže Marija Gimbutas, prehrišćanski začeci baltičkog folklora »u toj su meri drevni da, nesumnjivo, dopiru do preistorijskih vremena, u najmanju ruku do gvozdenog doba, ili čak, nekim svojim elementima, i do više milenija pre njega«.[59]

250. Slovensko mnogoboštvo

Sloveni i baltički narodi poslednji su ariofonski narodi koji su prodrli u Evropu. Sloveni, kojima su uzastopno vladali Skiti, Sarmati i Goti, bili su prisiljeni da naseljavaju, tokom više od hiljadu godina, ograničenu teritoriju između Dnjestra i Visle. Međutim, počev od V veka, pustošenje Evrope od strane Huna, Avara i Bugara omogućilo je nadiranje slovenskih plemena i njihovo postepeno naseljavanje po srednjoj i istočnoj

[58] Vid. izvornike u našem delu *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, str. 103—105.

[59] Gimbutas, »The Ancient Religion of the Balts«, str. 98. Ovakvo tumačenje folklora neki naučnici ne dele. Videti, malo dalje, spor o arhaičnoj vrednosti *dainas*, Pregled problematike, § 249.

Evropi.[60] Njihovo ime — *Sclavini* — prvi put je ustanovljeno u VI veku. Iskopavanja su pružila brojne informacije o materijalnoj civilizaciji i pojedinim običajima i religioznim verovanjima Slovena koji su živeli u Rusiji i baltičkoj oblasti. Ali jedini pisani izvornici o religiji drevnih Slovena kasniji su od dolaska hrišćanstva, i, čak i kad su pouzdani, prikazuju nam jedno dekadentno stanje etničkog mnogoboštva. Međutim, kao što ćemo uskoro videti, pažljiva analiza obreda i narodnih verovanja omogućava nam da pojmimo neke specifične osobine prvobitne slovenske religioznosti.

U svojoj *Chronica Slavorum*, napisanoj između 1167. i 1172, Helmond nam je pružio jedan dragocen podatak. Pošto je naveo imena i funkcije nekih bogova, koje ćemo malo kasnije predstaviti, Helmond tvrdi da Sloveni ne osporavaju postojanje »jednog jedinog boga na nebu«, ali smatraju da tog boga »isključivo interesuju nebeske stvari«, pošto je vladanje svetom prepustio božanstvima nižeg reda koja je on sam proizveo. Helmond naziva tog boga *prepotens* i *deus deorum*, ali to nije bog ljudi: on vlada nad ostalim bogovima i nema nikakve veze sa Zemljom.[61] U pitanju je, dakle, nebeski bog koji je postao *deus otiosus*, a to je proces na koji smo upravo ukazali kod altajskih i ugro-finskih naroda, i koji je posvedočen i kod Indoevropljana (up. vedskog *Dyaus*, § 65).

Što se tiče ostalih bogova, njihov najpotpuniji popis nalazi se u *Kijevskom letopisu*, nazvanom *Nestorov letopis*, napisanom u XII veku. Letopisac pominje letimično (i sa zgražavanjem) mnogoboštvo ruskih plemena za vreme velikog kneza Vladimira (978—1015). On pri tom navodi sedam bogova — Peruna, Volosa, Horsa, Dažboga, Striboga, Simargla i boginju Mokošu — i tvrdi da im je »narod prinosio žrtve..., dovodio im svoje sinove i kćeri i prinosio ih na žrtvu ovim demonima...«.[62]

Zahvaljujući dodatnim podacima polazi nam za rukom da bar delimično rekonstruišemo strukturu i funkciju nekih od ovih bogova. Za Peruna su znala sva slovenska plemena; sećanje na njega nalazimo u narodnjim predanjima i u toponimiji. Njegovo ime je indoevropskog porekla (od korena *per/perk*, »udariti«, »rasprsnuti«) i označava boga oluje, koji je sličan vedskom Parjanji i baltičkom Perkunasu. On je, po svoj prilici, i bio nalik Perkunasu — zamišljan je kao visok i snažan riđobrad čovek sa sekirom ili čekićem u ruci, koje je bacao na zle duhove. Neka germanska plemena poistovećivala su Peruna sa Torom. Njegov etimon ponovo nalazimo u reči *piorum*, što je poljski izraz za grmljavinu i munje, kao i u brojnim govornim izrazima

[60] Neke slovenske grupe predstavljale su deo Atilinih hordi; up. Gimbutas, *The Slavs*, str. 98 i dalje.

[61] Helmond (1108—1177. otprilike), *Chronica Slavorum*, I, pogl. 83.

[62] Ove pasuse preveo je Brückner, *Mitologia Slava*, str. 242—43, i *Die Slawen*, str. 16—17.

slovenskih naroda.[63] Njemu je, a i ostalim bogovima oluje u prehrišćanskoj Evropi, bio posvećen hrast. Prema vizantijskom istoričaru Prokopu, žrtvovali su mu petlove, a prilikom velikih praznika i bikove, medvede ili jarce. U hrišćanskom folkloru, Perun je zamenjen svetim Ilijom, koji je zamišljen kao starac sa belom bradom što prelazi preko Neba u ognjenim kočijama.

Volos ili Veles, bog rogate stoke, može se porediti sa litvanskim (*Velnias*, što danas znači »đavo«, i *vēlē*, »senka smrti«) i keltskim (Tacit govori o Veledi, keltskoj proročici).[64] Prema Romanu Jakobsonu,[65] on dolazi iz zajedničkog indoevropskog panteona, i može se porediti sa Varunom. Hors je teonim pozajmljen od iranskog Hursid, personifikacije Sunca. Simargl je takođe iranskog porekla; Jakobson ga izjednačava s persijskim Simurgom, božanskim grifonom. Sloveni su ga, po svoj prilici, pozajmili od Sarmata, koji su ga znali pod imenom Simarg.

Etimološki, Dažbog znači »davalac bogatstva« (slovenski *dati*, i *bog*, »bogatstvo«, ali i »bog«, izvor bogatstva). I ovaj je bog bio poistovećen sa suncem. Što se tiče Striboga, o njemu se skoro ništa ne zna; jedan stari ruski tekst, *Slovo o polku Igoreve*, tvrdi da su vetrovi njegovi (Stribogovi) unuci.[66] Mokoša, poslednje božanstvo koje pominje *Nestorov letopis*, bila je, po svoj prilici, boginja plodnosti. U XVII veku, ruski sveštenici pitali bi seljake: »Jesi li bio kod Mokoše?« Česi je prizivaju za vreme sušnih perioda.[67] Neki srednjovekovni izvornici spominju boga Roda (teonim čiji je koren zajednički s glagolom *roditi)* i *roženice* (»majka, materica, sreća«), vile slične skandinavskim nornama. *Roženice* verovatno predstavljaju epifanije ili hipostaze drevne htonske Boginje-Majke, *Mati syra zemlja* (»Majka neobrađena Zemlja«), čiji se kult održao sve do XIX veka.

Isto tako se zna i za petnaestak imena bogova sa Baltika, oblasti u kojoj se slovensko mnogoboštvo održalo sve do XII veka. Najvažniji je bio bog Svantevit (Svetovit), zaštitnik ostrva Rigen, čije je svetilište bilo u Arkoni, a čiji je kip bio visok osam metara.[68] Koren *svet* označavao je prvobitno »snagu«, »biti jak«. Svetovit je istovremeno bio bog ratnik i zaštitnik

[63] Vid. primere koje je naveo Gasparini, *Il matriarcato slavo*, str. 537 i dalje.

[64] Veles je utvrđen u hrišćanskoj demonologiji XV—XVI veka, a zadržao se i u toponimiji; Gimbutas, *nav. delo*, str. 167; *isto*, »The Lithuanian God Velias«, str. 87 i dalje.

[65] Up. »The Slavic God Veles and His Indo-European Cognates«; ali vid. i Jaan Puhvel, »Indo-European Structure of the Baltic Pantheon«, str. 85.

[66] Njegova etimologija nije pouzdana; bio je predložen slovenski koren *srei*, »boja«, ili iranski *srira*, »lep«, epitet koji se upotrebljava i za vetar, ali koji sugeriše i blistavost sunca; up. Gimbutas, *The Slavs*, str. 164.

[67] Brückner, *Mitologia Slava*, str. 141 i dalje.

[68] Njegov hram je srušen 1168. Ostala svetilišta Rigenskog ostrva, kao i hram podignut na Rajdgostskom bregu (Rethra), bili su porušeni u XII i XIII veku, tokom ratova za prinudno preobraćenje u hrišćanstvo.

poljâ. Na istom ostrvu bili su poštovani Jarovit, Rujevit i Porovit. Imena dvojice prvih označavala su kalendarsku funkciju: *Jaro* (podudarno sa *jaru*, »mlad, vatren, neustrašiv«) znači »proleće«;[69] *ruenu* je ime jesenjeg meseca, kad se sparuju mladunci životinjâ; *pora* označava »sredinu leta«.

Na polikefaliju nailazimo kod nekih indoevropskih naroda (npr. galski trikefal, »trački konjanik« sa dve ili tri glave, itd.), a ustanovljena je i kod Ugro-Finaca (& 248), sa kojima Stari Sloveni imaju mnogo sličnosti. Značenje polikefalije je očigledno: ona izražava božansku svevidovitost, atribut koji je svojstven nebeskim bogovima, ali i solarnim božanstvima. Moguće je pretpostaviti da je vrhovni bog zapadnih Slovena — u svojim raznolikim oblicima (Triglav, Svantevit, Ruževit) — bio solarno božanstvo.[70] Ne zaboravimo da su kod istočnih Slovena Hors i Dažbog bili poistovećeni sa suncem. Jedan drugi bog, Svarog (kod zapadnih Slovena Svarožić), predstavljao je Dažbogovog oca; njega je Titmar fon Merzeburg (Thietmar von Merseburg, početkom XI veka) smatrao vrhovnim bogom *(primus Zuararasici dicitur)*. Po predanju, vatra — i nebeska i ona u domaćinstvu — predstavljala je Svarogovog sina. U X veku, arapski putnik al-Masudi piše da su Sloveni obožavali sunce; oni su imali hram sa otvorom na kupoli za posmatranje sunčevog izlaska.[71] Međutim, u verovanjima i običajima slovenskih naroda, mesec (muškog roda) igra važniju ulogu od sunca (srednjeg roda, verovatno izvedeno od imenice ženskog roda). Da bi se postiglo izobilje i zdravlje, molitve se upućuju mesecu — koji se naziva »ocem« i »dedom« — a njegova pomračenja se oplakuju.[72]

251. Obredi, mitovi i verovanja Starih Slovena

Pokušaj ponovnog uspostavljanja istorije slovenske religije bio bi uzaludan. Međutim, njeni osnovni slojevi se mogu razaznati, a može se bliže odrediti i njihov doprinos stvaranju slovenske duhovnosti. Pored indoevropskog nasleđa i ugro-finskih i iranskih uticaja, mogu se prepoznati još arhaičniji slojevi. Usvojena iranska reč *bog* (»bogatstvo«, ali i »bog«) zamenila je indoevropski teonim *dievos*, koji se očuvao kod baltičkih naroda (up. § 248). Već smo ukazali na ostale pozajmice iranskog po-

[69] Jarovitov sveštenik objavljivao je u njegovo ime: »Ja sam vaš bog koji polja pokriva travom a šume lišćem. Plodovi poljâ i šuma, kao i sve druge korisne stvari, u mojoj su vlasti« (Helmond, *Chronica Slavorum*, III, 4).

[70] Up. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, str. 343 i dalje. Ova pretpostavka poduprta je ulogom svetog konja u proricanju.

[71] Up. F. Haase, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven*, str. 256.

[72] Vid. dokumentaciju koju je prikupio Evel Gasparini, *Il matriarcato slavo*, str. 597 i dalje.

rekla.[73] Što se tiče sličnosti s verovanjima i običajima Ugro-Finaca, one se mogu objasniti ili kontaktima u preistorijsko vreme ili njihovim izvođenjem iz zajedničke tradicije. Na primer, isticane su sličnosti između strukture svetilištâ zapadnih Slovena i Ugro-Finaca, kao i sličnosti njihovih polikefalnih oblikovanja božanstava i duhova.[74] Jedan sveslovenski običaj — nepoznat Indoevropljanima — jeste dvostruka sahrana.[75] Posle tri, pet ili sedam godina, kosti se otkopavaju, peru i umotavaju u peškir *(ubrus)*; taj peškir se donosi u kuću i privremeno postavlja u »sveti ugao«, tamo gde su okačene ikone. On ima magijsko-religioznu vrednost zbog dodira s lobanjom i kostima preminulih. Jedan deo iskopanih kostiju bio je, prvobitno, odlagan u »sveti ugao«. Ovaj običaj, u najvećoj meri arhaičan (utvrđen je u Africi i Aziji), ponovo nalazimo kod Finaca.[76]

Drugi slovenski običaj koji je nepoznat Indoevropljanima jeste *snohačestvo*, to jest pravo svekra da spava s verenicama svojih polno nesazrelih sinova, ili sa snahama kad su njihovi muževi duže vreme odsutni. Oto Šrader (Otto Schrader) uporedio je *snohačestvo* sa indoevropskom praksom *adiutur matrimonii*. Ali, kod Indoevropljana, privremenu predaju ćerke ili supruge vršio je otac ili suprug, koji su, na taj način, izvršavali svoju očinsku ili supružansku vlast; to predavanje nije vršeno bez znanja ili protiv volje muža.[77]

Podjednako je karakteristična i jednakost pravâ u drevnim slovenskim zajednicama. Celokupna zajednica uživala je potpunu vlast; reč *mir* označavala je, prvobitno, opštinski *sabor*, a istovremeno i *jednoglasnost* njegovih odluka; čime se i objašnjava kako je došlo do toga da izraz *mir** istovremeno znači *mir* i *svet*. Prema Gaspariniju izraz *mir* odražava period u kome je svaki član zajednice — kako žene tako i muškarci — uživao jednaka prava.[78]

Kao i kod drugih evropskih etničkih grupa slovenski religiozni folklor, verovanja i običaji, zadržavaju u sebi veći deo

[73] Dodajmo izraz *raj* koji je, pre nego što je izražavao hrišćanski pojam »Raja«, imao isto značenje kao reč *bog* (»bogatstvo«).

[74] Vid. dokumentaciju kod Gasparinija, *Il matriarcato slavo*, str. 553—57. Ali, to smo već videli (str. 40), polikefalija je isto tako utvrđena i kod drugih indoevropskih naroda.

[75] Na nju nailazimo jedino kod naroda koji su bili pod uticajem Slovena: kod Nemaca, Rumuna i ostalih populacija jugoistočne Evrope.

[76] Up. Gasparini, »Studies in Old Slavic Religion: *Ubrus*«; *takođe*, *Matriarcato Slavo*, str. 597—630.

[77] Up. *Matriarcato Slavo*, str. 5 i dalje. Gasparini podseća na neke druge neindoevropske osobine; matrilokalna venčanja (str. 232), postojanje — bar kod Južnih Slovena — plemena po majčinskoj strani (252 i dalje), autoritet ujaka po majčinoj strani (277 i dalje), povremeno vraćanje supruge roditeljima (299 i dalje.).

* Na ruskom (*prim. prev.*).

[78] Up. *Matriarcato Slavo*, str. 472 i dalje.

paganskog nasleđa koje je, manje-više, preuzelo hrišćanstvo.[79] Poseban značaj pridaje se panslovenskoj koncepciji o šumskom duhu (ruski *lešij*, beloruski *lešik*, itd.), koji obezbeđuje lovcima neophodnu količinu divljači. Reč je o jednom arhaičnom tipu božanstva: *Gospodaru zveri* (up. § 4). *Lešij*** ubuduće postaje zaštitnik stada. Jednako je staro i verovanje da se izvesni šumski duhovi *(damavoj)**** uvlače u domove dok su ovi još u izgradnji. Bili dobri ili zli, oni se najčešće nastanjuju u potpornim stubovima kuće.

Narodna mitologija još jasnije ilustruje zaostatke prehrišćanskih koncepcija. Navešćemo samo jedan primer, ali najčuveniji i najznačajniji: mit o kosmogonijskom gnjurcu koji je, kao što smo već videli (§ 244), raširen po celoj srednjoj i severnoj Aziji. Na njega nailazimo, u više-manje hrišćanskom obliku, u legendama slovenskih naroda kao i naroda jugoistočne Evrope. Ovaj mit sledi dobro poznatu shemu: na iskonskom moru, Bog sreće Satanu i naređuje mu da se zagnjuri na dno vodâ da bi mu otuda doneo mulj za stvaranje Zemlje. Ali Đavo zadržava malo mulja (ili peska) u svojim ustima ili ruci i, kad Zemlja počne da raste, od to malo mulja nastaju planine i močvare. Osobenost ruskih verovanja je u pojavljivanju Đavola, a u nekim slučajevima i Boga, u obliku vodene ptice. Međutim, ornitomorfnost Đavola je osobina srednjoazijskog porekla. U »Legendi o Genezaretskom jezeru« (apokrif čije rukopise iz XV i XVI veka posedujemo), Bog, koji je leteo, spazio je Satanu u obličju vodene ptice. Druga verzija prikazuje Boga i Đavola u obliku bele i *crne patke* gnjurca.[80]

Upoređenje sa srednjoazijskim varijantama istog kosmogonijskog mita, slovenske varijante, kao i varijante jugoistočne Evrope, naglašavaju dualizam Bog-Satana. Neki naučnici su ovu koncepciju o Bogu koji je stvorio svet uz pomoć Đavola protumačili kao izraz bogomilskih verovanja. Međutim, ta pretpostavka se teško može braniti. Pre svega, taj mit se ni u jednom bogomilskom tekstu ne može naći. Štaviše, on nije utvrđen ni na područjima na kojima se bogomilstvo održalo vekovima (Srbija, Bosna, Hercegovina, Mađarska).[81] S druge strane, njegove varijante su nalažene i u Ukrajini, Rusiji i baltičkim oblastima, do kojih bogomilska verovanja nikada nisu doprla. Na kraju, a to smo već videli (str. 10 i dalje), on je najubedljivije posvedočen kod naroda srednje i severne Azije. Pretpostavlja se da je iranskog porekla, ali mit o kosmogonijskom gnjurcu nije poznat u Iranu.[82] Uz to, kao što smo već rekli (str. 10), na varijante ovog mita nailazimo i u Severnoj Americi, u arijskoj i prearijskoj Indiji i severoistočnoj Aziji.

[79] Vid. dokumentaciju koju je dao i analizovao Gasparini, *nav. delo*, str. 493 i dalje, 597 i dalje.

** Ruska reč леший, šumski duh *(prim. prev.)*.

*** Домовой, kućni duh *(prim. prev.)*.

[80] Vid. *De Zalmoxis à Gengis Khan*, str. 97 i dalje.

[81] On podjednako nepoznat u Nemačkoj kao i na Zapadu, dok su bogomili i patareni raširili, sve do južne Francuske i Pirineja, mnoge folklorne motive manihejskog i bogomilskog porekla; up. *De Zalmoxis*, str. 93 i dalje.

Ukratko, reč je o jednom drevnom mitu koji je u više navrata tumačen i revalorizovan. Njegov veliki opticaj u Evroaziji i srednjoj i jugoistočnoj Evropi pokazuje da je odgovarao dubokoj potrebi narodne duše. Ukazujući na nesavršenost Sveta i postojanje Zla, ovaj mit je, s jedne strane, ostavio Boga po strani od najvećih mana stvorene Vaseljene, a s druge, otkrivao je one vidove Boga koji su već opsedali religioznu uobrazilju arhaičnog čoveka: svojstvo koje poseduje kao *deus otiosus* (naročito izraženo u balkanskim legendama); time se objašnjavaju protivrečnosti i patnje ljudskog života, a i drugovanje, ili čak prijateljstvo Boga sa Đavolom.

Brojni su razlozi zbog kojih smo isticali ovaj mit. U njegovim evropskim verzijama, on, prvenstveno, predstavlja jedan *potpuni mit:* ne samo da priča o stvaranju Sveta, već isto tako objašnjava i poreklo smrti i Zla. Povrh toga, ako uzmemo u obzir sve njegove varijante, ovaj mit ukazuje na proces jačanja »dualističkih« shvatanja koji se može porediti s nekim drugim sličnim religioznim tvorevinama (up. Indija, § 195; Iran, § 104, 213). Međutim, mi smo ovde suočeni sa *folklornim* legendama, ma kakvo, uostalom, bilo njihovo poreklo. Drugim rečima, proučavanje ovog mita omogućava nam da pojmimo neke koncepcije pučke religioznosti. Još dugo posle svog preobraćenja u hrišćanstvo, narodi istočne Evrope su opravdavali, putem mita, aktuelno stanje sveta i našu ljudsku sudbinu. Hrišćanstvo nikada nije osporilo postojanje Đavola. Ali uloga Đavola u kosmogoniji predstavljala je »dualističku« novinu koja je ovim legendama obezbedila ogroman uspeh i izvanredan opticaj.

Bilo bi teško tačnije ustanoviti da li su Stari Sloveni imali i neka druga dualistička shvatanja iranskog i gnostičkog tipa. Za ono što nas zanima, dovoljno je što smo ukazali, s jedne strane, na kontinuitet arhaičnih mitsko-religijskih strukturâ u verovanjima narodâ hrišćanske Evrope, a s druge, na važnost, za opštu istoriju religijâ, revalorizacijâ, izvršenih na nivou folklora, jednog pradavnog religijskog nasleđa.

[82] Međutim, u iranskim predanjima koja važe za zervanitska (up. § 213) ponovo nalazimo dva konstitutivna motiva: bratstvo Boga (Hrista) i Satane, a u balkanskim legendama, duhovnu inerciju boga pošto je stvorio Svet; up. *De Zalmoxis*, str. 109 i dalje.

XXXII POGLAVLJE

HRIŠĆANSKE CRKVE DO IKONOKLASTIČKE KRIZE (VIII — IX VEK)

252. *Roma non pereat...*

»Kraj antičkog doba«, piše Hju Trevor-Rouper (High Trevor-Roper), »konačna propast velike mediteranske civilizacije Grčke i Rima, predstavljao je jedan od najznačajnijih problema evropske istorije. Mišljenja o njegovim uzrocima nisu jedinstvena — ona se ne slažu ni u pogledu datuma njegovog početka. Jedino što se može utvrditi jeste jedan spori, neumitni, očevidno nepovratan proces, koji je, kako izgleda, započeo u III, a okončao se, u zapadnoj Evropi, u V veku.«[1]

Među uzrocima propasti Carstva i raspada antičkog sveta, pominjalo se — a i danas se pominje — hrišćanstvo; tačnije, njegovo proglašavanje za zvaničnu religiju države. Mi se ovde nećemo baviti tim teškim i osetljivim pitanjem. Dovoljno je podsetiti da je antiimperijalna polemika prvih apologeta izgubila posle Konstantinovog preobraćenja (up. § 239) svoj *raison d'être* iako hrišćanstvo nije podsticalo vojnički poziv i vojničke vrline. Štaviše, Konstantinova odluka da prihvati hrišćanstvo i sagradi novu prestonicu na Bosforu omogućila je da se klasična grčko-latinska kultura[2] očuva. Ali ove povoljne posledice pohrišćavanja Carstva očevidno su promakle savremenicima. Naročito kad je, avgusta 410, Alarih, gotski vojskovođa (i sam hrišćanin, ali sledbenik Arijeve jeresi), zarobio i opustošio Rim, izvršivši pokolj nad jednim delom stanovništva. Sa vojnog i političkog stanovišta, ovaj događaj, uprkos svojoj težini, nije doveo do katastrofe, jer je prestonica bio Milano. Međutim, ova novina uzdrmala je Carstvo sa svih strana. Kao što se moglo i naslutiti, sveštenička elita i politički paganski krugovi objasnili

[1] Hugh Trevor-Roper, *The Rise of christian Europe*, str. 33.

[2] »Ko bi mogao i da nasluti šta se sve moglo dogoditi sa svetom ili hrišćanstvom, da Rimsko carstvo nije postalo hrišćansko, ili da Carigrad nije sačuvao rimsko pravo i grčku kulturu u epohi varvara i muslimanskog osvajanja? Ponovno otkriće rimskog prava u XII veku označilo je važnu etapu u obnovi Evrope. Ali rimsko pravo, koje je upravo bilo ponovo otkriveno, bilo je sačuvano u vidu obimne vizantijske Justinijanove kompilacije« (*isto*, str. 33—35). Tako je ponovno otkriće grčkih dela u XV veku dovelo do renesanse.

su taj slom bez presedana napuštanjem tradicionalne rimske religije i prihvatanjem hrišćanstva.[3]

Upravo da bi odgovorio na ovu optužbu, Avgustin, hiponski episkop, napisao je, negde između 412. i 426, svoje najznačajnije delo, *De civitate Dei contra paganos*. U njemu je prvenstveno reč o kritici paganstva, ili drugim rečima, o kritici mitologijâ i rimskih religijskih institucija, za kojom sledi teologija istorije koja je duboko obeležila zapadnu hrišćansku misao. U stvari, Avgustin se ne bavi opštom istorijom na način na koji se to podrazumevalo u ono vreme. Među carstvima antičkog sveta, on jedino navodi Asiriju i Rim (npr. XVIII, 27, 23). Uprkos raznovrsnosti predmeta kojima se bavi i zamašnoj erudiciji, Avgustin je isključivo opsednut dvama događajima koji su, po njemu kao hrišćaninu, započeli i usmerili istoriju: Adamovim grehom i čovekovim iskupljenjem od strane Hrista. On odbacuje teorije o večnosti sveta i večitom povratku, ali se ne trudi mnogo ni da ih opovrgne. Svet jeste bio stvoren od Boga, ali on će imati svoj kraj, pošto je vreme linearno i ograničeno. Posle prvobitnog pada, jedinu značajnu novinu predstavljala je inkarnacija. Doduše, jednovremeno istorijska i spasonosna, bila je otkrivena u Bibliji, jer sudbina jevrejskog naroda pokazuje da istorija ima neki smisao i da ona sledi određeni cilj: spasenje ljudi (IV, 3; V, 12, 18, 25; itd.). Ukratko, istorija je borba između duhovnih potomaka Avelja i Kaina (XV, 1).

Avgustin razlikuje šest razdoblja: 1) od Adama do Potopa; 2) od Noja do Avrama; 3) od Avrama do Davida; 4) od Davida do vavilonskog ropstva; 5) od Progonstva do Hrista. Šesto razdoblje se proteže sve do Hristovog dolaska.[4] Sva ova istorijska razdoblja sudeluju u *civitas terenna*, koja je počela Kainovim zločinom, i kojoj je *civitas Dei* bila protivstavljena. Država ljudi, koja se razvila u znaku *vanitas*, prolazna je i smrtna, i održava se putem prirodnog razmnožavanja. Božanska država, večita i besmrtna, koju prosvetljuje *veritas*, predstavlja mesto na kome se vrši duhovna obnova. U istorijskom svetu *(saeculum)* pravednici su, poput Avelja, hodočasnici koji idu ka spasenju. Sve u svemu, misija — i opravdanje — Rimskog carstva je u očuvanju mira i pravde, da bi Jevanđelje svuda moglo da dopre.[5] Avgustin ne deli mišljenje nekih hrišćanskih autora koji su procvat Carstva dovodili u vezu s napretkom Crkve. On neprestano ponavlja da hrišćani jedino treba da očekuju konačnu pobedu Božje države nad civilizacijom ljudi. Do te pobede neće doći u istorijskom vremenu, kao što su to mislili hilijasti i milenari. Drugim rečima, čak i kad bi se celi svet preobratio u hrišćan-

[3] Vid. P. de Labriolle, *La réaction païenne;* Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*, str. 59 i dalje, 99 i dalje.

[4] Ali Avgustin se uzdržava da razmišlja o datumu parusije, do koje je po najavi njegovog zemljaka Laktantija trebalo da dođe oko 500. godine.

[5] *Civ. dei*, XVIII, 46. Po Avgustinu, država i carevi nisu delo đavola; međutim, oni predstavljaju posledicu prvobitnog greha.

stvo, Zemlja i istorija ne bi promenile oblik. Značajno je da je poslednja knjiga *Božje države* (XXII) posvećena uskrsnućuu telâ...

Što se tiče pustošenja Večnog grada od strane Alariha, Avgustin podseća da je Rim u prošlosti doživeo i druge velike nesreće; on podjednako ističe i činjenicu da su Rimljani potčinili i eksploatisali nebrojeno mnogo narodâ. U svakom slučaju, kako to objavljuje Avgustin u jednoj svojoj čuvenoj besedi: *Roma non pereat si Romani non pereant!* Drugim rečima, trajnost neke institucije obezbeđuje kvalitet ljudi, a ne obrnuto.

Kad je 425, pet godina pre smrti, Avgustin dovršio *Božju državu*, Alarihovo »svetogrđe« bilo je zaboravljeno, ali Zapadno carstvo se bližilo svom kraju. Delo svetog Avgustina bilo je spasonosno naročito za hrišćane koji su, tokom sledeća četiri veka, imali da prisustvuju iščeznuću Carstva i »varvarizaciji« zapadne Evrope. *Božja država* je energično prekinula istorijsko solidarisanje Crkve sa Rimskim carstvom na izdisaju. Budući da je pravi poziv hrišćanina traganje za spasenjem, a njegova jedina izvesnost krajnja i konačna pobeda Božje države, svi istorijski lomovi pokazuju se, na kraju krajeva, lišeni spiritualnog značenja.

Tokom leta 429. i proleća 430, pošto su prešli Gibraltarski moreuz, Vandali su opustošili Mauritaniju i Numidiju. Hipon je bio pod njihovom vlašću kad je Avgustin preminuo, 28. avgusta 430. Godinu dana posle toga, grad je bio evakuisan i delimično spaljen. Rimska Afrika prestala je da postoji.

253. Avgustin: od Tagaste do Hipona

Kao kod mnogih osnivača religija, svetaca ili mistika (npr. Bude, Muhameda, svetog Pavla, Milarepe, Injasija de Lojole, itd.), biografija svetog Avgustina pomaže nam da razumemo neke dimenzije njegovog genija. Rođen 354. u Tagasti, gradiću rimske Afrike, od oca paganina i majke hrišćanke, Avgustin je, najpre, bio privučen retorikom. Potom je prihvatio manihejstvo, kome je ostao veran devet godina; uzeo je za ženu priležnicu koja mu je rodila njegovo jedino dete, Adeotatsa. Godine 382. nastanio se u Rimu, u nadi da će naći neko profesorsko mesto. Dve godine posle toga, njegov zaštitnik Simah, predvodnik neznabožačke intelektualne elite, poslao ga je u Milano. Avgustin je, u međuvremenu, napustio Manijevu religiju i strastveno se predao izučavanju neoplatonizma. U Milanu se sprijateljio sa episkopom Ambrosijem, koji je uživao veliki ugled kako kod Crkve tako i na carskom dvoru. Organizacija bratstavâ usvojila je, neko vreme pre toga, izvesne tvorevine koje su se održale sve do XX veka: izuzimanje žena iz sveštenstva i duhovnih aktivnosti (davanje

sakramenata, religioznog obučavanja); odvajanje sveštenika od laika; prevlast episkopa.

Avgustinu se ubrzo pridružila Monika, njegova majka. Ona ga je, po svoj prilici, ubedila da se rastavi od priležnice (ali Avgustin uskoro uzima drugu priležnicu). Ambrosijeve propovedi i njegov primer, kao i produbljivanje neoplatonizma, na kraju su ga uverili da se valja odreći putenosti. Jednog letnjeg dana 386. on je začuo neki dečji glas iz susednog vrta kako mu govori: »Uzmi i čitaj!« *(tolle, lege!)*. Avgustin je otvorio Novi zavet i oči su mu se zaustavile na jednom pasusu *Poslanice Rimljanima* (13 : 13—14): »Ne u žderanju i pijanstvu, ne u kurvarstvu i nečistosti... Nego se obucite u Gospoda našega Isusa Hrista, i tijelu ne ugađajte po željama...«

Godine 387, na Uskrs, pokrstio ga je Ambrosije, a onda je Avgustin odlučio da se sa porodicom vrati u Afriku. Međutim, Monika je preminula u Ostiji (Adeotat će umreti tri godine docnije). U Tagasti je Avgustin s prijateljima osnovao poluredovničku zajednicu nadajući se da će moći da se posveti meditaciji i izučavanju. Ali, kad je 391. posetio grad Hipon, bio je rukopoložen za sveštenika i imenovan za episkopovog pomoćnika, na čije je mesto i došao 396. U svojim besedama, pismima i brojnim delima, on se, sve do smrti, posvetio odbrani jedinstva Crkve i produbljivanju hrišćanske doktrine. S razlogom je smatran najvećim i najuticajnijim od svih zapadnih teologa. Međutim, on nije uživao isti ugled u Istočnoj crkvi.

U Avgustinovoj teologiji prepoznaju se bitna obeležja njegovog temperamenta i duhovne biografije. Iako je odbacio manihejstvo, on ipak zadržava, kao što ćemo videti, materijalističku koncepciju o čovekovoj »zloj prirodi«, posledici prvobitnog greha, koja je preneta polnošću. Što se tiče neoplatonizma, njegov uticaj je presudan. Za Avgustina, čovek predstavlja »dušu koja se služi telom. Kad govori u svojstvu hrišćanina, Avgustin vodi brigu o tome da je čovek jedinstvo duše i tela; čim počne da filozofira, zapada u platonovsku definiciju«.[6] Ali posebno su njegova čulna narav i borba koju je neprekidno, mada bez većeg uspeha, vodio protiv putenosti, doprinele preteranom uznošenju božje milosti i, naročito, sve većoj krutosti njegovih ideja o predestinaciji (up. § 255).

I najzad, odričući se kontemplativnog života i prihvatajući se svih odgovornosti sveštenika i episkopa, Avgustin je svoj redovnički život proveo u zajednici vernikâ. Više od bilo kog velikog teologa, on je put ka spasenju poistovetio sa životom Crkve. Upravo iz tog razloga je i nastojao, do poslednjeg dana života, da sačuva jedinstvo Velike Crkve. Za Avgustina, šizma

[6] E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, str. 128. Ovu definiciju, koju je Platon dao u *Alkibijadu*, preuzeo je Plotin, gde ju je Avgustin i našao.

je predstavljala najčudovišniji greh. On nije oklevao da izjavi kako veruje u Jevanđelje stoga što mu je Crkva nalagala da u njega veruje.

254. Veliki Avgustinov prethodnik: Origen

Dok je Avgustin promišljao svoje delo, hrišćanska teologija bila je u punom zamahu. Druga polovina IV veka predstavlja, naime, zlatno doba crkvenih Otaca. I velikodostojnici i oni malo višeg ranga među Ocima — Vasilije iz Cezareje, Grigorije Nazijanski, Grigorije Niski, Jovan Zlatousti, Evagrije Pontski, i mnogi drugi — bili su vaspitani i vršili su svoju dužnost, baš kao Ambrozije, pod okriljem Crkve. Teologijom su još vladali grčki Oci. Protiv Arijeve jeresi, Atanasije je formulisao doktrinu o konsupstancijalnosti *(homoousios)* Oca i Sina, obrazac koji je bio usvojen na Nikejskom vaseljenskom saboru (325). Međutim, najgenijalniji i najsmeliji, Origon (oko 185 — oko 254), jedini koji je mogao biti poređen s Avgustinom, nije imao ugled koji je zasluživao, mada su njegov prestiž i uticaj, posle njegove smrti, porasli.

Rođen u Aleksandriji od roditelja hrišćana, Origen se odlikovao neobičnom inteligencijom, marljivošću i stvaralačkom energijom. Crkvenoj službi posvetio se sa žarom, sposobnošću i velikim znanjem (najpre u Aleksandriji, potom u Cezariji). Ali uveren da biblijsko otkrivenje i Jevanđelje nemaju razloga da zaziru od platonovske filozofije, studirao je kod čuvenog Amonija Sake (koji će, dvadeset godina docnije, biti Plotinov učitelj). Origen je smatrao da teolog mora poznavati i usvojiti grčku kulturu, da bi ga mnogobožačka intelektualna elita, kao i oni hrišćani koji su to odskora, a koji su bili prožeti klasičnom kulturom, razumeli. (On je time anticipirao jedan proces koji, počev od IV veka, postaje svakodnevan.)

Njegovo delo je ogromno:[7] filologija (delom *Heksapla*, zasnovao je biblijsku kritiku), apologetika *(Protiv Kelsa)*, egzegeza (sačuvao je nekoliko obimnih komentara), homiletika, teologija, metafizika. Ali to zamašno delo većim delom je izgubljeno. Pored *Contra Celsum*, nekoliko obimnih komentara i homilija, raspolažemo i sa *Traktatom o molitvi*, *Podsticanjem na mučeničku smrt*, i teološkom raspravom *De principiis (Peri archôn)*, njegovim nesumnjivo najvažnijim delom. Da bi se oslobodio požude, Origen je, prema Euzebiju, tumačio »s preuveličavanjem i u odveć bukvalnom smislu« jedan pasus *Jevanđelja po Mateju*[8] i celog je života veličao iskušenja i smrt mučenikâ.

[7] Jeronim navodi 800 dela, ali dodaje da Pamfilije daje spisak od 2.000 naslova.

[8] »Jer ima uškopljenika koji su sami sebe uškopili carstva radi nebeskog« (19 : 12). To se desilo pre 210. godina.

Za vreme Decijevih progona (250), bio je bačen u tamnicu gde je, 254, i umro pošto je prethodno bio mučen.

Sa Origenom, neoplatonizam konačno prožima hrišćansku misao. Origenov teološki sistem predstavlja genijalno zdanje koje je izvršilo veliki uticaj na poznije generacije. Ali, kao što ćemo videti, neke njegove isuviše smele spekulacije bile su podložne zlonamernim interpretacijama. Po Origenu, Bog Otac, koji je transcendentan i nepojmljiv, večito rađa Sina, sopstvenu sliku i priliku, koji je istovremeno nepojmljiv i pojmljiv. Preko Logosa, Bog stvara mnoštvo čistih duhova *(logikoi)* i daruje im život i moć saznavanja. Međutim, izuzev Hrista, svi čisti duhovi udaljili su se od Boga. Origen ne objašnjava tačan uzrok tog udaljavanja. On govori o nemaru, čami, zaboravu. Ukratko, ova kriza se objašnjava nevinošću čistih duhova. Pošto su se udaljili od Boga, oni postaju »duše« (psychai; up. *De principiis* II, 8, 3) i Otac im daje stvarna tela zavisno od težine njihovih grehova: anđeoska, ljudska ili demonska.

Zahvaljujući svojoj slobodnoj odluci, ali i božanskom proviđenju, ove posrnule duše započinju tada hodočašće koje će ih, na kraju, približiti Bogu. Origen, naime, veruje da duša, posle istočnog greha, nije izgubila slobodu da bira između dobra i zla (a to je ideja koju je preuzeo Pelagije; videti malo dalje, str. 46 i d.). Budući da je sveznajući, Bog unapred zna dela naše slobode *(O molitvi*, V—VII). Ističući spasonosno dejstvo slobode, Origen odbacuje fatalizam gnostika i nekih paganskih filozofa. Telo, doduše, nosi u sebi kaznu, ali ono je istovremeno i sredstvo kroz koje se sam Bog otkriva duši, podržavajući je u njenom uznesenju.

Drama sveta mogla bi se definisati kao prelaz sa nevinosti na iskustvo, kroz iskušenja duše za vreme njenog hodočašća ka Bogu. Spasenje je jednako povratku prvobitnom savršenstvu, *apokatastasis* (»restauraciji svega«). Ali ovo završno savršenstvo potpunije je od onog sa počelâ, jer je nenarušivo, dakle, konačno *(De princ.* II, 11, 7). I upravo u tom trenutku, duša će steći »vaskrsla tela«. Duhovni put hrišćanina izvanredno je opisan metaforama putovanja, prirodnog rasta i borbe protiv zla. Na kraju, Origen je smatrao da savršeni hrišćanin može spoznati Boga i da se ljubavlju može sjediniti s njim.[9]

Mada je kritikovan već za života, Origena su još dugo posle njegove smrti napadali neki teolozi, a na zahtev cara Justinijana konačno ga je osudio Peti vaseljenski sabor, 553. Naročito su njegova antropologija i njegova koncepcija o apokatastazi uzbunjivale mnoge teologe. Optuživali su ga da je više filozof i gnostik nego hrišćanski teolog. Apokatastaza je podrazumevala sveopšte spasenje, dakle i spasenje Đavola; ona je, štaviše, uklju-

[9] Videti izdanje i prevod *De principiis* u »Sources Chrétiennes«, sv. 252, 253, 268, 269. Izbor prevedenih i komentarisanih tekstova nedavno je dao Rowan A. Greer, *Origen*. O teološkom sistemu, up. *isto*, str. 7—28.

čivala Hristovo delo u proces kosmičke vrste. Ali treba imati u vidu vreme u kome je pisao Origen, a naročito privremeni karakter njegove sinteze. On je sebe smatrao čovekom koji je prevashodno u službi Crkve; da je doista tako i bilo, pokazuju mnoge izjave,[10] nedvosmislene i otvorene, kao i njegova mučenička smrt. Na žalost, nestanak mnogobrojnih Origenovih dela često otežava razlikovanje njegovih ideja od ideja »origenista«. Međutim, uprkos sumnjičavosti jednog dela crkvene hijerarhije, on je izvršio uticaj na kapadokijske Oce. Zahvaljujući Vasiliju Velikom, Grigoriju Nazijanskom i Grigoriju Niskom, suština Origenovog teološkog mišljenja očuvala se u okviru Crkve. On je, preko Kapadokijanaca, uticao na Evagrija Pontskog, Pseudo-Areopagita i Jovana Kasijana, posebno na njihova shvatanja o mističkom iskustvu i hrišćanskom monaštvu.

A konačna Origenova osuda lišila je Crkvu jedinstvene mogućnosti da ojača svoj univerzalizam, naročito otvarajući hrišćansku teologiju ka dijalogu sa ostalim sistemima religioznog mišljenja (npr. sa indijskom religioznom mišlju). Sa svim svojim smelim implikacijama, vizija apokatastaze svrstava se među najveće eshatološke tvorevine.[11]

255. Avgustinovi polemički stavovi. Njegova doktrina o milosti i predestinaciji

Nekoliko godina pošto je bio posvećen za episkopa, 397, Avgustin piše svoje *Ispovesti*. On je potišten zbog odveć svežih sećanja na mladost, i »veoma uplašen težinom svojih grehova« (X, 43, 10). Jer »neprijatelj osujećuje moju volju; on ju je pretvorio u lanac kojim me čvrsto vezuje« (VIII, 5, I). Sastavljanje ovog dela dobija vrednost terapije: ono predstavlja Avgustinov napor da sebe izmiri sa sobom. Ono je duhovna biografija, ali, u isti mah, i duga molitva, pomoću koje Avgustin nastoji da pronikne u tajnu božje prirode. »Ja jesam prah i pepeo, ali dozvoli mi da govorim! Obraćam se, ne ljudima, već Tvom milosrđu« (I, 6, 7). On se obraća Bogu rečima molitve: »Bože srca moga«, »O, radosti moja pozna! *Deus dulceda mea.*« »Zapovedi ono što želiš!« »Podari mi ono što volim.«[12] Avgustin se seća svojih grehova i mladalačkih drama — krađe krušaka, napuštanja jedne priležnice, svog očajanja posle smrti jednog prijatelja — ne zbog njihove anegdotske zanimljivosti, već da bi se otvorio pred Bogom, a samim tim i bolje shvatio njihovu težinu. Emotivni ton *Ispovesti* još uzbuđuje čitaoca, isto kao što je nekada uzbuđivao Petrarku i pisce potonjih vekova.[13] Uostalom, to je jedino Avgustinovo delo koje se i danas u celom svetu čita sa zanimanjem. Kao što je često isticano, *Ispovesti* predstavljaju »prvu modernu knjigu«.

Ali, za Crkvu V veka, Avgustin je bio nešto mnogo više od autora *Ispovesti*. On je pre svega bio veliki teolog i sjajan kritičar jeresi i šizama. Njegove prve polemike ciljale su na manihejce i donatiste. U mladosti, Avgustin se poveo za Manijem, zato što mu je Manijev dualizam omogućavao da objasni poreklo i prividno neograničenu moć Zla. Ali posle izvesnog vremena, on je odbacio manihejstvo, mada ga je problem Zla i dalje uznemiravao. Počev od Vasilija Velikog, hrišćanski teolozi su taj problem rešavali opovrgavanjem ontološkog realiteta Zla. Vasilije je Zlo definisao kao »odsustvo Dobra. Prema tome, Zlo nije neodvojivo od neke supstancije koja bi mu bila svojstvena, već se pojavljuje kvarenjem duše« (*Hexameron*, II, 5). Na sličan način, za Tita iz Bosre (umro 370), za Jovana Zlatoustog (oko 344—407), Zlo je značilo »odsustvo Dobra« (*steresis, privatio boni*).

Avgustin preuzima ove iste argumente za svojih pet rasprava koje je napisao protiv manihejstva negde između 388. i 399. Sve što je Bog stvorio *stvarno* je, učestvuje u bivstvu, te, prema tome, predstavlja *dobro*. Zlo ne predstavlja supstanciju, jer ne sadrži ni najmanji trag dobra. Spasavati jedinstvo, svemoć i dobrotu Boga, time što ćemo Boga odvojiti od postojanja Zla u svetu, uzaludan je napor. (Slično nastojanje da se Bog odeli od pojave Zla zapaženo je i u istočnoevropskim i srednjoazijskim kosmogonijskim legendama, up. § 251.) Doktrina o *privatio boni* zaokupljala je hrišćanske teologe sve do današnjih dana; ali ona nikada nije bila shvaćena a ni prihvaćena od mase vernika. Antimanihejska[14] polemika doprinela je većoj strogosti Avgustinovih shvatanja o potpunom čovekovom padu; na izvesne tragove pesimizma i manihejskog materijalizma ponovo nailazimo i u njegovoj teologiji o milosti (up. str. 48).

Raskolništvo Donata, numidijskog episkopa započela je 311. i 312, za vreme mirnog perioda koji je usledio posle Dioklecijanovih progona. Donatisti su isključili iz svojih crkava one članove sveštenstva koji su se za vreme progona na bilo koji način pokolebali. Oni su smatrali da je posredovanje božje milosti preko sakramenata onemogućeno ako je onaj ko daje sakramen-

[10] Na primer, u *De principiis* (I, praef. 2): »Tvrdimo da je jedina istina u koju treba verovati ona koja ni u čemu ne protivreči tradiciji Crkve i Apostola.«

[11] Hiljadu godina docnije, zapadna Crkva će se odupreti smelim spekulacijama Joakima iz Flore (Gioachino da Fiore) i Majstora Ekharta, propustivši tako priliku da omogući savremenicima njihovo korišćenje.

[12] Vid. upute u Peter Brown, *Augustine of Hippo*, str. 167, 180. Čak je i sam naslov, *Ispovesti* značajan: za Avgustina *Confessio* znači »samooptuživanje; pohvala Boga«; *isto*, str. 175.

[13] Naročito se posle Petrarke navodi čuveni pasus: »Još se nisam zaljubio ali sam bio zaljubljen u ljubav. Počeo sam da vrebam priliku da se zaljubim zato što sam strasno voleo Ideju voljenja« (III, 1, 1).

[14] Najznačajnije tekstove reprodukovao je i prokomentarisao Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, str. 528—549.

te sagrešio. Međutim, odgovorio im je Avgustin, svetost Crkve uopšte ne zavisi od savršenosti klera i vernikâ, već od milosti prenete putem sakramenata; kao što, uostalom, ni spasonosna moć sakramenata ne zavisi od vere onog koji ih je primio. Da bi izbegao raskolništvo, Avgustin je, tokom mnogih godina, nastojao da izmiri donatiste sa Velikom Crkvom, ali bez uspeha.

Najžešća polemika, koja je imala veliki odjek, bila je ona s Pelagijem i njegovim sledbenicima. Pelagije, britanski redovnik prilično poodmaklih godina, došao je u Rim 400. godine. Na njega su vladanje i moral hrišćana ostavili neprijatan utisak, i on je nastojao da ih popravi. Njegova asketska strogost i erudicija ubrzo su mu stvorili veliki ugled. Godine 410, on se, s nekolicinom svojih učenika, sklonio u severnu Afriku, ali mu nije uspelo da se sretne s Avgustinom. Zatim je pošao u istočne provincije, gde je postigao isti uspeh kao i u Rimu gde je, između 418. i 420, i umro.

Pelagije je gajio bezgranično poverenje u mogućnosti čovekove inteligencije, naročito u mogućnosti njegove volje. Upražnjavajući vrlinu i askezu, svaki hrišćanin je u stanju da postigne savršenstvo, dakle i svetost. Čovek je sam odgovoran za svoje grehe, jer raspolaže sposobnošću da čini dobro, a da izbegava zlo; drukčije rečeno, on uživa slobodu, ima »slobodan izbor«. Stoga Pelagije ne prihvata ideju da Adamovi potomci, automatski svi do jednog, snose posledice prvobitnog greha. »Ako je greh urođen, on ne može biti hotimičan; a ako je hotimičan, on ne može biti urođen.« Cilj krštenja dece nije u tome da se spere ljaga istočnog greha, već u tome da novorođeno dete bude posvećeno od strane Hrista. Za Pelagija, milost se sastoji u otkrivenjima Boga posredstvom Božjeg Zakona i, naročito, preko Isusa Hrista. Hristovo učenje predstavlja uzor koji hrišćani mogu oponašati. Ukratko, u pelagijanskoj teologiji čovek se, u neku ruku, ukazuje kao tvorac vlastitog spasenja.[15]

Istorija pelagijanstva bila je kratkotrajna, ali veoma burna. Pelagija su ekskomunicirali, ali i više puta proglašavali nevinim raznorazni sinodi i koncili. Pelagijanstvo je konačno bilo osuđeno tek 579, na koncilu u Oranžu, i to, naročito, na osnovu napada u Avgustinovim tekstovima napisanim između 413. i 430. Kao i u raspravi sa donatistima, Avgustin je napadao asketski strog moral i težnju ka savršenstvu koje je zagovarao Pelagije. Njegova pobeda značila je, prvenstveno, pobedu prosečnog laičkog crkvenog bratstva nad isposničkim i reformističkim idealom.[16] Presudan značaj koji je Avgustin pridao božjoj milosti, te prema tome i božjoj svemoći, bio je zasnovan na biblijskoj tradiciji, te nije dovodio u pometnju narodnu pobožnost. Što se tiče doktrine o predestinaciji, ona je naročito interesovala elitu.

[15] Vrlo je verovatno da je Pelagijeve teze još više učvrstio njegov najsjajniji učenik Celest (Coelestus). Prema Pavlu Milanskom, koji je 411. ili 412. odbacio ovu jeres, pelagijanstvo je tvrdilo da je Adam stvoren smrtan i da bi upoznao smrt čak i da nije sagrešio; Adam je sam bio pogođen svojim grehom, a ne ljudska vrsta u celini; deca su u istoj situaciji u kojoj je bio Adam pre Pada; štaviše, i pre Isusa Hrista postojali su savršeno čisti ljudi, bez ijednog greha.

Već je Origen tvrdio da božansko proviđenje (to jest božje predznanje) ne predstavlja uzrok čovekovih postupaka, postupaka koje on čini u punoj slobodi i za koje je odgovoran (up. str. 43). Prelaz sa dogme o božanskom predznanju koje ne sprečava čovekovu slobodu, na teologiju o predestinaciji, završava se teologumenonom o istočnom grehu. Već je Ambrosije uočio uzročnu vezu između, s jedne strane, bezgrešnog začeća Isusa Hrista i, s druge strane, ideje da se istočni greh prenosi polnim sjedinjenjem. Za Kiprijana (200—258), krštenje dece bilo je nužno upravo stoga što je oslobađalo od prvobitnog greha.

Avgustin preuzima, nastavlja i produbljuje razmišljanja svojih prethodnika. On prvenstveno insistira na činjenici da milost predstavlja slobodu Boga u delanju bez ikakve spoljašnje nužnosti. A pošto je Bog neograničen — jer je stvorio *sve ni-iz-čega* — i sama njegova milost je neograničena. Ova koncepcija o neograničenoj vlasti, o svemoći i božanskoj milosti, nalazi svoj najpotpuniji izraz u učenju o predestinaciji. Avgustin definiše predestinaciju kao »organizovanje vlastitih budućih dela od strane Boga, koje ne može biti ni zaobiđeno ni izmenjeno« (*Perseverentia*, 17 : 41). Ali predestinacija, dodaje Avgustin, nema nikakve veze sa fatalizmom paganâ: Bog kažnjava da bi pokazao svoj gnev i da bi dokazao svoju moć. Njegova arena je opšta istorija u kojoj se ostvaruju njegova dela. Neki ljudi dobijaju večni život, a drugi večno prokletstvo; među ovim poslednjim su i deca koja su umrla nekrštena. Ova dvostruka predestinacija — za Nebo i za Pakao — nepojamna je, priznaje Avgustin. Pošto se prenosi polnim razmnožavanjem,[17] istočni greh je sveobuhvatan i neizbežan kao i sam život. Sve u svemu, Crkvu čini određeni broj svetaca koji su bili predestinirani još pre stvaranja sveta.

Privučen polemikom, Avgustin je formulisao neke teze koje su, iako ih katolička Crkva nije u celini prihvatila, izazvale beskrajne rasprave u zapadnim teologijama. Njegova kruta teologija poređena je s paganskim fatalizmom. Štaviše, avgustinovska predestinacija kompromitovala je hrišćanski univerzalizam, po kome Bog želi spas *svih* ljudi. Njemu nisu prigovarali zbog doktrine o milosti, već zbog poistovećivanja milosti sa posebnom teorijom o predestinaciji; ukazano je s pravom da se doktrinom o božjem predznanju zaobilaze primedbe koje je izazvalo Avgustinovo tumačenje predestinacije.[18]

[16] Up. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, str. 348.

[17] Poput polne bolesti, primećuje Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition* (100—600), str. 300.

[18] Vid. umesne Pelikanove primedbe, *nav. delo*, str. 325—26, i uglavnom, poglavlje o Prirodi i Milosti, str. 278—331.

Navedimo i zaključke jednog velikog savremenog katoličkog teologa: »Avgustin je branio ljudsku slobodu i odgovornost od manihejstva. Avgustin prigovara manihejcima to što odbacuju, odnosno prebacuju odgovornost sa zla na mitsku ‚prirodu' ili mitsko ‚načelo'. Avgustin time čini pozitivno i hrišćansko delo. No da li je teorija koju Avgustin umesto toga predlaže u potpunosti zadovoljavajuća? Nije li predstava o istočnom grehu koju je Avgustin preneo potonjim generacijama podložna istovetnoj kritici? Nije li za zlo koje čovek čini u današnje vreme [...], po Avgustinovoj hipotezi, ipak odgovoran današnji čovek? Neće li pre biti da je rđava, iskvarena ‚priroda' ‚preneta' na njega grehom prvobitnog para? [...] Preko prvog čoveka«, kaže nam sveti Avgustin, »čovečanstvo je, u svojoj putenosti, steklo *naviku* da sagrešuje. Zar to onda ne predstavlja materijalističko shvatanje o naslednosti greha, fizičko, a samim tim i determinističko shvatanje? Čoveka ne pritiska ono biološko u njemu, niti je detetu koje se rađa greh upisan u tkivo od kojeg je sazdano i u njegov psihički život. Nasleđe greha dete *će tek primiti* vaspitanjem koje će steći [...], duhovnim formama i moralnim shemama koje će usvojiti. Užasavajuća Avgustinova teorija o prokletstvu dece koja su umrla nekrštena ukazuje na to da ni najznamenitiji duhovi, ni najsjajniji učenjaci, u Crkvi, nisu oslobođeni strašne ambivalentnosti [...] Mi, u Crkvi, već šesnaest vekova ubiramo plodove i snosimo teret veličine i slabosti svetog Avgustina.«[19]

256. *Kult svetaca:* martyria, *relikvije, hodočašća*

Avgustin se, već odavno, pobunio protiv kulta mučenika. On nije preterano verovao u čuda koja su činili sveci, a žigosao je i trgovinu relikvijama.[20] Ali prenošenje relikvija svetog Stefana u Hipon, 425, i čudesna ozdravljenja kojima su one doprinele, učinili su da promeni mišljenje. U besedama koje je izgovorio između 425. i 430, i u XXII knjizi *Božje države*, Avgustin objašnjava i opravdava obožavanje relikvija i marljivo beleži njihova čuda.[21]

Kult mučenikâ je održavan, a bila ga je prihvatila i Crkva, još od kraja II veka. Ali, naročito za vreme velikih progona

[19] Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, str. 611. U nap. 40, pisac navodi Lajbnicov tekst koji potvrđuje da je ova problematika jedva nešto malo evoluirala: »Kako je duša mogla biti inficirana istočnim grehom, koji je u osnovi sadašnjih grehova, a da Bog nije bio nepravičan da je njemu izloži«, itd. (*Essais de Théodicée*, 86).

[20] Oko 401, on osuđuje neke monahe koji »prodaju udove mučenikâ, ukoliko se pak uopšte radi o mučenicima«; *De opere monachorum*, naveo Victor Saxer, *Morts, martyrs, reliques*, str. 240.

[21] Up. *isto*, str. 255. i dalje.

i posle mira koji je zaveo Konstantin relikvije Hristovih »svedoka« dobijaju onespokojavajući značaj. U tom preteranom obožavanju neki episkopi su videli opasnost od ponovnog jačanja paganstva. Između pogrebnih obreda pagana i hrišćanskog kulta mrtvih postoji, naime, kontinuitet; primer za to su obredne gozbe kraj groba na dan sahrane i, svake godine, na godišnjicu smrti. Ali uskoro počinje da se oseća »pohrišćavanje« ovog arhaičnog rituala: za hrišćane je gozba pored groba anticipirala eshatološko slavlje na Nebu. Kult mučenikâ nastavlja ovu tradiciju, s tom razlikom što on više nije samo porodična ceremonija, već se tiče cele zajednice i odvija se u prisustvu episkopa. Štaviše, kult mučenikâ predstavlja novi element, nepoznat nehrišćanskim zajednicama. Mučenici su transcendirali ljudsku sudbinu; pošto su se žrtvovali za Hrista, oni se, istovremeno, nalaze i kod Boga, na nebu, i ovde, na zemlji. Njihove relikvije otelovljavale su svetost. Ne samo da su mučenici mogli da posreduju kod Boga — bili su njegovi »prijatelji« — već su njihove relikvije mogle da izazovu čuda i jamče za neobična ozdravljenja. Grobovi i relikvije mučenikâ predstavljali su povlašćena i paradoksalna mesta, na kojima je Nebo komuniciralo sa Zemljom.[22]

Poređenje sa kultom junakâ se ne nameće. Kod pagana su oba kulta — kult bogova i kult junakâ — bila jasno razdvojena (up. § 95). Junak je, svojom smrću, bio konačno odvojen od bogova, dok je telo mučenika približavalo Bogu one koji su ga obožavali posredstvom kulta. Ova religiozna egzaltacija tela podudarala se, u neku ruku, sa doktrinom o otelovljenju. Pošto se Bog otelovio u Isusa Hrista, svaki mučenik, koji je bio mučen i pogubljen za Gospoda, bio je, preko sopstvenog tela, posvećen. Svetost relikvija predstavljala je rudimentarno poređenje s tajnom euharistije. Kao što su hleb i vino bili pretvoreni u Hristovo telo i krv, tako je i telo mučenika bivalo posvećeno kroz njegovu uzornu smrt, pravu *imitatio Christi*. Slična homologacija bila je potkrepljena neograničenim rasparčavanjem mučenikovog tela i činjenicom da su se relikvije — odela, predmeti, sveta pomast i prah za koje se smatralo da su bili u kontaktu sa grobovima ili telom sveca — mogle beskonačno umnožavati.

Ovaj kult dostiže veliku popularnost u VI veku. U Istočnom carstvu, ta preterana pobožnost biva ponekad neprijatna crkvenim autoritetima. U IV i V veku, u Siriji su postojale dve vrste crkava: bazilike i *martyria*,[23] »crkve mučenikâ«. Ove poslednje, koje su se isticale kupolom,[24] imale su u sredini oltar posvećen svecu čije su se relikvije čuvale. Oko tog središnjeg oltara *(mensa)*, uprkos otporu sveštenstva, dugo su održavane posebne svečanosti, naročito prinošenje darova, molitve i crkvene pesme pevane u čast mučenika. Ovaj kult je isto tako podrazumevao i

[22] Peter Brown, *The Cult of the Saints*, str. 3 i dalje.

[23] Vid. pre svega H. Grabar, *Martyrium*.

[24] Up. E. Baldwin Smith, *The Dome*, str. 95 i dalje.

duga noćna bdenja, koja su se nastavljala do zore. Ta svečanost je bila doista uzbudljiva i puna patosa, jer su svi vernici iščekivali čuda. Oko oltara *(mensa)* priređivane su agape* i gozbe.[25] Crkveni velikodostojnici neumorno su nastojali da ovo obožavanje svetaca i kult relikvija podrede službi u Isusovu slavu. U V i VI veku, mnoge bazilike su se konačno snabdele relikvijama; u nekim slučajevima bila je čak podignuta, njima u čast, posebna kapela, *martyrium*. Istovremeno prisustvujemo postepenom pretvaranju *martyria* u regularne crkve.[26]

U istom razdoblju — od kraja IV do VI veka — slavljenje relikvijâ širi se svuda po Zapadnom carstvu. Ali taj kult su uglavnom nadzirali, čak i podsticali, episkopi, istinski *impresarios* [prema izrazu Pitera Brauna *(Peter Brown)*] ovog narodnog žara. Grobovi mučenikâ, najvelelepnije građevine u zoni grobljâ, na rubu gradova, postaju centri religioznog života dotičnog kraja. Pavle iz Nole smatra se srećnim što je oko groba svetog Feliksa podigao kompleks zgrada takvih razmera da su taj kompleks stranci mogli smatrati posebnim gradom. Moć episkopa zasnivala se upravo na ovim »novim gradovima van gradova«.[27] Kao što je, slaveći svece, napisao sveti Jeronim, »grad je promenio adresu«.[28]

Baš kao i na Istoku, mnoge ceremonije odvijale su se pored grobova, koji su, u pravom smislu reči, postali cilj procesija i hodočašćâ. Procesije i hodočašća predstavljaju čudnu novinu u religijskoj istoriji Sredozemlja. Naime, hrišćanstvo je u javne svečanosti uvelo žene i siromahe. Obredne povorke i procesije izražavale su polnu i socijalnu jednakost; one su okupljale muškarce i žene, aristokrate i robove, starosedeoce i strance. Kad bi ih zvanično unosili u neki grad, relikvijama je ukazivana počast kakva je bila ukazivana carevima.

Svako otkriće *(inventio)* relikvija (nakon sna ili viđenja) raspaljivao je veliki religiozni žar: ono je smatrano objavljenjem božanskog pomilovanja.[29] Takav događaj mogao je odigrati presudnu ulogu u crkvenim nesuglasicama. To se upravo desilo kad je Ambrosije otkrio relikvije svetih mučenika Gervazija i

* Večere ljubavi kod prvih hrišćana kao znak opšteg bratstva i ljubavi *(prim. prev.)*.

[25] Čvrsto ukorenjen običaj, koji je istrajao uprkos protivljenju Crkve. Godine 692, Trulski sabor je ponovo zabranio agape i pripremanje hrane na oltaru.

[26] E. B. Smith, *nav. delo*, str. 151, 137.

[27] Vid. tekstove kod P. Brown, *nav. delo*, str. 8.

[28] *Movetur urbs sedibus suis* (*Ep.* 107, I); Brown, str. 42. Ovi »gradovi van gradova« mogu se porediti s megalitskim nekropolama sa Malte, naročito s čuvenom nekropolom Hal Salfieni (up. sv. I, str. 132). Ta podudarnost postaje jasnija ako se prisetimo da ti obredni megalitski centri nisu bili samo nekropole, već su podrazumevali i kapele, hramove i terase koji su služili za procesije i druge obrede. Dodajmo, međutim, da jedna ovakva morfološka podudarnost ne podrazumeva i sličnost verovanjâ.

[29] Up. Brown, *nav. delo*, str. 92.

Protasija. Carica Justina zahtevala je novu baziliku koju bi koristili arijevci; ali Ambrosije je dobio spor zahvaljujući tome što je relikvije stavio pod oltar.

Kult svetaca naročito se razvija u asketskim sredinama (Braun, str. 67). Za Pavla iz Nole, sveti Feliks je bio *patronus et amicus*; dan njegove smrti postao je za Pavla dan njegovog ponovnog rođenja. Kraj njegovog groba čitali su *Passio* mučenika. Reaktualizacijom njegovog života i smrti, smatranih uzorom, ukinuto je vreme, svetac je opet bio prisutan — i masa je iščekivala nova čuda: izlečenje, isterivanje demona, zaštitu od neprijatelja. A ideal svakog hrišćanina bio je da bude sahranjen *ad sanctos*. Svi su tražili da im se grob postavi što je moguće bliže mestu na kome je počivao svetac, u nadi da će ovaj, kad bude došao sudnji dan, braniti preminulog pred Bogom. Ispod *martyria* iskopan je veliki broj grobova zbijenih jedni uz druge.

Neograničeno rasparčavanje relikvija i njihov *translatio* s jednog kraja Carstva na drugi doprineli su širenju hrišćanstva i jedinstvenosti zajedničkog hrišćanskog iskustva. Doduše, zloupotrebâ, prevarâ, sveštenih i političkih rivalstava s vremenom ima sve više. U Galiji i Germaniji, gde su relikvije bile veoma retke, donosili su ih sa drugih mesta, pre svega iz Rima. U vreme vladavine prvih Karolinga (740—840), veliki broj svetaca i rimskih mučenika bio je prenet na Zapad. Pretpostavlja se da su negde pred kraj IX veka sve crkve imale (ili morale imati) relikvije.[30]

Uprkos »narodskom« karakteru koji je, s vremenom, na kraju i preovladao, kult relikvija nije bez izvesne veličine. Sve u svemu, on pokazuje *preobražavanje materije*, anticipirajući u neku ruku smele teorije Tejara de Šardena (Teilhard de Chardin). S druge strane, kult relikvija je, kroz revnost vernikâ, približavao ne samo Zemlju Nebu, već i ljude Bogu; jer uvek je Bog bio taj koji je režirao »otkriće« *(inventio)* i dopuštao čuda. Uz to, očigledne protivrečnosti ovog kulta (na primer, istovremeno prisustvo mučenika na Nebu i u grobu, ili u nekom delu tela) upoznavale su vernike sa paradoksalnim mišljenjem. Obožavanje relikvija možemo, naime, smatrati »površnim poređenjem« (to jest pristupačnim laicima) sa dogmama inkarnacije, svetog Trojstva i teologijom sakramenata.

257. Istočna crkva i polet vizantijske teologije

Neke razlike između zapadne i istočne Crkve počinju da se jasnije ocrtavaju tokom IV veka. Na primer, vizantijska Crkva ustanovljava instituciju patrijarhâ, hijerarhiju koja je nad epi-

[30] Up. Patrick J. Geary, »The Ninth Century Relic Trade«, str. 10. i dalje. Pape su rado prihvatale ova prenošenja, jer su rimske relikvije uvećavale prestiž Rima kao prestonice Carstva i centra hrišćanstva.

skopima i mitropolitima. Na Saboru u Konstantinopolju (381), istočna Crkva obznanjuje da je sačinjavaju četiri oblasne jurisdikcije, od kojih svaka ima svoje patrijaršijsko sedište. Često se događalo da zategnutost između Konstantinopolja — ili posredno, cara — i Rima postane kritična. Pošto je posedovao relikvije svetog Andreje, »prvopozvanog« (koji je, znači, imao prednost nad svetim Petrom), Konstantinopolj je, u najmanju ruku, pretendovao na jednakost sa Rimom. U sledećim vekovima hristološke i crkvene svađe su, u više navrata, protivstavljale ove dve crkve jednu drugoj. Ukazaćemo samo na one koje su izazvale raskol (§ 302).

Na Prvom vaseljenskom saboru učestvovalo je samo nekoliko izaslanika »pape« — to je ime koje je samom sebi dao Siricije (384—399), proglasivši se na taj način »ocem«, a ne »bratom« ostalih episkopa. Ali Rim je podržao novu osudu Arija (Drugi sabor, u Konstantinopolju, 381), kao i Nestorija (Treći sabor, u Efesu, 431). Na Četvrtom saboru (u Halkedonu, 451), protiv monofizitizma,[31] papa Leon I dao je formulu za novi simbol vere koju su odobrili istočni Oci, jer se slagala s mišljenjem svetog Ćirila. Ispovedan je »jedan Hrist, Sin, Gospod, jednorodni, bez zabune, bez promene, bez odvajanja, pošto razlika između njegove dve prirode uopšte nije ukinuta, već su, bolje rečeno, osobine svake od njih sačuvane i sjedinjene u jednoj ličnosti i u jednoj hipostazi«.

Ova je formula upotpunjavala klasičnu hristologiju, ali je ostavljala bez odgovora neka nejasna mesta na koja su ukazivali monofiziti. Halkedonski simbol izazvao je reakcije još pre kraja V veka, a naročito u sledećem stoleću. On nije prihvaćen *in toto* od jednog dela istočnog hrišćanstva, a učinio je neizbežnim odvajanje monofizitskih Crkava.[32] Svađe oko jedinosušnosti (monofizitizma) ili zbog nekih spekulacija koje su bile osumnjičene za jedinosušnost odužile su se, jalove i zamorne, vekovima.

Označimo za sada neke razvojne tokove koji su doprineli da istočna Crkva dobije vlastitu strukturu. To su, na prvom mestu, neujednačen razvitak vizantijske liturgije, njena crkvena raskoš, njena istovremeno ritualna i umetnička velelepnost. Liturgija se odvijala kao »tajna« predoređena samo za posvećene. Pseudo-Areopagit opominje onog ko je doživeo božansku inicijaciju: »Čuvaj se da ne razglasiš na svetogrdan način svete tajne nad tajnama. Budi obazriv i poštuj božansku tajnu...« *(La Hiérarchie ecclésiastique,* I, 1). U jednom trenutku, zastori na ikonostasu bili su navučeni; u sledećim vekovima, ikonostas će biti potpuno odvojen od crkvenih brodova.

[31] Monofiziti su smatrali da ako je Isus Hristos i bio sazdan »počev od dve prirode« (božanske i ljudske), u sjedinjenju je ostala samo jedna od njih; sledstveno tome, »jedna je priroda ovaploćene Reči«.

[32] Peti i Šesti sabor u Carigradu (533. i 680) učinili su izvesne ustupke monofizitma.

»Četiri dela u unutrašnjosti crkve simbolišu četiri osnovna pravca sveta. Unutrašnjost crkve predstavlja Vaseljenu. Oltar simbolizuje Raj, koji se nalazi na istoku. Carska vrata svetilišta, u užem smislu reči, bila su nazvana i ‚Vratima Raja'. Za vreme uskršnje nedelje, ova vrata ostaju otvorena tokom cele službe; značenje ovog običaja jasno je objašnjeno u uskršnjem Kanonu: Hrist je ustao iz groba i otvorio nam vrata Raja. Zapad, naprotiv, predstavlja područje mraka, žalosti, smrti, večnih boravišta mrtvih, koji iščekuju uskrsnuće tela i Strašni sud. Sredina zdanja predstavlja Zemlju. Prema shvatanjima Kosme Indikopleusta, Zemlja je pravougaona i omeđena sa četiri zida nadvišena kupolom. Četiri dela unutrašnjosti crkve simbolišu četiri osnovna pravca sveta«.[33] U svojstvu slike Vaseljene, vizantijska crkva istovremeno ovaploćuje i posvećuje Svet.

Religiozna poezija i koral doživljavaju jedinstveni procvat s pesnikom i kompozitorom Romanom Melodom (VI vek). Najzad, važno je ukazati na ulogu đakona, koji posreduje između celebranata* i vernikâ. Đakon rukovodi molitvom, on je taj koji prisutnima označava glavne momente liturgije.

Ali najznačajniji izumi istočnog hrišćanstva bivaju ostvareni pre svega u teologiji i to, prvenstveno, u mističkoj teologiji. Doduše, struktura vizantijskog religijskog mišljenja prikrivala je, donekle, njenu »originalnost«. Jer svaki učitelj je nastojao da sačuva, zaštiti i odbrani doktrinu koju su mu predali sveti Oci. Teologija je bila neizmenljiva. Sve što je bilo novo spadalo je u jeresi; izrazi »novina« i »huljenje na Boga« bili su maltene sinonimi.[34] Ova očigledna monotonija nastala ponavljanjem idejâ koje su razradili Oci mogla je biti smatrana — a i smatrana je vekovima — znakom skleroze i jalovosti.

Međutim, osnovna ideja istočne teologije, naročito ideja o deifikaciji *(theosis)* čoveka, veoma je originalna, iako se oslanja na svetog Pavla, Jovanovo jevanđelje i druge biblijske tekstove. Istoznačnost spasenja i deifikacije potiče od tajne Inkarnacije. Po Maksimu Ispovedniku, Bog je čoveka stvorio kadrim za božanski i bestelesni način razmnožavanja; polnost i smrt posledice su istočnog greha. Utelovljenje Logosa učinilo je mogućim *theosis*, ali njega uvek sprovodi božja milost. Time se objašnjava značaj koji je istočna Crkva pridavala unutarnjoj molitvi (koja se, docnije, pretvorila u »neprekidnu molitvu«), kontemplaciji i manastirskom životu. Deifikaciji prethodi, ili za njom sledi, doživljaj mističke svetlosti. Već kod pustinjskih Otaca, ekstaza se izražava svetlosnim fenomenima. Monasi »zrače svetlošću Milosti«. Dok je usamljenik bio udubljen u molitvu, čitava njegova ćelija

[33] Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kuthedrale*, str. 119; W. Wolska, *La Topographie chrétienne de Cosmos Indicopleustès* (Pariz, 1962), str. 131 i svuda.

* Celebrant — sveštenik koji obavlja bogosluženje *(prim. prev.)*.

[34] Up. tekstove koje je naveo i komentarisao Pelikan, *The Spirit of the Eastern Christendom.*

bila je obasjana.[35] Isto predanje (molitva-mističko obasjanje — *theosis)* nalazimo, hiljadu godina docnije, kod isihasta sa Svete gore. Rasprava koju je izazvala njihova tvrdnja — naime, da doživljavaju viđenje nestvorene Svetlosti — dala je povoda velikom misliocu Grigoriju Palami (XIV vek) da u vezi sa tavorskom svetlošću razradi jednu mističku teologiju.

Kod istočne Crkve, svedoci smo dveju komplementarnih, mada prividno suprotnih, težnji, koje, s vremenom, postaju sve izrazitije. S jedne strane, to su uloga i *crkveni* značaj zajednice vernika; a s druge, ogromni autoritet kaluđera asketa i onih posvećenih kontemplaciji. Dok će na Zapadu crkvena hijerarhija pokazati izvesnu uzdržanost prema kontemplativcima i misticima, ovi poslednji će, na Istoku, uživati veliki ugled kod vernika i crkvenih velikodostojnika.

Jedini istočni uticaj značajan za zapadnu teologiju jeste uticaj Dionisija (Pseudo-) Areopagita. Njegov pravi identitet i biografija nepoznati su. On je verovatno bio sirijski kaluđer iz V veka, ali kako se verovalo da je bio savremenik svetog Pavla, uživao je skoro apostolski ugled. Areopagitova teologija inspirisala se neoplatonizmom i Grigorijem Niskim. Za Dionisija, vrhovno načelo — iako neizrecivo, apsolutno, i s onu stranu ličnosti a i bezličnog — ipak je povezano sa vidljivim svetom preko hijerarhije bićâ. Sveto Trojstvo je, pre svega, simbol najpotpunijeg sjedinjenja Jednog i mnogostrukog. Dionisije na taj način zaobilazi monofizitizam a, u isti mah, i halkedonske formule. On ispituje objavljenja božanstva u *Božanskim brojevima*, a njihova ispoljavanja posredstvom anđeoskih redova u *Nebeskoj hijerarhiji*. Ali naročito mu je jedna mala rasprava, *Mistička teologija*, donela izvanredan ugled. Prvi put u istoriji hrišćanske mistike nalazimo izraze »božansko neznanje« i »nesaznajnost«, koji se odnose na uznošenje duše ka Bogu. Pseudo-Areopagit se poziva na »nadsuštastvenu svetlost božanskog Mraka«, »Mraka koji je s onu stranu Svetlosti«; on odbacuje svaki božanski atribut, »jer ništa istinitije nije tvrditi da je Bog Život i Dobrota nego da je vazduh ili kamen«. Dionisije time postavlja temelje za jednu negativnu (apofatičku) teologiju koja podseća na čuvenu upanišadsku formulu *neti! neti!* (up § 81).

Grigorije Niski je neke od ovih ideja izložio mnogo temeljnije i sistematičnije. Ali Dionisijev ugled mnogo je doprineo da one postanu popularne među kaluđerima. Veoma rano prevedena na latinski, dela Pseudo-Areopagita ponovo je u IX veku preveo irski redovnik Skot Erjugena; i upravo je preko te verzije Dionisije i bio poznat na Zapadu. Njegove ideje preuzeo je i produbio Maksim Ispovednik, »najuniverzalniji duh VII veka, a možda

[35] Up. tekstove navedene i komentarisane u *Méphistophélès et l'Androgyne*, str. 68. i dalje.

i poslednji originalni mislilac među teolozima vizantijske Crkve«.[36] Maksim Ispovednik je, u obliku *scholia*, napisao komentar na Dionisijeve mističke rasprave koji je Erjugena takođe preveo. U stvari, taj zbornik — original zajedno sa objašnjenjima Maksima Ispovednika — čini Pseudo-Areopagitov tekst koji je izvršio uticaj na misao mnogih zapadnih mistika i teologa, od Bernara iz Klervoa i Tome Akvinskog, pa sve do Nikole Kuzanskog.[37]

258. Obožavanje ikona i ikonoklazam

Uzroci duboke krize izazvane ikonoklazmom (VIII—IX vek) mnogostruki su: politički, socijalni i teološki. Poštujući zabranu objavljenu u Deset zapovesti, hrišćani iz prva dva veka nisu pravili slike. Ali, u Istočnom Carstvu, ova zabrana je zanemarivana počev od III veka, kad se na grobljima i u prostorijama gde su se okupljali vernici pojavila religiozna ikonografija (likovi i prizori inspirisani Biblijom). U IV i V veku sve je više slika i sve ih više obožavaju. Tokom ta dva veka, takođe, jasnije se oblikuju kritika i odbrana ikonâ. Glavni argumenti ikonofila bili su vaspitna funkcija (naročito za nepismene) i posvećujuća svojstva slikâ. Tek pred kraj VI i za vreme VII veka slike postaju predmet pobožne odanosti i kulta, kako u crkvama tako i po privatnim domovima.[38] Ljudi su se molili, padali ničice pred ikonama, ljubili ih, nosili ih za vreme obrednih svečanosti. U tom periodu raste broj čudotvornih slika — izvorâ natprirodnih moći, — koje su štitile gradove, dvorove, vojske.[39]

Kao što zapaža Ernst Kicinger (Ernst Kitzinger), to verovanje u natprirodnu moć slikâ, koje pretpostavlja izvestan kontinuitet između slike i osobe koju ova predstavlja, najznačajnije je svojstvo kulta ikonâ u VI i VII veku. Ikona je produženje, posrednik samog božanstva«.[40]

Kult slika zvanično je zabranio Konstantin V, godine 726, a anatemisao ga je ikonoklastički sabor u Carigradu, 754, čije je glavno teološko obrazloženje bilo da se u glorifikaciji ikona

[36] H. C. Beck, navedeno kod Pelikana, str. 8. »Po svoj prilici jedini stvaralački mislilac tog veka«, piše Verner Elert (Werner Elert); »istinski otac vizantijske teologije« [Majerdorf (Meyerdorff)].

[37] Deno John Geanakoplos, *Interaction of the »Sibling« Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance*, str. 133. i dalje.

[38] Up. E. Kitzinger, »The Cult of Images in the Age before Iconoclasme«, str. 89.

[39] Među najčuvenijim, ikona Hrista iz grada Edese, za koju se smatralo da je u stanju da odbije napad persijske vojske, i Hristova slika postavljena iznad glavnih bronzanih vrata carske palate, čije će uništenje, 727, označiti početak ikonoborstva.

[40] Kitzinger, *nav. delo*, str. 104. U slikama svetaca obitava Sveti Duh; *isto*, str. 140 i dalje.

krije obožavanje idolâ. Drugi ikonoklastički sabor, onaj iz 815, odbacio je kult slikâ u ime hristologije. Jer nemoguće je naslikati Hristov lik a ne podrazumevati prikazivanje božanske prirode (što predstavlja svetogrđe), ili ne odvajati njegove dve neodvojive prirode kako bi se naslikala samo ljudska (što predstavlja jeres).[41] Dok je, naprotiv, euharistija istinska »slika« Hrista, jer je prožeta Svetim duhom; euharistija, nasuprot ikoni, poseduje, dakle, u isti mah i božansku i materijalnu dimenziju.[42]

Što se tiče ikonofilske teologije, najsistematičnija je ona koju su razradili Jovan Damaskin (675—749) i Teodor Studita (759—826). Oslanjajući se na Pseudo-Areopagita, oba autora podvlače jedinstvo duhovnog i materijalnog. »Kako možete, vi koji ste vidljivi«, piše Jovan Damaskin, »da obožavate ono što je nevidljivo?« Preterana »duhovnost« ikonoklasta svrstava ih zajedno sa drevnim gnosticima, koji su tvrdili da Hristovo telo nije fizičko, već nebesko.[43] Usled inkarnacije, sličnost sa Bogom postala je vidljiva, te je time poništena starozavetna zabrana predstavljanja božanstva. Dakle, oni koji poriču da Hrist može biti predstavljen ikonom, samim tim poriču i postojanje Inkarnacije. Međutim, oba naša autora pojašnjavaju da slika, suštinom i supstancijom, nije istovetna svom uzoru. Slika uspostavlja sličnost koja, odražavajući uzor, ipak zadržava i razliku u odnosu na njega. Sledstveno tome, ikonoklasti su krivi za svetogrđe ako euharistiju shvataju kao sliku; jer, pošto je suštinski i supstancijalno istovetna Hristu, euharistija i jeste Hristos, a ne njegova slika.[44]

Što se tiče ikona svetaca, Jovan Damaskin piše: »Dok god žive, sveci su ispunjeni Svetim duhom, pa i posle smrti milost Svetog duha nikad nije daleko od njihovih duša, njihovih grobova i njihovih svetih slika«.[45] Doduše, ikone se ne smeju obožavati na isti način na koji se obožava Bog. Ali one pripadaju istoj vrsti predmeta posvećenih prisustvom Isusa Hrista — kao što su, na primer, Nazaret, Golgota, drvo Raspeća. Ova mesta i ovi predmeti postali su »recipijenti božanske energije«, jer upravo preko njih Bog sprovodi naše spasenje. U današnje vreme, ikone zamenjuju čuda i druga dela Isusa Hrista koja su njegovi učenici imali povlasticu da vide i da im se dive.[46]

[41] Vid. Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, str. 129. Up. Stephan Gero, *Byzantine Iconoclasme during the Reign of Constantine V*, str. 74.

[42] Gero, *nav. delo*, str. 78; Pelikan, str. 109.

[43] Up. *Pelikan*, str. 122.

[44] Up. *isto*, str. 119; N. Baynes, »Idolatry and the Early Church«, str. 135.

[45] Taj tekst je umesno prokomentarisao G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, str. 103 i dalje.

[46] Vid. tekstove koje je analizirao Pelikan, str. 121. Kao što su evanđelisti pisali o Hristu *rečima*, o njemu je moguće pisati i *zlatom* po ikonama; up. *isto*, str. 135.

Ukratko, kao što su relikvije omogućavale komunikaciju između Neba i Zemlje, ikone su reaktualizovale čudesno *illud tempus*, kad su Isus, Bogorodica i sveti apostoli živeli među ljudima. Ako i nisu bile jednake po moći relikvijama, ikone su bar bile mnogo pristupačnije vernicima: nalazile su se u najskromnijim crkvama i kapelama, kao i u privatnim domovima. A povrh svega, posmatranje ikona otvaralo je pristup u jedan simbolički svet. Prema tome, slike su bile kadre da dopune i prodube religijsko obrazovanje nepismenih. (Tu ulogu ikonografija je zaista i imala kod svih seoskih populacija istočne Evrope).

Izvan političkih i socijalnih pobuda, ikonoklastička groznica promašila je cilj. S jedne strane, ikonoklasti su prenebregavali simboličku funkciju svetih slika, ili su je potiskivali; a s druge, mnogi ikonofili iskorišćavali su kult ikona za sopstvenu dobit, ili da bi obezbedili ugled, nadmoć i bogatstvo pojedinim crkvenim institucijama.

XXXIII POGLAVLJE

MUHAMED I PROCVAT ISLAMA

259. Alah, deus otiosus Arapa

Od svih osnivača svetskih religija, Muhamed je jedini čija je biografija, u opštim crtama, poznata.[1] Što ne znači da je poznata i njegova duhovna biografija. Međutim, istorijske informacije kojima raspolažemo o njegovom životu i religioznim iskustvima koja su pripremila i presudno uticala na njegovu proročku vokaciju s jedne strane, a s druge, informacije o arapskoj civilizaciji njegovog doba i društveno-političkim strukturama Meke, veoma su dragocene. One ne objašnjavaju Muhamedovu ličnost, a ni uspeh njegovog propovedanja, već nam omogućavaju da bolje procenimo Prorokovu kreativnu sposobnost. Važno je što imamo, bar o jednom od osnivača svetskih religija, veoma bogatu istorijsku dokumentaciju; tako bolje poimamo moć jednog religijskog genija; drugim rečima, postaje jasno do koje mere jedan religijski genije može da iskoristi istorijske prilike da bi svoju poruku doveo do trijumfa; ukratko, da bi iz korena izmenio sam tok istorije.

Rođen u Meki između 567. i 572, Muhamed je pripadao moćnom plemenu Kurejšita. Pošto je ostao siroče sa 6 godina, podizao ga je najpre deda, a zatim ujak, Abu Talib.[2] Sa 25 godina zaposlio

[1] Najznačajniji izvornici su kuran (na arapskom: *al-Qor'ân*, »Propoved«) i usmene informacije prenete Predanjem (na arapskom: *al-Hadîth*, »Kazivanje«, »Izreka«). Dodajmo, ipak, da istorijska vrednost ovih izvornika nije uvek pouzdana.

[2] Prorokovo rođenje i njegovo detinjstvo bili su veoma rano izmenjeni shodno mitološkom scenariju o Spasiteljima koji služe za uzor. Njegova majka je u toku trudnoće začula neki glas koji joj je najavio da će njen sin biti gospod i prorok svog naroda. U trenutku njegovog rođenja, blistava svetlost obasjala je vaskoliki svet (up. Zaratustrino, Mahavirino, Budino rođenje; §§ 101, 147, 152). Rodio se čist, poput jagnjeta, obrezan, i sa već presečenom pupčanom vrpcom. Čim se rodio, uzeo je pregršt zemlje i pogledao put neba. Neki Jevrejin iz Medine saznao je da je Tešitelj došao na svet i to je preneo svojim istovernicima. Kad je Muhamedu bilo četiri godine, dva anđela su ga bacila na zemlju, otvorila mu grudi, uzela kap tamne krvi iz njegovog srca i oprala mu unutrašnje organe istopljenim snegom koji su doneli u zlatnoj zdeli (up. *Kuran*, sura

se kod veoma bogate udovice Hadidže i u više navrata je putovao karavanima u Siriju. Ubrzo se i oženio svojom gospodaricom, uprkos razlici u godinama (Hadidža je u to vreme imala 40 godina). Ovaj brak je bio srećan; Muhamed, koji će se posle Hadidžine smrti oženiti sa devet žena, nije uzimao, dokle god je ona bila živa, drugu ženu. Imali su sedmoro dece; tri sina koja su umrla još u detinjstvu i četiri kćeri (najmlađa, Fatima, udaće se za Alija, Muhamedovog rođaka). Hadidžino mesto u Prorokovom životu ne može se zanemariti: ona je ta koja ga je bodrila za vreme iskušenja njegovog religioznog poziva.

Muhamedov život pre njegovih otkrivenja, negde oko 610, nije dovoljno poznat. Po predanju, ovim otkrivenjima prethodili su dugi periodi »duhovnih povlačenjâ« (*tahanut*) u pećine i na druga usamljena mesta, što je potpuno strano arapskom politeizmu. Na Muhameda su, po svoj prilici, ostavila snažan utisak obredna bdenja, molitve i razmišljanja pojedinih hrišćanskih monaha koje je sretao na putovanjima, ili čuo da se o njima govori. Jedan Hadidžin rođak bio je hrišćanin. Pored toga, neki odjeci hrišćanske propovedi, pravoslavne ili sektaške (nestorijanske, gnostičke), kao i ideje i obredne prakse Jevreja, bili su poznati u arapskim gradovima. Ali u Meki je bilo malo hrišćana, od kojih je većina bila veoma skromnog društvenog statusa (to su, verovatno, bili abisinski robovi) i nedovoljno obrazovana. Što se Jevreja tiče, oni su se, svi zajedno, nalazili u Jasribu (budućoj Medini), i mi ćemo videti (§ 262) u kojoj je meri Prorok računao na njihovu podršku.

Međutim, u Muhamedovo doba, religija srednje Arabije ne izgleda kao da je pretrpela promene pod hebrejsko-hrišćanskim uticajima. Uprkos svom sumraku, ona je još imala strukture semitskog politeizma. Religijski centar je bila Meka (*Makkah*). Ovo ime se pominje u Ptolemejevom *Zborniku (Corpus* II vek leta Gospodnjeg) kao *Makoraba*, reč izvedena od sabejskog *Makuraba*, »svetilište«. Drugim rečima, Meka je u početku bila obredni centar oko koga je, postupno, podizan grad.[3] U sredini posvećenog zemljišta, *Hima*, nalazilo se svetilište *kabe* (doslovno »kubeta«), zdanje otvoreno prema nebu, u čijem je jednom uglu bio uzidan čuveni *Crni kamen*, za koji se smatralo da je nebeskog porekla. Obilaženje oko ovog kamena predstavljalo je, u preislamsko doba, kao i danas, važan obred godišnjeg hodočašća (*hadžiluka)*

94 : 1 i d. »Zar nismo otvorili srce tvoje«, itd. Ovaj inicijacijski obred karakterističan je za šamanske inicijacije). Kad mu je bilo dvanaest godina, pratio je Abu Taliba na putovanju karavanom u Siriju. U Basri, jedan hrišćanski monah prepoznao je na Muhamedovom ramenu tajanstvene znake njegove proročke vokacije. Vid. izvornike koje je naveo Tor Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*, str. 34—38; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, str. 34 i dalje.

[3] Taj proces je, uostalom, bio rasprostranjen; vid. Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters* (Chicago, 1971), *svuda*.

u Arafatu, nekoliko kilometara od Meke. Smatralo se da je Gospodar *kabe* Alah (doslovno: »Bog«; taj isti teonim upotrebljavali su Jevreji i arapski hrišćani za označavanje Boga). Ali Alah je, od pre izvesnog vremena, postao *deus otiosus;* njegov kult se sveo na prinošenja prvih plodova (žitarica i stoke) i na ponude koje su mu prinosili istodobno kad i raznoraznim lokalnim božanstvima.[4] Daleko značajnije bile su tri boginje iz srednje Arabije: al-Menat (»Sudbina«), al-Lat (ženski rod od Alah) i al-Uza (»Moćna«). Pošto su smatrane »Alahovim kćerima«, one su uživale toliki ugled da je i sam Muhamed, u prvo vreme svog propovedništva, napravio grešku (koja je docnije bila ispravljena) pohvalivši njihovu posredničku ulogu kod Alaha.

Ukratko, preislamska religija približavala se narodnoj religiji Palestine iz VI veka pre Hrista, onoj koja se, na primer, odražavala u dokumentima o judejsko-aramejskoj elefantinskoj koloniji, sa gornjeg Nila: pored Jehove-Jahvea, obožavali su Bet-Ela i Haram-Bet-Ela, boginju al-Arat i jednog boga vegetacije.[5] U Meki je obredna služba u svetilištu bila poverena članovima uticajnih porodica: položaji, veoma brižljivo dodeljeni, prenosili su se sa oca na sina. Izgleda da neko sveštenička telo, u pravom smislu reči, nije ni postojalo. Mada se slaže sa rečju *kôhên,* koja je kod Jevreja označavala »sveštenika«, arapski izraz *kâhin* označuje »vidovitog«, »vrača« koji je, kad je bio opsednut *džinom,* bio kadar da predvidi budućnost i pronađe pojedine izgubljene predmete ili zalutale kamile.[6] Jedini monoteisti među Muhamedovim savremenicima bili su nekoliko pesnika i vizionara poznatih pod imenom *hanif;* neki su bili pod uticajem hrišćanstva, ali eshatologija, tako svojstvena hrišćanstvu (docnije i islamu), bila im je nepoznata, kao što je, uopšte uzev, bila, izgleda, nepoznata i Arapima.[7]

Muhamedova proročka misija započela je posle nekoliko ekstatičnih doživljaja koji, u neku ruku, čine uvod u otkrivenje. U *suri* 53 : 1—18, on se priseća prvog od njih: »Onaj što ima moć, držao se kao veličanstvo, stojeći na najvišem (ili: najuzdignutijem) vidiku; zatim se približi i osta lebdeći. Bejaše na razdaljini od dva dometa luka — ili još manjoj — i on otkri svom robu ono što mu otkri« (5—8). Muhamed ga je drugi put video kraj jedne žižule: »Video je najveličanstvenije znake svoga Gospodara« (13—18). U *suri* 81 : 22—23, Muhamed se vraća na to viđenje: »Vaš drug nije lud! On ga je video na obasjanom vidiku.«[8]

[4] Vid. J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites,* str. 42 i dalje.

[5] Up. A. Vincent, *La religion des Judeo-Araméens d'Éléphantine* (Paris, 1937), str. 593 i dalje, 622 i dalje, 657 i dalje.

[6] Na početku svog propovedanja, Muhamed je često bio optuživan da ga je inspirisao *džin.*

[7] Up. Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme,* str. 41 i dalje. Monoteistička tendencija arapske arhaične religije bila je, već odavno, izneta na videlo u delu J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums,* str. 215 i dalje.

Sledi da su ova viđenja bila propraćena auditivnim otkrivenjima, jedinim za koje Kuran smatra da su božanskog porekla. Prvi mistični doživljaji koji su presudno uticali na Muhamedovu proročku karijeru izloženi su u predanjima koja je preneo Ibn Isak (*Ibn Ishak,* umro 768). Dok je Muhamed spavao u pećini u koju se jedanput godišnje povlačio u usamljenost, ukazao mu se anđeo Džibril (arhanđeo Gavrilo) držeći knjigu u ruci, i naredio mu: »Čitaj!« Kako je Muhamed odbijao da čita, Anđeo mu je tako silovito pritisnuo »knjigu na usta i preko nozdrva« da se umalo nije ugušio. Kad mu je Anđeo četvrti put ponovio: »Čitaj«, Muhamed ga upita: »Šta treba da čitam?« Anđeo mu tada odgovori: »Čitaj« (to jest: propovedaj) »u ime Gospodara tvojega koji stvori! Koji stvori čoveka od ugruška krvi. Propovedaj jer tvoj je Gospodar najplemenitiji, On koji je naučio čoveka peru (kalemu), i naučio ga onome što nije znao« (96 : 1—5). Muhamed pročita, a Anđeo se, na kraju, udalji od njega. »Probudio sam se i učinilo mi se kao da sam nešto zapisao u svom srcu.« Muhamed je napustio pećinu, ali, tek što se našao usred planine, kad začu neki glas kako mu govori: »O, Muhamede! Ti si Alahov Glasnik, a ja sam Džibril.« »Ja digoh glavu prema nebu da pogledam, kad ugledah Džibrila kako sedi, prekrštenih nogu, u čovečjem obliku, na vidiku.« Anđeo mu ponovi one iste reči, dok ga je Muhamed gledao, ne mogavši da se pomeri ni napred ni nazad. »Nisam mogao da gledam nijedan deo neba, a da ga ne vidim.«[9]

Izgleda da se u istinitost ovih doživljaja može pouzdati.[10] Prvobitno Muhamedovo opiranje podseća na oklevanje šamanâ i mnogih mistika i proroka da prihvate svoju vokaciju. Kuran, po svoj prilici, ne pominje ovo oniričko viđenje u pećini, kako bi se izbegla optužba da je Prorok bio opsednut *džinom.* Ali druge aluzije iz Kurana potvrđuju istinitost ovog zanosa.[11] Taj »diktat« najčešće je bio praćen žestokim stresovima, napadima groznice ili osećajem hladnoće.

[8] Ukoliko nije suprotno naznačeno, navodi iz Kurana koje dajemo preveo je D. Mason (D. Masson).

[9] Ibn Isak (Ibn Ishâk), preveo Tor Andrae, *Mohammed,* str. 43—44. Videti i drugi prevod u delu Blachère, *Le problème de Mahomet,* str. 39—40.

[10] Neki savremeni istoričari smatraju da ove dve faze — oniričko viđenje u pećini i priviđenje anđela Džibrila koji se ukazao na horizontu — ne pripadaju istom doživljaju; up. Tor Andrae, *Mohammed,* str. 45 i dalje. Ali ova primedba nije uverljiva.

[11] »Ne izgovaraj [Kuran] jezikom svojim — kao da želiš da ubrzaš njegovo otkrivenje. *Mi* smo dužni da ga [Kuran] saberemo i da ga čitamo. Kad ga mi čitamo, prati čitanje njegovo...« (75 : 16—17). Drugim rečima, zabranjena je svaka lična improvizacija.

260. Muhamed, »Božji Glasnik«

Prve božanske poruke bile su, tokom otprilike tri godine, saopštene jedino Hadidži i nekolicini bliskih prijatelja (rođaku Aliju, usvojenom sinu Zeidu, i dvojici budućih kalifa, Osmanu i Abu Bekru). Neko vreme posle toga, Anđelova otkrivenja su prestala, a Muhamed je prošao kroz period strepnje i obeshrabrenosti. Ali jedna nova božanska poruka povratila mu je samopouzdanje: »Gospodar tvoj nije te ni napustio ni omrznuo [...]. Gospodar tvoj uskoro će te darivati i ti ćeš biti zadovoljan« (93 : 3—5).

Tek posle jednog viđenja 612. godine, u kome mu je zapoveđeno da objavi svoja otkrivenja, Muhamed započinje sa svojim poslanništvom. Već od početka on insistira na moći i milosrđu Boga koji je sazdao čoveka od »ugruška krvi« (96 : 1; up. 80 : 17—22; 87 : 1), poučio ga Kuranu i »naučio da se izražava« (55 : 1—4), koji je stvorio Nebo, planine, zemlju, devu (88 : 17—20). On se seća Gospodove dobrote (osvrćući se na vlastiti život: »Zar nisi bio siroče, pa ti je On utočište pružio?« itd.; 93 : 3—8). Prolaznom karakteru svake egzistencije on suprotstavlja večnost Tvorca: »Sve što je na zemlji, iščeznuće. Dok će lik Gospodara tvojega istrajati, veličanstven i velelepan« (55 : 26—27). Međutim, iznenađuje to što Muhamed, u svojim prvim izjavama, ne pominje jedinost Boga, osim u jednom slučaju: (»Ne stavljajte drugoga božanstva pokraj Boga!« 51—51); ali te su reči verovatno kasnije dodate.[12]

Drugu temu njegovih propovedi predstavlja neizbežnost Strašnog suda i uskrsnuće mrtvih. »Kad odjekne truba, biće to užasan Dan, Dan poguban za nevernike« (74 : 8—10). U najstarijim surama ima i drugih referenci i aluzijâ, ali najpotpunija aluzija je na početku jedne poznije sure: »Kad se nebo rastvori [...], a zemlja uravni, kad odbaci svoj sadržaj (tela umrlih; up. 99 : 2) i isprazni se [...], tada ćeš ga ti, čoveče, što se okrećeš ka svom Gospodaru, susresti. Onome ko njegovu knjigu primi u desnu ruku biće suđeno s blagošću [...]. A onaj što njegovu knjigu primi iza njegovih leđa, taj će na sebe navući uništenje i pašće u užareno ugljevlje« (84 : 1—12). U mnogobrojnim surama koje je docnije diktirao, Muhamed daje apokaliptične opise: planine će biti uklonjene sa svojih mesta, i stopljene zajedno, pretvoriće se u prah i pepeo; raspući će se svod nebeski, a mesec i zvezde ugasiti i stropoštati u bezdan. Prorok govori o vasionskom požaru i buktinjama vatre i istopljene bronze što će se sručiti na ljude (55 : 35).

[12] Vid. Bell, *The Qur'an, ad. loc.;* W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca,* str. 64. Sure su u početku bile pamćene, ali počeli su da ih zapisuju kad je mnogobožačka opozicija ojačala; up. Blachère, *Le problème de Mahomet,* str. 52 i dalje.

Na drugi zvuk trube, mrtvi će vaskrsnuti i izaći iz grobova. Ovo vaskrsnuće dogodiće se u jednom trenu. Iza survanog neba ukazaće će božji presto, koji podupiru osam anđela i okružuju nebeska stada. Ispred prestola biće okupljeni ljudi, dobri na desnoj, a bezbožni na levoj strani. Tada će početi Strašni sud, na osnovu podataka pribeleženih u *Knjizi delâ (ljudskih).* Proroci iz prošlosti biće pozvani da posvedoče da su objavili jednoboštvo i obavestili svoje savremenike. Bezbožnici će biti osuđeni na muke Pakla.[13] Međutim, Muhamed više insistira na blaženstvima koja očekuju vernike u Raju. Ona su, pre svega, materijalne vrste: osvežavajuće reke, drveće koje povija grane otežale od plodova, jela svake vrste, mladići »lepi poput bisera« koji raznose divna pića hurije, nevine device koje je Alah posebno stvorio (56 : 26—43, itd.). Muhamed ne govori o »dušama« ili »duhovima« što trpe u Paklu, ili kliču od veselja u Raju. Uskrsnuće tela je, u stvari, novo Stvaranje. Pošto je međuvreme između smrti i Strašnog suda predstavljalo besvesno stanje, uskrsnuli će imati utisak da se Strašni sud zbio neposredno posle njegove smrti.[14]

Objavljujući da »nema drugog Boga osim Boga!«, Muhamed nije imao u vidu osnivanje neke druge religije. On je samo želeo da »probudi« sugrađane, da ih ubedi da poštuju jedino Alaha, jer oni su ga već priznavali kao tvorca Neba i Zemlje i jemca plodnosti (up. 29 : 61—63); sećali su ga se u trenucima kriza i velikih opasnosti (29 : 65; 31 : 31; 17 : 69) i zaklinjali se »Bogom u najsvečanijim zakletvama« (35 : 42; 16 : 38). Alah je, uostalom, bio Gospodar *Kabe.* U jednoj od najstarijih sura, Muhamed zahteva od članova sopstvenog plemena, Kurejšita, da »obožavaju Gospodara ovog Doma; on ih je nahranio; on ih je sačuvao od gladi; on ih je oslobodio straha« (106 : 3—4).

Međutim, uskoro se pojavljuje opozicija. Uzroci i povodi su višestruki Ibn Isak tvrdi da, kad je Prorok, po Alahovoj zapovedi, objavio pravu religiju *(islam,* »potčinjavanje«), njegovi joj se sugrađani nisu suprotstavili sve dok on nije počeo loše da govori o njihovim bogovima. Tradicija priča da su, posle 20. verseta *sure* 53, u povodu tri boginje al-Lat, al-Uze i al-Menat, sledili sledeći verseti: »To su uzvišene boginje, te je njihovo posredovanje jamačno poželjno.« Ali docnije je Muhamedu postalo jasno da mu je ove reči nadahnuo Satana. Tada ih je zamenio sledećim rečima: »To su, zaista, samo imena koja ste im vi i vaši očevi dali. Bog im nije dao nikakvu moć.«

Ovaj slučaj je iz dva razloga poučan. On, pre svega, pokazuje Prorokovu iskrenost: Muhamed priznaje da je, izgovarajući

[13] Imajmo u vidu, međutim, da su one manje strašne od nekih budističkih ili hrišćanskih opisa. Važno je naglasiti da uobičajena muslimanska eshatologija podrazumeva mnoštvo motiva kojih nema u Kuranu (na primer, kažnjavanje u grobu, most iznad Pakla, Plamteće jezero, itd.).

[14] Grešnici će se spremno zakleti da su ostali u svojim grobovima samo jedan dan ili samo jedan čas; up. 10 : 46 i dalje, 46 : 36 i dalje; itd.

reči koje mu je diktiralo božansko nadahnuće, bio obmanut od Satane.[15] A potom, on opravdava ukidanje tih dvaju verseta svemoću i apsolutnom slobodom Boga.[16] I zaista, Kuran je jedina sveta knjiga koja je sebi dopustila slobodu da ukine neke pasuse Otkrivenja.

Za bogatu oligarhiju Kurejšita, odreći se »paganstva« značilo je isto što i izgubiti privilegije. Povrh toga, priznati Muhamedu pravo Božjeg Glasnika podrazumevalo je priznati mu i političku premoć. Ali još ozbiljnije je bilo to što je otkrivenje koje je objavio Prorok osuđivalo njihove mnogobožačke pretke na večni Pakao — a to je bilo shvatanje neprihvatljivo za jednu tradicionalnu zajednicu. Osnovna zamerka velikog dela stanovništva bila je zasnovana na Muhamedovoj »egzistencijalnoj običnosti.« »Po čemu je, dakle, taj Prorok izuzetan? Hrani se jelima, obilazi pijace. Da je na njega bar neki anđeo sišao koji bi, zajedno sa njim, bio glasnik!« (25 : 7). Njegova »otkrivenja« izvrgavali su ruglu, smatrali su ili da ih je izmislio Muhamed, ili da su ih nadahnuli *džinovi*. Posebno je objavljenje o smaku sveta i o uskrsnuću telâ pobuđivalo ironiju i sarkazam. Uostalom, vreme je prolazilo, a eshatološkom raspletu se nije žurilo.[17]

Prebacivali su mu i nedostatak čudâ. »Mi nećemo verovati u tebe, sve dok ne učiniš za nas da iz zemlje potekne izvor. Ili dok ne budeš imao vrt s palmama i vinovim lozama u kome ćeš učiniti da poteknu potoci u izobilju [...] Ili dok ne učiniš da Bog i njegovi anđeli dođu da ti pomognu [...] Ili dok se ne uzneseš na Nebo. Međutim, mi nećemo verovati u tvoje uznesenje sve dok ne učiniš da se na nas spusti Sveta knjiga koju ćemo moći da čitamo« (17 : 90—93).

261. Ekstatično putovanje na Nebo i Sveta knjiga

Ukratko, od Muhameda su zahtevali da dokaže autentičnost svoje proročke vokacije time što će se popeti na Nebo i doneti odande Svetu knjigu. Drugim rečima, bilo je potrebno da se Muhamed saobrazi uzoru koji su ilustrovali Mojsije, Danijel, Enoh, Mani i ostali glasnici koji su, popevši se na Nebo, sreli Boga i

[15] Vrlo je verovatno da je Muhamed ove tri boginje smatrao anđelima posrednicima; u stvari, islam je prihvatio verovanje u anđele, a angelologija će, nešto kasnije, imati važnu ulogu u šiizmu (up. § 281). Ali, pošto mu je postalo jasno kakva se opasnost za njegovu striktno monoteističku teologiju krije u posredovanju Boginjâ (= Anđelâ), Muhamed je ukinuo ova dva verseta.

[16] »Čim ukinemo neki verset ili ga prenebregnemo, mi ga zamenjujemo nekim drugim, boljim ili sličnim. Zar ne znaš da je Bog silan u svemu?« (2 : 106).

[17] Muhamed je insistirao na neumitnosti smaka sveta; on nije podrobnije odredio kada će se taj događaj zbiti, iako se u izvesnim surama može naslutiti da će se to odigrati još za njegova života.

primili, lično iz njegove ruke, Knjigu koja je sadržavala božansko Otkrivenje. Ovaj scenario bio je poznat koliko normativnoj hebrejskoj veri i jevrejskoj apokalptici, toliko i Samarićanima, gnosticima i mandejcima. Njegovo poreklo seže sve do mesopotamskog basnoslovnog kralja Anmandurakija i podudara se s kraljevskom ideologijom.[18]

Kako se malo-pomalo, sve jasnije ocrtavaju optužbe nevernikâ, tako se i Prorokovi protivudarci i opravdavanja nižu i umnogostručavaju. Kao i mnogi drugi proroci i apostoli pre njega, kao i neki od njegovih protivnika, Muhamed sebe smatra i proglašava Apostolom (= Glasnikom) Boga (*resul Alah*):[19] on je svojim sugrađanima donosio božansko Otkrovenje. Kuran je »Otkrovenje na svakidašnjem arapskom jeziku« (26 : 193); ono je, dakle, savršeno razumljivo žiteljima Meke; ako oni i dalje istraju u svom neverovanju, to će biti stoga što su slepi za božanske znake (23 : 68), oholi i nehajni (27 : 14; 33 : 68, itd.). Muhamed je uostalom, znao da su sličnim iskušenjima bili izloženi i proroci koje je Bog pre njega poslao: Avram, Mojsije, Noje, David, Jovan Krstitelj, Isus (21 : 66 i dalje, 76 i dalje).

Uspenje na nebo (*miradž*) predstavlja još jedan udarac nevernicima. »Neka je slava onome što je uputio slugu svojega na noćno putovanje, od svete Džamije do veoma udaljene Džamije, čiji smo bedem blagosiljali, da bismo mu pokazali neke od naših belega« (17 : 1). Tradicija ovo noćno putovanje postavlja negde oko 617. ili 619. godine; na krilatoj boginji, zvanoj al-Borak, Muhamed posećuje zemaljski Jerusalim i stiže do Neba. Pripovest o tom ekstatičnom putovanju opširno je dokumentovana u poznijim izvornicima. Scenario nije uvek isti. Prema nekima, Prorok, na krilatom konju, posmatra Pakao i Raj i približava se Alahovom prestolu. To putovanje nije trajalo više od jednog trena: iz krčaga koji je Muhamed prevrnuo na polasku još se nije izlila tekućina, a on se vratio u svoju sobu. Drugo predanje uvodi na scenu stepenice kojima se Muhamed, dok ih anđeo Džibril nosi, penje do nebeskih dveri. Muhamed stiže pred Alaha i saznaje upravo iz njegovih usta da je izabran, pre svih drugih proroka, i da je on, Muhamed, njegov »prijatelj«. Bog mu poverava Kuran i izvesna ezoterička znanja koja Muhamed ne treba da prenosi vernicima.[20]

[18] Vid. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, str. 7 i dalje, i *svuda;* takođe *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, str. 115 i *svuda*.

[19] Up. Widengren, *Muhammad, The Apostle of God*, str. 16 i sl. Reč je o formulaciji koju su često koristili na drevnom Bliskom istoku, i koju će preuzeti šiitski imami; up. *isto*, II poglavlje.

[20] Vid. tekstove koje je preveo i komentarisao Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, str. 102 i dalje. U delu Arthur Jeffrey, *Islam*, str. 35—46, naći ćemo prevod dužih odlomaka al-Bagavija i Sujutija (al-Baghavî i Suyūti). Neki naučnici smatraju da je zahvaljujući latinskom prevodu

Ovo ekstatično putovanje biće od centralnog značaja za poznniju muslimansku mistiku i teologiju. Ono pokazuje izvesnu osobenost Muhamedovog duha, a i islama, koju je važno već sada istaći, naime volju da se obredne prakse, ideje i tradicionalna mitsko-obredna scenarija asimilišu i integrišu u jednu novu versku sintezu. Upravo smo videli kako je islamsko predanje revalorizovalo drevnu temu o »Svetoj knjizi«, koju je izvesni Poslanik primio za vreme svog nebeskog putovanja. A malo dalje ćemo videti ishode konfrontacija s judaizmom i nekim drugim religijskim tradicijama, čak i sa jednom »paganskom« i pradavnom tradicijom kao što je *kaba*.

262. »Seoba« u Medinu

Položaj Muhameda i njegovih vernika stalno se pogoršava. Velikodostojnici Meke odlučuju da im ukinu prava koja su pripadala njihovim plemenima. A jedinu zaštitu svakog Arapina predstavljalo je njegovo pripadništvo plemenu. Muhameda je ipak štitio njegov ujak Abu Talib, mada nikada nije prihvatio islam. Ali posle smrti Abu Taliba, njegov brat, Abu Leheb, uspeo je da liši Proroka njegovih prava. Problem koji je nastao tim sve žešćim suprotstavljanjem Kurejšita bio je rešen na teološkom planu: tako je to i sam Alah želeo. O slepoj privrženosti mnogoboštvu odluku je, od pamtiveka, donosio Alah (up. 16 : 39; 10 : 75; 6 : 39). Raskid s nevernicima bio je, znači, neizbežan: »Ja se ne klanjam onome čemu se vi klanjate; vi se ne klanjate onome čemu se ja klanjam!« (109 : 1—2).

Negde oko 615, Muhamed je podstakao grupu od 70—80 muslimana da emigrira u jednu hrišćansku zemlju, Abisiniju, kako bi je spasao progona, ali i zato što se pribojavao da ne dođe do raskola.[21] Prorok, koji je u početku smatrao sebe pozvanim da preobrati samo Kurejšite, sad posećuje nomade i stanovnike dva grada-oaze, Taifa i Jasriba. Kod nomada i beduina iz Taifa nije imao uspeha, ali su kontakti sa Jasribom (budućom Medinom) bili ohrabrujući. Muhamed se opredeljuje za povlačenje u Jasrib, gde tradicionalna religija nije bila uprljana ekonomskim i političkim interesima, a gde je bilo mnogo Jevreja, dakle monoteista. Neka plemena su smatrala da se Prorok čiji autoritet nije zasnovan na poreklu nego na religiji ne mora obazirati na plemenske odnose i može da vrši ulogu arbitra. Jedno od dva glavna plemena već je, uostalom, bilo prihvatilo islam, ubeđeno da je Bog poslao Muhameda s porukom upućenom svim Arapima.

jednog arapskog teksta o *miradžu* (uznesenje na nebo), Dante došao do mnogih pojedinosti koje je iskoristio pišući *Božanstvenu komediju (Divina Comedia)*. Vid. Asin Palacio, *La eschatologia musulmana en la Divina Comedia;* E. Cerulli, *Il »Libro della Scala«*.

[21] Watt, *Muhammad et Mecca*, str. 115 i dalje.

Godine 622, prilikom hodočašća u Meku, jedna delegacija od 75 muškaraca i 2 žene iz Jasriba srela se u tajnosti s Prorokom i obavezala se svečanom zakletvom da će se boriti za njega. Vernici su tada počeli da napuštaju Meku i u grupicama kreću ka Jasribu. Prelaženje preko pustinje (više od 300 km) trajalo je devet dana. Muhamed je krenuo među poslednjima, u pratnji tasta Abu Bekra. Dvadeset četvrtog septembra stigao je u Kobu, zaselak u predgrađu Medine. »Seoba« (na arapskom *al-Hidžra)* time se uspešno završila. Ubrzo potom Prorok je ušao u Medinu u pustio kamilu da odabere mesto budućeg prebivališta. Njegova kuća, koja je služila i kao mesto okupljanja vernika radi zajedničkih molitvi, bila je završena tek godinu dana kasnije, jer je valjalo sagraditi i deo za Prorokove žene.

Muhamedova religiozna i politička aktivnost jasno se razlikuju od njegove aktivnosti iz menaskog perioda. Ta promena vidljiva je u surama koje su diktirane posle Hidžre: one se odnose prvenstveno na organizaciju zajednice vernika *(uma)*,[22] i na njene socio-religijske institucije. Teološka struktura islama bila je uobličena u trenutku kad je Prorok napuštao Meku, ali on je tek u Medini preciznije odredio pravila kulta (molitve, postove, milostinje, hodočašća). Već od samog početka, Muhamed je pokazao izuzetnu političku inteligenciju. On je ostvario spajanje muslimana prispelih iz Meke (»Iseljenika«) sa preobraćenicima iz Medine (»Pomoćnicima«), proglašavajući se njihovim jedinim vođom. Plemenske pripadnosti bile su, dakle, ukinute. Ubuduće će postojati jedino verska zajednica muslimanâ, organizovanih kao teokratsko društvo. Ustavom uvedeni, po svoj prilici, 623, Muhamed je odredio da »Iseljenici« i »Pomoćnici« (to jest *uma)*, čine jedan narod, koji se razlikuje od svih ostalih; međutim, on je precizirao prava i dužnosti ostalih plemena, među njima i triju jevrejskih. Svi žitelji Medine bez sumnje nisu bili zadovoljni Muhamedovim inicijativama; ali kako su se nizali njegovi vojnički uspesi, tako je rastao i njegov politički ugled. Naročito su nova otkrivenja koja mu je saopštio Anđeo obezbedila uspeh njegovim odlukama.[23]

Muhamedovo najveće razočarenje u Medini bila je reakcija triju jevrejskih plemena. Pre seobe, Prorok je, shodno jevrejskoj obrednoj praksi, izabrao Jerusalim kao orijentacionu tačku *(kibla)* molitvi; a kad se jednom smestio u Medini, preuzeo je i

[22] O smislu i istoriji ovog izraza videti pored ostalog: F. M. Denny, »The Meaning of *Ummah* in the Qur'an«.

[23] Kad su prvi upad »Iseljenika« žitelji Medine proglasili bogohuljenjem, budući da je njime narušen mir svetog meseca (*redžeba*, decembar 623), Muhamed je primio sledeću božansku poruku: »Težak je greh boriti se u ovom mesecu; ali udaljavati ljude sa božjeg puta, bogohuliti na Boga i na Svetu džamiju, isterivati iz nje njegove žitelje, sve je to još teži greh pred Bogom« (2 : 217).

druge izraelićanske obrede. Sure diktirane u prvim godinama *Hidžre* svedoče o njegovim naporima da preobrati Jevreje. »O, narode Knjige! Posle izvesnog prekida u proroštvima, naš Prorok došao je k vama da vas pouči, bojeći se da ne kažete: ‚Nije nam došao nijedan vesnik dobrih vesti, nijedan glasnik'!« (5 : 19). Da su ga priznali za Proroka, Muhamed bi Jevrejima dozvolio da zadrže svoje tradicionalne obrede.[24] Ali Jevreji su stalno pokazivali sve veće neprijateljstvo. Pronalazili su greške u Kuranu, dokazujući da Muhamed ne poznaje Stari zavet.

Do raskida je došlo 11. februara 624, kada je Prorok primio novo otkrivenje koje je muslimanima nalagalo da se, za vreme molitve, ne okreću više u pravcu Jerusalima, već prema Meki (2 : 136). Podstaknut svojom genijalnom intuicijom, Muhamed je objavio da su *Kabu* podigli Ibrahim (Avram) i njegov sin Ismail (2 : 127). To svetilište se sada nalazilo pod vlašću idolopoklonika jedino zbog grehova predaka. Ubuduće, »arapski svet ima svoj Hram, i on je stariji od onog u Jerusalimu. Taj svet ima svoj monoteizam, *hanifizam* [...]. Islam, koji se u jednom trenutku bio odvratio od svojih počela, na taj način im se zaobilazno zauvek vraća«.[25] Verske i političke posledice ove odluke znatne su: s jedne strane, biće osigurana budućnost arapskog jedinstva; a s druge, kasnija razmišljanja u vezi s *Kabom*[26] dovešće do teologije Hrama u znaku najdrevnijih, dakle »pravih« monoteista. Zasad, Muhamed se odvojio od hebrejske vere, kao i od hrišćanstva: te dve »vere zasnovane na Knjizi« nisu umele da sačuvaju svoju prvobitnu čistotu. Zbog toga je Bog poslao svog *poslednjeg* Glasnika i islam je predodređen da zameni hrišćanstvo kao što je ovo smenilo hebrejsku veru.

263. Od izgnanstva do pobede

Da bi preživeli, Muhamed i »Iseljenici« bili su prinuđeni da napadaju karavane žitelja Meke. Do njihove prve pobede došlo je u Bedru, marta 627 (up. 3 : 123); izgubili su 14 ljudi, a idolopoklonici 70, pored još 40 zarobljenika. Plen, veoma veliki, kao i otkup za zarobljenike, Muhamed je podelio na jednake delove borcima. Mesec dana kasnije, Muhamed je primorao jedno od tri jevrejska plemena da napusti Medinu, ostavljajući za sobom kuće i dobra. Muslimane je, sledeće godine, porazila kod Uhuda mekanska vojska procenjena na 3.000 ljudi; i sam Muhamed bio je ranjen. Ali presudni događaj u ovoj verskoj gerili predstavlja bitka koja je nazvana »bitkom kod jarka« zato što su, po savetima jednog Persijanca, pred ulaznim putevima u ovaj grad-oazu bili iskopani šančevi. Po predanju, 4.000 Mekanaca uzaludno je opsedalo Medinu tokom dve nedelje; uraganski vetar doveo ih je do potpunog rasula. Za vreme opsade, Muhamed je zapazio sumnjivo ponašanje nekih tobožnjih preobraćenika i Kurejzâ, poslednjeg jevrejskog plemena koje je ostalo u Medini. Posle pobede, optužio je Jevreje za izdajstvo i naredio da ih pobiju.

[24] Up. Watt, *Mohammad at Medina*, str. 199 i dalje.
[25] Blachère, *Le problème de Mahomet*, str. 104.
[26] Vid., na primer, u: Henry Corbin, »La Configuration du Temple de le Ka'ba comme secret de la vie spirituelle«.

Aprila 628, novo otkrivenje (48 : 27) pružilo je Muhamedu jemstvo da vernici mogu preduzeti hodočašće u *Kabu*. Uprkos oklevanju nekolicine, karavan vernika približio se svetom gradu. Nije im pošlo za rukom da prodru u Meku; međutim, Prorok je ovaj poluneuspeh pretvorio u pobedu: on je, u svojstvu neposrednog božjeg izaslanika, zatražio od vernika zakletvu na apsolutnu vernost (48 : 10). Ta zakletva bila mu je potrebna jer je, malo kasnije, zaključio s Mekancima primirje koje se moglo učiniti i ponižavajućim, ali koje mu je omogućavalo da sledeće godine obavi hodočašće. Štaviše, Kurejšiti su jamčili muslimanima desetogodišnji mir.

I zaista, Prorok je, 629, s pratnjom od 2.000 vernika, ušao u grad koji su mnogobošci privremeno napustili i održao svečani obred hodočašća. Pobeda islama pokazala se kao neizbežna; štaviše, brojna beduinska plemena, pa čak i predstavnici kurejšitske oligarhije, počeli su da se preobraćaju. Iste godine, Muhamed je poslao jednu ekspediciju u Mutu, na granici Vizantijskog carstva; neuspeh te ekspedicije uopšte nije umanjio njegov ugled. Muta je označavala glavni pravac na kome je trebalo širiti propovedanje islama; Muhamedovi sledbenici su to pravilno shvatili.

Januara 630,* Prorok, sa (po predanju) 10.000 ljudi i pod izgovorom da su Mekanci dali podršku jednom neprijateljskom plemenu, ukida primirje i zauzima grad bez bitke. Idoli *Kabe* su uništeni, svetilište očišćeno, a sve privilegije mnogobožaca ukinute. Postavši gospodar svetog grada, Muhamed je pokazao veliku toleranciju; izuzimajući šestoricu najljućih neprijatelja, koji su bili pogubljeni, zabranio je svojim pristalicama da se svete stanovništvu. Vođen izvanrednim političkim instinktom, Muhamed nije smestio prestonicu svoje teokratske države u Meku; posle tog hodočašća, vratio se u Medinu.

Sledeće godine, 631, Prorok nije išao na hodočašće, već je poslao Abu Bekra da ga zastupa. Tom prilikom, na osnovu jednog novog otkrivenja, Muhamed objavljuje mnogoboštvu rat do istrebljenja. »Bog i njihov Prorok osuđuju mnogobošce [...]. Kad prođu sveti meseci, ubijajte mnogobošce, svuda gde ih nađete [...]. Ali, ako se pokaju, pa budu klanjali namaz i delili zekat, ostavite ih na miru. Bog oprašta, on je milostiv. Ako neki mnogobožac traži utočište kod tebe, ti ga primi da bi mu omogućio

* U originalu stoji pogrešno: 663 *(prim. lekt.)*.

da čuje božju Reč; otpremi ga potom na njegovo sigurno mesto, jer to je narod koji ne zna« (9 : 3—6).[27]

Kao gonjen nekim predosećanjem, Muhamed se, februara 632, vratio u Meku; bilo je to njegovo poslednje hodočašće. On je, tim povodom, propisao do najmanje sitnice sve obredne pojedinosti *hadžiluka*, koje se i dan-danas poštuju. A Anđeo mu je izdiktirao sledeće Alahove reči: »Danas sam usavršio vašu Veru; upotpunio svoju milost za vas; odobravam da islam bude vaša Vera« (5 : 3). Prema predanju, Muhamed je na kraju tog »oproštajnog hodočašća« uzviknuo: »Gospodaru! Jesam li valjano ispunio svoju misiju?«, a gomila je, navodno, odgovorila: »Da! Valjano si je ispunio!«

Vrativši se u Medinu, poslednjih dana maja 632, Muhamed se razboleo; umro je 8. juna, u naručju najomiljenije žene, Ajše. Utučenost je bila velika. Pojedinci su odbili da prihvate Muhamedovu smrt; mislili su da se Muhamed, kao i Isa (Isus), uspeo na Nebo. Njegovo telo nije sahranjeno na groblju, već u jednoj prostoriji Ajšinog prebivališta, gde se i danas uzdiže nadgrobni spomenik koji je za muslimane skoro isto toliko svet koliko i *Kaba*. Abu Bekr, koji je bio izabran za kalifu, to jest Prorokovog »naslednika«, obratio se vernicima sledećim rečima: »Ako se neko klanja Muhamedu, Muhamed je umro; ali ako se klanja Bogu, Muhamed je živ i neće umreti.«

264. Poruka Kurana

Istorija religijâ, kao ni opšta istorija, ne poznaje primer koji bi se mogao porediti s Muhamedovim poduhvatom. Osvajanje Meke i osnivanje teokratske države dokazuju da Prorokova politička genijalnost nije bila ništa manja od njegove verske genijalnosti. Doduše, prilike — a pre svega protivrečnosti mekanske oligarhije — bile su naklonjene Proroku. Ali one ne objašnjavaju ni Muhamedovu teologiju, ni njegovo propovedanje i uspeh, kao ni dugotrajnost njegove tvorevine: islama i muslimanske teokratije.

Prorok je, nesumnjivo, poznavao, posredno ili neposredno, neka shvatanja i neke obredne religiozne prakse Jevreja i hrišćana. Što se tiče hrišćanstva, njegova je obaveštenost bila, tačnije rečeno, samo približna. On govori o Isi i Mejremi (Mariji), ali ističe da oni nisu božanske prirode (5 : 16—20), pošto su bili stvoreni (3 : 59). On u više navrata aludira na Isino detinjstvo, na njegova čuda i njegove apostole (»pomoćnike«). Nasuprot miš-

[27] Što se tiče monoteista, »Naroda iz Knjige«, Muhamed je, u drugoj prilici, upozorio da se moraju pridržavati »Musinog Tevrata (Mojsijeve Tore) i Indžila (Jevanđelja) i onoga što vam je objavljeno od vašeg Gospoda [...] Oni koji veruju: Jevreji, narodi Sebe (Sabe) i hrišćani — svako ko veruje u Boga i sudnji dan i čini dobro — neće više osećati strah niti će tugovati« (§ 5 : 68—69).

ljenju Jevreja, a saglasno gnosticima i dosetistima, Muhamed opovrgava raspeće i Isinu smrt.[28] Međutim, on prenebregava njegovu ulogu Spasitelja, poruku Novog zaveta, Svete tajne i hrišćansku mistiku. Prorok pominje hrišćansku tradiciju: Boga-Isusa-Mariju; ljudi koji su ga obaveštavali poznavali su, po svoj prilici, abisinsku monofizitsku Crkvu, u kojoj se s obožavanjem Bogorodice išlo u krajnost.[29] S druge strane, prepoznaju se neki uticaji nestorijanstva; na primer, njegovo verovanje da smrt čini dušu potpuno nesvesnom i da mučenici vere bivaju odmah preneti u Raj. Koncepciju o nizu uzastopnih silazaka Otkrivenja delile su i mnoge jevrejsko-hrišćanske gnostičke sekte.

Ali nijedan spoljašnji uticaj ne može da objasni Muhamedovu vokaciju ni strukturu njegovog predskazanja. Objavljujući neumitnost Strašnog suda i podsećajući da će, pred Božjim prestolom, čovek biti sam, Muhamed je ukazao na versku beznačajnost plemenskih odnosa. Ali, on je opet ujedinio pojedince u jednu novu, po svoj prirodi versku zajednicu, *umu*. On je, dakle, stvorio arapsku naciju, omogućujući time muslimanskoj ekspanziji da zajednicu vernika proširi preko etničkih i rasnih granica. Energija koja je odvajkada traćena na međuplemenske ratove bila je usmerena na spoljašnje ratove protiv neznabožaca, ratove poduzete u ime Alaha, za potpunu pobedu monoteizma. Međutim, u ratovima protiv nomadskih plemena, a naročito protiv Mekanaca, Muhamed je više postizao spretnim pregovorima nego oružjem, pružajući, na taj način, primer za ugled svojim naslednicima, kalifima.

I najzad, otkrivajući im Kuran, on je svoje zemljake promovisao u isti rang koji su imala dva druga »naroda iz Knjige«, i oplemenio arapski jezik kao liturgijski i teološki pre nego što će postati i jezik jedne ekumenske kulture.

S gledišta religijske morfologije, Muhamedova poruka, onakva kakva je formulisana u Kuranu, predstavlja najčistiji izraz apsolutnog monoteizma. Alah je Bog, jedini Bog; on je savršeno slobodan, sveznajući i svemoćan; on je Tvorac zemlje i nebesâ, svega što postoji, i »dodaje stvorenome ono što on hoće« (35 : 1). I upravo zahvaljujući tom neprekidnom stvaranju, noći smenjuju dane, voda pada sa neba, a lađe »plove morem« (2 : 164). Drugim rečima, Alah upravlja ne samo kosmičkim ritmovima, već i ljudskim delima. Svi njegovi činovi ipak su slobodni; oni su, na kraju krajeva, proizvoljni pošto zavise isključivo od njegove odluke. Alah je slobodan i da protivreči samom sebi; setimo se ukidanja nekih sura (str. 89).

Čovek jeste slab, ali ne usled istočnog greha, već stoga što je obično stvorenje; uz to, on se nalazi u svetu ponovno posve-

[28] »Oni ga nisu ubili; oni ga nisu raspeli na krst, to im se samo tako učinilo [...] Ali Bog ga je uzeo ka sebi« (4 : 157—58).

[29] Up. Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, str. 209—210. Treba takođe voditi računa i o činjenici da je reč koja označava »Duh« na semitskim jezicima ženskog roda.

ćenom posle otkrivenja koje je Bog saopštio svom poslednjem Proroku. *Svaki čin*, bio on filozofski, psihički, socijalni ili istorijski — u nadležnosti je Boga, samom činjenicom što se izvršava zahvaljujući njemu. *Ništa* na ovom svetu nije slobodno ni nezavisno od Boga. Ali Alah je milostiv, a njegov Prorok je otkrio religiju koja je mnogo jednostavnija od oba prethodna monoteizma. Islam ne ustanovljuje Crkvu niti ima sveštenstvo. Njegov se kult može svuda upražnjavati; nije neophodno sprovoditi ga u nekom svetilištu.[30] Religiozni život je uređen putem institucija koje istovremeno predstavljaju i pravne norme, a to su, pre svega, pet »Stubova vere«. Najznačajniji »Stub« predstavlja *salat*, kult ili kanonska molitva koja podrazumeva pet dnevnih klanjanja; drugi je *zekat* ili legalne poreze; treći, *saum*, označava post, od svitanja do sunčevog zalaska, tokom čitavog meseca ramazana; četvrti je hodočašće *(hadžiluk)*, a peti podrazumeva »ispovedanje vere« *(šehada)*, to jest ponavljanje formule: »Nema Boga osim Boga, a Muhamed je božji Glasnik«.[31]

S obzirom na čovekovu pogrešivost, Kuran ne podstiče ni askezu ni monaštvo. »O, sinovi Ademovi! Nosite nakit gde god se molite. Jedite i pijte, [ali] nemojte preterivati!« (7 : 31). U svakom slučaju Kuran se ne obraća ni svecima ni savršenima, već svim ljudima. Muhamed ograničava na četiri broj zakonitih supruga (4 : 3), ne određujući podrobnije broj konkubina i robinja.[32] Što se tiče socijalnih razlika, one su bile prihvaćene, ali su svi vernici bili jednaki u *umi*. Ropstvo nije bilo ukinuto; međutim, položaj robova bio je bolji nego u Rimskom carstvu.

Muhamedova »politika« liči na onu kakva se vidi u raznim knjigama Starog zaveta. Ona je, neposredno ili posredno, nadahnuta Alahom. Opšta istorija predstavlja neprekidno očitovanje Boga; čak su i pobede neprijatelja po božjoj želji. Opšti i trajni rat je, dakle, neophodan da bi čitav svet bio preobraćen u monoteizam. Rat se, u svakom slučaju, pretpostavlja otpadništvu od vere i anarhiji.

Hodočašća i obredi vršeni u *Kabi* — koja je smatrana »Alahovom kućom« — prividno protivreče apsolutnom monoteizmu koji je propovedao Muhamed. Ali Prorok je, a na to smo već prethodno ukazali (str. 94) hteo da islam uključi u avramovsku tradiciju. Pored nekih drugih simbola i scenarija prisutnih u Kuranu — Svete knjige, Muhamedovog nebeskog uznesenja, uloge anđela Džibrila, itd. — hodočašće će biti neprestano iznova

[30] Preporučeno je, međutim, da se vernici, petkom u podne, okupljaju na javnom mestu (62 : 9).

[31] Ova formulacija nije doslovno potvrđena u Kuranu, ali je njen smisao svuda prisutan u njemu; up. Watt, *Muhammad at Medina*, str. 308.

[32] Na kritike Evropljana, pojedini orijentalisti odgovaraju da je to već neki napredak u odnosu na seksualnu anarhiju preislamskog mnogoboštva. Ovo »opravdavanje« islama, umesto na sociološkom i moralnom planu, uzaludno je, pa čak predstavlja i bogohuljenje, sa gledišta kuranske teologije. Nijedna pojedinost Otkrivenja nema potrebe za »opravdavanjem«.

tumačeno i ocenjivano od strane poznije teologije i mistike. Treba takođe voditi računa i o usmenom predanju prenošenom putem *hadisa* (Prorokovih »izreka«), predanju koje će, i samo, činiti legitimnim mnoga tumačenja i spekulacije. Alah će uvek zadržati položaj jedinog i apsolutnog Boga, a Muhamed će biti prevashodno Prorok. Ali, isto kao jevrejska vera i hrišćanstvo, i islam će na kraju prihvatiti izvestan broj posrednika i zagovornika.

265. Prodor islama u Sredozemlje i na Bliski istok

Baš kao Jevreji i Rimljani tako i islam — naročito u svojoj prvoj fazi — posmatra istorijske događaje kao epizode jedne svete istorije. Spektakularne vojne pobede koje su izvojevali prvi kalifi najpre su islamu omogućile da preživi, a zatim su mu obezbedile i trijumf. Prorokova smrt, naime, izazvala je krizu koja je mogla biti kobna za novu veru. Prema predanju koje je na kraju usvojila većina muslimana, Muhamed nije odredio naslednika. Abu Bekr, otac njegove omiljene supruge Ajše, izabran je za kalifa još pre Prorokovog pogreba. S druge strane, znalo se za Muhamedovu posebnu naklonost prema Aliju, mužu njegove kćeri Fatime i ocu Hasana i Huseina, jedinih njegovih unuka koji su ostali živi; izgleda dakle verovatno da bi Muhamed izabrao Alija za svog naslednika. Međutim, da bi očuvali jedinstvo *ume*, Ali i njegove pristaše prihvatili su izbor Abu Bekra; kako je ovaj bio već vremešan, Ali nije sumnjao da će ga ubrzo naslediti. U tom trenutku bilo je najbitnije izbeći krizu kobnu po islam. Beduinska plemena već su počela da se odvajaju; međutim, njih su savladale vojne ekspedicije koje je Abu Bekr smesta preduzeo. Neposredno posle toga, kalif je organizovao pohode na Siriju, bogatu oblast pod vizantijskim sizerenstvom.

Abu Bekr je umro dve godine kasnije, 634, ali je već bio naimenovao za naslednika jednog od svojih zapovednika, Omara. Za vreme kalifata ovog velikog stratega (634—644), pobede muslimana nizale su se vrtoglavom brzinom. Poraženi u bici kod Jarmuka, Vizantijci napuštaju Siriju 636. godine. Antiohija pada 637, a iste godine ruši se i Sasanidsko carstvo. Egipat je osvojen 642, a Kartaga 694. Pre kraja VII veka, islam vlada severnom Afrikom, Palestinom, Malom Azijom, Mesopotamijom i Irakom. Jedino Vizantija još odoleva, ali i njena je teritorija znatno umanjena.[33]

[33] To vrtoglavo prodiranje Arapa s razlogom je bilo opisano kao poslednji nalet varvarskih invazija koje su potresle Zapadno Rimsko carstvo. Ipak, za razliku od varvara, Arapi se smeštaju u novim garnizonskim gradovima podignutim na rubu pustinje. Plativši izvestan danak, podjarmljeno stanovništvo moglo je da zadrži svoju religiju i običaje. Ali situacija će se znatno izmeniti kad veliki deo urbanog življa, prvenstveno činovnici i intelektualci, budu prihvatili islam.

Međutim, uprkos ovim neviđenim uspesima, jedinstvo *ume* bilo je ozbiljno narušeno. Kad ga je neki persijski rob smrtno ranio, Omar je imao taman toliko vremena da odredi šestoricu Prorokovih saboraca koji će izabrati njegovog naslednika. Prenebregnuvši Alija i njegove pristaše (*shî'at 'Ali*, dosl. »Alijeva partija«, ili *Shî'ah*, šiizam), šestorica su izabrali Osmana (644—656), drugog Prorokovog zeta. Pošto je pripadao aristokratskom plemenu Umajada, starih Muhamedovih protivnika, Osman je najznačajnije položaje Carstva raspodelio velikodostojnicima Meke. Nakon što su ga ubili beduini iz egipatskih i iračkih garnizona, Medinci su za kalifa proglasili Alija. Za šiite, koji nisu priznavali nijednog »naslednika« van Prorokove porodice i porodica njegovih potomaka, Ali je bio prvi istinski kalif.

Međutim, Ajša i mnogi mekanski poglavari optužili su Alija za saučesništvo u ubistvu Osmana. Do sukoba dveju strana došlo je u bici koja je nazvana Devinom, jer se odvijala oko Ajšine deve. Ali je smestio prestonicu u jedan irački garnizonski grad, ali su njegov kalifat osporili Sirija, Prorokov tast i Osmanov rođak, Muavija. Shvativši da je bitka izgubljena, Muavijini vojnici digli su Kuran na vrh svojih kopalja. Ali je pristao da Knjiga presudi, međutim, pošto ga je njegov izaslanik loše branio, bio je prinuđen da se odrekne svog prava. Zbog tog gesta nemoći napustili su ga neki njegovi pobornici, koji su, otada, poznati pod imenom haridžiti, »secesionisti« (otpadnici). Ali je bio ubijen 661, a njegove malobrojne pristalice proglasile su za kalifa njegovog starijeg sina Hasana. Međutim, Muavija, koga su Sirijci u Jerusalimu već izabrali za kalifa, uspeo je da ubedi Hasana da abdicira u njegovu korist.

Muavija je bio sposoban vojskovođa i lukav političar; on je organizovao Carstvo i osnovao prvu dinastiju kalifa, Umajade (661—750). Ali poslednja prilika da ponovo objedini *umu* bila je propuštena kad je Husein, drugi Alijev sin, ubijen 680. u Karbali, u Iraku, sa gotovo svim članovima svoje porodice. Njegovu mučeničku smrt šiiti nikada nisu oprostili, i ona je, vekovima, izazivala pobune koje su vladajući kalifi surovo ugušivali. Šiitske su zajednice tek početkom X veka dobile dopuštenje da održavaju, tokom prvih deset dana meseca muharema, javne svečane obrede u spomen na tragičnu smrt imama Huseina.[34]

Tako je, trideset godina posle Prorokove smrti, *uma* bila podeljena — a takva je i ostala do današnjih dana — na tri partije; na sunite, to jest pristalice *sune* (»religijska praksa«, »predanje«), koji su, pod vođstvom vladajućeg kalifa, predstavljali većinu vernika; zatim na šiite, vernike iz loze prvog pravog kalifa, Alija; i najzad, na haridžite (»secesioniste«), koji su smatrali da jedino verska zajednica ima pravo da bira svog poglavara, a i dužnost da ga opozove ako je počinio teže grehe. Kao što ćemo videti (up. XXXV poglavlje), svaka od tih sekti doprinela je, u manjoj ili većoj meri, razvoju muslimanskih verskih institucija, teologije i mistike.

[34] Vid., pored ostalog: Earle H. Waugh, »Muharram, Rites: Community Death and Rebirth«.

Što se tiče istorije Carstva koje su osnovali prvi kalifi, dovoljno je da ukažemo na najvažnije događaje. Vojna ekspanzija se nastavlja sve do 715, kad Turci primoravaju arapsku vojsku da napusti područje Oksusa.* Godine 717, druga pomorska ekspedicija protiv Vizantije doživela je krah, uz teške gubitke. Godine 733, Karlo Martel, francuski kralj, porazio je Arape kod Tura, primoravajući ih da se povuku na drugu stranu Pirineja. Time se okončava vojna nadmoć Arapskog carstva. Budući upadi i osvajanja islama predstavljaće delo muslimana drugog etničkog porekla.

I sam islam počinje da menja neke od svojih prvobitnih struktura. Cilj svetog rata, onakav kakav je bio određen od strane Muhameda — preobraćenje nevernikâ — bio je već izvesno vreme sve manje poštovan. Arapske vojske više su volele da podjarme mnogobošce ne preobraćajući ih, kako bi mogle da im nametnu veći danak. Preobraćeni, štaviše, nisu uživali ista prava kao muslimani. Počev od 715, zategnutost između Arapa i novopreobraćenih neprestano raste. Ovi poslednji su bili spremni da podrže svaku pobunu koja im je obećavala jednakost s Arapima. Posle više godina nereda i oružanih sukoba, dinastija Umajada bila je, godine 750, svrgnuta, a na njeno mesto je došla druga istaknuta mekanska porodica, Abasidi. Novi kalif je izišao kao pobednik zahvaljujući pre svega pomoći šiita. Međutim, položaj Alijevih pristalica nije se promenio, a drugi abasidski kalif, al-Mansur (754—775), krvavo je ugušio šiitsku pobunu. Zauzvrat, razlika između Arapa i novopreobraćenika konačno je, pod Abasidima, izbrisana.

Četiri prva kalifa zadržala su Medinu kao središte kalifata. Ali Muavija je prestonicu carstva smestio u Damask. Počev od tada, helenistički, persijski i hrišćanski uticaj postepeno jačaju tokom čitave vladavine Umajada. Oni se raspoznaju pre svega u verskoj i svetovnoj arhitekturi. Prve velike sirijske džamije preuzimaju kupolu od hrišćanskih crkava.[35] Dvorci, vile, vrtovi, zidni ukrasi, mozaici podražavaju uzore heleništičkog Bliskog istoka.[36]

Abasidi nastavljaju i razvijaju taj proces asimilacije orijentalnog i mediteranskog kulturnog nasleđa. Islam podstiče i razvija urbanu civilizaciju, zasnovanu na činovništvu i trgovini. Kalifi se odriču verske funkcije; oni žive izdvojeni u svojim dvorcima, poveravajući *ulemama* — teolozima i stručnjacima za kanon-

* Amu-Darja, reka u srednjoj Aziji (prim. prev.).

[35] Up. E. Baldwin Smith, *The Dome*, str. 41 i dalje.

[36] Vid. U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell' archeologia islamica*, naročito str. 23. i dalje, 105 i dalje.

sko pravo — brigu da se bave svakodnevnim problemima vernikâ. Izgradnja, godine 762, nove prestonice, Bagdada, označava kraj islama koji je u znaku arapske premoći. Taj grad, u obliku kruga podeljenog krstom, predstavlja *imago mundi*, središte Carstva: četiri kapije predstavljaju četiri pravca u prostoru. Najsrećnija planeta, Jupiter, presudna je za »rađanje« Bagdada, jer je njegova izgradnja počela tačno u dan koji je odredio jedan persijski astrolog.[37] Al-Mansur i njegovi naslednici bili su ustoličeni uz svu pompu sasanidskih careva. Abasidi su se naročito oslanjali na činovništvo, većinom persijskog porekla, i na kraljevsku vojsku, koja je vrbovana iz krugova iranske vojničke aristokratije. Masovno preobraćeni u islam, Iranci se u politici, administraciji i etikeciji, vraćaju sasanidskim uzorima. Sasanidski i vizantijski stil vladaju u arhitekturi.

To je takođe razdoblje u kome su prevođena dela grčkih filozofa, lekara i alhemičara, posredstvom starosirijskog jezika. Pod vladavinom Haruna al-Rašida (788—809) i njegovih naslednika, sredozemna civilizacija pozne antike doživljava prvu renesansu, arapsku po svom izrazu; ona upotpunjava, ponekad mu se i suprotstavljajući, proces asimilacije iranskih vrednosti[38] koji podstiču Abasidi. Kasnije ćemo videti (XXXV pogl.) kakve su bile posledice tih otkrića i suprotstavljanja po razvoju muslimanske duhovnosti.

[37] Vid. izvornike koje je naveo Charles Wendell, »Baghdâd: *Imago Mundi*«, str. 122.

[38] Reč je, naravno, o tvorevinama neiscrpnog iranskog sinkretizma (up. § 212).

XXXIV POGLAVLJE

ZAPADNO KATOLIČANSTVO OD KARLA VELIKOG DO JOAKIMA IZ FLORE

266. Hrišćanstvo u vreme ranog srednjeg veka

Godine 474. varvarski vojskovođa Odoakar svrgnuo je Romula Avgusta, poslednjeg rimskog cara Zapada. Istoričari su godinu 474. dugo smatrali prihvaćenim datumom kraja antičkog doba i početka srednjeg veka. Ali 1937. posthumno objavljena knjiga Anrija Pirena (Henri Pirenne), *Muhamed i Karlo Veliki* (Mahomet et Charlemagne), postavila je ovo pitanje u jednu sasvim drukčiju perspektivu. Veliki belgijski istoričar je u ovoj knjizi skrenuo pažnju na neke značajne činjenice. S jedne strane, socijalne strukture Carstva i dalje se održavaju tokom dva veka. A s druge, varvarski kraljevi VI i VII veka služe se rimskim metodama i drage su im titule nasleđene od Carstva. Štaviše, trgovačke veze s Vizantijom i Azijom se nastavljaju. Do raskida između Zapada i Istoka došlo je, prema Pirenu, u VIII veku, a njegov uzrok bio je prodor islama. Izolovan od središtâ mediteranske kulture, razoren neprestanim invazijama i građanskim ratovima, Zapad tone u »varvarstvo«. Novo društvo koje će se pojaviti na njegovim ruševinama temeljiće se na samostalnim seoskim zajednicama; njegov izraz biće feudalizam. Karlo Veliki uspeće da organizuje taj novi svet — srednji vek.

Pirenova pretpostavka bila je povod dugotrajnoj raspri,[1] pa je i dan-danas samo delimično prihvaćena. Ali njena zasluga je u tome što je prinudila naučnike da preispitaju složeni istorijski proces koji će dovesti do kristalizacije srednjeg veka na Zapadu. Piren nije vodio računa o dubokim promenama koje je Zapadu donelo hrišćanstvo. Međutim, kako je pokazao V. C. Bark (W. C. Bark), istorija Zapadne Evrope između približno 300. i 600. godine predstavlja istodobni ishod dva činioca: 1) hrišćanstva, i 2) udarâ i protivudarâ nastalih zbivanjima: postepenim rasapom ekonomije i lokalne rimske vlasti, neredom koji su izazvale učestane invazije i sve većom samodovoljnošću jednog društva zemljoradničkog tipa. Naime, da Zapad nije bio podeljen i siro-

[1] Vid. kritike koje je naveo William Carroll Bark, *Origins of the Medieval World*, str. 7 i dalje, 114 i dalje.

mašan i da se njime nije loše upravljalo, uticaj Crkve ne bi mogao biti tako značajan.[2]

U početku, srednjovekovno društvo je predstavljalo zajednicu krčilaca puteva. Model takve zajednice bili su, u neku ruku, benediktinski samostani. Patrijarh zapadnog monaštva, sveti Benedikt (oko 480—540), organizovao je niz omanjih bratstava, sasvim nezavisnih u ekonomskom pogledu. Rušenje jednog ili više manastira nije povlačilo za sobom i uništenje institucije. Invazije nomadskih varvara, za kojima su usledili upadi Vikinga, uništile su gradove, te prema tome i poslednje kulturne centre. Ostaci klasičnog kulturnog nasleđa i dalje su se mogli naći po manastirima.[3] Ali, samo su malobrojni kaluđeri imali dovoljno slobodnog vremena da se posvete izučavanju. Njihova glavna dužnost bila je da propovedaju hrišćanstvo i da pružaju pomoć siromasima. Oni su, uz to, bili graditelji, lekari, metalski radnici a, pre svega, poljoprivrednici. Kaluđeri su u znatnoj meri unapredili oruđe i metode za obradu zemlje.[4]

Brojni manastiri koji su uživali potpunu ekonomsku nezavisnost upoređivani su[5] sa feudalnim sistemom vlasništva, to jest imanjâ koja vlastelin dodeljuje svojim vazalima kao nagradu ili prethodni dar za njihove vojničke usluge. Ta dva »zametka«, koja su bila u stanju da nadžive istorijsku katastrofu, sačinjavala su temelj novog društva i nove kulture. Karlo Martel je oduzeo od Crkve mnoge posede da bi ih podelio svojim podanicima. Bio je to jedini način da se stvori moćna i odana vojska; nijedan vladar u to vreme nije imao sredstava da sam opremi svoje trupe.

Kao što ćemo videti kad bude reči o viteštvu (§ 267), feudalni sistem i njegova ideologija germanskog su porekla.[6] Zahvaljujući upravo instituciji viteštva Zapad je bio u stanju da savlada posledice mnogobrojnih kriza i katastrofa koje su se počev od V veka nizale jedna za drugom. Krunisanje Karla Velikog u Rimu od strane pape, godine 800, za cara »Svetog Rimskog carstva«, ne bi moglo ni da se zamisli pola veka pre toga. S obzirom na veliku zategnutost između Careva i Papa, kao i na surevnjivost nekih kraljeva i kneževa tokom sledećih vekova, uloga i značaj carstva bili su neveliki i, uglavnom, ograničeni. Nije na nama da dajemo pregled političke i vojne istorije ranog srednjeg veka. Ali važno je već sada napomenuti da su ove institucije — feudalizam, viteštvo, carstvo — podsticale nove religiozne tvorevine, nepoznate ili, u svakom slučaju, ne mnogo izgrađene u vizantijskom svetu.

[2] Bark, *nav. delo*, str. 26—27.

[3] Oko 700. godine zapadna kultura našla je utočište u irskim i nortamberlendskim manastirima. I upravo će odatle, sto godina kasnije, izaći učeni ljudi, teolozi, umetnici.

[4] Videti kod Barka izlaganje o ovim inovacijama, str. 8 i dalje.

[5] Up. Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, str. 98 i dalje.

[6] Up. Carl Stephenson, *Mediaeval Feudalism*, str. 1—14.

S obzirom na raspoloživ prostor u ovom delu, možemo da izostavimo liturgijske i sakramentalne novine,[7] kao i verske elemente onoga što je nazvano »karolinškom renesansom« IX veka.[8] Važno je, međutim, naglasiti da će zapadna Crkva tokom pet vekova naizmenično doživljavati razdoblja obnove i dekadencije, trijumfa i poniženja, kreativnosti i skleroze, otvaranja i netrpeljivosti. Da navedemo samo jedan primer: posle »karolinške renesanse«, Crkva, u X i prvoj polovini XI veka, ponovo nazaduje. Ali ona zato doživljava period slave i moći sa »gregorijanskom reformom« koju je započeo Grgur VII, izabran za papu 1073. Teško je u nekoliko redova izložiti duboke razloge tih naizmeničnih promena. Dovoljno je, međutim, zapaziti da su razdoblja uspona, kao i razdoblja nazadovanja, povezana, s jedne strane, sa vernošću apostolskoj tradiciji, a s druge, sa eshatološkim nadanjima i nostalgijom za autentičnijim i dubljim hrišćanskim iskustvom.

Hrišćanstvo se od samog početka razvijalo u znaku apokaliptike. Izuzev svetog Avgustina, teolozi i vizionari su raspravljali o sindromu smaka sveta i izračunavali kad će do njega doći. Mitovi o Antihristu i »Caru poslednjih dana« strasno su zaokupljali kako sveštenike, tako i masu vernika. Uoči hiljadite godine stari scenario o smaku sveta postaje dramatično aktuelan. Strahotama eshatološke vrste kada su dodavane i sve moguće vrste nesreća: epidemije, glad, kobni predznaci (komete, pomračenja Sunca, itd.).[9] U svemu počinje da se oseća prisustvo Đavola. Hrišćani objašnjavaju sve te nevolje svojim gresima. Jedina odbrana bila je u pokajanju i u traženju pomoći od svetaca i njihovih relikvija. Pokajanja su ona ista kojima sebe podvrgavaju samrtnici.[10] S druge strane, episkopi i opati nastoje da okupe narod oko relikvija, »kako bi obnovili mir i utemeljili svetu veru«, kao što piše kaluđer Raul Glaber (Raoul Glaber). Vitezovi se, držeći ruku na relikvijama, sledećim rečima zaklinju da će čuvati mir: »Ni u kom slučaju neću upasti u neku crkvu [...]. Neću napasti sveštenika ni monaha [...]. Neću oteti ni vola, ni kravu, ni svinju, ni ovcu [...]. Neću hvatati ni seljaka ni seljanku [...]«, itd.[11] »Božji mir« nalagao je obustavljanje dvoboja za vreme najsvetijih perioda liturgijskog kalendara.

[7] Na primer, stavljanje burme, važnost mise — koja se, ubuduće, može davati i za žive i za mrtve — »misal« u kome su prikupljene molitve, itd.

[8] Adekvatnije formiranje sveštenstva, temeljno proučavanje korektnog latinskog jezika, razne reforme monaštva po benediktinskom uzoru, itd.

[9] Vid. tekstove reprodukovane u knjizi: Georges Duby, *L'An Mil*, str. 105 i dalje.

[10] »Upravo hiljadite godine zapadna Crkva je prihvatila veoma stara verovanja u prisustvo preminulih, u njihov nevidljivi zagrobni život koji se, međutim, malo razlikuje od telesne egzistencije«; Duby, *isto*, str. 76.

[11] Vid. kod Dibija tekst zakletve, str. 171 i dalje.

Skupna hodočašća — u Jerusalim, Rim i Santjago da Kompostelu — dobijaju čudesan polet. Raul Glaber tumači »sveto putovanje« u Jerusalim kao pripremu za smrt i kao obećanje spasenja; veliki broj hodočasnika najavljuje dolazak Antihrista i »približavanje smaka sveta«.[12]

Ali kad je prošla godina 1033, hiljadita od stradanja Isusa Hrista, hrišćani su shvatili da su pokajanja i očišćenja postigla svoj cilj. Raul Glaber ukazuje na znake i na božanski blagoslov: »nebo poče da se smeje i razvedrava, oživljeno blagotvornim vetrom [...]. Sva površina zemlje prekri se umilnim zelenilom i izobiljem plodova koji sasvim izgnaše glad [...]. Bezbrojni bolesnici povratiše zdravlje na skupovima na koje su bili dovedeni toliki sveci [...]. Prisutni pružahu ruke k Bogu vičući uglas: Mir! Mir!«.[13] Istodobno vidimo i izvesna nastojanja da se Crkva obnovi, naročito u benediktinskom manastiru Kliniju. Svuda u zapadnoj Evropi ponovo se grade svetilišta, obnavljaju se bazilike, otkrivaju relikvije. Sve je veći broj misija koje idu na Sever i Jug. Ali, još su značajnije promene do kojih je došlo, delimično i pod pritiskom narodne pobožnosti, u crkvenim obredima. Slavljenje Euharistije stiče izuzetnu važnost. Kaluđeri su podsticani da i sami postanu sveštenici, kako bi učestvovali »u tvorenju tela i krvi Hristove« i uvećali »udeo svetog u vidljivom svetu«.[14] Obožavanje raspeća je sve veće, jer je ono prevashodno znak čovečnog u Hristu. To slavljenje »otelovljenog Boga«[15] biće uskoro upotpunjeno pobožnom odanošću Bogorodici.

Verski kompleks koji se iskristalizovao oko strahovanja i nadanja iz hiljadite godine u neku ruku anticipira krize i tvorevine koje karakterišu pet sledećih vekova.

267. Asimilacija i reinterpretacija prehrišćanskih tradicija: svetost kraljevstva, viteštvo

Za većinu germanskih plemena, kraljevstvo je bilo sveto po svom poreklu i svom karakteru: osnivači dinastijâ poticali su od bogova, naročito od Vodana.[16] Kraljeva »sreća« predstavljala je izvanredan dokaz njegove svete prirode. Vladar je lično prinosio žrtve da bi žetve bile dobre i ratovi uspešni; on je bio

[12] Tekst koji je preuzeo Dibi, str. 179.
[13] Vid. taj tekst kod Dibija, str. 183—84.
[14] Dibi, str. 219.
[15] Vid. tekstove koje je naveo Dibi, str. 216 i dalje.
[16] Većina anglosaksonskih kraljeva potiče od Vodana; up. dokumenta koje je naveo William A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, str. 33 i sl. Skandinavski vladari potiču od boga Ingvija, koji je izjednačen sa Frejom; prema *Rigovoj pesmi (Lai de Rig)*, Hejmdal (ili Rig) je, po svoj prilici, predak svih kraljeva *(isto*, str. 19). O kraljevstvu kod starih Germana, videti *Histoire*, knj. II, str. 446—47.

harizmatski posrednik između naroda i božanstva. Ako bi ga napustila »sreća« (ili, drugim rečima, bogovi), kralj je mogao biti svrgnut, ili čak ubijen, kao što se dogodilo švedskom kralju Domaldru nakon niza loših žetvi.[17] Čak i posle preobraćenja u hrišćanstvo, rodoslov vladarâ — to jest njihovo pripadanje Vodanovoj lozi — imao je i dalje presudan značaj.[18]

Kao i svuda drugde, crkvena hijerarhija se trudila da ta verovanja integriše u svetu istoriju hrišćanstva. Tako su neke kraljevske genealogije proglašavale Vodana Nojevim sinom, rođenim u kovčegu, ili potomkom neke Bogorodičine rođake.[19] Kraljevi koji su pali na bojnom polju — čak i paganski — bili su izjednačeni sa svetim mučenicima. Hrišćanski vladari su bar delimično sačuvali magijsko-religiozni ugled svojih predaka: dodirivali su semenje budućih žetvi, kao i bolesnike i decu.[20] Da bi se stalo na put obožavanju kraljevskih grobnih humki, vladare su počeli sahranjivati u crkvama.

Ali najoriginalniju revalorizaciju paganskog nasleđa predstavljalo je promovisanje kralja u svojstvu *Christus Domini*, »Miropomazanika Gospodnjeg«. Kralj je na taj način postajao neprikosnoven; svaka zavera protiv njegove ličnosti smatrana je svetogrđem. Ubuduće verski ugled vladara više neće poticati od njegovog božanskog porekla, već od njegovog krunisanja kojim je on proglašen Miropomazanikom Gospoda.[21] »Hrišćanski kralj je u svom narodu Hristov izaslanik«, tvrdi jedan pisac iz XI veka. »Mudrošću kralja, narod postaje srećan *(gesaelig)*, bogat i pobedonosan«;[22] u takvom slavljenju Miropomazanika Gospodnjeg prepoznatljivo je drevno pagansko verovanje. Kralj, međutim, nije ništa više do posvećeni zaštitnik naroda i Crkve; njegovu funkciju posrednika između ljudi i božanstva ubuduće će vršiti crkvena hijerarhija.

Sličan proces uticaja i simbioze uočljiv je i kod viteštva. Tacit sažeto opisuje uvođenje u vojnički poziv kod starih Germana: usred skupa naoružanih ratnika jedan od vođa, ili otac, uručuje mladom čoveku štit i kratko koplje. Mladić se još od rane mladosti vežbao zajedno s pratiocima *(comites)* poglavara *(princeps)*, ali tek posle ove ceremonije on biva priznat za ratnika i člana plemena. Na bojnom polju, dodaje Tacit, sramota je da vođa bude nadmašen u neustrašivosti — a za njegove saborce da

[17] Vid. *Ynglingasaga*, str. 15 (18); up. *isto*, pogl. 43 (47), istorija o poslednjem potomku Inglinâ žrtvovanog Odinu zbog loših žetvi. Ostale primere videti kod Čenija (Chaney), str. 86.
[18] Od osam rodoslovljâ engleskih kraljevskih kuća, sedam je poticalo od Vodana; Čeni, str. 29.
[19] Vid. primere koje je naveo Čeni, str. 42.
[20] Up. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges, i dalje;* Čeni, str. 86 i dalje.
[21] Što podrazumeva potčinjavanje vladara biskupu.
[22] *Principes d'un régime politique chrétien (Načela hrišćanskog političkog uređenja)*, rasprava pripisana nadbiskupu Vulfstonu (Wulfstone, umro 1023); naveo Čeni, str. 257.

budu manje neustrašivi od njega. Onaj ko nadživi *princepsa* i povuče se sa bojnog polja u nemilosti je čitavog života. Braniti vođu predstavlja svetu dužnost svih njegovih saboraca. »Vođa se bori za pobedu; njegovi saborci za vođu.« Zauzvrat, vođa ih hrani, oni od njega dobijaju vojničku opremu i jedan deo plena.[23]

Ova se institucija očuvala i posle preobraćenja germanskih plemena u hrišćanstvo; na njoj su utemeljeni feudalizam[24] i viteštvo. Godine 791, stariji sin Karla Velikog, Luj, koji je imao tek trinaest godina, dobija od oca ratnički mač. Četrdeset sedam godina docnije, Luj daruje svom petnaestogodišnjem sinu »muževno oružje, mač«. Tako nastaje inicijacijski obred specifičan za viteštvo: *adoubement*.*

Teško je tačno utvrditi kad se pojavila institucija viteštva koja je igrala veliku ulogu u vojnoj, socijalnoj, religioznoj i kulturnoj istoriji Zapada. U svakom slučaju, viteštvo je moglo da dobije svoj »klasični« oblik tek pošto su u Francusku, u IX veku, uvedeni krupni i snažni konji koji su bili u stanju da ponesu konjanike u oklopu *(cathafracti)*. Iako je glavnu osobinu viteza već od početka predstavljala njegova potpuna vernost gospodaru,[25] smatralo se da svaki vitez mora štititi siromahe, a naročito Crkvu. Ceremonija opasivanja sadržavala je blagosiljanje oružja (mač je bio stavljan na oltar, itd.). A kao što ćemo videti, uticaj Crkve je veliki naročito početkom XII veka.

Posle kraćeg ili dužeg perioda uvežbavanja i raznih takmičenja, pristupalo se javnoj ceremoniji oviteženja. Gospodar je svom štitonoši ritualno predavao oružje: mač, koplje, mamuze, oklop i štit. Štitonoša je stajao pred svojim zaštitnikom sklopljenih ruku, ponekad klečeći i pognute glave. Gospodar bi ga na kraju snažno udario pesnicom ili dlanom po vratu. Poreklo i značaj ovog obreda, nazvanog »colée« (udarac u šiju), još su sporni.

Viteštvo je doseglo svoj najsavršeniji izraz u XI i prvoj polovini XII veka. Počev od XIII veka započinje njegov sumrak, a posle XV veka viteštvo ne predstavlja ništa drugo do puki ceremonijal i plemićku titulu. Paradoksalno je da viteštvo baš u vreme svog opadanja i dekadencije postaje predmet mnogobrojnih kulturnih kreacija čije se religiozno poreklo i značenje lako mogu dešifrovati (§ 270).

Institucija koju je sažeto opisao Tacit zaista je imala religioznu dimenziju: promocija mladića najavljivala je okončanje njegove vojničke inicijacije; apsolutna vernost vođi bila je, u

[23] *Germania*, 13—14. O upućivanjima u vojnički poziv kod starih Germana, vid. § 175.

[24] Feudalizam se može definisati kao udruživanje vazalstva sa lenskim dobrom (to jest prihodom od zemlje kojom vazal upravlja u ime svog gospodara).

* *Adoubement* — blagi udar mačem po potiljku ili ramenu (od francuskog *dubban*, udariti), čime se neko proizvodi u viteza *(prim. prev.)*.

[25] Roland je smatran junakom u pravom smislu reči, jer je bezuslovno, i po cenu života, poštovao zakone vazalstva.

stvari, religiozno ponašanje. Preobraćenje u hrišćanstvo prouzrokovalo je mnoga ponovna tumačenja i vrednovanja pradedovskih tradicija; ali ono nikada nije uspelo da izbriše pagansko nasleđe. Tokom tri veka Crkva se uglavnom zadovoljavala skromnom ulogom obreda proizvođenja vitezova. Ali, počev od XII veka taj svečani čin bar prividno se odvija pod crkvenim nadzorom. Pošto bi se ispovedio, štitonoša bi proveo noć moleći se u crkvi. Izjutra bi se pričestio hlebom i vinom, a primajući oružje, mladić nije izgovarao samo zakletvu da će poštovati zakon viteštva,[26] već i molitvu.

Posle Prvog krstaškog rata u Svetoj zemlji osnovana su dva vojna reda da bi branila hodočasnike i negovala bolesnike: redovi templara i hospitalaca. Svom religioznom vaspitanju neki monasi će ubuduće dodavati vojnu obuku viteškog tipa. Rane oblike vojno-religioznih redova možemo naći i u »svetom ratu« *(džihad)* muslimana (§ 265), u inicijacijama za Mitrine misterije (§ 217) i u jeziku i metaforama hrišćanskih asketa koji su sebe smatrali vojnicima jedne *militia sacra*. Ali isto tako treba imati u vidu i religiozno značenje rata kod drevnih Germana (§ 175).[27]

268. Krstaški ratovi: eshatologija i politika

Istoričari i filozofi iz doba prosvećenosti — od Gibona (Gibbon) i Vilijema Robertsona (William Robertson) do Hjuma (Hume) i Voltera (Voltaire) — okarakterisali su krstaške ratove kao mučni požar fanatizma i ludila. Takav sud, mada sa više nijansi, dele i mnogi savremeni autori. Pa ipak, krstaški su ratovi centralni događaj srednjovekovne istorije. »Pre nego što su počeli, središte naše civilizacije nalazilo se u Vizantiji i zemljama arapskog kalifata. Pre poslednjih krstaških ratova prevlast u civilizaciji preneta je u Zapadnu Evropu. Iz tog premeštanja[28] rođena je savremena istorija. Ali veoma visoku cenu te prevlasti Zapadne Evrope najviše su platili Vizantija i narodi istočne Evrope.

Mi ćemo se zadržati na religioznim značenjima krstaških ratova. Njihovo poreklo i eshatološku strukturu rasvetlili su na prikladan način Pol Alfanderi (Paul Alphandéry) i Alfons Dipron (Alphonse Dupront). »U središtu krstaške svesti, kod klerika kao i kod onih koji to nisu, nalazi se osećanje dužnosti da se Jeru-

[26] Prema nekim izvorima, ovaj zakonik je sadržavao četiri zakona: svakodnevnu misu, eventualno žrtvovanje vlastitog života za svetu veru, zaštitu Crkve, odbranu udovicâ, siročadi i siromaha. Neke druge verzije dodaju da vitez mora pomagati »gospe i gospođice kojima je potreban« i »uvažavati žene [...], braniti njihovo pravo«.

[27] Dodajmo da se institucija religioznog viteštva razvija i u islamu; up. Henry Corbin, *En Islam iranien*, II, str. 168 i dalje.

[28] Steven Runciman, *A History of the Crusades*, knj. I, str. IX.

salim oslobodi [...]. Kroz krstaški rat najsnažnije se izražava dvostruko ispunjenje ostvarenosti u vremenu i u ljudskom prostoru. A to znači, kad je reč o prostoru, da je znak ostvarenosti u vremenu okupljanje narodâ oko svetog grada i majke sveta, Jerusalima.«[29]

Uporedo s poluneuspesima i teškim porazima kroz koje prolaze krstaški ratovi baronâ i cara sve više dolazi do izražaja i njihov eshatološki karakter. Prvi i najspektakularniji krstaški rat, pokrenut na zahtev vizantijskog cara Aleksija i pape Urbana I, podstican je i u propovedima Petra Pustinjaka 1095. godine. Posle mnogih pustolovina (pokolja Jevreja u gradovima pored Rajne i Dunava, okupljanja triju franačkih vojski u Carigradu), krstaši prelaze preko Male Azije i, uprkos surevnjivosti i intrigama vođa, osvajaju Antiohiju, Tripoli, Edesu i, najzad, Jerusalim. Međutim, za kasniju generaciju, sva ta osvojena mesta bila su izgubljena, a sveti Bernard je u svojim propovedima u Vezliju 1145. pozivao na Drugi krstaški rat. Velika vojska, koju su vodili francuski i nemački kralj, stigla je u Carigrad; ali ubrzo potom, bila je poražena kod Ikonijuma (Konje) i Damaska.

Treći krstaški rat koji je 1188. objavio u Majncu car Fridrih Barbarosa, carski je i mesijanski. Francuski kralj Filip Avgust i engleski vladar Ričard Lavlje Srce odazvali su se pozivu, ali »bez oduševljenja i revnosti jednog Barbarose«.[30] Krstaši zauzimaju Akon (Ptolemais) i stižu pred Jerusalim koji brani Saladin, legendarni sultan Egipta i Sirije. Krstaški rat i ovaj put završava slomom. Car gubi život u jednoj armenskoj reci; Filip Avgust se vraća u Francusku da bi rovario protiv svog saveznika, engleskog kralja. Ostavši sam pred Jerusalimom, Ričard Lavlje Srce dobio je od Saladina dopuštenje da se njegovi vojnici ispovede i pričeste na Svetom grobu.

Neki savremenici objašnjavali su nemoć vladarâ da oslobode Jerusalim nedostojnošću velikaša i bogataša. Nesposobni da se pokaju, vladari i bogataši ne mogu da zadobiju ni božje kraljevstvo ni Svetu zemlju. Ona pripada siromasima, izabranicima krstaškog rata. »Propast carskih pokušaja za koje je, međutim, jamčila mesijanska legenda, potvrđivala je da čin oslobođenja nisu mogli izvršiti silnici zemlje.«[31] Kad je Inoćentije III objavio Četvrti krstaški rat (1202—1204), lično se obratio pismom Fulku iz Nejia (Foulques de Neuilly), apostolu siromaha, »jednoj od najistaknutijih ličnosti istorije krstaških ratova«, kao što ističe Pol Alfanderi. Fulk je žestoko kritikovao bogataše i vladare, i propovedao pokajanje i moralnu obnovu kao osnovni preduslov za krstaški rat. Ali on je preminuo 1202, kad su se krstaši već bili

[29] A. Dupront, »Croisades et eschatologie«, str. 177.
[30] Paul Alphandéry i A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de Croasade*, II, str. 19. »Filip Avgust uopšte ne brine o uslovima za pobedu svoje ekspedicije, već o kraljevstvu koje će ostaviti za sobom« *(isto)*.
[31] *Isto*, str. 40.

upustili u avanturu koja je od Četvrtog krstaškog rata učinila jednu od najmračnijih epizoda evropske istorije. Naime, podsticani materijalnim ambicijama i razdirani spletkama, krstaši, umesto da se upute ka Svetoj zemlji, zauzimaju Carigrad, vrše pokolj nad jednim delom stanovništva i pljačkaju riznice grada. Kralj Balduin Flandrijski proglašen je za latinskog cara Vizantije, a Toma Morozini za carigradskog patrijarha.

Bilo bi beskorisno zadržavati se duže na polupobedama i mnogobrojnim porazima krstaša u poslednjim krstaškim ratovima. Dovoljno je pomenuti da je Barbarosin unuk, car Fridrih II, bez obzira na to što ga je papa ekskomunicirao, stigao 1225. u Svetu zemlju i dobio od sultana Jerusalim, gde je, pošto je krunisan za kralja, ostao petnaest godina. Jerusalim je, međutim, pao 1244. godine u ruke Mameluka — i više nikada nije bio ponovo osvojen. Pre isteka veka preduzeto je nekoliko sporadičnih pohoda ali bez ikakvog rezultata.

Doduše, krstaški ratovi su Zapadnu Evropu otvorili prema Istoku i omogućili kontakte sa islamom. Ali kulturna razmena mogla se odvijati i bez tih krvavih pohoda. Krstaški ratovi su ojačali uticaj papstva i doprineli razvoju monarhijâ u zapadnom delu Evrope. Oni su, međutim, oslabili Vizantiju omogućujući Turcima da prodru duboko na Balkansko poluostrvo, a zatrovali su odnose i sa istočnom Crkvom. Uz to, divljačko ponašanje krstaša podiglo je muslimane protiv *svih* hrišćana, te su mnoge crkve, koje su preživele šest vekova muslimanske dominacije, bile tada srušene.

Pa ipak, uprkos politizaciji krstaških ratova, taj sveopšti pokret je i dalje zadržavao eshatološku strukturu. To dokazuju između ostalog, i dečji krstaški ratovi koji su 1212. nenadano izbili u severnoj Francuskoj i Nemačkoj. Spontanost tih pokreta ne može se, izgleda, dovesti u sumnju, »pošto ih nije podsticao niko ni van zemlje ni u zemlji«, svedoči jedan savremenik.[32] Deca, »čije su osobine bile — a to su upravo odlike izuzetnih — krajnja mladost i siromaštvo, naročito mali pastiri«,[33] započela su pohod, a pridruživali su im se siromasi. Njih možda oko 30.000 išlo je u povorci, pevajući. Kad su ih pitali kuda idu, odgovarali su: »Ka Bogu.« Prema jednom savremenom hroničaru, »nameravali su da pređu preko mora i učine ono što moćnici i kraljevi nisu uspeli, da ponovo zauzmu Hristov grob«.[34] Sveštenstvo se usprotivilo tom dečjem pohodu. Francuski krstaški rat se završio katastrofom: stigavši u Marsej, deca su se ukrcala na sedam velikih brodova, ali dve od tih lađa potonule su u oluji, na pučini blizu Sardinije, a svi putnici su se utopili. Što se tiče pet ostalih lađa, dvojica izdajnika, vlasnici brodova, odveli su ih do Alek-

[32] *Isto*, 118.
[33] *Isto*, str. 119.
[34] Renije (Reinier), naveli P. Alfanderi i A. Dipron, *nav. delo*, str. 120.

sandrije gde su decu prodali saracenskim vođama i trgovcima robljem.

»Nemački« krstaški rat je u osnovi isti takav. Jedna savremena hronika priča da se 1212. »pojavio neki dečak po imenu Nikola, koji je okupio oko sebe mnoštvo dece i žena. On je tvrdio da po nalogu jednog anđela mora zajedno s njim otići u Jerusalim da bi oslobodio Gospodov krst i da će im more, kao nekad narodu Izrailjevom, dopustiti da prođu, a da pri tom ne pokvase noge«.[35] Oni, uostalom, nisu bili ni naoružani. Krenuvši iz okoline Kelna, spustili su se niz Rajnu, prešli preko Alpa i došli do severne Italije. Neki su stigli do Đenove i Pize, ali su bili potisnuti. Oni koji su uspeli da dođu do Rima pod prinudom su priznavali da nemaju podršku nikakvih vlasti. Pošto papa nije odobravao njihov plan, mladi krstaši su morali da se vrate. Kao što kaže letopisac u *Annales Carbacenses*, »vraćali su se izgladneli, bosonogi, jedan za drugim i ćutke«. Niko im nije pomagao. Jedan drugi svedok piše: »Mnogi su od njih umrli od gladi; ležali su u selima, na javnim trgovima, a niko ih nije sahranjivao.«[36]

P. Alfanderi i A. Dipron s pravom su u ovim pokretima prepoznali izabranost deteta u narodnoj pobožnosti. Tu su istovremeno prisutni mit o Nevinima, slavljenje deteta preko Isusa i reagovanje naroda protiv krstaškog rata baronâ, ono isto reagovanje koje se ispoljilo u legendama iskristalizovanim oko »tafira« iz prvih krstaških ratova.[37] »Ne može se očekivati da će Sveta mesta biti ponovo osvojena drukčije do čudom — a čudo se može zbiti samo za ljubav najčistijih, dece i siromaha.«[38]

Neuspeh krstaških ratova nije uništio eshatološka nadanja. U svom delu *O Španskoj monarhiji (De Monarchia Hispanica*, 1600), Tomazo Kampanela (Tomaso Campanella) molio je španskog kralja da finansira jedan novi krstaški rat protiv Turskog carstva i da posle pobede osnuje Svetsku monarhiju. Trideset osam godina kasnije, u *Eklogi* namenjenoj Luju XIII i Ani Austrijskoj, povodom proslave rođenja budućeg Luja XIV, Kampanela proriče istovremeno *recuperatio Terrae Sanctae* i *renovatio saeculi*. Mladi kralj će osvojiti čitavu Zemlju za hiljadu dana, pošto prethodno porazi čudovišta, to jest pokori kraljevstva nevernikâ i oslobodi Grčku. Muhamed će biti izbačen iz Evrope; Egipat i Etiopija ponovo će postati hrišćanski, Tatari, Persijanci, Kinezi i čitav Istok će se preobratiti. Svi će narodi obrazovati jedan jedini hrišćanski svet, i taj obnovljeni svet imaće samo

[35] *Annales Scheftearienses*, tekst koji su citirali Alfanderi i Dipron, str. 123.

[36] Tekstovi koje su citirali Alfanderi i Dipron, str. 127.

[37] »Tafiri« (skitnice) bili su siromasi koji su, naoružani noževima, maljevima i sekirama, pratili krstaše; up. Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, str. 67 i dalje.

[38] P. Alfanderi i A. Dipron, *nav. delo*, str. 145.

jedno središte: Jerusalim. »Crkva je«, piše Kampanela, »započela u Jerusalimu, pa će se i vratiti u Jerusalim pošto obiđe svet.«[39] U svom traktatu *Prvo i drugo uskrsnuće (La prima e la seconda resurrezione)*, Tomazo Kampanela više ne smatra, poput svetog Bernarda, osvojenje Jerusalima etapom na putu ka nebeskom Jerusalimu, već ustanovljenjem mesijanske vladavine.[40]

269. Religiozno značenje romaničke umetnosti i kurtoazne ljubavi

Doba krstaških ratova je istovremeno i doba najvelelepnijih duhovnih tvorevina. To je doba najviših dometa romaničke i poleta gotičke umetnosti, procvata erotske i verske poezije, romana iz arturovskog ciklusa i ciklusa o Tristanu i Izoldi; to je doba pobede sholastike i mistike, osnivanja najslavnijih univerziteta, monaških redova i pojave putujućih propovednika. Ali to je takođe doba izuzetnog bujanja asketskih i eshatoloških pokreta, od kojih je većina bila na ivici pravoverja ili otvoreno krivoverna.

Nemoguće je da se na svim tim tvorevinama zadržimo s pažnjom koju one zaslužuju. Ali pomenimo zasad da su najveći teolozi i mistici (od svetog Bernarda, 1090—1153, do Majstora Ehkarta, 1260—1327), kao i najuticajniji filozofi (od Anselma Kenterberijskog, 1033—1109, do svetog Tome Akvinskog, oko 1223—1274), ostvarili svoje delo upravo u tom periodu prepunom krizâ i bremenitom preobražajima koji će potpuno izmeniti duhovni profil Zapadne Evrope. Ukažimo i na to da je do 1084. osnovan red kartezijanaca, a 1098, u Sitou kraj Dižona, cistercitski red; za njim su usledili kanonici premonstratenci, osnovani 1120. u Premontreu. Sa redovima koje su osnovali sveti Dominik (1170—1224) i sveti Franja Asiški (1182—1221), ove manastirske organizacije odigraće presudnu ulogu u verskom i intelektualnom životu sledeća četiri veka.

Pokušajmo da ukratko iznesemo nekoliko struktura simboličkog sveta prisnog srednjovekovnom društvu posle krize iz hiljadite godine. Naglasimo najpre da početkom XI veka postoji težnja za nametanjem jedne nove sheme društva. Obraćajući se kralju, oko 1027, biskup Adalber de Lan (Adalbert de Laon) podseća ga da »zajednicu vernika sačinjava samo jedno telo; ali državu sačinjavaju tri [...]. Božja kuća, koju smatraju jedinstvenom, podeljena je, dakle, na tri dela: jedni se mole, drugi se bore, dok ostali rade. Ta tri dela koja koegzistiraju ne trpe da budu razdvojena [...]. Tako je taj trostruki sklop ipak jedin-

[39] Kampanelina beleška uz stih 207 njegove *Ekloge*, citirana u: A. Dupront, »Croisades et eschatologie«, str. 187.

[40] Kritičko izdanje koje je priredio Romano Amerio (Rim, 1955), str. 72; Dipron, *nav. delo*, str. 189.

stven; time je zakonu omogućeno da pobedi, a svetu da uživa u miru«.[41]

Ova shema podseća na trodelnu podelu indoevropskih društava, o kojoj je briljantnu studiju dao Žorž Dimezil (Georges Dumézil) (up. § 63). Nas pre svega zanima religiozna, ili tačnije, hrišćanska simbolika koja prožima ovu društvenu klasifikaciju. Elementi profane stvarnosti, naime, sudeluju u svetom. Ta koncepcija karakteristična je za sve tradicionalne kulture. Da navedemo samo jedan dobro poznat primer: ona usmerava religioznu arhitekturu od njenog početka, a ponovo je nalazimo i u strukturi hrišćanske bazilike (up. simboliku vizantijske crkve, str. 71). Romanička umetnost usvaja i razvija tu simboliku. Katedrala predstavlja *imago mundi*. Kosmološka simbolika istovremeno uređuje i sakralizuje ovaj svet. »Vaseljena je viđena sa sakralnog gledišta, bilo da se radi o kamenu ili biljnom svetu, fauni ili čoveku.«[42]

Naime, u Kosmosu nalazimo sve načine postojanja i sve vidove života i rada ljudi, kao i ličnosti i događaje iz svete istorije, anđele, čudovišta i demone. Ukrašavanje katedrala pokazuje neiscrpni repertoar kosmičkih simbola (sunce, zodijak, konj, drvo života, itd.), pored biblijskih i basnoslovnih (đavo, zmajevi, feniks, kentauri, itd.) ili didaktičkih tema (radovi koji se vrše svakog meseca, itd.).[43] Mogla bi se razlikovati dva protivstavljena sveta: s jedne strane ružna, nakazna, čudovišna, demonska bića[44] — a s druge Hrist-Kralj u svojoj slavi, Crkva (predstavljena kao Žena) i Bogorodica koja u XII veku dobija značajno mesto u narodnoj pobožnosti. Ta protivstavljenost je stvarna, a njen cilj očigledan. Ali genije romaničke umetnosti je upravo u njenoj raspaljenoj mašti i njenoj volji da *sjedini u istu celinu* sve oblike postojanja svetih, profanih i imaginarnih svetova.

Ono što nas zanima u ovoj prilici nije samo važnost ove ikonografije za religiozno proučavanje naroda, već i njena uloga u buđenju i poletu mašte, te prema tome, i simboličkog mišljenja. Posmatranjem jedne takve izmaštane ikonografije hrišćanin se upoznaje sa mnogim religioznim i parareligioznim simboličkim svetovima. Vernik postepeno ulazi u jedan svet vrednosti

[41] Vid. tekst u: Duby, *L'An Mil*, str. 71—75. U XI veku, ova shema »pokazuje preuređenje društva: sveštenstvo kojim vladaju manastirski model i *opus Dei;* vojna aristokratija; ekonomska elita seljaka koja radom osvaja pravo na ideološko unapređenje«; Jacques Le Goff, *Histoire des religions*, knj. II, str. 817. Vid. takođe knjigu istog pisca: *Pour un autre Moyen Age*, str. 80—90, kao i G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, str. 62 i dalje, i svuda.

[42] M. M. Davy, *Iniciation à la symbolique romane*, str. 19.

[43] Up. M. M. Davi, *nav. delo*, str. 209.

[44] To je ljutilo svetog Bernarda: »Šta znače u našim klaustrima ta smešna čudovišta, te užasne lepotice i ti lepi užasi?« *Apologia*, XII, str. 29, naveo Davi, str. 210.

i značenjâ koji za neke na kraju postaje mnogo »stvarniji« i dragoceniji od sveta svakodnevnog iskustva.

Moć slikâ, gestova i obrednih postupaka, epskog pripovedanja, lirske poezije i muzike jeste u tome što uvodi subjekat u jedan paralelan svet i omogućava mu inače nedostupne psihičke doživljaje i duhovna nadahnuća. U tradicionalnim društvima ona proističe iz religiozne ili parareligiozne dimenzije književnih i umetničkih tvorevina.[45] Nije na nama da ovde prikazujemo tvorevine trubadura i njihovu doktrinu o kurtoaznoj ljubavi. Pomenimo ipak, da radikalne novine koje one sadrže, a pre svega slavljenje Žene i vanbračne ljubavi, ne interesuju samo istoriju kulture. Ne treba zaboraviti ni podređeni položaj žene kod srednjovekovne aristokratije, ni novčane i političke interese koji su bili presudni u sklapanju brakova, ni brutalno i ravnodušno ponašanje muževa. »Istinska Ljubav«, otkrivena i slavljena u XII veku, podrazumevala je nadmoćnu i složenu kulturu, pa čak i mistiku i askezu, kakve su se mogle naučiti samo uz obrazovane žene prefinjenog duha.

Takvih žena-erudita bilo je naročito u Poatjeu, u dvorcu čuvene Alijenore (ili Elinore) Akvitanske, unuke prvog poznatog trubadura, Gijoma iz Poatjea (1071—1127), koja je najpre bila kraljica Francuske, a zatim i Engleske. Stotine prinčeva, barona i vitezova, kao i vojvotkinjâ i grofovâ, bilo je »vaspitavano« u toj privilegovanoj kulturnoj sredini, u kojoj je glavnu ulogu imala Alijenorina ćerka, Marija Šampanjska. Bio je čak osnovan i Ljubavni sud, svojevrsno sudište čiji nam je Zakonik poznat, kao i više presuda.[46] Žene su osećale da mogu da pouče muškarce, »ispoljavajući svoju moć na jedan nov i delikatan način. Muškarci su morali biti osvajani, vođeni, vaspitavani. Alijenora otvara put ka Beatriči«.[47]

Tema pesama uvek je bila ljubav, ali izražena u konvencionalnoj formi, istovremeno zagonetnoj i kadroj da probudi zanos. Dama (na provansalskom *dompna)* bila je udata, svesna svoje vrednosti i zaokupljena svojim ugledom. Zbog toga je *tajna* igrala presudnu ulogu. Zaljubljenog su od njegove Dame odvajali mnogi društveni i emotivni tabui. Slaveći osobine svoje Dame, pesnik je morao isticati sopstvenu usamljenost i svoje patnje, ali i svoja nadanja: da će je opaziti, makar izdaleka, dodirnuti joj haljine, dobiti koji poljubac, itd.

Ta duga etapa ljubavne inicijacije predstavlja istovremeno askezu, vaspitanje i skup duhovnih doživljaja. Otkriće žene kao uzora, slavljenje njene fizičke lepote i njenih duhovnih vrlina,

[45] Kao što je pokazala psihologija nesvesnog, isti proces, mada osiromašen i izopačen, utvrđen je u savremenim desakralizovanim društvima.

[46] Sačuvano u *De arte amandi*, André Le Chapelain. Ovaj mali traktat preveo je i prokomentarisao J. Lafitte-Houssat, *Troubadours et Cours d'Amor*, str. 43—65.

[47] Friedrich Heer, *The Medieval World*, str. 174.

prenosili su zaljubljenog u jedan paralelni svet slikâ i simbolâ u kome se njegova svetovna sudbina postepeno preobražavala. Do takvog preobražaja bi dolazilo čak i ako bi, u nekim slučajevima, pesniku njegova Dama poklonila sve.[48] Jer to posedovanje predstavljalo je krunu jednog razrađenog ceremonijala u kome su askeza, moralno uzdizanje i strast bili podjednako bitni.

Neosporan je obredni karakter tog erotičkog scenarija. On se, s jedne strane, može porediti sa tantričkim seksualnim tehnikama (up. XL pogl.) koje se mogu shvatiti kako doslovno, tako i u kontekstu suptilne fiziologije, ili na jednom čisto duhovnom planu; s druge strane može se porediti s pobožnošću nekih višnuističkih škola (up. *isto)*, gde mističko iskustvo biva ilustrovano upravo ljubavlju jedne udate žene, Radhe, prema mladom bogu Krišni. Ovaj poslednji primer posebno je značajan. On, pre svega, potvrđuje autentičnost i mističku vrednost »ljubavi-strasti«; a uz to, on nam pomaže da razlikujemo *unio mystica* iz hrišćanske tradicije (što će reći, ako upotrebimo bračnu terminologiju, venčavanje duše s Hristom) od onog mističnog sjedinjenja specifičnog za hinduističku tradiciju koje, da bi istaklo upravo *apsolut* uspostavljen mističkim doživljajem i potpunu desolidarizaciju sa društvom i njegovim moralnim vrednostima, ne koristi slike jedne prevashodno časne institucije kakva je *brak* nego one koja predstavlja njegovu suprotnost, *preljube.*

270. Ezoterija i književne tvorevine: trubaduri, Fedeli d'Amore, ciklus o Gralu

U kurtoaznoj ljubavi ljudi su prvi put posle gnostika iz II i III veka slavili duhovno dostojanstvo i religiozni značaj Žene.[49] Prema mnogim naučnicima, provansalski trubaduri crpli su nadahnuće na uzoru španskog arapskog pesništva, koje je uznosilo ženu i duhovnu ljubav koju ona budi.[50] Ali treba imati u vidu i

[48] Vid. dokumentaciju u kritičku analizu u Moshé Lazar, *Amour courtois et Fin'Amors dans la littérature du XII siècle.* Marija Šampanjska je, uostalom, nedvosmisleno ukazala na razliku između bračnog sjedinjenja i sjedinjenja ljubavnikâ: »Ljubavnici daju sve jedno drugom, i to *dragovoljno.* Supružnike, međutim, obavezuje *dužnost* da svaki od njih podnosi ono što drugi hoće i da nikada ništa ne odbiju.«

[49] Mnogi gnostički tekstovi slave Majku Božju kao »Mistično ćutanje«, kao Duh Sveti, kao Mudrost. »Ja sam Misao koja boravi u Svetlosti, ona što postojaše pre svega. Ja delujem u svakom stvorenju [...] Ja sam nevidljivo Jedno u Svemu...« (tekst citiran u delu Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels,* str. 65 i dalje). U jednoj gnostičkoj pesmi *Tonnerre, l'Esprit Parfait,* sila ženskog roda izjavljuje: »Ja sam prva i poslednja [...] Ja sam žena i devica [...] Ja sam majka i kći«, itd. *(isto,* str. 66).

[50] Vid. prvenstveno Menéndez Pidal, *Poesia arabe y poesia europea;* Garcia Gómez, »La lirica hispano-árabe y la aparición de la lirica romance« i radove navedene u delu: Claudio Sanchez-Albornoz, »El Islam de España y el Occidente«, str. 178—79, nap. 56.

keltske, gnostičke i orijentalne elemente koji su ponovo otkriveni i aktualizovani u XII veku. S druge strane, kult Bogorodice — nadmoćan u tom razdoblju — indirektno je posvećivao i ženu. Vek docnije, Dante (1265—1321) će ići i dalje: Beatriče, koju je upoznao kao devojku a ponovo sreo kao suprugu jednog firentinskog vlastelina — uzneta je do božanstva. Proglašena je višom od anđela i svetaca, imunom na greh, gotovo se mogla uporediti sa Bogorodicom. Ona postaje nova posrednica između čovečanstva (koje predstavlja Dante) i Boga. Kad je Beatriče bila spremna da se pokaže u Zemaljskom raju, neko je uzviknuo: »Veni, sponsa, del Libano« (*Čistilište,* XXX, 11), slavni pasus iz *Pesme nad pesmama* (IV, 8), koji je Crkva prihvatila, ali koji se pevao jedino Bogorodici ili samoj Crkvi.[51]

Ne znamo za drugi tako očevidan primer obogotvorenja jedne žene. Beatriče je, očigledno, predstavljala teologiju, dakle tajnu Spasenja. Dante je napisao *Božanstvenu komediju* da bi spasao čoveka, ne nastojeći da izazove njegov preobražaj pomoću teorija, već time što će čitaoca zastrašiti i opčiniti vizijama Pakla i Raja. Iako nije bio jedini, Dante na primeran način ilustruje tradicionalno shvatanje prema kome umetnost, a naročito poezija, predstavlja povlašćeno sredstvo ne samo za širenje metafizike i teologije, već i za buđenje i *spasenje* čoveka.

Soteriološku funkciju ljubavi i Žene nedvosmisleno je objavio jedan drugi pokret, koji je na izgled bio prevashodno »književni«, ali koji je sadržavao i jednu okultnu gnosu, a verovatno i jednu inicijacijsku organizaciju. Reč je o pokretu *Fedeli d'Amore,*[52] čiji se predstavnici kako je ustanovljeno, javljaju počev od XII veka u Provansi i Italiji, kao i u Francuskoj i Belgiji. *Fedeli d'Amore* su predstavljali tajnu i duhovnu vojsku čiji je cilj bio kult »Jedinstvene Žene« i upućivanje u tajnu »ljubavi«. Svi su se služili »skrivenim jezikom« *(parlar cruz)* da njihovo učenje ne bi bilo dostupno »prostom svetu« (»la gente grossa«), kako to kaže jedan od najslavnijih među njima, Frančesko da Barberino (Francesco da Barberino, 1264—1348). Jedan drugi *fedele d'amore,* Žak de Bezje (Jacques de Baisieux), upozorava u svojoj poemi *C'est des fiez d'Amours,* »da se saveti koje daje Ljubav ne smeju otkrivati, već ih treba brižljivo skrivati«.[53] Sam Žak de Bezje potvrđuje, tuma-

[51] Na jednom drugom mestu *(Čistil.* XXXIII, 10 i sl.), Beatriče za samu sebe upotrebljava Hristove reči: »Još malo i nećete me videti, i opet malo, pa ćete me videti« *(Jevanđelje po Jovanu,* 16 : 16).

[52] Up. Luigi Valla, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore;* R. Ricolfi, *Studi su i »Fedeli d'Amore«,* knj. I.

[53] »D'Amur ne doivent révéler
Les consiaus, mais très bien celer...«
(»Ljubavne odluke ne smeju se otkrivati,
Već ih treba brižljivo skrivati...«)
(C'est des fiez d'Amours, st. 499—500, citirao Rikolfi, *nav. delo,* str. 68—69.)

čeći značenje reči »Ljubav« *(Amor)*, da je inicijacija putem Ljubavi u suštini duhovne prirode:

»*A* delimično znači
Bez, a *mor* znači *smrt;*
Ako ih spojimo, imamo *bez-smrtnost*«.[54]

»Žena« simbolizuje transcendentni um, Mudrost. Ljubav prema nekoj ženi budi posvećenog iz letargije u koju je hrišćanski svet pao zbog duhovne nedostojnosti pape. Naime, u tekstovima koje su pisali *Fedeli d'Amore* nailazi se na »udovicu koja nije udovica«: to je *Madonna Intelligenza*, koja je ostala »udovica« zato što je njen suprug, papa, mrtav za duhovni život jer se posvetio isključivo zemaljskim stvarima.

Ne radi se, pravo govoreći, o nekom jeretičkom pokretu, već o grupi koja papama više nije priznavala ugled duhovnih vođa hrišćanstva. O njihovim inicijacijskim obredima ništa se ne zna, ali oni su morali postojati, jer su *Fedeli d'Amore* oformili vojsku i držali tajne sastanke.

Uostalom, od XII veka, tajne i veština kako ih prikrivati zaokupljaju različite sredine. »Zaljubljeni, kao i verske sekte, imaju svoj tajni jezik, a članovi uskih ezoteričkih krugova mogu se prepoznati po znacima i simbolima, bojama i lozinkama.«[55] »Tajni jezici«, kao i množenje legendarnih i zagonetnih likova i čudesnih pustolovina, predstavljaju sami po sebi parareligiozne fenomene. Dokaz tome nalazimo u romanima o *Okruglom stolu* iz XII veka, čija je središnja ličnost kralj Artur. Novi naraštaji koje su — neposredno ili posredno — vaspitale Alijenora Akvitanska i Marija Šampanjska ne cene više stare *Junačke pesme (Chansons de Geste)*. Na mesto Karla Velikog došao je, sada, mitski kralj Artur.

Bretonski ciklus (La Matière de Bretagne) stavljao je pesnicima na raspolaganje bogatu seriju likova i legendi, dobrim delom keltskog porekla,[56] a podesnih da prime u sebe heterogene elemente — hrišćanske, gnostičke i islamske.

Pesnik Kretjen de Troa (Chrétion de Troyes), štićenik Marije Šampanjske, podstiče sveopšte oduševljenje za arturovski ciklus. O njegovom životu se skoro ništa ne zna, ali je poznato da je počeo da piše negde oko 1170. i da je napisao pet dugih romana u stihovima, od kojih su najčuveniji *Lanselot*, *Erek* i *Persival*. Sa gledišta našeg istraživanja, moglo bi se reći da romani o *Okruglom stolu* uvode jednu novu mitologiju, odnosno da čitaocima otkrivaju njihovu »svetu istoriju« i primere za ugled prema kojima valja uskladiti ophođenje vitezova i zaljubljenih. Dodajmo da je kulturni

[54] Naveo Rikolfi (Ricolfi), str. 63.
[55] F. Heer, *The Medieval World*, str. 258.
[56] Artur, Kralj-Ribar, Persival, Lanselot; tema o »Opustošenoj Zemlji«, čudesni predmeti sa onog sveta, itd.

uticaj mitologije viteštva bio daleko značajniji od njihove istorije u užem smislu reči.

Obratimo pažnju, pre svega, na brojnost i važnost arhaičnih elemenata, ili, tačnije rečeno, inicijacijskih motiva. Uvek je reč o dugotrajnom i uzbudljivom »Traganju« za čudesnim predmetima koje, između ostalog, podrazumeva i zalaženje junaka na onaj svet. Među pravilima na osnovu kojih su vitezovi primani u grupu mogu se prepoznati i neka iskušenja kroz koja se prolazilo da bi se ušlo u tajno bratstvo tipa *Männerbund*. Persival mora da provede noć u kapeli u kojoj počiva mrtav vitez; dok tutnji grom, on vidi neku crnu ruku koja gasi jedinu upaljenu sveću.[57] To je sušti obrazac noćnog inicijacijskog bdenja. Bezbrojna su iskušenja sa kojima se suočava junak: on mora preći preko mosta koji tone u vodu, ili je napravljen od oštrog mača, ili ga čuvaju čudovišta ili lavovi. Sem toga, na ulazima u dvorce čekaju automati, vile ili demoni. Svi ti scenariji podsećaju na odlaske u onostrano, na opasna silaženja u Pakao; a takva putovanja, kad ih se poduhvate živa bića, uvek predstavljaju deo neke inicijacije. Prihvatajući opasnosti jednog takvog silaska u Pakao, junak nastoji da osvoji besmrtnost ili postigne neki drugi sličan neobičan cilj. Beskonačna iskušenja kojima su podvrgnute ličnosti arturovskog ciklusa mogu se svrstati u istu kategoriju: junacima na kraju njihovog traganja uspeva da izleče tajanstvenu Kraljevu bolest i da pri tom obnove »Opustošenu zemlju«; ili čak sami osvajaju Vrhovnu vlast.

U svemu tome nalazimo izvesne hrišćanske elemente, ali ne uvek u pravovernom kontekstu. Pre svega, nailazimo na mitologiju viteške časti i na slavljenje Žene koje katkad ide do paroksizma.[58] Čitava ta književnost, prepuna inicijacijskih motiva i scenarija, dragocena je za naše istraživanje, makar samo zbog svog uspeha u javnosti. Činjenica da su se romaneskne priče, prepune inicijacijskih iskušenja, slušale sa uživanjem dokazuje, kako nam izgleda, da su takve pustolovine odgovarale dubokoj potrebi srednjovekovnog čoveka.

Ali treba isto tako imati u vidu i nameru pisca da kroz svoja dela prenese izvesnu ezoteričku tradiciju, kako su to uradili *Fedeli d'Amore*, ili neku poruku koja je imala za cilj »buđenje« čitaoca, prema modelu koji će kasnije pružiti Dante. Takav je slučaj simbolike i scenarija o Gralu, teme koje nema u prvim romanima arturovskog ciklusa, onima bretonskog porekla. Gral se tek 1180. pojavljuje kod Kretjena da Troa. Kao što piše Ž. Vandrjes (J. Vendryès), »ni u jednoj keltskoj književnosti, koliko god ona bila bogata, ne postoji nijedna priča koja je mogla da posluži kao

[57] Vid. analizu u delu Jean Marx, *La Légende arthurienne et le Graal*, str. 281 i dalje.
[58] Na primer, u *Lanselotu* Krejtena de Troa. Što se tiče divne i tragične priče o Tristanu i Izoldi, ona, po R. S. Lumiju (R. S. Loomis), predstavlja »ubedljivo najpopularniju svetovnu priču srednjeg veka« *(The Development of Arthurian Romance*, str. 90).

uzor tolikim raznolikim delima koja je naša srednjovekovna književnost izvukla iz ove teme« (to jest iz priče o Gralu).[59]

Međutim, najcelovitiju priču o Gralu i njegovu najpovezaniju mitologiju ne daje Kretjen de Troa, već jedan nemački vitez, Volfram fon Ešenbah (Wolfram von Eschenbach). U svom *Parcifalu (Parzival)*, napisanom između 1200. i 1210, Volfram dopušta slutnju da je sledio upute izvesnog Kjota Provansalca (Kyot le Provençal). Struktura ovog dela je složena: knjige III—XII, kao i XIII delimično, zasnivaju se donekle na Kretjenu, ali u XIV knjizi Volfram opovrgava svog čuvenog prethodnika, verovatno stoga što je bio razočaran načinom na koji je Kretjen pisao o Gralu. Ono što iznenađuje u ovom Volframovom romanu jeste mnogobrojnost i značaj istočnjačkih elemenata.[60] Parcifalov otac Kamuret služio je vojsku kod bagdadskog kalifa. Njegov ujak, pustinjak Trevrizent, putovao je u mladosti u Aziju i Afriku. Parcifalov nećak postaće sveštenik Johan, slavni i tajanstveni Kralj-sveštenik koji je vladao u »Indiji«. Prvi koji je napisao priču o Gralu, i preneo je Kjotu, bio je mudri »paganin« (musliman-jevrejin) Flegetanis.

Danas se veruje da je Volfram fon Ešenbah raspolagao veoma tačnom i obuhvatnom informacijom o činjenicama koje su se ticale Istoka, od Sirije i Persije do Indije i Kine. On ju je, po svoj prilici, dobio od krstaša i italijanskih trgovaca koji su se vraćali sa Istoka.[61] Za nas su međutim još dragoceniji motivi, verovanja i obredi u vezi sa Gralom koje je Volfram prikazao ili samo pomenuo.[62] Suprotno Kretjenu de Troa, Volfram slavi dostojanstvo i ulogu Anfortasa, Kralja Ribara. On je predvodnik viteškog reda zvanog *Templeisen* koji se, kao templari, zavetovao na nevinost. *Templeisen* su Bogom izabrani i prihvataju se opasnih misija. Dvadeset pet Dama plemenitog roda služi Gralu.

Dva američka istraživača nedavno su ukazala na to da izraz *Graal* (pehar, vaza, zdela) potiče od grčke reči *krater*.[63] Vrednost ove etimologije je u tome što objašnjava iskupiteljsku funkciju Grala. Naime, prema IV traktatu iz *Corpus Hermeticum*, »Bog je ispunio umom jedan veliki krater koji je poslao na zemlju, a zatim je uzeo jednog glasnika i naložio mu da ljudskim zajednicama objavi sledeće reči: Ti koji to možeš, zagnjuri se u ovaj krater pred tobom, ti što veruješ da ćeš se uzneti ka onom koji posla ovaj krater, ti koji si svestan zbog čega si došao u bivstvovanje. — Dakle, svi koji poklanjaju pažnju ovom objavljenju i koji su kršteni ovim krštenjem uma došli su do spoznaje (gnose) i postali savršeni ljudi, zato što su stekli um«.[66] Hermetički uticaj na *Parcifala* izgleda verovatan jer hermetizam u XII veku, posle intenzivnog prevođenja arapskih dela, počinje da biva poznat u Evropi.[65] Što se tiče inicijacijske funkcije gnose koja je otkrivena u hermetičkim tekstovima, mi smo je proučili u drugom poglavlju ovog dela (up. § 210); imaćemo, uostalom, prilike da joj se ponovo vratimo.

[59] J. Vendryès, »La Graal dans le cycle breton«, str. 74.

[60] Uostalom, 60% teksta ima Istok kao pozornicu radnje.

[61] Vid. Hermann Goetz, »Der Orient der Kreuzzüge in Volframs Parzival«. Prema ovom autoru, roman sadrži nove i značajne informacije za istoriju umetnosti; na primer, ono što Volfram saopštava o »putu svile« kojim se ide u Kinu (i to jedan vek pre Marka Pola), o dvoru poznijih kalifâ u Bagdadu, o Kaniškinoj* *stupi*, itd.

* *Kaniška* (Kanishka), Kušanski Kralj kraljeva, II vek n. e. *(prim. prev.)*.

[62] Čak i etimologija ova tri zagonetna imena — Kjot, Flegestanis, Trevrizent — mnogo govori; videti Pregled pitanjâ (kritičke bibliografije), § 270.

[63] Henry et Renée Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival*, str. 13 i dalje. Ovu hipotezu prihvatio je Henry Corbin, *En Islam iranien*, II, str. 143—154.

S druge strane, u jednom delu objavljenom 1939, persijski naučnik, ser Džahangir C. Kojadži (Jahangîr C. Coyajee), uočio je sličnost između Grala i iranskog kraljevskog oreola, *hvarene (Hvarenah)* (up. knj. I, str. 268 i dalje), kao i sličnost arturovskih legendi i onih o mitskom kralju Keju Husrevu.[66]* Anri Korben (Henry Corbin) je, sa svoje strane, veoma umesno uporedio te dve celine — iransku i zapadnoevropsku — scenarijâ, viteških institucija i inicijacijskih znanja, izbegavši, međutim, pretpostavku o istorijskim kontaktima koju je izneo Kojadži.[67] Među mnogobrojnim sličnostima treba naglasiti strukture dvaju Duhovnih Viteštava, kao i iščeznuće Keja Husreva i kralja Artura.[68] Dodajmo da, u ciklusu delâ napisanih posle Volframa fon Ešenbaha, Loengrin, Parcifalov sin, koga prati vaskoliko viteštvo, vraća Gral u Indiju.

Ma kakvo bilo opšte tumačenje Volframovih dela i delâ njegovih nastavljača, simbolizam Grala i scenarija koje on određuje očigledno predstavljaju novu duhovnu sintezu u kojoj je prepoznatljiv doprinos različitih tradicija. Iza strasnog zanimanja za Istok otkrivamo duboko razočaranje izazvano krstaškim ratovima, težnju za verskom tolerancijom koja bi podstakla zbližavanje sa islamom i nostalgiju za »duhovnim viteštvom« po uzoru na *prave* templare (Volframove *Templeisen*).[69] Uključenje hrišćanskih simbola (euharistije, Koplja), kao i prisustvo elemenata čije je poreklo

[64] *Corpus Hermeticum*, IV, 3.6, prev. Festugière, knj. I, str. 50.

[65] Up. Kaan, *nav. delo*, str. 130 i dalje.

[66] Up. Kojadži (Coyajee), u: *Journal of the K. R. Cama Institute*, str. 37—194.

* Iranski mitski kralj, *Kay Khosrow*. Ovde je njegovo ime navedeno prema staropersijskom: *Kej Husrev*, mada je isto tako pravilno i *Hozroje*, prema grčkom *(prim. prev.)*.

[67] H. Corbin, *En Islam iranien*, II, str. 155—210.

[68] Up. Korben (Corbin), *isto*, str. 177 i dalje.

[69] Templari, koji su u vreme krstaških ratova postali glavni bankari, zgrnuli su veliko bogatstvo; oni su, osim toga, uživali i veliki politički ugled. Da bi prisvojio njihova blaga, kralj Filip IV je 1310. pokrenuo sraman proces, optužujući ih za nemoralnost i jeres. Dve godine docnije, papa Kliment V konačno je ukinuo templarski red.

u hermetizmu, potvrđuje da je posredi sinteza. Čak i nezavisno od valjanosti etimologije koju su predložili H. i R. Kaan (Kahane) *(Gral=Krater)*, ponovno otkriće hermetizma posredstvom arapskih prevoda izgleda nesumnjivo. Aleksandrijski hermetizam, međutim, dopuštao je nadu u inicijaciju putem gnose, to jest vajkadašnjeg i univerzalnog znanja (nadu koja će dostići svoj vrhunac u vreme italijanske renesanse; up. § 310).

Kao što je slučaj i sa čitavom arturovskom književnošću, nemoguće je znati da li su inicijacijska iskušenja kojima su bili izloženi vitezovi odgovarala obredima (u užem smislu reči) ili nisu. Isto tako, bilo bi neosnovano misliti da bi se, pomoću dokumenata, prenošenje Grala u »Indiju« ili na neko drugo mesto na Istoku moglo potvrditi ili pobiti. Kao i Avalonsko ostrvo, na koje se povukao Artur, ili kao čudesna zemlja Šambala iz tibetskog predanja, Istok na koji je prenet Gral pripada mitskoj geografiji. Ono što je važno jeste simbolika nestajanja Grala; ona izražava nepristupačnost izvesne tajne tradicije počev od određenog istorijskog trenutka.

Duhovna poruka scenarija stvorenog oko Grala i dalje podstiče maštu i razmišljanje naših savremenika. Ukratko, mitologija Grala čini deo verske istorije Zapada, čak i kada se stapa sa istorijom utopije, što se ponekad događa.

271. Joakim iz Flore: jedna nova teologija istorije

Rođen oko 1135. u Kalabriji, Joakim iz Flore (Gioacchino da Fiore), posle jednog putovanja u Svetu zemlju, posvetio je život Bogu. On je pristupio benediktinskom samostanu u Koracu, gde je postao opat. Dugo je nastojao da svoj samostan pripoji cistercitskom redu; ali kad je to 1188. bilo prihvaćeno, Joakim je sa svojom grupom vernika već napuštao Koraco. Godine 1192. osnovao je novu misiju u San Đovaniju di Fjore.

Joakim je održavao odnose s najvećim moćnicima: vodio je razgovore sa trojicom papa (i svi oni su ga ohrabrivali da zapiše svoja »proročanstva«), a sreo se i sa Ričardom Lavljim Srcem (kome je, između ostalog, najavio rođenje Antihrista). U trenutku smrti, 30. marta 1202, opat iz Flore bio je jedna on najpoznatijih i najpoštovanijih ličnosti hrišćanskog sveta. Međutim, imao je i moćne protivnike kojima je, kao što ćemo videti, uspelo da ga omalovaže. Njegovo delo, obimno ali teško za razumevanje, sadrži niz egzegetskih rasprava čiji je cilj novo tumačenje Svetog pisma.[70] Ipak zbog legende stvorene oko proročanstva Joakima iz Flore,

[70] Najvažnije su bile objavljene u Veneciji, početkom XIV veka: *Concordia novi ac veteris Testamenti* (ili *Liber Concordiae*), *Expositio in Apocalypsim* i *Psalterium decem chordarum*.

pod njegovim imenom počinje da kruži i mnoštvo aprokrifnih tekstova.

Joakim, međutim, nije prihvatao da ga zovu prorokom. Priznavao je jedino da ima dara za odgonetanje znakova koje je Bog stavio u istoriju i koji su se sačuvali u Svetom pismu. Sam je otkrio izvore sopstvenog shvatanja svete istorije: izvesne trenutke prosvetljenja koje mu je Bog udelio (jednom uoči Uskrsa,[71] a drugi put na Duhove). Po Joakimu, dva broja — 2 i 3 — vladaju razdobljima opšte istorije[72] bitno ih obeležavajući: dva Zaveta, dva naroda izabrana od Boga (Jevreji i neznabošci) i tri osobe svetog Trojstva. Prvim razdobljem (on upotrebljava izraz *status*), razdobljem Starog zaveta, upravlja Bog Otac, a njegovu religiju karakteriše strah izazvan apsolutnim autoritetom Božjeg Zakona. Drugo doba, koje je u znaku Sina, doba je Novog zaveta i Crkve posvećene milošću; specifično obeležje njegove religije jeste vera. Ovo će doba trajati četrdeset dva naraštaja, od kojih će svako obuhvatiti oko 33 godine (kao što je po Mateji — 1 : 1—17 — između Avrama i Isusta Hrista proteklo četrdeset i dva naraštaja). Prema Joakimovim predviđanjima, drugo doba će se završiti 1260, u zoru Trećeg doba — kojim će vladati Duh Sveti — i tada će religiozni život upoznati potpunost ljubavi, radosti i duhovne slobode. Ali, pre uspostavljanja trećeg *statusa*, tri i po godine će vladati Antihrist, a vernici će biti izloženi poslednjim, ali i najstrašnijim iskušenjima.[73] Jedan veoma sveti papa, kao i *viri spirituales* — dve grupe redovnika, grupa propovednika i grupa pustinjaka posvećenih razmišljanju — odoleće tom napadu. Prvim dobrom su gospodarili oženjeni ljudi, drugim klerici, dok će treće predvoditi oštroumni monasi. U prvom dobu primat je imao rad; u drugom, nauka i disciplina; dok će treći *status* pridavati najveći značaj kontemplaciji.

Doduše, ova trojna shema opšte istorije i njene veze s Trojstvom još su složenije, jer Joakim podjednako vodi računa i o binarnim nizovima (na primer, važni događaji u istoriji hrišćanstva najavljeni su u Starom zavetu). Ali originalnost njegovog tumačenja je neosporna. Pre svega, suprotno mišljenju svetog Avgustina, opat smatra da će istorija, posle mnogih patnji, upoznati doba blaženstva i duhovne slobode. Prema tome, hrišćanska savršenost je tek pred nama, u *istorijskoj budućnosti* (a to je ideja koju nijedna ortodoksna teorija nije mogla da prihvati). Posredi je, naime, *istorija*, a ne eshatologija, kao što, između ostalog, pokazuje i činjenica da će Treće doba takođe dočekati sumrak i završiti se bedom i propašću — jer će jedino savršenstvo koje nije podložno kvarenju biti otkriveno tek posle Strašnog suda.

[71] Tekst koji je preneo Bernard McGinn, *Visions of the End*, str. 130.

[72] Up. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study of Joachimism*, str. 7—11.

[73] Reč je o dobro poznatom scenariju iz jevrejske i hrišćanske apokaliptike.

Kako se moglo i očekivati, baš ovaj konkretni, istorijski karakter Trećeg doba najviše je izazvao suprotstavljanje Crkve, ali u isti mah i oduševljenje redovnika i vatren odziv naroda. Joakim predstavlja deo velikog pokreta za obnovu Crkve, koji dejstvuje počev od XI veka. On, Joakim, očekivao je istinsku obnovu — *reformatio mundi*, zamišljenu kao novi prodor božanstva u istoriju — a ne vraćanje u prošlost.[74] On nije odbacio tradicionalne institucije — papstvo, svete sakramente, sveštenstvo — već im je pridavao skromniji značaj. Funkcija i moć papa bile su time suštinski izmenjene.[75] Budućoj Crkvi, kojom će vladati Duh Sveti,[76] sakramenti više ne izgledaju neophodni. Što se tiče sveštenika, njih će i dalje biti, ali će Crkvom upravljati monasi, *viri spirituales*. To upravljanje, uostalom, biće sasvim duhovne prirode i neće značiti prevlast nad institucijama izvan Crkve.[77]

Opat je smatrao da će za vreme Trećeg doba Hristovo delo, pod vođstvom Duha Svetog, biti upotpunjeno. Ali zar jedna takva koncepcija nije ukidala centralnu ulogu Hrista u istoriji spasenja? U svakom slučaju, značaj koji je Joakim pridavao vladavini *duha* nad *institucijama* u budućoj Crkvi bio je nedvosmisleno suprotan silama koje su trijumfovale u XIII veku. S tog gledišta, Joakimova koncepcija predstavljala je radikalnu kritiku Crkve njegovog veka.[78] Opat iz Flore najavio je buduće osnivanje dva nova reda, a red koji je osnovao Franja Asiški po svoj prilici je odražavao joakimovske ideje. Franjevci su, naime, verovali da je sveti Franja — svojim primernim životom (siromaštvom, smernošću, ljubavlju prema svakom živom stvoru) — ostvario, u toku samog svog življenja, jedan novi »dolazak« (»advent«) Hrista. Godine 1254. u Parizu je izbio veliki skandal, kad je franjevac Gerardo de Borco San Domino (Gherardo de Borzo San Domino) objavio, pod naslovom *Uvod u Večno jevanđelje*, tri teksta kalabrijskog opata, dodavši im uvod i komentare. On je objavljivao da se vlast katoličke Crkve bliži kraju i da će se, uskoro (1280), pojaviti nova duhovna Crkva, crkva Duha Svetog. Teolozi s Pariskog univerziteta iskoristili su tu neočekivanu priliku da ukažu na jeres i opasnost koju predstavljaju prosjački redovi. Joakim, već izvesno vreme, uostalom, više nije bio *persona grata* u očima papâ. Godine 1215. njegova doktrina o svetom Trojstvu bila je oštro osuđena. Posle

[74] Up. McGinn, *Visions of the End*, str. 129.

[75] McGinn, »Apocalypticism in the Middle Ages«, str. 282, delo koje ispravlja Rivsovo mišljenje: Reeves, *The Influence of Prophecy*, str. 395—97.

[76] McGinn, »Apocalypticism«, str. 282; up. bibliografiju navedenu u nap. 82.

[77] Iz tog razloga su duhovnici-franjevci, pola veka posle Joakimove smrti, bili zaprepašćeni što im ne daju slobodu da vode »novi život«; McGinn, *isto*, str. 282.

[78] McGinn, *Visions of the End*, str. 129.

skandala izazvanog *Večnim jevanđeljem*, papa Aleksandar IV osudio je, 1263, glavne opatove ideje.

Joakim je, međutim, sačuvao istaknute obožavaoce, poput Dantea, koji ga je stavio u Raj. Rukopisi njegovih dela umnožavaju se i kruže skoro celom zapadnom Evropom. Posredno ili neposredno, joakimizam je izvršio uticaj na malu braću *(Fraticelli)*, begarde i begine, a na joakimovsku shemu opet nailazimo u delima Arnalda iz Vilanove (Arnaldo da Villanova) i njegovih sledbenika.[79] Kasnije, krajem XVI i početkom XVII veka, prve generacije jezuita otkrivaju značaj joakimovske koncepcije o trećem *statusu*. Oni su, naime, osećali dramu svog vremena, približavanje presudne bitke sa zlom (poistovećenog s Martinom Luterom!).[80] Neki neočekivani produžeci ideja kalabrijskog proroka mogu se otkriti kod Lesinga (Lessing): u svom delu *Vaspitavanje ljudskog roda*, ovaj filozof razvija tezu o neprekidnom i postupnom otkrivanju koje se završava Trećim dobom.[81] Lesingove ideje naišle su na veliki odjek; preko sensimonista on je, po svoj prilici, uticao i na Ogista Konta (Auguste Comte) i njegovu doktrinu o tri etape. Joakimovska ideja o trećem predstojećem dobu, koje će obnoviti i upotpuniti istoriju, obeležila je, mada iz različitih razloga, i Fihtea (Fichte), Hegela i Šelinga (Schelling).

[79] Up. Reeves, *The Influence of Prophecy*, str. 175—241.

[80] Reeves, *isto*, str. 274.

[81] Lesing je, doista, zamišljao da će to treće doba, zahvaljujući vaspitanju, biti doba trijumfa razuma; ali, po njegovom mišljenju, u tom će dobu doći i do hrišćanskog otkrivenja. On se sa simpatijom i divljenjem osvrće na »pojedine entuzijaste iz XIII i XIV veka«, čija je jedina zabluda bila u tome što su isuviše rano najavili »novo večito jevanđelje«; up. Karl Löwith, *Meaning in History*, str. 208.

XXXV POGLAVLJE

MUSLIMANSKE TEOLOGIJE I MISTIKE

272. Temelji većinske teologije

Kao što smo videli (str. 101), jedinstvo muslimanske zajednice *(uma)* dokrajčeno je usled raskida između sunizma (zasnovanog na *Suni*, »tradicionalnoj obrednoj praksi«) i šiizma, koji se pozivao na prvog »istinskog« kalifa, Alija. Osim toga, »on [islam] veoma rano je postao raznolik kroz začuđujuće mnoštvo sekti i školâ koje su se često međusobno borile, a ponekad i uzajamno optuživale, izdajući se, svaka ponaosob, za isključivog posrednika otkrivene istine; mnoge među njima iščezle su u toku istorije, a neke još mogu da nestanu, ali mnoge su i preživele (i to, često, one najstarije) sve do današnjih dana, pokazujući veliku vitalnost, čvrsto rešene da se održe i da novim doprinosima i dalje obogaćuju ona verovanja i ideje koje su im zaveštali preci«.[1]

Sunizam je predstavljao, i još predstavlja, većinsko islamstvo. Za njega su prvenstveno karakteristični značaj koji on pridaje doslovnom tumačenju Kurana i tradicije i bitna uloga Zakona — *šerijata*. Ali domen *šerijata* je obuhvatniji od pravnih sistema zapadnog tipa. S jedne strane, *šerijat* uređuje ne samo odnose vernika sa zajednicom i državom, već i sa Bogom i vlastitom savešću. A s druge strane, *šerijat* predstavlja izraz božje volje, onakve kakva je bila otkrivena Muhamedu. U stvari, za sunizam, Zakon i teologija su uzajamno saglasni. Njihovi izvori su: tumačenje Kurana; *suna* ili tradicija, zasnovana na delima i rečima Proroka; *idžma (ijmâ)*, ili potpuna saglasnost svedočanstva Muhamedovih sledbenika i njihovih naslednika; *idžtihad (ijtihâd)* ili lično razmišljanje u slučaju da Knjiga ili *suna* ne govore o nekim stvarima. Međutim, neki autori svrstavaju među izvore Zakona i rasuđivanje po analogiji [*kijas, (ciyâs)*], a *idžtihad* smatraju metodom kojom se dolazi do takvog rasuđivanja.

[1] Henri Laoust, *Les shismes dans l'Islam*, str. V—VI.

Za ono što nas interesuje bilo bi izlišno proučavati četiri pravne škole koje je sunitska zajednica priznala kao kanonske.[2] Sve te škole služile su se racionalnom metodom poznatom pod imenom *kelam (kalâm)*, što je arapski izraz koji znači »reč«, »govor«, ali koji na kraju definiše teologiju.[3] Najstariji teolozi su mutaziliti, grupa mislilaca koja se već u prvoj polovini II veka Hidžre (Seobe) oformila u Basri. Njihova se doktrina brzo nametnula; ona je čak postala, za neko vreme, zvanična teologija sunitskog islama. Od pet osnovnih teza mutazilita, najvažnije su dve prve: 1) *Tauhid (Tawhîd*, božansko Jedinstvo): »Bog je jedinstven, niko mu nije sličan; on nije ni telo, ni jedinka ni suština, ni slučaj. On je izvan vremena. On ne može boraviti na nekom mestu ili u nekom biću; on nije podložan nečemu što označava ili određuje stvorenja. On nije ni uslovljen ni determinisan, ni onaj koji uzrokuje ni onaj koji je prouzrokovan [...]. On je stvorio svet bez prethodnog prauzroka i bez pomoćnikâ.«[4] U prilog tome, mutaziliti negiraju božanske atribute i tvrde da je Kuran bio stvoren; 2) božanska pravda koja podrazumeva slobodnu volju i time čini čoveka odgovornim za njegova dela.

Tri poslednje teze odnose se najviše na pitanja individualnog morala i političkog uređenja zajednice.

U jednom trenutku, posle dolaska kalifa al-Mamuna (al-Ma'mûn) — koji je sasvim prihvatio mutazilizam proglašavajući ga državnim učenjem — sunitska zajednica doživljava izuzetno tešku krizu. Njeno jedinstvo spasava al-Ašari (al-Asha'ri, 260/873 — 324/935).[5] Iako je sledio mutazilitsku teologiju sve do svoje četrdesete godine, al-Ašari ju je javno napustio u Velikoj džamiji u Basri, a ostatak života proveo je mireći različite tendencije koje su se sukobljavale unutar sunizma. Protivno doslovnim tumačima Kurana, al-Ašari dopušta valjanost racionalnog razlaganja, ali kritikuje premoć razuma koju su propovedali mutaziliti. Prema Kuranu, vera u *gajb (ghayb*, nevidljivo, natčulno, tajna) neophodna je za religiozni život. A *gajb*, međutim, prevazilazi

[2] Reč je o hanafitskoj, malikitskoj, šafiitskoj i hanbalitskoj školi. Sažet izveštaj o njihovim osnivačima i njihovim najčuvenijim predstavnicima dao je Toufic Fahd, *L'Islam et les sectes islamiques*, str. 31 i dalje.

[3] Vid., pre svega, monumentalno delo H. A. Wolfson, *Philosophy of the Kalâm*. Naglasimo i da je reč *mutekelim (motakallim)*, »onaj ko govori«, dala reč *Mutekelimum (Motakallimûm)*, »oni koji se bave naukom *kelama*«, »teolozi«. Za pojedine filozofe, poput al-Farabija ili Averoesa, »*Mutekelimum* su prvenstveno apologetičari koji ne nastoje toliko na dokazanoj istini (ili na onoj koja se može dokazati), koliko na tome da, svim sredstvima svoje teološke dijalektike, odbrane stavove svog tradicionalnog verskog uverenja« (Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, str. 152—153).

[4] Al-Ash'arî, preveo Korben, *nav. delo*, str. 158. Vid. takođe: H. A. Wolfson, *Philosophy of the Kalâm*, str. 129 i dalje; up. takođe A. Laus, *nav. delo*, pod *mutazilizam, mutaziliti*.

[5] Vid. Wolfson, *nav. delo*, str. 248 i dalje; Laus, str. 127 i dalje, 177 i dalje, 200 i dalje.

racionalno razlaganje. Takođe suprotno mutazilitima, al-Ašari priznaje da Bog poseduje atribute i imena spomenuta u Kuranu, ali »ne pitajući se na koji način«; on pušta »veru i razum da se suoče, licem u lice, bez posrednika«. Isto tako, Kuran nije stvoren, u svojstvu božanske večite Reči, a ni kao »ljudski iskaz izražen u vremenu«.[6]

Mada nije izbegla kritike, kojoj su je podvrgli najviše mutaziliti i doslovno tumači Kurana, ašaritska škola je vekovima vladala skoro celokupnim sunitskim islamom. Među njenim najznačajnim doprinosima, produbljena analiza odnosâ razuma i vere zaslužuje poseban osvrt. Jedna ista duhovna stvarnost može biti dosegnuta kako pomoću vere tako i pomoću razuma; »u svakom od ta dva slučaja reč je ipak o načinima opažanja čije su uslovnosti tako različite da ih ne možemo ni mešati, ni zamenjivati jedan drugim, niti se možemo lišiti jednog da bismo zadržali samo onaj drugi«.[7] Međutim, zaključuje Korben, »suprotstavljajući se istovremeno i mutazilitima i doslovnim tumačima Kurana, ašarizam u stvari ostaje na njihovom vlastitom terenu«.[8] A na tom terenu bilo bi teško razvijati duhovnu egzegezu Otkrivenja prelazeći sa egzoteričkog na ezoterički smisao.

273. *Šiizam i ezoterička hermeneutika*

Islam je, kao i judejstvo i hrišćanstvo, »religija Knjige«. Bog se otkrio u Kuranu posredstvom svog glasnika, Anđela, koji je saopštio Proroku božansku Reč. Sa pravnog i socijalnog stanovišta, pet »Stubova Vere« (up. str. 100) čine suštinu religioznog života. Međutim, ideal svakog muslimana je da pojmi »istinski« smisao Kurana, ontološku istinu [izraženu izrazom *hakika (haqîqat)*]. Proroci, a naročito poslednji, Muhamed, u svojim nadahnutim tekstovima iskazali su božanski Zakon, *šerijat (sharî'at)*. Ali ti su tekstvoi podložni različitim tumačenjima, počev od najočiglednijeg, doslovnog. Prema Muhamedovom zetu, Aliju, prvom imamu, »nema nijednog kuranskog verseta koji ne sadrži četiri smisla: egzoteričnost [*zahir (zâhîr)*], ezoteričnost [*batin (bâtin)*], granicu [*had (hadd)*] i božanski naum [*mutala (mottala)*]. Egzoteričnost je za usmeno čitanje; ezoteričnost je za unutrašnje razumevanje; granicu predstavljaju iskazi koji određuju šta je dopušteno a šta nedopušteno; božanski naum je ono što Bog, svakim versetom, namerava da ostvari u čoveku«.[9] Ova koncepcija je specifična za šiizam, ali nju dele i mnogi mistici i muslimanski teozofi. Kao što piše jedan veliki iranski filozof, Nasiri Husrev (Nâsir-e Khosraw, V/XI vek): »pozitivna religija *(šerijat)* predstavlja egzoterički aspekt Ideje *(hakike)*, a Ideja je ezoterički aspekt pozitivne religije... Pozitivna religija je simbol [*misal (mithâl)*]; a Ideja je ono simbolizovano [*manisul (manithûl)*]«.[10]

»Ideja«, *hakika*, iziskuje učitelje pokretače koji će je učiniti pristupačnom vernicima. A učitelji pokretači, duhovne vođe u pravom smislu reči, za šiite su imami.[11] Naime, jedna od najstarijih duhovnih egzegeza Kurana je u ezoteričkom učenju koje imami prenose svojim učenicima. To učenje je bilo verno preneto i predstavlja impozantan *corpus* (dvadeset i šest tomova in-folio, u izdanju Madžlisi). Egzegeza kakvoj pribegavaju imami i šiitski pisci zasnovana je na komplementarnosti dvaju ključnih termina: *tenzilu (tanzîl)* i *tevilu (ta'wîl)*. Prvi označava pozitivnu religiju, slovo Otkrivenja dospelo iz gornjeg sveta zahvaljujući Anđelovom diktatu. *Tevil*, naprotiv, *upućuje na počelo*, to jest na pravi i prvobitni smisao svetog teksta. Prema jednom ismailitskom tekstu (up. § 274), »To znači dovesti nešto na njegovo počelo. Onaj ko upražnjava *tevil* je, dakle, neko ko iskaz *odvraća* od njegovog spoljašnjeg (ezoteričkog, *zahir)* privida, *vraćajući* ga na njegovu istinu, na njegovu *hakiku*«.[12]

Suprotno mišljenjima ortodoksnih vernika, šiiti smatraju da posle Muhameda započinje jedan novi ciklus, ciklus *velajata (walâvat*, »prijateljstvo, zaštita«). Božje »prijateljstvo« otkriva prorocima i imamima tajna značenja Svete knjige i tradicije, te ih, prema tome, čini kadrim da upute vernike u božanske tajne. »S tog gledišta, šiizam zaista predstavlja gnosu islama. Ciklus *velajata* je, znači, ciklus imama koji smenjuje Proroka, to jest *batina* koji zamenjuje *zahir*, *hakike* koja zamenjuje *šerijat*« (Korben, *nav. delo*, str. 46). U stvari, prvi imami su hteli da očuvaju ravnotežu između pozitivne religije i »Ideje«, ne razdvajajući *batin od zahira*. Ali okolnosti su sprečile da ova ravnoteža, a samim tim i jedinstvo šiizma, bude očuvana.

Prisetimo se ukratko dramatične povesti ovog pokreta. Pored političkih progona koje su vršili umajadski kalifi i neprijateljstva tumača Zakona, šiizam je mnogo pretrpeo i od sopstvenih unutrašnjih nesuglasica koje su bile uzrok pojavi mnogih sekti i raskola. Pošto je verski vođa bio imam, to jest direktni

[6] Korben, *nav. delo*, str. 165 i dalje.

[7] Korben, *isto*, str. 177. Vid. i Fazlur Rahman, *Islam*, str. 91 i dalje; Wolfson, *nav. delo*, str. 526 i dalje.

[8] Corbin, str. 177. »Ako je ašarizam nadživeo tolike napade i kritike, treba priznati da se svest sunitskog islama prepoznala u njemu« (str. 178).

[9] Preveo Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, str. 30. Up. teoriju o četiri značenjâ u srednjovekovnoj hrišćanskoj teologiji (doslovno, alegoričko, moralno i analoško značenje).

[10] Preveo Korben, *isto*, str. 17. Prema jednom *hadisu (hadîth)* za koji se smatra da potiče od samog Proroka, »Kuran ima spoljašnji privid ali i skrivenu suštinu, egzoterički ali i ezoterički smisao; a i taj ezoterički smisao skriva još jedan ezoterički smisao«, i tako sve do sedmog ezoteričkog smisla; up. Korben, str. 21.

[11] Naglasimo da je arapski izraz *Imâm* prvobitno označavao onog ko upravlja javnom molitvom, to jest kalifa. Kod šiita je imam, pored uloge duhovnog vođe, ujedno i najviši političko-verski dostojanstvenik.

[12] *Kalâm-e Pir*, preveo Korben, *isto*, str. 27.

Alijev potomak, posle smrti VI imama, Džafera al-Sadika (Ja'far al-Sâdik, umro 148/765), došlo je do krize. Njegov sin Ismail (Isma'îl), koga je otac već bio postavio za imama, rano je umro. Jedan deo vernika priključio se sinu ovog poslednjeg, Muhamedu ibn Ismailu (Mahomet Ibn Isma'îl), koga su smatrali VII imamom; to su ismailiti, ili šiiti poklonici sedmorice imama. Ostali vernici priznali su za VII imama Ismailovog brata Musu Kazima (Musâ Kâzem), koga je takođe postavio Džafer. Njegova se loza nastavila sve do XII imama, Muhameda al-Mahdija (Mahomet al-Mâhdîq), koji je tajanstveno nestao 260/874, kad mu je bilo pet godina, i to istog dana kad je umro njegov mladi otac, pretposlednji imam.[13] Ovo su šiiti poklonici dvanaestorice imama ili imamije, koji su najbrojniji. Što se tiče brojeva 7 i 12, njih su opširno komentarisali teozofi iz obeju šiitskih sekti.[14]

Sa pravnog gledišta, najvažnije razlike u odnosu na sunitsku ortodoksnu veru su sledeće: 1) privremeni brak i 2) dopuštenje da se kriju verska shvatanja, što je trag doba progonâ. Šta su novo donele dve šiitske sekte vidi se naročito na teološkom planu. Već smo videli koliki je značaj dat ezoterizmu i gnosi. Prema nekim sunitskim teolozima i piscima sa Zapada, nekoliko tuđih koncepcijâ (naročito gnostičkih i iranskih) prodrlo je u šiitski islam, zahvaljujući upravo tajnom učenju imamâ; na primer, ideja o emanaciji božanstva u postupnim etapama i o uključivanju imamâ u taj proces; metempsihoza; neke kosmološke i antropološke teorije, itd. Naglasimo, međutim, da na slične fenomene nailazimo i kod sufizma (§ 275), u kabali (§ 289) i u istoriji hrišćanstva. Ono što u svim ovim slučajevima treba istaći nije toliko ta činjenica sama po sebi, naročito ne preuzimanje tuđih ideja i duhovnih metoda, koliko njihova reinterpretacija i artikulacija u sistemima koji su ih uključili u sebe.

Pored toga, položaj imama naišao je na kritiku ortodoksne većine, naročito kad su neki šiiti uporedili svog Učitelja sa Prorokom. Već smo naveli (str. 82, nap. 2) nekoliko primera neizbežne mitologizacije kojoj je podvrgnuta Muhamedova biografija. Lako bi se moglo navesti još takvih primera. Recimo: iz glave njegovog (Muhamedovog) oca zračila je svetlost (aluzija na »sjaj muhamedanske svetlosti«); Muhamed je bio Savršeni Čovek *(insân kâmil)* koji je postao posrednik između Boga i ljudi. Jedan *hadis* saopštava da mu je Bog rekao: »Da ti ne postojiš, ja ne

[13] O nestanku XII imama i njegovim posledicama (naročito u oblasti duhovnog), vid. Henry Corbin, *En Islam iranien*, knj. IV, str. 303—389. Taj nestanak označava početak »malog iščeznuća« koje će trajati deset godina i za vreme kojega je skriveni imam u više navrata bio u dodiru sa pojedinim glasnicima. Budući da on nije označio svog naslednika, god. 329/940. počinje Veliko Iščeznuće, ili tajna istorija XII imama.

[14] Uputno je pomenuti i treći ogranak, zeidite (Zaidîya), nazvane po V imamu Zeidu (Zaid, umro 724). Njih ima mnogo manje i bliži su sunizmu; u stvari, oni ne pripisuju imamima natprirodne osobine, kako to rade ismailiti (up. § 274).

bih stvorio sfere!« Dodajmo da je u mnogim mističkim bratstvima krajnji cilj vernika bio sjedinjenje s Prorokom.

Ali, za sunite, imam nije mogao biti postavljen pored Muhameda. I oni su poznavali uzvišenost i plemenito poreklo Alija, ali su odbacivali ideju da osim njega i njegove porodice ne može biti drugih legitimnih naslednika. Suniti su naročito odbacivali verovanje da je imam nadahnut Bogom, da čak predstavlja božja objavljenja.[15] Šiiti su, naime, u Aliju i njegovim potomcima prepoznavali delić božanske Svetlosti — ili, po nekima, božansku suštinu — ne podrazumevajući ipak time ideju o inkarnaciji. Tačnije, moglo bi se reći da je imam božanska epifanija, teofanija (slično verovanje, koje se, međutim, ne odnosi na imama, srećemo i kod nekih mistikâ; up. str. 163). Prema tome, za šiite poklonike dvanaestorice, kao i za ismailite, imam postaje posrednik između Boga i vernikâ. On ne zamenjuje Proroka, već upotpunjuje njegovo delo i deli njegov prestiž. A to je smela i originalna koncepcija, jer ostavlja otvorenom budućnost religioznog iskustva. Zahvaljujući »velajatu«, »božjem prijateljstvu«, imam može da sagleda i otkrije vernicima neslućene prostore spiritualnog islama.

274. Ismailizam i slavljenje imama; Veliko Uskrsnuće; Mahdi

Mi tek počinjemo da upoznajemo ismailizam zahvaljujući, pre svega, radovima V. Ivanova. Iz najranijeg razdoblja ostalo je malo tekstova. Posle smrti imama Ismaila, predanje govori o tri skrivena imama. Godine 487/1094, ismailitska zajednica razdvojila se na dva ogranka: na »istočne« (to jest na one iz Persije), čiji je centar bio Alamutsko »imanje« (tvrđava u planinama jugozapadno od Kaspijskog jezera), i »zapadne«, to jest one koji su bili nastanjeni u Egiptu i Jemenu. Obim ovog dela ne dopušta čak ni sažetu analizu složene celine koju predstavljaju ismailitska kosmologija, antropologija i eshatologija.[16] Naglasimo samo da, prema ismailitskim autorima, imamovo telo nije telo od krvi i mesa; poput Zaratustrinog (up. § 101), ono je postalo od kapi rose nebeskog porekla koju su popili njegovi roditelji. Ismailitska gnosa podrazumeva pod imamovim »božanstvom« *(lâhit)*

[15] Nusairiti (Nussaïrites) iz Sirije, izdanak ismailizma, smatrali su Alija višim od Proroka; neki su ga čak obogotvorili. Ali tu su koncepciju šiiti odbacili.

[16] Govori se o Načelu ili Prvobitnom Ustrojitelju, o Tajni nad Tajnama, o proishođenju Bića počev od Prvog Duha i Duhovnog Adama. o dvema hijerarhijama — nebeskoj i zemaljskoj — koje, prema Korbenovim rečima, »simbolizuju jedna drugu«, itd.; up. H. Corbin, *Histoire*, str. 110—136, delo koje rezimira radove navedene u našoj bibliografiji (§ 274). Istoriju ismailizma prikazao je H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, str. 140 i dalje, 184 i dalje.

»njegovo duhovno rođenje« koje ga pretvara u oslonac »Svetlosnog Hrama«, Hrama koji je potpuno spiritualan. »Njegov imamat, njegovo ‚božanstvo' je upravo mistično telo, *corpus mysticum*, sastavljeno od svih svetlosnih oblika njegovih pristalica« (Korben, *nav. delo*, str. 134).

Još je smelija doktrina reformisanog alamutskog ismailizma.[17] Na dan 17. ramazana 559 (8. aprila 1164), imam je objavio svojim vernicima Veliko Uskrsnuće. »Ovo objavljivanje podrazumevalo je ništa manje nego dolazak jednog potpuno spiritualnog islama, oslobođenog svakog legalitarnog duha, svakog potčinjavanja Zakonu; jednu ličnu religiju, koja je takva zato što omogućuje da se spiritualni smisao proročanskog Otkrivenja otkrije i živi« (*isto*, str. 139). Kad su Mongoli zauzeli i srušili alamutsku tvrđavu (654/1251), to nije ukinulo ovaj pokret; spiritualni islam se i dalje održao, prikriven, u bratstvima sufija.

Prema reformisanom ismailizmu, imamova ličnost ima prednost nad ličnošću Proroka. »Ono o čemu šiizam poklonika dvanaestorice razmišlja kao o nečemu čime se okončava eshatološka perspektiva, to alamutski ismailizam ostvaruje u ‚sadašnjem vremenu', anticipirajući jednu eshatologiju koja predstavlja pobunu Duha protiv svih oblika potčinjavanja« (Korben, *nav. delo*, str. 142). Pošto je imam Savršeni Čovek, ili »Božje Lice«, saznanje imama »predstavlja jedino saznanje Boga koje je čoveku dostupno«. Prema Korbenu, kroz sledeće izreke govori sam večni imam: »Proroci prolaze i smenjuju se. A mi smo večiti Ljudi«; »Božji Ljudi nisu sam Bog; međutim, oni se ne mogu odvojiti od Boga« (*nav. delo*, str. 144). Prema tome, »večni imam, kao teofanija, jedini čini mogućnom jednu ontologiju: budući da je *on* otkriveni, on je kao takav *biće*. On je apsolutna Ličnost, večni božanski Lik, vrhunski božanski Atribut koji je ujedno i vrhovno božje Ime. U svom zemaljskom obliku, on je epifanija Najuzvišenije Reči, Vesnik Istine za sva vremena, objavljenje Večnog Čoveka preko koga se objavljuje Lice Božje« (*isto*, str. 144—45).

Podjednako je značajno i verovanje da kod čoveka samosaznavanje pretpostavlja i saznanje imama (reč je, naravno, o spiritualnom saznanju, o »susretu«, u *mundus imaginalis*, sa skrivenim imamom, koji je nevidljiv i nedokučiv čulima). Jedan ismailitski tekst tvrdi: »Onaj ko umre ne spoznavši svog imama, umreće smrću nesvesnih.« U sledećim redovima Korben s pravom vidi vrhovnu poruku ismailitske filozofije: »Imam je rekao: Ja sam sa svojim prijateljima svuda gde me on traži, na planini, u ravnici, u pustinji. Onaj kome sam otkrio svoje Suštastvo, to jest mistično saznanje mene samog, taj više nema potrebe za

[17] Alamutska tvrđava i reformisani ismailizam izazvali su na Zapadu nastanak čitavog jednog folklora oko »Hašišina« [izraz koji je, prema Silvestru de Sasiju (Sylvestre de Sacy), potekao od *hashshâshîn*, pošto se pretpostavljalo da su vernici uzimali *hašiš*]. O tim legendama vid.: L. Olschki, *Marco Polo's Asia*, str. 368 i dalje, kao i druga dela zabeležena u našoj bibliografiji, § 274.

fizičkom bliskošću. I to je upravo Veliko Uskrsnuće« (*isto*, str. 149).

Nevidljivi imam je imao presudnu ulogu u mističkom iskustvu ismailita i drugih šiitskih ogranaka. Dodajmo da se slične koncepcije, koje se odnose na svetost, pa čak i na »božanstvo« duhovnih učitelja, sreću i u drugim religioznim predanjima (u Indiji, u srednjovekovnom hrišćanstvu, u hasidizmu).

Treba upozoriti da je mitska slika o skrivenom imamu bila bezbroj puta dovođena u vezu sa eshatološkim mitom o *Mahdiju*, doslovno »Vođi« (to jest o »onome koga vodi Bog«). Taj izraz se ne nalazi u Kuranu, ali su ga mnogi sunitski pisci pripisali istorijskim ličnostima.[18] Međutim, naročito je njegova eshatološka privlačnost zaokupljala maštu. Za pojedine, Mahdi je bio Isus (Isa), ali većina teologa smatra da on potiče iz Prorokove porodice. Za sunite Mahdi, mada pokreće sveopštu *renovatio*, nije nepogrešivi vođa, kakvim ga proglašavaju šiiti; ovi poslednji su poistovećivali Mahdija sa XII imamom.

Nestanak Mahdija i njegovo ponovno pojavljivanje u vreme smaka sveta odigrali su značajnu ulogu u narodnim verskim shvatanjima i milenarističkim krizama. Za jednu sektu [Kajsanije (Kaisânîya)], Mahdi je Muhamed ibn al-Hanefija (Mahomet ibn al-Hanafiya), sin Alijev, ali ne i Fatimin, već jedne druge žene. Mada još živ, on leži u svom grobu na planini Radvi, odakle vernici očekuju njegov povratak. Kao i u svim predanjima, približavanje smaka sveta ispoljava se u potpunoj iskvarenosti ljudi i naročitim znacima: Kaba će iščeznuti, primerci Kurana pretvoriće se u prazne stranice, onaj ko izgovori Alahovo ime biće ubijen, itd. Mahdijevom epifanijom započeće, za muslimane, doba pravičnosti i dotad neviđenog blagostanja na zemlji. Vladavina Mahdija trajaće pet, sedam ili devet godina. Naravno, očekivanje da se Mahdi pojavi dostiže vrhunac u razdobljima velikih nesreća. Mnoge političke vođe pokušale su da se domognu vlasti (a više puta su u tome i uspele) proglašavajući se Mahdijem.[19]

275. Sufizam, ezoterija i mistička iskustva

Sufizam je najpoznatiji mistički oblik islama i jedna od najznačajnijih tradicija muslimanske ezoterije. Etimologija arapske imenice *sufi* izgleda potiče od reči *sûf*, »vuna«; to je aluzija na vuneni ogrtač koji su nosili sufije. Ovaj izraz se širi počev od III

[18] Vid. upute u članku: D. B. Macdonald, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, str. 310. Među najpotpunijim i najdetaljnijim prikazima legendi i verovanjâ koja se odnose na Mahdijev lik, up. Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah* [prev. Rozental, (Rosenthal)] knj. II, str. 156—206.

[19] Na primer, Mahdi iz Sudana, koga je porazio lord Kičener (Kitchener) 1885.

(IX) veka. Prema predanju, duhovni preci sufizma bili su iz kruga Muhamedovih saboraca; takav je, na primer, slučaj Selmana al-Farisija (Salmân al-Fârîsi), persijskog berberina koji je živeo u Prorokovoj kući i postao uzor duhovnog usvojenja i mističke inicijacije i Uvejsa al-Karanija (Uways al-Qaranî), čiju je pobožnost hvalio Muhamed.[20] Manje je poznato poreklo asketskih tendencija,[21] ali one se, po svoj prilici, jasnije ocrtavaju u vreme dinastije Umajada. Naime, veliki broj vernika bio je razočaran religioznom ravnodušnošću kalifâ, isključivo zaokupljenih neprestanom ekspanzijom Carstva.[22]

Prvi mistik-asketa je Hasan iz Basre (Hasan al-Basrî, umro 110/728), čuven zbog svoje pobožnosti i duboke tuge; jer on je neprestano mislio na Sudnji Dan. Za jednog drugog asketu posvećenog kontemplaciji, Ibrahima ibn Edhema (Ibrâhim ibn Adham), smatra se da je definisao tri faze askeze *(zuhd)*: 1) odreći se sveta; 2) odreći se sreće saznanja da si napustio ovaj svet; 3) tako potpuno shvatiti nevažnost sveta da ga više i ne gledaš.[23] Rabija (Râbî'a al-Adawiyya, umrla 185/801), robinja koju je oslobodio gospodar, uvela je u sufizam bezrazložnu i apsolutnu ljubav prema Bogu. Zaljubljeni ne sme da misli ni na Raj ni na Pakao. Prva među sufijama, Rabija govori o božjoj ljubomori. »O, Nado moja i moj Spokoju i Slasti moja, srce ne može da voli nikog drugog osim Tebe!«[24] Noćna molitva postaje za Rabiju dug ljubavni razgovor sa Bogom.[25] Međutim, kao što pokazuju nedavna istraživanja,[26] Džafer al-Sadik (Ja'far al-Sâdik, VI imam, umro 148/765), jedan od najvećih učitelja drevnog sufizma, već je bio definisao mistični doživljaj izrazima božanske ljubavi (»božanski plam koji potpuno razdire čoveka«). A to ukazuje na slaganje šiizma sa prvom fazom sufizma.

Naime, ezoterička dimenzija islama [*batin, (bâtin)*], specifična za šiizam, bila je u *suni* najpre poistovećena sa sufizmom. Prema Ibn Haldunu (Ibn Khaldûn), »sufije su bili zadojeni teorijama šiizma«. A i šiiti su, isto tako, smatrali svoje doktrine izvorom i nadahnućem sufizma.[27]

[20] Vid. L. Massignon, »Salman Pâk et les prémices de l'Islam iranien«; Anne-Marie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, str. 8 i dalje.

[21] U III veku, većina sufija bila je oženjena; dva veka kasnije, oženjeni su bili u manjini.

[22] Kasnije su mnoge sufije poistovetile »vlast« sa »zlom«; up. Šimel (Schimmel), str. 30. Treba takođe imati u vidu i uticaje hrišćanskog monasticizma; up. Marijan Molé, *Les Mystiques musulmans*, str. 8 i dalje.

[23] Up. Šimel, *isto*, str. 37.

[24] Prevela Margaret Smith, *Râbi'a the Mystic*, str. 55.

[25] Vid. prevedeni tekst, *isto*, str. 27.

[26] Up. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, str. 160 i dalje.

[27] Up. S. H. Nasr, »Shi'ism and Sufism«, str. 105 i dalje. Treba takođe imati u vidu i činjenicu da je u prvim vekovima islama bilo teško tačnije odrediti da li neki pisac pripada sunitima ili šiitima; *isto*, str. 106—107. Do raskida između šiizma i sufizma došlo je kad su neki sufijski učitelji

U svakom slučaju, mistička iskustva i teozofske gnose s teškom su mukom prodirali u ortodoksni islam. Musliman se nije usuđivao da zamisli prisan odnos s Alahom, zasnovan na duhovnoj ljubavi. Bilo mu je dovoljno da se prepusti Bogu, da se potčini njegovom Zakonu i da učenje Kurana dopuni tradicijom *(sunom)*. Naoružani teološkom erudicijom i svojom pravničkom veštinom, *uleme (ulâma)* su smatrali sebe jedinim verskim vođama zajednice. Sufije su, međutim, bili žestoko antiracionalistički nastrojeni; po njima, istinsko religiozno saznanje postiže se ličnim iskustvom koje se završava trenutnim sjedinjenjem s Bogom. A u očima *ulemâ*, posledice mističkog iskustva i tumačenja koja su davali sufije ugrožavali su same temelje ortodoksne teologije.

S druge strane, »put« sufizma nužno podrazumeva »učenike«, njihovo upućivanje i dugotrajno obučavanje od strane nekog učitelja. Takav izuzetni odnos učitelja i učenikâ doveo je ubrzo do obožavanja *šejha (sheikh)* i do kulta svetaca. Kao što piše al-Hudžviri (al-Hujwîri), »Znaj da se načelo i temelj sufizma, kao i saznanje Boga, oslanjaju na Svetost«.[28]

Te novine uznemiravale su *uleme*, i to ne samo stoga što su uviđali da je njihov autoritet ugrožen ili prenebregnut. Ortodoksni teolozi sumnjičili su sufije za jeres. Naime, kao što ćemo videti, u sufizmu se mogu otkriti uticaji neoplatonizma, gnose i manihejstva, koji su smatrani bogohulnim i štetnim. Osumnjičeni za jeres, neke sufije — kao Egipćanin Dul-Nun (Dhû'l-Nun, umro 245/859) i al-Nuri (al-Nûri, umro 295/907) — bili su optuženi pred kalifom, a veliki učitelj al-Haladž (al-Hallâj) i Suhravardi (Sohrawardî) na kraju su bili pogubljeni (up. §§ 277, 280). To je primoralo sufije da svoja iskustva i svoja shvatanja prenose isključivo pouzdanim učenicima u jednom uskom krugu posvećenih.

Međutim, njihov pokret se i dalje širio, jer je zadovoljavao »religiozne instinkte naroda, instinkte koji su delimično bili zaprečeni apstraktnom i bezličnom nastavom ortodoksnih, a koji su nalazili oduške u mnogo ličnijem i emotivnijem religioznom pristupu sufija.[29] Naime, pored inicijacijskog obučavanja namenjenog učenicima, sufijski učitelji su podsticali i javne »spiritualne koncerte«. Religiozne pesme, instrumentalna muzika (flauta od trske, cimbala, bubnjevi), sveta igra, neumorno ponavljanje božjeg imena [*zikr (dhikr)*], delovali su kako na narod tako i na duhovnu elitu. Mi ćemo se, malo kasnije, zadržati na simbolici i funkciji svete muzike i igre (§ 282). *Zikr* liči na molitvu orijentalnih hrišćana, *monologistos*, koja se svodi na neprestano po-

dali novo tumačenje spiritualne inicijacije i »božanskog prijateljstva« (vid. malo dalje). Šiitski sufizam nestaje počev od III/IX veka, a ponovo se javlja tek u VII/XIII veku.

[28] *Kashf al-Mahjûb*, prev. R. A. Nikolson (Nicholson), str. 363; up. H. A. Gibb, *Mohammedanisme*, str. 138.

[29] Gibb, *Mohammedanisme*, str. 135.

navljanje božjeg ili Hristovog imena.[30] Kao što ćemo videti (§ 283), tehnika *zikra* (kao i isihastička obredna praksa) pokazuje, počev od XII veka, izvanredno složenu morfologiju, koja podrazumeva i »mističku fiziologiju« i metodu tipa joge (specifične položaje tela, disciplinu disanja, hromatske i akustičke pojave, itd.), što čini verovatnim izvesne indijske uticaje. Tokom vremena, i sa nekoliko izuzetaka, pritisak koji su vršile *uleme* potpuno je nestao. Čak su i oni najtvrdokorniji među progoniteljima napokon priznali izuzetan doprinos sufijâ širenju i duhovnom preporodu islama.

276. Neki sufijski učitelji, od Dul-Nuna do Tirmidija

Već je Egipćanin Dul-Nun (umro 245/859) upražnjavao veštinu prikrivanja svojih mističkih iskustava. »O Bože! Ja te javno zovem ‚Moj Gospodaru', ali kad sam sâm zovem te ‚O! Ljubavi moja'.« Prema predanju, Dul-Nun je bio prvi koji je formulisao suprotnost između *marife (ma'rîfa)*, intuitivnog saznanja (»doživljaja«) Boga, i *ilma ('ilm)*, diskurzivnog saznanja. »Svakim časom koji prolazi gnostik postaje sve smerniji, jer ga svaki čas sve više približava Bogu [...]. Gnostici ne predstavljaju sami sebe, već, u onoj meri u kojoj postoje, oni postoje u Bogu. Njihove pokrete izazvao je Bog, a njihove reči su reči koje je izgovorio Bog posredstvom njihovog jezika«, itd.[31] Važno je spomenuti Dul-Nunov književni talenat. Njegovim dugim pobožnim pesmama koje veličaju Gospodarevu slavu započinje mističko vrednovanje poezije.

Persijanac Abu Jazid Bistami (Abû Yazîd Bistâmî, umro 260/874), jedan od najkontroverznijih mistika islama, nije pisao knjige. Ali, njegovi su učenici preneli suštinu njegovog učenja u obliku pričâ i maksimâ. Izuzetno strogim asketizmom i meditacijom usredsređenom na božju suštastvenost, Bistami postiže »samoponištenje« [*fena (fanâ)*], koje je on prvi formulisao; bio je takođe prvi koji je opisao svoja mistička iskustva rečima *miradža (mî'râj*, Muhamedovo noćno uznesenje: up. § 261). On je postigao »osamljivanje« i, bar za trenutak, verovao je, apsolutno jedinstvo između voljenog, onoga koji voli i ljubavi. Bistami je u ekstazi izgovarao »teopatske izreke«, govoreći kao da je Bog. »Kako si došao na to? — Lišio sam sebe svoga ja kao što zmija skida svoju košuljicu; zatim sam posmatrao svoju suštinu: i ja sam bio On!« Ili, pak: »Bog je osmotrio sve svesti u Vaseljeni

[30] Ovu molitvu spominjali su, nekoliko vekova pre *zikra*, mnogi sveti Oci (sveti Nil, Kasijan, Jovan Lestvičnik, itd.): nju su najviše upražnjavali isihasti.

[31] Videti Margaret Smith, *Reading from the Mystics of Islam*, N^r. 20. Up. i Ana-Marija Šimel, *nav. delo*, str. 43 i dalje.

i video da Ga ni u jednoj nema, osim u mojoj, u kojoj je ugledao sebe u svoj svojoj punoći.«[32]

Posle drugih orijentalista, i Conor (R. C. Zaehner) je Bistamijevo mistično iskustvo protumačio kao rezultat indijskog uticaja, tačnije, uticaja šankarinske Vedante.[33] S obzirom na značaj pridat askezi i tehnikama meditacije, pre bi se moglo pomisliti na jogu. U svakom slučaju, neki sufijski učitelji sumnjali su u to da je Bistami ostvario sjedinjenje s Bogom. Prema Džunejdu (Junayd), »on se u tome nije makao od početka, niti je došao do potpunog i završnog stanja«. Al-Haladž je poverovao da je on (Bistami) »došao do samog praga božanskog izraza« i smatrao je »da su mu doista od Boga potekle te reči«, ali mu je put preprečila zapreka njegovog »ja«. »Jadni Abu Jazid«, govorio je on, »koji nije umeo da uvidi gde i kako treba da dođe do sjedinjenja duše s Bogom.«[34]

Abul Kasim al-Džunejd (Abu'l Qâsim al-Junayd, umro 298/910) bio je istinski učitelj bagdadskih sufija. On je ostavio mnogobrojne teološke i mističke rasprave, dragocene naročito zbog analiza spiritualnih iskustava kojima se dopire do utapanja duše u Bogu. U svom učenju, Džunejd je isticao važnost trezvenosti [*sahv (sahw)*] koju je suprotstavljao duhovnoj opijenosti *(sukr)* kakvu je doživljavao Bistami. Posle ekstatičnog doživljaja koji poništava individuu, važno je postići »drugu trezvenost« kad čovek opet postaje svestan samog sebe i kad su mu njegovi atributi ponovo vraćeni, ali preobraženi i produhovljeni božjim prisustvom. Krajnji cilj mističara nije u »samoponištenju« [*fena (fanâ)*], već i u jednom novom životu u Bogu [*beka (baqâ)*, »ono što ostaje«].

Uveren da se mističko iskustvo ne može iskazati racionalističkom terminologijom, Džunejd je svojim učenicima zabranjivao da o tom iskustvu govore pred neupućenima (on je i odbacivao al-Haladža jer je ovaj prekršio to pravilo). Njegove rasprave i pisma napisani su na nekoj vrsti »tajnog jezika«, nedostupnog čitaocu kome nije poznato njegovo učenje.[35]

Drugi iranski učitelj, Husein Tirmidi (Husayn Tirmidhî, umro 285/898), dobio je nadimak *al-Hakîm*, »filozof«, jer se prvi među sufijama služio helenskom filozofijom. Plodan pisac (osamdesetak manjih dela), Tirmidi je poznat najviše po *Pečatu Svetosti* [*Hatem al Velaja (Khâtam al-walâya)*],[36] gde izlaže terminologiju

[32] Prev. L. Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane*, str. 32—33, 110—115.

[33] R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, str. 86—134.

[34] Masinjon (Massignon), *nav. delo*, str. 280; Anavati i Garde (Anawati i Gardet), *nav. delo*, str. 114.

[35] A.-M. Šimel, *nav. delo*, str. 57 i dalje. Vid. i Cener (Zaehner), *nav. delo*, str. 135—161.

[36] Lista poglavljâ može se naći u Massignon, *Lexique technique*, str. 289—292.

sufizma koja je otada u upotrebi. Vođa sufijske hijerarhije je *kutb (qutb,* »stožer«) ili *gavs* [*ghauth (»pomoćnik«)*]. Stupnjevi svetosti koje on (Tirmidi) opisuje ne uspostavljaju »hijerarhiju Ljubavi«; oni se odnose na gnosu i na prosvetljenja sveca. Sa Tirmidijem, isticanje gnose biva sve izričitije, čime se utire put kasnijim teozofskim spekulacijama.[37]

Tirmidi je umesno insistirao na pojmu *velajata* (»božansko prijateljstvo«, spiritualna inicijacija). On u njemu razlikuje dva stupnja: opšti *velajat,* dat svim vernicima, i pojedinačni *velajat,* namenjen duhovnoj eliti, »ljudima prisnim s Bogom, koji razgovaraju s Njim, zato što su u stanju faktičkog i transcendentnog sjedinjenja sa Njim«. Anri Korben, međutim, zapaža da je »pojam dvostrukog *velajata* najpre postulirala i ustanovila šiitska doktrina«.[38] Analizujući veze između *velajata* i proroštva, Tirmidi donosi zaključak o nadmoći prvog, stoga što je trajan, a ne, kao proroštvo, povezan sa nekim istorijskim trenutkom. Naime, ciklus proroštva okončava se Muhamedom, dok se ciklus *velajata* nastavlja sve do smaka sveta.[39]

277. Al-Haladž, mistik i mučenik

Rođen 244/857. na jugozapadu Irana, al-Haladž [Husein ibn Mansur (Hassayn-ibn-Mansûr)] obrazovao se kod dvojice duhovnih učitelja, pre nego što će, u Bagdadu, sresti čuvenog šejha al-Džunejda i postati njegov učenik (264/877). Haladž je otišao na hodočašće u Meku, gde se pridržavao posta i povučenosti i gde je doživeo i svoje prve mističke zanose. »Moj duh se pomešao sa Njegovim, kao mošus sa ambrom, kao vino sa čistom vodom.«[40] Kad se vratio sa *hadžiluka (hadj),* Haladž, odbačen od strane Džunejda, prekida odnose s većinom sufija iz Bagdada i napušta taj grad na četiri godine. Kada je, kasnije, počeo javno da propoveda, razgnevio je ne samo tradicionaliste, već i sufije koji su ga optužili da otkriva »tajne« neupućenima. Zamerali su mu takođe da »čini čuda« (kao Proroci!), suprotno ostalim *šejhovima* koji su svoju moć pokazivali jedino upućenima. Tada je al-Haladž odbacio odeću sufije da bi se slobodno vratio u narod.[41]

[37] A.-M. Šimel, *nav. delo,* str. 57.

[38] Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique,* str. 274. Vid. takođe S. H. Nasr, 'Shi'isme and Sufism' *(Sufi Essays),* str. 110 i dalje.

[39] Korben *(nav. delo,* str. 275) zapaža sličnost ove doktrine sa šiitskom profetologijom.

[40] *Dîwân,* prev. Masinjon, str. XXI.

[41] L. Massignon, *La Passion de Hallâj* (2. izdanje), knj. I, str. 177 i dalje.

S pratnjom od četiri stotine učenika, Haladž 291/905. godine obavlja svoje drugo hodočašće. Zatim kreće na dugo putovanje u Indiju i Turkestan, sve do granica Kine. Posle trećeg hodočašća u Meku, u kojoj je ostao dve godine, Haladž se konačno nastanio u Bagdadu (294/908) i posvetio javnom propovedanju [up. Masinjon (Masignon), *Passion (Stradanje),* I, str. 268 i dalje]. On objavljuje da je krajnji cilj svakog ljudskog bića mistično sjedinjenje s Bogom koje se ostvaruje kroz ljubav [*išk, ('ishq)*]. U tom sjedinjenju ljudski činovi bivaju posvećeni i divinizovani. On u ekstazi izgovara čuvene reči: »Ja sam Istina (=Bog)« — zbog kojih su ga i osudili. Ovoga puta, Haladž je ujedinio protiv sebe i tumače Zakona (koji su ga optužili za panteizam) i političare (koji su mu zamerali što uznemirava puk) i sufije. Ono što iznenađuje jeste Haladžova želja da umre kao izopštenik. »U želji da isprovocira vernike da, time što će ga ubiti, dokrajče sablazan izazvanu pojavom čoveka koji se usuđuje da za sebe kaže da je sjedinjen sa Božanstvom, on im dovikuje u glavnoj džamiji al-Mansur: ‚Bog vam je dopustio da prolijete moju krv: ubijte me... Za muslimane, nema na svetu preče dužnosti od mog pogubljenja'.«[42]

To neobično Haladžovo ponašanje podseća na *mélamatije (malâmatîyya),* grupu kontemplativaca koji su, u ime božje ljubavi, nastojali da budu podvrgnuti kuđenju, *melami, (malâma),* svojih istovernika. Oni nisu nosili sufijsku odeću, a učili su da kriju svoje mističke doživljaje; štaviše, provocirali su vernike svojim ekscentričnim i prividno bogohulnim ponašanjem.[43] Ta pojava je, uostalom, bila poznata kod nekih hrišćanskih kaluđera sa Istoka počev od VI veka, a slične su postojale i u južnoj Indiji.

Uhapšen godine 301/915, i pošto je skoro devet godina proveo u tamnici,[44] Haladž je bio pogubljen 309/922. Svedoci tvrde da su čuli pogubljenika kako izgovara sledeće poslednje reči: »Za onog ko je u ekstazi dovoljno je kad se u njemu njegova Jedinstvenost jedina posvedočuje« (od reči do reči: »ono što je važno za ekstatičara, to je da ga Jedinstveno svede na jedino«).[45]

Njegovo pisano delo je samo delimično sačuvano; fragmenti jednog komentara Kurana, nekoliko pisama, izvestan broj maksimâ i pesama, kao i jedna knjižica, *Kitab al-Tavasin (Kitâb al-Tawasin),* u kojoj se Haladž bavi božanskim jedinstvom i profetologijom.[46] Njegove pesme su pune duboke nostalgije za ko-

[42] *Dîwân,* str. XXI.

[43] Kasnije su neke grupe *melamatija (melâmatîyya)* otišle tako daleko u preziranju normi da su priređivale orgije. Vid. tekstove koje je preveo M. Molé, *Les Mystiques musulmans,* str. 73—76.

[44] Vid. Massignon, *Passion,* knj. I, str. 385 i dalje (optužba), 502 i dalje (suđenje), 607 i dalje (mučenička smrt).

[45] Prev. Massignon, *Dîwân,* str. XXI—XXII.

[46] Potpuni spisak, opširno komentarisan, može se naći u Massignon, *Passion,* I, str. 20 i dalje; III, str. 295 i dalje.

načnim sjedinjenjem s Bogom. Kod njega se ponekad sreću izrazi uzeti iz delâ alhemičara (up. *Stradanje*, III, 369 i dalje) ili reference na skriveni smisao arapske azbuke.

Iz svih tih tekstova i iz nekih svedočanstava koja je propisao, izdao i na iscrpan način proanalizirao Luj Masinjon (Louis Massignon), izlaze na videlo celovitost Haladžove vere i njegovo obožavanje Proroka. Haladžov »put« nema za cilj destrukciju ljudske ličnosti, već teži za patnjom da bi razumeo »strasnu ljubav« *('išk)*, te samim tim božje suštastvo i tajnu Stvaranja. Izreka: »Ja sam Istina!« ne podrazumeva panteizam (za koji su ga neki optuživali), jer je Haladž uvek isticao božju transcendentnost. Duh ljudskog bića može se sjediniti sa Bogom samo u retkim ekstatičnim doživljajima.[47]

Koncepciju o »preobražavajućem sjedinjenju« koju je izložio Haladž veoma je tačno rezimirao jedan neprijateljski nastrojen teolog, iako ju je tendenciozno prikazao. Prema tom autoru, »[Haladž je tvrdio da] onaj ko vaspitava svoje telo potčinjavajući se obredima, a svoje srce posvećuje dobrim delima, onaj ko trpi odricanje od zadovoljstava i vlada svojom dušom zabranjujući sebi želje, taj se time uzdiže do stanice ‚onih koji su se približili' (Bogu). I da zatim ne prestaje da smanjuje stepen rastojanjâ, sve dok njegova priroda ne bude očišćena od svega putenog. A potom [...] u njega se spušta onaj božji Duh, od kojeg je rođen Isa (Isus), Merjemin (Marijin) sin. On tada postaje ‚onaj kome se sve pokorava *(Muta')*', i ne teži više ničemu osim izvršenju božje Zapovedi; od tog trenutka, svaki njegov čin je božji čin, a svaka njegova zapoved božja Zapoved.«[48].

Posle njegove mučeničke smrti, Haladžova svetost je svuda u muslimanskom svetu neprestano bivala sve veća.[49] Isto tako je bio značajan i njegov posmrtni uticaj na sufije i na jednu vrstu mističke teologije.

278. *Al-Gazali i pomirenje* kelama *i sufizma*

Jedna od posledica Haladžove mučeničke smrti bila je i ta što su sufije bile primorane da u svojim javnim istupima pokažu da se ne protive ortodoksnom učenju. Pojedini su svoja mistička iskustva i teološke ideje prikrivali ekscentričnim pona-

[47] Haladžovu teologiju analizovao je Massignon, *Passion*, III, str. 9 i dalje (mistička teologija), str. 63—234 (dogmatska teologija). Sažeto može se videti u A.-M. Šimel, *nav. delo*, str. 71 i dalje.

[48] Preveo Massignon, *Passion*, III, str. 48.

[49] Vid. u uvodu u *Dîwân*, str. XXXVIII—XLV, Masinjonovo sažeto izlaganje o Haladžovom postupnom ponovnom uključenju u muslimansku zajednicu.

šanjem. Takav je, na primer, bio slučaj Šiblija (Shiblî, 247/861 — 334/945), prijatelja koji je Haladžu na gubilištu postavljao pitanja o smislu *unio mvstica* i koji je živeo još dvadeest i tri godine. Da bi se učinio smešnim, Šibli je sebe upoređivao sa žabom. Svojim paradoksima i poetskim izlivima obezbeđivao je sebi »povlasticu nepovredivosti« (Masinjon). Govorio je: »Onaj ko voli Boga zbog njegovih milostivih dela, taj je mnogobožac.« Šibli je jednom zatražio od svojih sledbenika da ga napuste, jer gde god se budu našli, biće i on s njima i štitiće ih.[50]

Još jedan mistik, Iranac Nifari (Niffarî, umro 354/865), takođe se služio paradoksom, ali izbegavajući Šiblijevu preciznost. On je verovatno bio prvi koji je objavio da je molitva božanski dar. »Ja sam onaj koji daje; da nisam odgovorio na tvoju molitvu, ne bih te podsticao na nju.«[51]

U veku posle Haladžove mučeničke smrti izvestan broj pisaca prikazao je doktrinu i obredne prakse sufizma. Obratimo pažnju na već klasičnu teoriju o »etapama« ili »stanicama« *(maqâmât)* i stanjima [*ahval (ahwâl*] »puta« [*tarike (tarîqah)*]. Mogu se razlikovati tri osnovne etape: etapa novoprivrženika [*murid (murîd)*], etapa onog koji napreduje [salik *(sâlik)*] i etapa savršenog [*kamil (kâmil)*]. Po savetu svog šejha, novoprivrženik mora da prođe kroz nekoliko asketskih vežbi, počinjući s pokajanjem, a završavajući s vedrim prihvatanjem svega što mu se događa. Askeza i obuka izazivaju unutarnju borbu koju učitelj brižljivo nadzire. Dok *makamat*, »stanice«, predstavljaju rezultat ličnog nastojanja, »stanja« su dragovoljni dar Boga.[52]

Važno je imati u vidu da je u III/IX veku muslimanska mistika poznavala tri teorije o božanskom sjedinjenju. »Ovo sjedinjenje bilo je zamišljeno: a) kao spoj [*itisal (ittisâl)* ili *visal (wisâl)*] koji isključuje ideju o istovetnosti duše i Boga; ili b) kao poistovećenje [*itihad (ittihâd)*] koje i samo podrazumeva dva različita značenja: jedno, koje je sinonim prethodnog, i drugo koje upućuje na prirodno sjedinjavanje; ili c) kao useljenost [*hulul (hulûl)*]: Božji Duh obitava ne mešajući se s prirodom, u pročišćenoj duši mistika. Tumači zvaničnog islama prihvataju sjedinjenje u smislu *itisala* (ili njegov ekvivalenat, prvo značenje *itihada)*, a sa žestinom odbacuju svaku ideju o *hululu*.«[53]

Tek je slavnom teologu al-Gazaliju (al-Ghazzâlî), zahvaljujući njegovom ugledu, uspelo da sufizam učini prihvatljivim za orto-

[50] Vid. tekstove koje je citirala A.-M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, str. 78 i dalje.

[51] *Isto*, str. 80 i dalje A.-M. Šimel ističe sličnost s čuvenom Paskalovom rečenicom.

[52] Njihov broj se koleba. Jedan autor, koga citira Anavati, imenuje desetak takvih stanja, među njima ljubav, strah, nadu, želju, spokojstvo u miru, kontemplaciju, izvesnost; up. *Mystique musulmane*, str. 42. Vid. tekstove koje su preveli i komentarisali L. Garde i Anavati, *isto*, str. 125—180, i S. H. Nasr, *Sufi Essays*, str. 73—74, 77—83.

[53] *Mystique musulmane*, str. 43.

doksiju. Rođen 451/1059. u istočnoj Persiji, Abu Hamid al-Gazali studirao je *kelam (kalam)* i postao profesor u Bagdadu. Potom je temeljno proučio Farabijev i Avicenin sistem, oba inspirisana grčkom filozofijom, da bi mogao da ih kritikuje i odbaci u svom delu *Opovrgavanje filozofijâ.*[54] Posle jedne religiozne krize, Gazali je 1075. napustio nastavu i otputovao u Siriju, a zatim je posetio Jerusalim i jedan deo Egipta. Proučavao je judejstvo i hrišćanstvo, a istraživači su u njegovom religioznom mišljenju prepoznali neke hrišćanske uticaje. U Siriji je, tokom dve godine, sledio put sufijâ. Posle desetogodišnjeg odsustva, Gazali se vratio u Bagdad i zakratko se ponovo posvetio nastavi. Ali na kraju se povukao, zajedno sa svojim sledbenicima, u rodni grad gde je osnovao Bogosloviju *(medresa)* i jedan sufijski »manastir«. Njegova mnogobrojna dela odavno su ga učinila slavnim, ali on je nastavio da piše. Poštovan od svih, umro je 505/1111.

Nije poznato ko mu je bio duhovni vođa, ni kroz kakvu je vrstu inicijacije Gazali prošao. Ali, ne može se sumnjati da je nedostatke zvanične teologije *(kelama)* otkrio posle jednog mističkog doživljaja. Kao što je sam duhovito napisao: »Oni koji su takvi znalci nekih retkih oblika razvoda ne mogu vam ništa reći o najjednostavnijim stvarima iz duhovnog života, kao što su smisao iskrenosti prema Bogu ili uzdanja u Njega.«[55] Posle svog mističkog preobraćenja i uvođenja u sufizam, Gazali je shvatio da učenje sufija ne sme ostati tajno, ograničeno na duhovnu elitu, već mora postati pristupačno svim vernicima.

Autentičnost i snaga njegovog mističkog iskustva[56] potvrđeni su u njegovom najznačajnijem delu *Oživljavanje verskih naukâ.* Reč je o sveobuhvatnom pregledu u četrdeset poglavlja, u kojima Gazali redom proučava obredna pitanja, običaje, Prorokovu poruku, »stvari koje vode uništenju« i one koje vode spasenju. U ovom poslednjem odeljku raspravlja se o nekim vidovima mističkog života. Međutim, Gazali nastoji da uvek očuva zlatnu sredinu, dopunjavajući sufističkim učenjem Zakon i tradiciju, ali ne dajući primat mističkom iskustvu. Zahvaljujući takvom stavu, *Oživljavanje verskih nauka* bilo je usvojeno od strane ortodoksnih teologa i steklo autoritet kome nije bilo ravnog.

Pisac enciklopedijskog znanja i veoma plodan, Gazali je bio i veliki polemičar, neumorno je napadao ismailizam i gnostičke tendencije. Međutim, u nekim njegovim spisima, mističke spekulacije u vezi sa Svetlošću otkrivaju gnostičku strukturu.

[54] Ovo čuveno »Opovrgavanje« bilo je i samo opovrgnuto od strane Averoesa (up. § 280).

[55] Citirala A.-M. Šimel, str. 95.

[56] Posle preobraćanja, Gazali piše duhovnu autobiografiju, *Oslobodilac zabludâ,* ali pri tom ne otkriva svoje intimne doživljaje; naročito insistira na kritici filozofa.

Prema mnogim naučnicima, Gazali je doživeo neuspeh u svojoj nameri da »oživi« versku misao islama. »Njegov doprinos, ma koliko bio briljantan, nije uspeo da spreči okoštalost koja će, dva ili tri veka kasnije, ukočiti muslimansko versko mišljenje.«[57]

279. Prvi metafizičari; Avicena; filozofija u muslimanskoj Španiji

Filozofsko mišljenje u islamu podsticano je i podržavano prevođenjem grčkih filozofskih i naučnih dela. Sredinom III/IX veka počinju da se nameću, mimo teoloških rasprava, spisi koji su direktno proisticali iz Platonovih ili Aristotelovih dela (koja su, uostalom, bila poznata i kroz neoplatoničarske interpretacije). Prvi filozof čija su dela delimično sačuvana jeste Abu Jusuf al-Kind[58] (Abû Yûsof al-Kindî, 185/796 — 260/873. otprilike). On je proučavao ne samo grčku filozofiju već i prirodne nauke i matematiku. Al-Kindi je nastojao da dokaže mogućnost i valjanost jednog sasvim ljudskog saznanja. Doduše, on je priznavao da postoji i natprirodno saznanje, koje je Bog podario svojim prorocima; ali, ljudska misao je, bar u načelu, sposobna da sopstvenim sredstvima dođe do otkrivenih istina.

Razmišljanje o tim dvema vrstama saznanja — ljudskom (naročito onom kojim su se služili antički pisci) i otkrivenom (prvenstveno u Kuranu) — postavlja pred al-Kindija niz pitanja koja će postati bitna za muslimansku filozofiju. Među najznačajnijima obratimo pažnju na sledeća: mogućnost metafizičke (to jest racionalne) egzegeze Kurana i predanja [*Hadis (Hadith)*]; poistovećivanje Boga sa Bićem-po-sebi i Prvim Uzrokom; Stvaranje, shvaćeno kao neka vrsta Uzroka koji se razlikuje od prirodnih uzroka kao i od emanacije neoplatoničara; i, najzad, besmrtnost individualne duše.

Neke od tih problema razmatrao je na smeo način rešavao jedan dubokomisleni filozof koji je, u isti mah, bio i mistik, al-Farabi (al-Fârâbî, 250/872 — 339/950). On je bio prvi koji je filozofsku meditaciju nastojao da približi islamu. I on je proučavao prirodne nauke (onakve kakve je predočio Aristotel), logiku i političku teologiju. Razradio je projekat o »Savršenoj Državi«, nadahnutoj Platonom, i opisao uzornog »Vladara«, koji poseduje sve moguće ljudske i filozofske vrline, poput nekog »Platona zaodenutog u Muhamedov proročki plašt«.[59] Moglo bi se reći da je al-

[57] Anawati, *nav. delo,* str. 51. Vid. takođe oštru kritiku Gazalija kod Cenera (Zaehner) *Hindu and Muslim Mysticism,* str. 126 i sl. Ali Korben je pokazao da filozofsko stvaralaštvo nije prestalo s Averoesovom smrću (1198); filozofija se i dalje razvijala na Istoku, naročito u Iranu, u tradicijama različitih škola i u Suhravardijevoj.

[58] On je, na Zapadu, bio poznat po nekoliko dela prevedenih na latinski u srednjem veku: *De intellectu, De Quinque Essentiis,* itd.

[59] Citirao Corbin, *Histoire de la philosophie islamique,* str. 230.

-Farabi kroz političku teologiju pokazao svojim sledbenicima kako se valja odnositi prema odnosima između filozofije i religije. Njegova metafizika zasnovana je na razlici između suštine (esencije) i egzistencije stvorenih bića; *egzistencija* je predikat, *akcidencija esencije*. Korben s pravom ističe da ova teza predstavlja datum u istoriji metafizičke. Podjednako je originalna i njegova teorija o Duhovnom Biću i o proishođenju Duhovnih Bićâ. Ali al-Farabi se strasno interesuje za mistiku, a u svojim delima koristi terminologiju sufizma.

Kao što je i sam priznavao, mladi Avicena je upravo zahvaljujući jednom al-Farabijevom delu uspeo da razume Aristotelovu *Metafiziku*. Rođen kraj Buhare 370/980, Ibn Sina (Ibn Sînâ) je postao slavan na Zapadu pod imenom Avicena, kada su, u XII veku, neka od njegovih dela prevedena na latinski. Po svojoj preranoj zrelosti i opštoj kulturi bio je bez premca. Njegov veliki *Kanon* vekovima je bio neprikosnoven u evropskoj medicini i dan-danas je aktuelan na Istoku. Neumoran radnik (njegova bibliografija obuhvata 292 naslova!), Ibn Sina je, između ostalog, napisao i komentare na Aristotela, jedan opšti pregled metafizike, logike i fizike *(Kitab al-Shifâ)*, dva dela u kojima izlaže svoju filozofiju,[60] a da i ne govorimo o ogromnoj enciklopediji u dvadeset svezaka koja je, osim nekoliko fragmenata, nestala kad je Muhamed iz Gaze osvojio Isfahan. Avicenin otac i brat bili su ismailiti; što se tiče Ibn Sine, on je, prema Korbenu (str. 239), po svoj prilici, pripadao šiizmu poklonika dvanaestorice. Umro je sa 57 godina (428/1037) blizu Hamada, gde se zatekao u pratnji svog vladara.

Avicena prihvata i nastavlja metafiziku suštine koju je razradio al-Farabi. Egzistencija predstavlja ishod Stvaranja, to jest »božanske misli koja samu sebe promišlja, a to saznanje koje Božansko Biće večito stiče o sebi ne predstavlja drugo do Prvobitnu Emanaciju, Prvobitni *nûs* ili Prvobitni Duh« (Korben, str. 240). Pluralitet bića proishodi, preko niza uzastopnih emanacija, iz tog Prvobitnog Duha.[61] Od Drugog Duha potiče pokretačka Duša prvog Neba; od Trećeg, eterično telo Neba; i tako dalje. Rezultat svega toga su deset »heruvimskih« Duhova *(Angeli intellectuales)* i nebeske Duše *(Animae coelestes)*, »koje ne poseduju čuvstvene sposobnosti, ali imaju Imaginaciju u čistom stanju« (Korben, str. 240).

Deseti Duh, označen kao pokretački ili delatni, ima važnu ulogu u Aviceninoj kosmologiji, jer od njega potiču zemaljski svet[62] i mnoštvo ljudskih duša.[63] Pošto je on nedeljiva, nemateri-

[60] *Le livre des directives et remarques* i *Le livre de Science*, koje je preveo A. M. Goichon. O prevodima ostalih Aviceninih dela vid. malo dalje.
[61] Ovaj proces je opisan u *La métaphysique du Shifâ* (IX, 6), prevodu za Anavatija.
[62] Vid. Goichon, *Le livre des directives*, str. 430 i dalje.
[63] Prema Korbenu (str. 243), upravo zbog tog »delatnog Duha«, koji ima lik i ulogu Anđela, propalo je ono što se nazivalo »latinskim avicenizmom«.

jalna i nepokvarljiva supstancija, duša nadživljava smrt tela. Avicena je bio ponosan što je pomoću filozofskih argumenata mogao da dokaže da su individualne duše besmrtne mada su bile stvorene. Za njega je osnovni zadatak religije obezbeđenje sreće svakog ljudskog bića. Ali istinski filozof je isto tako i mistik, jer se posvećuje božjoj ljubavi, jer istražuje unutarnje istine religije. Avicena više puta spominje svoje delo »o orijentalnoj filozofiji«, od koga su preostali samo kratki izvodi, koji se skoro svi odnose na život posle smrti. Njegovi vizionarski doživljaji čine sadržaj tri *Mističke pripovetke*,[64] u njima je reč o ekstatičkom putovanju ka mističnom Orijentu, koje je obavljeno pod vođstvom Anđela obasjanja, a to je tema koju će preuzeti Suhravardi (Sohrawardî, § 281).

Raspoloživ prostor u ovom delu primorava nas da brzo pređemo preko prvih andaluzijskih teozofa i mistika. Spomenimo ipak Ibn Masaru (Ibn Massara, 269/883 — 319/931) koji je tokom svojih putovanja po Orijentu došao u kontakt sa ezoteričkim krugovima i koji se, posle toga, povukao sa nekoliko učenika u jedno pustinjačko prebivalište blizu Kordobe. Ibn Masara je bio osnivač prvog mističkog (i tajnog) bratstva u muslimanskoj Španiji. Osnovne crte njegove doktrine — istovremeno gnostičke i neoplatonske — mogu se reprodukovati zahvaljujući podužim citatima koje je preneo Ibn Arabi.

U Kordobi je rođen i Ibn Hazm (403/1013 — 454/1063), pravnik, mislilac, pesnik i autor jedne kritičke istorije religijâ i filozofskih sistema. Njegova čuvena knjiga pesama, *Golubičin đerdan*, inspirisana je platonovskim mitom *Gozbe*. Uočena je sličnost između njegove teorije o ljubavi i »Vesele Nauke« (»Gaie Science«) prvog trubadura, Gijoma IX Akvitanskog (Guillaume IX d'Aquitaine).[65] Mnogo je značajnija njegova rasprava o religijama i filozofijama. Ibn Hazm opisuje razne vrste skeptika i vernika, ističući one narode koji imaju otkrivenu Knjigu, posebno one kod kojih su bolje očuvani koncepcija o božanskom Jedinstvu [*tauhid, (tawhîd)*] i originalni tekst Otkrivenja.

Mislilac Ibn Badža (Ibn Bâjja, ili Avempace iz latinske sholastike), koji je živeo u V/XII veku, posebno je značajan po uticaju koji je izvršio na Averoesa (Averroës) i Alberta Velikog. On je komentarisao nekoliko Aristotelovih rasprava, ali su njegova glavna metafizička dela ostala nedovršena. Naglasimo, međutm, da »izrazi koje je Ibn Badža najviše voleo, kao *usamljenik*, ili *stranac*, nisu drugo do reči tipične za mističku gnosu islama«.[66] Što se tiče Ibn Tufeila (Ibn Tofayl) iz Kordobe (V/XII vek), on je ovladao onom enciklopedijskom erudicijom koju mu je nametalo njegovo doba; međutim, on svoj ugled duguje jednom

[64] Preveo i na prikladan način komentarisao Henry Gorbin, *Avicenne et le récit visionnaire*.
[65] Vid. A. R. Nykl, *A Book Containing the Risâla*.
[66] Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, str. 320.

»filozofskom romanu«, nazvanom *Haj ibn Jakzan* (Hayy Ibn Yaqzân),* prevedenom na hebrejski u XII veku, ali koji je ostao nepoznat latinskim sholastičarima. Savremenik Suhravardija (§ 281), Ibn Tufeil upućuje na »orijentalnu filozofiju« i na Avicenine inicijacijske priče. Radnja njegovog romana odvija se naizmence na dva ostrva. Prvo je naseljeno zajednicom koja poštuje jednu sasvim spoljašnju religiju, čitavu u znaku strogog Zakona. Absal, čovek sklon kontemplaciji, rešava da se odseli na ostrvo preko puta. Tamo se sreće sa njegovim jedinim stanovnikom, Haj ibn Jakzanom; taj filozof je potpuno sam naučio zakone života i tajne duha. U želji da ljudima prenesu božansku istinu, Haj i Absal se vraćaju na prvo ostrvo. Ali ubrzo shvataju da je ljudsko društvo neizlečivo i vraćaju se u svoje usamljeničko prebivalište. »Da li to što su se vratili na svoje ostrvo znači da je u islamu konflikt između filozofije i religije beznadežan i bezizlazan?«[67]

280. Poslednji i najveći mislioci Andaluzije: Averoes i Ibn Arabi

Smatran najvećim muslimanskim filozofom, Ibn Rušt (Ibn Roshd, za Latine Averoes) uživao je na Zapadu izuzetan ugled. Njegovo delo je zaista veliko. Averoes je veoma umesno komentarisao većinu Aristotelovih rasprava, jer je želeo da obnovi autentičnu misao Učitelja. Mi se ovde ne možemo baviti prikazivanjem osnovnih crta njegovog sistema. Dovoljno će biti ako kažemo da je Averoes dobro znao Zakon; on je, dakle, isticao da je svaki vernik dužan da poštuje osnovna načela svoje religije, onakva kakva se nalaze u Kuranu, *Hadisu* i *idžmi (ijma,* konsenzus). Ali oni koji su obdareni izuzetnijim intelektualnim sposobnostima obavezni su da teže jednoj višoj nauci, to jest da proučavaju filozofiju. Teolozi nemaju prava da se mešaju u tu delatnost, ni da prosuđuju o njenim zaključcima. Teologija je potrebna kao posredna disciplina, ali ona uvek mora biti pod nadzorom filozofije. Međutim, ni filozofi ni teolozi ne smeju da otkrivaju pûku tumačenja dvosmislenih stihova iz Kurana. (Ovo uopšte ne podrazumeva »dvostruku istinu«, kako su to protumačili izvesni zapadni teolozi.)

Naoružan tom doktrinom, Averoes je strogo i duhovito kritikovao al-Gazalijevo *Opovrgavanje filozofâ* (§ 278). U svom čuvenom *Opovrgavanju Opovrgavanja (Tahâfot al-Tahâfot,* prevedenom na latinski pod naslovom *Destructio Destructionis),* Averoes dokazuje da al-Gazali nije razumeo filozofske sisteme i da njegovi argumenti otkrivaju njegovu nekompetentnost. Pored toga, on je

* Ovaj roman poznat je kod nas pod imenom *Živi, sin Budnoga (prim. prev.).*

[67] *Isto,* str. 333.

ukazao na protivrečnosti između tog dela i nekih drugih spisa ovog čuvenog pisca.

Averoes je, isto tako, kritikovao i al-Farabija i Avicenu, optužujući ih da su napustili tradiciju antičkih filozofa kako bi se svideli teolozima. Ali, u želji da obnovi jednu potpuno aristotelovsku kosmologiju, Averoes je odbacio aviceninsku angelologiju, onu iz *Animae coelestes,* te prema tome i svet slikâ koje opaža stvaralačka imaginacija (up. § 279). *Oblike* nije stvorio delatni Duh, kao što tvrdi Avicena. *Materija sama po sebi potencijalno poseduje totalitet oblikâ.* Ali pošto je materija individuaciono počelo, individualno se poistovećuje sa pokvarljivim, te, prema tome, *besmrtnost* može biti samo *bezlična.*[68] Ova poslednja teza izazvala je reagovanja ne samo muslimanskih teologa i teozofa, nego i hrišćanskih mislilaca.[69]

Averoes je poželeo da upozna jednog još mladog sufiju, Ibn Arabija, i prema svedočanstvu ovog poslednjeg, prebledeo je naslutivši slabost sopstvenog sistema. Ibn al-Arabi je jedan od najvećih genija sufizma i jedna od najneobičnijih figura svetske mistike. Rođen 560/1165. u Mursiji, izučio je sve nauke i neprestano putovao, od Maroka do Iraka, tragajući za šejhovima i sledbenicima. Veoma rano je doživeo nekoliko natprirodnih iskustava i neka otkrivenja. Njegovi prvi učitelji bile su dve žene: Šems (Shams), koja je u to vreme imala 95 godina, i Fatima iz Kordobe.[70] Kasnije, dok je boravio u Meki, sreo je veoma lepu kćer jednog šejha i ispevao zbirku pesama pod naslovom *Tumačenje željâ.* Nadahnute žarkom mističkom ljubavlju, te pesme su smatrane naprosto erotskim, mada pre podsećaju na odnos Dantea i Beatriče.

Meditirajući pokraj Kabe, Ibn Arabi je doživeo mnoga ekstatička viđenjâ (između ostalih i viđenje »večite mladosti«) i uverio se da je on »Pečat muhamedanske svetosti«. Jedan od njegovih najznačajnijih spisa, mističko delo u 20 svezaka, zove se, uostalom, *Mekanska Otkrivenjâ.* Godine 1205, u Mosulu, Ibn Arabi je prošao kroz svoju treću inicijaciju.[71] Ali ubrzo potom, u Kairu, 1206, imao je poteškoća s verskim vlastima, te se hitno vratio u Meku. Posle još nekih putovanja koja, uostalom, nisu umanjila njegovu čudesnu stvaralačku sposobnost, Ibn Arabi je umro u Damasku, 638/1240, u osamdeset petoj godini.

Uprkos izuzetnom mestu koje zauzima u istoriji muslimanske mistike i metafizike (sufije ga nazivaju »Najvećim Šejhom«), mi-

[68] Vid. Korbenovu kritičku analizu, *nav. delo,* str. 340 i dalje.

[69] Prvi latinski prevodi Averoesovih komentara Aristotela pojavili su se oko 1230 — 35. Ali, »latinski averoizam«, tako značajan u zapadnom srednjem veku, u stvari predstavlja novo tumačenje, razrađeno sa gledišta Avgustina.

[70] Vid. njegova autobiografska dela koja je preveo R. W. J. Austin pod naslovom *Sufis of Andalusia.*

[71] Up. *Sufis of Andalusia,* str. 157.

sao Ibn Arabija još je nedovoljno poznata.[72] Istini za volju, on je pisao veoma užurbano, kao da je opsednut natprirodnim nadahnućem. Jedno od njegovih remek-dela, *Đerdan mudrosti*, nedavno prevedeno na engleski, bogato je blistavim zapažanjima, ali mu u potpunosti nedostaju plan i doslednost. Pa ipak, ta letimična sinteza omogućuje nam da shvatimo originalnost njegove misli i veličinu njegove mističke teologije.

Ibn Arabi priznaje da: »Do saznanja mističkih stanja može se doći jedino putem iskustva; ljudski razum ne može da definiše to saznanje, niti se do njega može dospeti pomoću dedukcije.«[73] Otuda i potreba za ezoterijom: »Ovaj vid spiritualnog saznanja mora biti sakriven od većine ljudi zbog svoje sublimnosti. Jer do njegovih dubina teško je dopreti, a pri tom prete velike opasnosti.«[74]

Osnovni koncept metafizike i mistike Ibn Arabija predstavlja *Jedinstvo Bića*, ili, tačnije, Jedinstvo Bića i Opažaja u isti mah. Drugim rečima, celokupna, neodvojena Stvarnost, određuje način prvobitnog bivanja Božanstva. Oživljena Ljubavlju i željom da sebe sazna, ta božanska Stvarnost se cepa na subjekt (onoga što saznaje) i na objekt (ono saznato). Kada o Stvarnosti govori u kontekstu Jedinstva Bića, Ibn Arabi upotrebljava izraz *al-Hak (al-Haqq*, stvarnost, istina). Kada govori o Stvarnosti razdvojenoj na duhovni ili intelektualni pol, i na kosmički ili egzistencijalni pol, on onaj prvi označava sa *Alah* ili Tvorac [*al-Halik (al-khâliq)*], a drugi sa Stvaranje [*al- Halk (al-Khalq)*] ili Svemir.[75]

Da bi pojasnio ovaj proces Stvaranja, Ibn Arabi se najradije služi temama Stvaralačke Imaginacije i Ljubavi. Zahvaljujući Stvaralačkoj Imaginaciji, latentne forme koje postoje u Stvarnom projektu se na varljivu koprenu drugosti (alteriteta), tako da Bog samog Sebe može da opaža kao objekta.[76] Prema tome, Stvaralačka Imaginacija čini spojnicu između Stvarnog kao subjekta i Stvarnog kao objekta, saznavanja, između Tvorca i stvorenja. Objekte, pošto ih je Stvaralačka Imaginacija prizvala u postojanje, prepoznaje božanski Subjekt.

Druga tema korišćena za ilustrovanje procesa Stvaranja jeste tema Ljubavi, to jest tema čežnje Boga da bude saznat od strane

[72] Njegove su knjige i dalje zabranjene u Egiptu, a njegovo delo, opsežno i teško pristupačno, nedovoljno je objavljivano. Što se tiče prevodâ, oni su malobrojni.

[73] *Les Révélatins mecquoises*, tekst koji citira Austin, *Ibn al-Arabî. The Bezels of Wisdom*, str. 25.

[74] Tekst koji citira Ostin (Austin), str. 24. U ovom što sledi služimo se najviše Ostinovim prevodom *(The Bezels of Wisdom)* i njegovim komentarima.

[75] *The Bezels of Wisdom*, str. 153. Ibn Arabi ističe da svaki pol — i stiritualni i kosmički — na potencijalan i latentan način podrazumeva i drugi pol.

[76] *Isto*, str. 28, 121. Naročito treba videti značajno delo A. Korbena, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, a posebno poglavlje II—III.

stvorenja. Ibn Arabi najpre opisuje porođajne muke tvoračke Stvarnosti. Ali opet je Ljubav ta koja spaja bića. Tako cepanje Stvarnog na jedan božanski subjekt i jedan stvoreni objekt vodi ka ponovnom spajanju u prvobitno Jedinstvo, ovoga puta *obogaćeno iskustvom Samosaznavanja*.[77]

Kao stvorenje, svaki čovek, po svojoj latentnoj suštini, ne može biti drugo do Bog; kao objekt božjeg saznavanja, čovek doprinosi Samospoznaji Boga, a uz put učestvuje u božanskoj slobodi.[78] Savršeni Čovek predstavlja »Prevlaku« između ta dva pola Stvarnosti. On je ujedno muškarac, kao predstavnik Neba i Božje Reči, i žena, kao predstavnik Zemlje ili Kosmosa. Spajajući u sebi Nebo i Zemlju, Savršeni Čovek istovremeno postiže i Jedinstvo Bića.[79] Svetac deli sa Bogom moć stvaranja [*hima (himmah)*], to jest moć da sopstvene unutarnje predstave može objektivno da ostvari.[80] Ali nijednom svecu ne uspeva da te objektivno stvarne predstave zadrži duže od izvesnog ograničenog perioda.[81] Dodajmo da je islam za Ibn Arabija u suštini iskustvo i istina kakvu spoznaje svetac, koji svoje najvažnije dužnosti vrši kao prorok [*nebi (nabî)*] i božji glasnik [*resul (rasûl)*].

Poput Origena, Joakima iz Flore ili Majstora Ekharta, ni Ibn Arabi — mada je imao verne obrazovane sledbenike i mada su mu se sufije divili — nije uspeo da obnovi i učini plodnom zvaničnu teologiju. Ipak, za razliku od ta tri hrišćanska učitelja, Ibn Arabi je svojim genijem učvrstio ezoteričku muslimansku tradiciju.

281. Suhravardi i mistika Svetlosti

Šihabudin Jahja Suhravardi (Shihâboddîn Yahyâ Sohrawardî) rođen je 549/1155. u Suhravardu, gradu na severozapadu Irana. Studirao je u Azerbejdžanu i Isfahanu, boravio nekoliko godina u Anadoliji, a zatim se vratio u Siriju. Tu je osuđen u sudskom procesu koji su pokrenuli tumači Zakona, a umro je 587/1191, u trideset šestoj godini. Istoričari su mu dali nadimak Šejh *(maktul, maqtûl* »ubijeni«), a među svojim učenicima bio je poznat kao Šejh *shahîd, (šehid)*, »mučenik«.

[77] *The Bezels of Wisdom*, str. 29.

[78] *Isto*, str. 33, 84.

[79] Korben, *nav delo*, pogl. IV, 2. Tačnije rečeno, prema Ibn Arabiju, Savršeni Čovek predstavlja primer za ugled koji se teško može ostvariti u ljudskom životu.

[80] Vid. Corbin, *nav. delo*, pogl. IV; *The Bezels*, str. 36, 121, 158. Ostin (str. 36) ukazuje na tibetansku meditaciju kojoj uspeva da materijalizuje unutrašnje predstave. Up. malo dalje, § 315.

[81] *The Bezels*, str. 102. Ibn Arabi, uostalom, ističe velike opasnosti sa kojima se suočavaju oni koji poseduju moć; *isto*, str. 37, 158.

Naslov njegovog glavnog dela, *Orijentalna teozofija (Hikmat al-Ishrâk)*, definiše ambiciozni Suhravardijev poduhvat, a posebno reaktualizaciju drevne iranske mudrosti i hermetičke gnose. Već je Avicena govorio o izvesnoj »mudrosti« ili o »orijentalnoj filozofiji« (up. § 279). Suhravardiju su bile poznate ideje njegovog čuvenog prethodnika. Ali Avicena, prema njemu, nije mogao da ostvari tu »orijentalnu filozofiju« pošto mu njeno načelo, samo njeno »orijentalno prapočelo« nije bilo poznato. »Kod starih Persijanaca«, piše Suhravardi, »postojala je zajednica ljudi koju je predvodio Bog i koji su, tako, išli ispravnim putem istaknutih mudraca-teozofa koji nisu imali sličnosti sa Magima [*Madžus (Majûs)*]. Njegovu dragocenu teozofiju Svetlosti, onu istu kojoj u prilog svedoči mističko iskustvo Platona i njegovih prethodnika, ja sam vaskrsao u svojoj knjizi naslovljenoj *Orijentalna teozofija*, nemajući prethodnika u ostvarivanju jednog takvog projekta.«[82]

Prilično obimno Suhravardijevo delo (49 naslova) potiče iz ličnog iskustva, »iz preobraćenja koje je proživeo u mladosti«. U jednoj ekstatičkoj viziji otkrio je mnoštvo »svetlosnih bićâ kakva su posmatrali Hermes i Platon, i ona nebeska zračenja, izvore *Oreola Svetlosti* i *Sjajne Svevišnjosti* [*(Rej ve Horeh) Ray wa Khorreh*] čiji je vesnik bio Zaratustra, ona ista ka kojima se, u duhovnom uznesenju, uzdigao veoma verni kralj, blaženi Kej Husrev (Kay Khosraw)«.[83] Pojam Išrak *(Ishrâq)* (sunčev sjaj pri izlasku) upućuje na: 1) mudrost, teozofiju čije je izvorište Svetlost, i prema tome na 2) doktrinu zasnovanu na pojavi Prosvetljenjâ dostupnih razumevanja; ali i na 3) teozofiju *Istočnjačkih mudraca (Istočnjakâ)*, to jest teozofiju Mudraca iz drevne Persije. Ova »sjajna jutarnja svetlost« je, u stvari, »Oreol Svetlosti«, *Hvarnah* iz Aveste [na persijskom *Horah, (Khorah);* up. parsijski oblik, *Farah (Farr, Farrah)*]. Suhravardi je opisuje kao večito zračenje Svetlosti nad Svetlostima, od koje potiče prvi Arhanđeo, nazvan zaratustrinskim imenom *Bahman (Vohu Manah)*. Ta veza između Svetlosti nad Svetlostima i Prvostvorenog Zračenjem ponavlja se na svim stupnjevima proishođenja bićâ, i ona raspoređuje u parove sve kategorije svega što je stvoreno. »Tvoreći jedne druge iz svojih zračenja i svojih odraza, Svetlosne hipostaze se nižu do bezbrojnosti. S one strane neba sa zvezdama stajačicama kakvo nam prikazuje peripatetička ili ptolemejska astronomija, naslućuje se bezbroj čudesnih svetova« (Korben, *Istorija*, 293).

Ovaj svet Svetlostî isuviše je složen da bi ovde bio prikazan.[84] Ukažimo jedino na to da su razne vrste arhanđela nastalih iz zračenja Svetlosti nad Svetlostima, stvorile i da vode sve oblike

[82] Tekst preveo Henry Corbin, *En Islam iranien*, knj. II; *Sohrawardî et les platoniciens de Perse*, str. 29; up. i *Histoire de la philosophie islamique*, str. 287.

[83] Tekst preveo Corbin, *Hitoire de la philosophie*, str. 288—89. Druga verzija se nalazi u *En Islam iranien*, II, str. 100.

[84] Vid. Corbin, *En Islam iranien*, II, str. 81 i dalje; *Histoire de la philosophie*, str. 293 i dalje.

duhovne egzistencije, kao i sve kosmičke stvarnosti. Suhravardijeva kosmologija je bliska nekoj vrsti angelologije. Njegova fizika istovremeno podseća na mazdaističku koncepciju o dvema kategorijama stvarnosti — menok *(mênôk*, nebeski, istančan, nematerijalan) i getik *(gêtik*, zemaljski čvrst, materijalan) — i na manihejski dualizam (up. §§ 215, 233 — 234). Od četiri sveta suhravardijevske kosmologije, obratimo pažnju na značaj koji imaju *Melekut (Malakût*, svet nebeskih Duša i ljudskih Duša) i *mundus imaginalis*, »posredni svet između pojmljivog sveta bićâ od čiste Svetlosti i vidljivog sveta; organ koji jedini može da ga opaža jeste delatna Imaginacija«.[85] Kao što zapaža Anri Korben, »Suhravardi je, izgleda, zaista prvi utemeljio ontologiju ovog međusveta, a tu će temu preuzimati i proširivati svi gnostici i mistici islama«.[86]

Inicijacijske spiritualne priče koje je napisao Suhravardi mogu se dešifrovati iz perspektive tog posrednog sveta. Reč je o duhovnim zbivanjima koja se događaju u *Melekutu*, ali koja otkrivaju duboko značenje paralelnih spoljašnjih epizoda. *Priča o zapadnom Izgnanstvu*[87] predstavlja inicijaciju koja ponovo vodi učenika na njegov *Istok;* drugim rečima, ovo sažeto i često zagonetno pripovedanje pomaže »izgnaniku« da se vrati *svom domu*. Za Suhravardija i »orijentalne teozofe« [*Hukema Išrakijin (Hokama Ishrâqîyûn)*], filozofsko promišljanje odvija se uporedo sa njihovim duhovnim ostvarivanjem; metodu filozofâ koji tragaju za čistim saznanjem oni spajaju sa metodom sufijâ koji teže unutarnjem očišćenju.[88]

Spiritualna iskustva učenika u tom posrednom svetu sastoje se, kao što smo videli, od niza inicijacijskih iskušenja do kojih dolazi posredstvom Stvaralačke Imaginacije. Iako se nalazi na drugom planu, funkcija ovih inicijacijskih priča može se porediti sa funkcijom romanâ o Gralu (§ 270). Ne smetnimo s uma ni magijsko-religijske vrednosti bilo kog pripovedanja tradicionalnog tipa, to jest »uzoritih pričâ« (up. hasidi, § 293). Dodajmo zasad da kod rumunskih seljaka obredno kazivanje pričâ (to jest pripove-

[85] Corbin, *Histoire*, str. 296.

[86] »Njegov (ovog međusveta) značaj zaista je kapitalan. On je u prvom planu perspektive koja se ukazuje posmrtnom postajanju ljudskog bića. Njegova funkcija je trostruka: preko njega dolazi do uskrsnuća, jer je on prebivalište ‚suptilnih telâ'; preko njega se stvarno obistinjuju simboli kojima proroci daju oblik, kao i svi vizionarski doživljaji; prema tome, pomoću njega se ostvaruje *tevil (ta'wîl)*, egzegeza koja dâte koranskog Otkrivenja ‚vraća' njihovoj ‚spiritualnoj istini'« (Corbin, *Histoire*, str. 196—97).

[87] Preveo i komentarisao H. Corbin, *L'Archange empourpré*, str. 265—288. Vid., u istom delu, prevod ostalih Suhravardijevih mističkih priča. Vid. takođe *En Islam iranien*, II, str. 246 i dalje.

[88] U duhovnom rodoslovu koji Suhravardi pripisuje sebi imaju ulogu kako stari grčki filozofi tako i mudraci iz Persije i neki veliki sufijski učitelji; *Histoire*, str. 299.

danje u toku noći) štiti kuću od Đavola i zlih duhova. Štaviše, posledica takvog pripovedanja je prisutnost Boga.[89]

Ovih nekoliko komparativnih naznaka omogućuju nam da bolje shvatimo Suhravardijevu originalnost, a u isti mah i drevnu tradiciju koju on nastavlja. Stvaralačka Imaginacija koja omogućuje otkrivanje međusveta podudara se sa ekstatičkom vizijom šamanâ i nadahnućem drevnih pesnika. Poznato je da ep, kao i jedna vrsta vilinske priče, proističu iz putovanjâ na Nebo (i ekstatičkih doživljaja koji ih prate), a naročito u Pakao.[90] Sve nam ovo pomaže da shvatimo, kako ulogu narativne književnosti u »duhovnom vaspitanju«, tako i posledice koje će po zapadni svet XX veka imati otkriće nesvesnog i dijalektike imaginacije.

Za Suhravardija, mudrac koji se ističe i u filozofiji i u mističkoj kontemplaciji predstavlja istinskog duhovnog vođu, *stožer* [*Kutb (Qotb)*] »bez čijeg prisustva svet ne bi mogao dalje postojati, makar on u njemu boravio *incognito*, potpuno nepoznat ljudima« (Korben, *Istorija*, str. 300 — 301). A u tome se, primećuje Korben, može prepoznati jedna od najznačajnijih šiitskih tema, jer »stožer nad stožerima« je upravo imam. To što on živi *incognito* u vezi je sa šiitskim koncepcijama o nestanku imama *gajba, (ghaybat)* i o ciklusu *velajat*, »ezoteričkom proročanstvu« koje dolazi posle »Pečata proroka«. Prepoznatljivo je, dakle, slaganje išrakijskih *(ishrâqûyûn)* i šiitskih teozofa. »Stoga se«, piše Korben, »tumači Zakona u Alepu nisu prevarili. Inkriminisana teza koja je na suđenju Suhravardiju dovela do njegove osude bila je u njegovom propovedanju da Bog u svako vreme, pa i dan-danas, može da stvori proroka. Čak i da nije bila reč o proroku-zakonodavcu, već o ezoteričkom proroštvu', ta teza bi, u najmanju ruku, otkrivala prikriveno šiitstvo. Tako je Suhravardi, svojim životnim delom i time što je umro kao mučenik profetske filozofije, do kraja proživeo tragediju ‚zapadnog progonstva'« *(Istorija*, str. 301). Međutim, Suhravardijevo duhovno potomstvo — *išrakijini* — barem u Iranu, živi i danas.[91]

282. Dželaludin Rumi: muzika, poezija i svete igre

Muhamed Dželaludin (Muhammad Djalâl-od-Dîn), poznat najviše pod imenom Rumi (Rûmî), rodio se 30. septembra 1207. u Balhu, gradu Horasana. Njegov otac, teolog i sufijski učitelj, bojeći se mongolske najezde napustio je ovaj grad 1219. i otišao

[89] Vid. primere koje je naveo Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, I (Bucuresti, 1981), str. 141 i dalje. Reč je o jednom arhaičnom i veoma rasprostranjenom shvatanju; up. *Aspects du mythe*, II poglavlje.

[90] Up. *Le Chamanisme* (2. izdanje), str. 395 i dalje.

[91] Jedna od najvećih zasluga A. Korbena i njegovih učenika je u tome što su započeli proučavanje ove bogate filozofske tradicije, još nepoznate na Zapadu.

na hodočašće u Meku. Njegova porodica se, na kraju, stalno nastanila u Konji. Posle očeve smrti, Dželaludin Rumi, koji je tada imao 24 godine, studirao je u Alepu i Damasku. Sedam godina kasnije vratio se u Konju i od 1240. do 1249. predavao pravo i kanonski Zakon. Ali 29. novembra 1249. stigao je u grad lutajući derviš Šems iz Tebriza (Shams-e Tabrîzî), koji je tada imao oko šezdeset godina. Postoji više verzija o njihovom susretu. Svaka od njih na manje-više dramatičan način priča o Rumijevom preobraćenju: slavni pravnik i teolog postao je jedan od najvećih mistika i možda najgenijalniji pesnik islama.

Proganjan od strane Rumijevih sledbenika — ljubomornih zbog njegovog uticaja na njihovog učitelja — Šems je otišao u Damask. Pristao je da se vrati, ali je 3. decembra 1247. nestao, ubijen na tajanstven način. Rumi je dugo bio neutešan. Sačinio je zbirku mističnih oda koja nosi ime njegovog učitelja, *Divani Šemsi Tebrizi (Diwân-e Shams-e Tabrizî)*, »divnih ‚ljubavnih pesama i tužbalica'. Ovo ogromno delo u celini je posvećeno toj ljubavi koja je na izgled zemaljska, ali koja u stvari predstavlja hipostazu božanske ljubavi«.[92] Pored toga, Rumi je uveo i duhovne koncerte [*sema, (samâ)*] održavane u Šemsovu čast. Prema rečima njegovog sina, Sultana Veleda (Sultân Walad), »on nikada, ni za trenutak, nije prestajao da sluša muziku niti da igra; nije se odmarao ni danju ni noću. Bio je naučnik, a postao je pesnik. Bio je asketa, a postao opijen ljubavlju, ne i vinom od grožđa: prosvetljena duša ispija jedino vino Svetlosti«.[93]

Pred kraj života, Rumi je izabrao Husamudina Čelebija (Husâm-od-Dîn Tchelebi) da vodi njegove učenike. Zahvaljujući uglavnom Čelebiju, učitelj je napisao svoje glavno delo *Mesnevi (Mathnawi)*. Sve do smrti, 1273, Rumi mu je diktirao distihe tog dela, ponekad u šetnji ulicama, pa čak i dok bi se nalazio u kadi. Reč je o obimnoj mističkoj epopeji od otprilike četrdeset pet hiljada stihova, u kojoj su korišćeni tekstovi Kurana i profetska predanja, kao i basne, anegdote, legende i teme iz istočnjačkog i mediteranskog folklora.

Rumi je osnovao bratstvo *Tarika mevlevija (Târiqa mâwlawîya)*, jer su ga njegovi učenici i sledbenici nazvali *mawlânâ*, »Naš učitelj« (turski izgovor *Mevlâna)*. To bratstvo je na Zapadu uskoro bilo poznato pod imenom »okretni derviši«, jer su se igrači za vreme ceremonije *seme* sve brže okretali oko sebe, a i po dvorani. »U ritmovima muzike«, govorio je Rumi, »krije se tajna; ako bih je otkrio, ona bi potresla svet.« Muzika, naime, budi duh, navodeći ga da se seti svoje istinske domovine i podseća ga na njegov konačni cilj.[94] »Mi smo svi bili deo Adamovog tela«, piše Rumi, »i

[92] Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rûmi et le Soufisme*, str. 20.

[93] Prevela Vitraj-Majerovič (Vitray-Meyerovitch), *nav. delo*, str. 18.

[94] Vid. tekstove koje je preveo Marjan Molé, »La danse extatique en Islam«, str. 208—213.

slušali smo te melodije u raju. Pomalo ih se sećamo, iako su voda i glina unele sumnju u nas.«[95]

Kao i sakralna muzika i poezija, ekstatička igra bila je uobičajena još od početka sufizma.[96] Prema nekim sufijama, njihova ekstatička igra podražavala je igru anđela [videti tekst koji je preveo Mole (Molé, str. 215—216)]. U *tariki (târiqa)* koju je osnovao Rumi (ali koju je uglavnom organizovao njegov sin, Sultan Veled), igra ima istovremeno kosmički i teološki karakter. Derviši nose odeću bele boje (poput mrtvačkog pokrova), zaogrnuti su crnim ogrtačem (simbolom groba), a na glavi imaju visoku kapu od filca (simbolična slika grobnog kamena).[97] Šejh je posrednik između Neba i Zemlje. Muzičari sviraju na svirali od trske *nej (ney)*, i udaraju u bubnjeve i timpane. Dvorana po kojoj se derviši okreću simbolizuje vaseljenu, »planete koje se okreću oko Sunca i same oko sebe. Bubnjevi evociraju trube Strašnog suda. Krug igrača podeljen je u dva polukruga, od kojih jedan predstavlja luk silaska ili involucije dušâ u materiju, dok je drugi luk uzlaza dušâ ka Bogu«.[98] Kad ritam postane veoma brz, šejh ulazi u igru i okreće se u središtu kruga, jer on je Sunce. »To je vrhunski trenutak ostvarenog sjedinjenja.«[99] Dodajmo da igra derviša retko dovodi do stanja psihopatskog transa, i to samo u nekim marginalnim oblastima.

Uloga Rumija u obnovi islama je ogromna. Njegova su dela bila čitana, prevođena i komentarisana širom muslimanskog sveta. Ta izuzetna popularnost još jednom dokazuje značaj umetničkog stvaralaštva, naročito pesništva, u produbljavanju verskog života. Kao i ostali veliki mistici, ali sa strastvenim žarom i poetskom snagom kojoj nema premca, Rumi ne prestaje da slavi božansku ljubav. »Bez Ljubavi, svet bi bio beživotan« *(Mesnevi*, V, 3844). Njegova mistička poezija bogata je simbolima uzetim iz oblasti igre i muzike. Uprkos izvesnim neoplatonskim uticajima, njegova je teologija veoma složena; ona je istovremeno lična, tradicionalistička i smela. Rumi insistira na nužnosti postizanja ne-bića da bi se moglo *postajati* i *biti;* on, uostalom, pravi mnoge aluzije na Haladža.[100]

[95] *Mathnawî*, IV, 745—46, preveo Mole, str. 239. Teme sećanja na boravak u Raju i iščekivanja trube Strašnog suda ustanovljene su u najstarijoj sufijskoj tradiciji.

[96] Vid. Molevou studiju, *passim;* up. kritike teologa, pa čak i sufijskih pisaca; *isto*, str. 176 i dalje, itd.

[97] Ta simbolika, prisutna još od početka *seme*, podrobnije je opisana u *Divanu (Divân, Zbornik)* velikog turskog pesnika Mehmeda Čelebije (Mehmed Tchelebi); vid. tekst koji je preveo Mole, str. 248—251. O igri *mevlevija (mawlawie)*, vid. takođe Rumijeve tekstove i tekstove sultana Veleda, prevedene u *isto*, str. 238. i dalje.

[98] Iz Vitraj-Majerovič, *nav. delo*, str. 41. Up. Hole, *nav. delo*, str. 246 i dalje.

[99] Majerovič, str. 42. Vid. opis jedne seanse *mevlevija* kod Molea, *nav. delo*, str. 229 i dalje.

[100] Up. tekstove koje citira A.-M. Syhimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, str. 319 i dalje.

Ljudski život odvija se prema volji i planu Tvorca. Bog je stavio čoveku u dužnost da bude posrednik između Njega i sveta. Čovek nije uzalud »prešao put od zametka do razuma« *(Mesnevi*, III, 1975). »Već u trenutku kad si prispeo na ovaj svet egzistencije, pred tebe su postavljene lestvice da ti omoguće da pobegneš.« Čovek, je naime, najpre bio mineral, zatim biljka, a potom životinja. »A onda je od tebe stvoren čovek, obdaren saznanjem, razumom, verom.« Čovek će na kraju postati anđeo, a njegov dom će biti nebo. Ali to još nije poslednji stadijum. »Prevaziđi čak i anđeosko stanje, uroni u taj okean (božansko Jedinstvo) da bi kap tvoja mogla postati morem.«[101] U jednom čuvenom pasusu *Mesnevije* (II, 1157 i sl.), Rumi izričito objašnjava prvobitnu teomorfičnu prirodu čoveka stvorenog po ugledu na Boga: »Lik moj boravi u srcu Kraljevom: srce Kraljevo razbolelo bi se bez mog lika [...]. Svetlost duhova potiče od moje misli; nebo je bilo stvoreno zbog moje prvobitne prirode [...]. Ja posedujem duhovno kraljevstvor [...]. Ja nisam Kraljev srodnik [...]. Ali od Njega dobijam Njegovu Svetlost kroz njegovo Bogojavljenje« [francuski prevod E. de Vitre-Mejerovič (E. de Vitray-Meyerovitch)].

283. Trijumf sufizma i reagovanje teologâ. Alhemija

Pošto su ga, zahvaljujući teologu al-Gazaliju, odobrili tumači Zakona, sufizam je stekao veliku popularnost, najpre u oblastima zapadne Azije i u severnoj Africi, a zatim i svuda gde je prodro islam: u Indiji, centralnoj Aziji, Indoneziji i istočnoj Africi. Vremenom su se male grupe učenika koje su živele sakupljene oko svojih šejhova pretvorile u prave redove s mnogobrojnim filijalama i stotinama članova. Sufije su bili najbolji misionari islama. Gib (H. A. R. Gibb) smatra da je do privremenog sumraka šiitstva došlo zbog popularnosti i misionarskog duha sufija.[102] Njihov ugled i zaštita koju su im pružale civilne vlasti mogu se objasniti tim uspehom.

Tolerantnost *ulema* ohrabrila je pozajmljivanje tuđih koncepcija i primenu egzotičnih metoda. Neke sufijske mističke tehnike bile su produbljene i preinačene u dodiru s nepoznatim sredinama. Dovoljno je uporediti *zikr (dhikr)* koji su upražnjavali prvi sufije (up § 275) sa onim koji je počev od XII veka leta gospodnjeg bio razrađen pod indijskim uticajem. Prema jednom autoru, »izgovaranje reči molitve počinje s leve strane (grudnog koša) koja je, kao neka niša što u sebi skriva srčanu svetiljku, žarište duhovne svetlosti. Zatim se ono nastavlja idući od donjeg dela grudnog koša

[101] *Odes mystiques*, II (Dîwân-e Shams-e Tabrîz), prev. E. de Meyerovitch, *Rûmî*, str. 88—89. Vid. *isto*, str. 89, pasuse prevedene iz *Mathnâwî*, IX, 553 i dalje, 3637 i dalje.

[102] Up. *Mohammedanism*, str. 143.

prema desnoj strani, te se ponovo penje ka njegovom vrhu. Nastavlja se vraćanjem na početni položaj«. Prema jednom drugom autoru, *zekir (dhakîr)* mora »da sedne na pete, prekrštenih nogu, obujmivši noge rukama, glave spuštene među oba kolena i sklopljenih očiju. Glava se zatim podiže, a pri tom se, za vreme koje protiče od njenog prispeća u visinu srca do položaja na desnom ramenu, izgovara lâ ilâh. [...] Kad usta dođu u visinu srca, oštro se izgovara prizivna molitva *illâ* [...]. A naspram srca se najodrešitije izgovara *Alah*« [...].[103] Ovde su lako prepoznatljive sličnosti sa jogističko-tantričkim tehnikama, naročito u vežbama koje izazivaju propratne auditivne i svetlosne fenomene, isuviše složene da bismo ih ovde prikazili.

Ovakvi uticaji ne iskrivljuju, bar kod pravih *zekira*, muslimanski karakter *zikra*. Pre bi se moglo tvrditi da se događa upravo suprotno. Mnoga religiozna verovanja i asketske metode bili su obogaćeni pozajmicama ili spoljašnjim uticajima. Čak bi se moglo reći da su takvi uticaji, kao i u istoriji hrišćanstva, doprineli »univerzalizaciji« islama, dajući mu ekumensku dimenziju.

U svakom slučaju, izvesno je da je sufizam veoma mnogo doprineo obnavljanju muslimanskog religioznog iskustva. Što se tiče kulturnog doprinosa sufijâ, on je bio znatan. Njihov uticaj se u svim zemljama islama prepoznaje u muzici, igri, a naročito u poeziji.[104]

Ali ovaj pobedonosni pokret, koji je svoju popularnost sačuvao sve do naših dana,[105] imao je i dvosmislene posledice po istoriju islama. Antiracionalizam nekih sufija postaje katkad i agresivan, a njihove invektive protiv filozofâ uveseljavaju puk. S druge strane, za vreme javnih skupova, preteruje se s krajnjom emotivnošću, transom i ekstazama. Većina sufijskih učitelja suprotstavlja se toj neumerenoj egzaltiranosti, ali oni nisu u stanju da je uvek savladaju. Pored toga, članovi nekih redova, kao što je red lutajućih derviša ili *fakira* (fakiri = »siromasi«), objavljuju svoju moć da čine čuda, te žive van Zakona.

Iako su bili prinuđeni da tolerišu sufizam, *uleme* su i dalje vrebale strane elemente, naročito iranske i gnostičke, koji su, kroz nastavu nekih sufijskih učitelja, po mišljenju tumačâ Zakona, pretili jedinstvu islama. (I tada je, kao i danas, teolozima — i to ne samo muslimanskim — bilo teško da priznaju ogroman doprinos mistikâ produbljavanju religioznog iskustva kod najnižeg puka, uprkos riziku od »jeresi«; riziku koji, uostalom, za teologe

[103] Tekstovi koje citira L. Gardet, »La mention du nom divin (dhikr) en mystique musulmane«, tr. 654—655. O sličnostima sa jogističko-tantričkim tehnikama, vid. M. Eliade, *Le Yoga*, str. 218 i dalje, 396—397.

[104] Vid., *između ostalog*, tekstove koje je prevela A.-M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, naročito str. 287 i dalje. Zahvaljujući mističkoj poeziji, veliki broj tema i motiva prodro je u razne nacionalne književnosti.

[105] Vid. A.-M. Šimel, str. 403 i dalje, i bibliografiju navedenu u *isto*, nap. 1—7.

postoji na svim nivoima religijskog saznanja.) Odgovor *ulema* bio je povećanje broja *medresa*, školâ za teološko obrazovanje, koje su imale zvaničan status i plaćene profesore. Oko VIII veka, zahvaljujući stotinama *medresa* nadzor nad višim obrazovanjem koncentrisan je u rukama teologâ.[106]

Za žaljenje je to što klasični sufizam za vreme srednjeg veka nije bio poznat na Zapadu.[107] Neke slučajne posredne informacije, preko erotsko-mističke andaluzijske poezije, nisu dovele do pravog susreta dveju velikih mističkih tradicija.[108] Kao što je poznato, osnovni doprinos islama bio je u tome što su, u arapskom prevodu, preneta filozofska i naučna dela starog veka, prvenstveno Aristotelova.

Dodamo, međutim, da ako sufijska mistika i nije bila poznata, hermetizam i alhemija su prodrli na Zapad zahvaljujući arapskim spisima, od kojih izvestan broj predstavljaju originalna dela. Prema Stepltonu (Stapleton), alhemija aleksandrijskog Egipta razvila se najpre u Haranu, u Mesopotamiji. Ta pretpostavka je bila osporena, ali je njena vrednost u tome što objašnjava poreklo arapske alhemije. U svakom slučaju, jedan od prvih i najčuvenijih alhemičara arapskog jezika je Džabir ibn Hajan (Jabir ibn Hayyân), čuveni *Geber* Latinâ. Holmjard (Holmyard) smatra da je on živeo u II/VIII veku i da je bio učenik Džafera (Ja'far), VI imama. Prema Paulu Krausu koji mu je posvetio monumentalnu monografiju, reč je o nekolicini autora (pod njegovim imenom kruži kolekcija od oko 3.000 naslova!) koji su živeli oko III/IX—IV/X veka. Korben je s razlogom ukazao na šiitsku i ezoteričku sredinu u kojoj se razliva »Džabirova« alhemija. Naime, njegova »Nauka o Vagi« omogućava da se »u svakom telu otkrije veza koja spaja ono što je vidljivo i ono što je skriveno (*zahir* i *batin*, egzoterično i ezoterično)«.[109] Čini se, međutim, da četiri *Geberove* rasprave poznate u latinskom prevodu nisu Džabirovo delo.

Prve prevode sa arapskog na latinski uradio je Žerar Kremonski (Gérard de Crémone) u Španiji oko 1150. Vek docnije, alhemija je bila dovoljno poznata, jer je uneta u *Enciklopediju* Vinsenta de Bovea (Vincent de Beauvais). Jedan od najčuvenijih traktata, *Tabula Smaragdina*, bio je odlomak iz dela poznatog pod imenom *Knjiga tajne Stvaranja*. Isto tako su čuvena dela *Turba Philosophorum*, knjiga prevedena sa latinskog, i *Picatrix*, delo napisano na arapskom u XII veku. Nepotrebno je isticati

[106] Vid. Gibove napomene (*nav. delo*, str. 144 i dalje, 153 i dalje) o kulturološkim posledicama ovog nadzora nad obrazovanjem.

[107] Kao što je za žaljenje i to što je islam bio poznat u jugoistočnoj Evropi skoro isključivo preko Osmanskog Carstva, to jest preko turske okupacije.

[108] S druge strane, dodiri između pojedinih ezoteričkih muslimanskih i hrišćanskih grupa nisu isključeni. Međutim, posledice koje su oni izazvali u verskoj i kulturnoj istoriji srednjeg veka neizmerljive su.

[109] *Histire de la philosophie islamique*, str. 184 i dalje, naročito »Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân«.

da su sve te knjige uprkos supstancijama, uređajima i laboratorijskim postupcima koje opisuju, prepune ezoterije i gnose.[110] Mnogi mistici i sufijski učitelji, među kojima i al-Haladž, a naročito Avicena i Ibn Arabi, prikazivali su alhemiju kao pravu spiritualnu tehniku. Još smo nedovoljno obavešteni o razvoju alhemije u islamskim zemljama posle XIV veka. Na Zapadu će hermetizam i alhemija doživeti svoje slavno razdoblje nešto malo pre italijanske renesanse, a njihova mistička draž opčinjavala je još i Njutna (Newton, § 311).

[110] Vid. Eliade, *Forgerons et alchimistes* (2. izdanje, prošireno), str. 119 i dalje.

XXXVI POGLAVLJE

JUDAIZAM OD POBUNE BAR KOHBE DO HASIDIZMA

284. Kompilacija Mišne

Evocirajući prvi rat Jevreja protiv Rimljana (70—71) i rušenja Hrama od strane Tita, ukazali smo na jednu epizodu koja je imala važne posledice po judaizam: čuveni rabi Johanan ben Zakaj (Rabbi Jokhanan ben Zaccai) bio je iznet u mrtvačkom kovčegu iz opsednutog Jerusalima, a ubrzo zatim dobio je od Vespazijana odobrenje da osnuje školu u naselju Jamniji (*Jabneh*, u Judeji). Rabi Johanan je bio ubeđen da izraelski narod, mada vojnički poražen, ne može da nestane sve dok se bude proučavala *Tora* (up. § 224).[1] Zato je osnovao sanhedrin od 71 člana, pod predsedništvom »patrijarha« (*Nasija*); to telo je predstavljalo neprikosnovenu versku vlast, a ujedno i Sud pravde. Tokom skoro tri veka, zvanje »patrijarha« prenosilo se, izuzev u samo jednom slučaju, sa oca na sina.[2]

Međutim, drugi rat s Rimljanima, koji je pokrenuo Bar Kohba (Bar Kokhba) 132, i koji se okončao slomom 135. godine, ponovo je doveo u opasnost verski identitet, čak i dalji opstanak jevrejskog naroda. Car Hadrijan je ukinuo sanhedrin i zabranio, pod pretnjom smrtne kazne, proučavanje *Tore* i vršenje kultnih obreda. Mnogi jevrejski učitelji, među njima i rabi Akiva (Rabbi Akiba), podlegli su mučenjima. Međutim, Antonin Pobožni (Antonius Pius), koji je došao na presto posle Hadrijana, ponovo je uspostavio vlast sanhedrina; čak ju je, u stvari, i ojačao. Ubuduće će odluke sanhedrina biti priznate svuda u dijaspori. U tom razdoblju — koje započinje pojavom učenika Johanana ben Zukaja, a završava se oko 200. godine — razrađene su osnovne strukture normativnog judaizma. Glavna novina sastojala se u zameni hodočašća i prinošenja žrtve u jerusalimskom Hramu proučavanjem

[1] Naime, sveštenička stranka sadukeja gubi razlog postojanja posle rušenja Hrama, upravljanje je vraćeno tumačima Zakona, to jest farisejima i njihovim naslednicima, *rabinima* (»učiteljima, instruktorima«). Vid. između ostalog, G. F. Moore, *Judaïsme in the First Centuries of the Christian Era*, I, str. 83 i dalje.

[2] Vid. Hugo Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin*, naročito str. 140 i dalje. (premeštanje sanhedrina iz Jamnije u Uši i drugde).

Zakona, molitvom i pobožnošću, verskim činovima koji su se mogli obavljati i po sinagogama bilo gde u svetu. Kontinuitet s prošlošću bio je obezbeđen izučavanjem Biblije i propisima koji se odnose na obrednu čistotu.

Da bi tačnije odredio, objasnio i ujednačio bezbrojna usmena predanja[3] povezana sa obrednim praksama, tumačenjima Svetog pisma i pravnim pitanjima, rabi Juda »Knez«, patrijarh sanhedrina otprilike između 175. i 220, potrudio se da ih prikupi i sredi u jedan jedini zbornik zakonskih propisa. Ta obimna kompilacija nazvana *Mišna* (»ponavljanje«), sadrži materijale nastale između I veka pre i II veka posle Hrista.[4] Delo sadrži šest »Odeljaka«: zemljoradnja, praznici, porodični život, građanski zakon, propisi o žrtvovanju i postu i obredno očišćenje.

Tu se nalaze i izvesne aluzije na mistiku *Merkave* (up. § 288). Ali zato nema nikakvog odjeka mesijanskih nada i apokaliptičkih spekulacija, tako popularnih u to vreme (a vidljivih, na primer, u čuvenim pseudoepigrafskim delima *II Baruh* i *IV Jezdra*). Stiče se utisak da *Mišna* ne zna za savremenu istoriju ili joj okreće leđa. (Govori se, na primer, o desetku od ubiranja plodova koji treba odneti *u Jerusalim;* određuje se koja vrsta novca treba da bude razmenjena, itd.)[5] *Mišna* evocira jedno vanistorijsko primerno stanje u kome se razni činovi posvećivanja života i čoveka obavljaju prema uzorima koji su na odgovarajući način ozakonjeni. Poljoprivredni posao biva posvećen božjim prisustvom i (ritualizovanim) čovekovim radom. »Zemlju Izrailja čini svetom njena povezanost sa Bogom. Božji proizvod biva posvećen od strane čoveka koji radi po božjoj zapovedi, a takođe i kroz naznačivanje i verbalno razdvajanje različitih žrtvi.«[6]

Na sličan su način u »Odeljku o Praznicima« raspoređeni, klasifikovani i imenovani ciklusi svetog vremena, tesno povezani sa strukturama svetog prostora [up. Nojzner (Neusner), str. 132 i dalje]. Istom se cilju teži i u svim ostalim »Odeljcima«. Uvek je reč o tome da se tačno, do najmanjih pojedinosti, odrede obredni načini posvećivanja kosmičkog dela, kao i društvenog, porodičnog i individualnog života, ali i načini da se izbegne prljanje i da se ono učini neškodljivim pomoću naročitih očišćenja.

U iskušenju smo da ovu religioznu koncepciju smatramo bliskom verovanjima i obrednim praksama ruralnog hrišćanstva, koje smo nazvali »kosmičkim hrišćanstvom« (up § 237). S tom razlikom što se u *Mišni* čin posvećivanja obavlja zahvaljujući isključivo Bogu i delima čoveka koji izvršava božja naređenja. Međutim,

[3] Ideja o »usmenoj *Tori*«, kojoj je Mesija učio Jošuu i svoje sveštenike, pozivala se na staro i još uvek poštovano predanje.

[4] Jedna od velikih zasluga skorašnje knjige Jakoba Nojsnera (Jakob Neusner), *Judaisme: The Evidence of the Mishna*, je u tome što je ona identifikovala i analizovala materijale koji se odnose na periode pre, za vreme i posle oba rata sa Rimom.

[5] Rasprava *Maeser Sheni*, sažeto izneo Nojsner, *nav. delo*, str. 128.

[6] Richard S. Sarason, citirao ga je Nojsner, str. 130—32.

značajno je da u *Mišni* (a, očigledno, i u njenim dopunama i komentarima koje ćemo malo kasnije spomenuti) Bog — do tada prevashodno *Bog istorije* — izgleda ravnodušan prema tekućoj istoriji svoga naroda: spasenje mesijanskog tipa za trenutak je zamenjeno posvećivanjem života u duhu Zakona.

U stvari, *Mišna* nastavlja i dopunjava sveštenički zakonik kakav je bio formulisan u *Levitskom zakoniku.** Drugim rečima, pobožni vernici se u neku ruku ponašaju isto kao sveštenici i leviti; oni poštuju propise protiv onečišćenja, a hrane se u svojim domovima onako kao što to čine vršioci obreda u Hramu. Ritualna čistota, poštovana i van zidova Hrama, odvaja vernike od ostalog stanovništva i bezbeđuje im svetost. Ako jevrejski narod želi da preživi, on mora živeti kao svet narod, na svetom tlu, oponašajući božju svetost.[7]

U *Mišni* se težilo ujedinjenju i jačanju rabinizma. U krajnjoj liniji, težilo se tome da se judaizmu obezbedi da preživi i da se, prema tome, osigura integritet jevrejskog naroda svuda gde je bio rasut. Kao što kaže Jakob Nojzner, na pitanje: Šta čovek može da uradi?, *Mišna* odgovara: »Baš kao i Bog, čovek može da pokrene svet. Ako čovek to želi, ništa nije nemoguće [. . .]«. *Mišna* ocenjuje položaj Izraela: »poražen i bez oslonca, a ipak na svojoj Zemlji; nemoćan a ipak svet; bez domovine a ipak odvojen od drugih naroda.[8]

285. Talmud. Antirabinski otpor: karaiti

Objavljivanjem *Mišne* započinje razdoblje *amoraja* (komentatora ili tumačâ). Celina sačinjena od *Mišne* i njenih komentara (*Gemara*) čini *Talmud* (dosl. »nauk«). Njegov prvi tekst izdat u Palestini (oko 220—400) i poznat pod imenom *Jerusalimski Talmud*, sažetiji je i kraći od *Vavilonskog Talmuda* (200—650); ovaj poslednji sadrži 8.744 strane.[9] Propisi ponašanja *(halaha)*, uvršteni u *Mišnu*, dopunjeni su *hagadom*, zbornikom etičkih i religijskih učenja, nekim metafizičkim i mističkim spekulacijama, pa čak i folklornim sadržajima.

Vavilonski Talmud odigrao je presudnu ulogu u istoriji jevrejskog naroda: on je pokazao na koji se način judaizam mora prilagoditi različitim društveno-političkim sredinama dijaspora. Već u III veku jedan vavilonski učitelj objavio je sledeće temeljno načelo: zakonodavstvo regularne vlasti predstavlja jedini legitimni zakon i Jevreji ga moraju poštovati. Na taj način, legitimnost

* Odnosno, *Trećoj knjizi Mojsijevoj* iz Starog zaveta *(prim. prev.)*.

[7] J. Neusner, *Judaïsme*, str. 226 i dalje.

[8] Nojsner, *isto*, str. 282—83.

[9] Pojedini zakoni u vezi sa poljoprivredom, čistotom i prinošenjem žrtvi, koji su primenjivani u Palestini, postali su neaktuelni u vavilonskom *Talmudu*.

ustoličene vlasti biva i verski potvrđena. Što se tiče građanskog zakona, članovi zajednice su dužni da svoje sporove vode pred jevrejskim sudovima.

Uzet u celini, i s obzirom na njegov sadržaj i predmet, *Talmud* ostavlja utisak kao da ne pridaje značaja filozofskoj spekulaciji. Neki istraživači, međutim, izneli su na videlo istovremeno jednostavnu i suptilnu teologiju, kao i ezoterijske doktrine i prakse inicijacijske vrste očuvane u Talmudu.[10]

Za nas je ovde dovoljno da napravimo kratak pregled događaja koji su doprineli učvršćivanju struktura srednjovekovnog judaizma. Patrijarh, kome je zvanično bio priznat status koji odgovara rimskom prefektu, slao je glasnike u jevrejske zajednice da bi ubrali porez i saopštili raspored praznika. Godine 359, patrijarh Hilel II odlučio je da kalendar utvrdi i u pisanom obliku, kako bi obezbedio da se praznici svuda u Palestini i u dijaspori slave istovremeno. Koliki je značaj ove mere pokazalo se tek kad su Rimljani ukinuli palestinski patrijarhat, godine 429. Još u vreme Sasanida (226—637), zahvaljujući njihovoj verskoj toleranciji, vavilonska država je postala najznačajniji centar dijaspore. Taj povlašćeni položaj održao se i posle muslimanskog osvajanja. Sve jevrejske zajednice istočne dijaspore priznavale su vrhovnu vlast *Gaona*, duhovnog učitelja, arbitra i političkog vođe, predstavnika naroda pred Bogom i pred vlastima. Razdoblje *Gaonima*, koje je započelo oko 640, završilo se 1038, kad je središte jevrejskog duhovnog života premešteno u Španiju. Ali *Vavilonski Talmud* je u to vreme bio priznat kao učenje koje je odobrio rabinizam, to jest judaizam koji je postao normativan.

Rabinizam se širio putem škola (od osnovne škole do akademije, *Ješive*), sinagoga i dvorova. Sinagogalni kult koji je zamenjivao prinošenje žrtve u Hramu, podrazumevao je jutarnje i popodnevne molitve, izricanje sopstvene vere (»Čuj, Izraelu, Gospod, naš Bog, jedini je Gospod!«) i osamnaest (a potom devetnaest) »blagoslova«, kratkih molitvi koje su izražavale nade zajednice i pojedinca. Tri puta nedeljno — ponedeljkom, čevrtkom i subotom — u Sinagogi je čitano Sveto pismo. Svake subote i prazničnih dana javno su čitani *Petoknjižje* (*Pet Knjiga Mojsijevih*) *i Knjige proroka*, a to je propraćeno propovedima rabinâ.

U IX veku jedan *gaon* je objavio prvu zbirku molitvi, da bi utvrdio redosled liturgije. Od VIII veka, u Palestini se razvija novo sinagogalno pesništvo koje je brzo bilo prihvaćeno. Kasnije, sve do XVI veka, bile su komponovane i uključivane u službu u sinagogama i druge liturgijske pesme.

Međutim, strogi i radikalni tradicionalizam koji su nametnuli *Gaonimi* ponekad je izazivao i antirabinske reakcije. Neke od

[10] Vid., između ostalog, staru ali još upotrebljivu knjigu čiji je autor Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology, Major Concepts of the Talmud*, ili Gerd A. Wewers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*. Vid. takođe brojne teološke tekstove, koje je preveo i komentarisao Moore, *Judaïsme*, I, str. 357—442, itd.

njih, nadahnute starim palestinskim sektaškim doktrinama ili islamom, bile su ubrzo suzbijene. Ali u IX veku iskrsnuo je jedan raskolnički pokret na čijem je čelu bio Anan ben David; taj pokret je uskoro dobio opasne razmere. Poznat pod imenom *karaita* (»prepisivača«, to jest onih koji priznaju jedino moć Svetog pisma,[11] njegovi pripadnici su odbacivali usmeni (rabinski) Zakon, smatrajući ga pukim proizvodom ljudi. Karaiti su zahtevali da se Biblija pažljivo i kritički istraži kako bi se došlo do doktrine i autentičnog zakonodavstva; oni su, uz to, zahtevali i povratak Jevreja u Palestinu, da bi se ubrzao dolazak Mesije. I zaista, jedna grupa karaita, pod vođstvom Danijela al-Kumisija (Daniel al-Qumiqi, oko 850), nastanila se u Palestini i uspela da raširi svoje ideje sve do severozapadne Afrike i Španije. Reagovanje *Gaonima* bilo je prilično žustro; protiv te jeresi napisan je izvestan broj zakona i priručnika koji su potvrđivali i učvršćivali rabinizam. Prozelitizam karaita izgubio je polet, ali je ta sekta preživela u nekim perifernim oblastima. Međutim, kao što ćemo to videti, otkriće grčke filozofije preko arapskih prevoda, mada je podstaklo jevrejski filozofski duh, ohrabrilo je i neke čudnovate, ili čak sablažnjive doktrine. Dovoljno je pomenuti da je Hivi al-Balki (Hivî al-Balkî), skeptički pisac iz IX veka, napao moral Biblije i objavio jedno njeno pročišćeno izdanje za sopstvenu upotrebu u školama...

286. Jevrejski teolozi i filozofi srednjeg veka

Filon Aleksandrijski (~13—54) nastojao je da izmiri biblijsko otkrivenje sa grčkom filozofijom, ali jevrejski mislioci nisu znali za njega, te je imao uticaja samo na teologiju hrišćanskih Otaca. Jevreji su tek u IX i X veku, zahvaljujući arapskim prevodima, otkrili grčku misao, a ujedno i muslimansku metodu (*kelam*) za opravdavanje vere razumom. Prvi značajan jevrejski filozof, Gaon Sadja ben Josif (Gaon Saadia ben Joseph, 882—942), rođen i obrazovan u Egiptu, nastanio se u Bagdadu, gde je upravljao jednom od najčuvenijih vavilonskih talmudskih akademija. Iako nije razradio neki sistem niti je stvorio školu, Sadja predstavlja uzor jevrejskog filozofa.[12] U svom apologetskom delu *Knjiga verovanja i mišljenja*, napisanom na arapskom, on je izložio odnose otkrivene istine i razuma. Oni oboje potiču od Boga, ali *Tora* je poseban dar dat jevrejskom narodu. Budući da je lišen neza-

[11] Kao Sadukeji, u II veku.

[12] Neka njegova dela su izgubljena; među njima i arapski prevod Biblije sa komentarima.

visne države njegovo jedinstvo i njegov integritet održavaju se isključivo zahvaljujući pokoravanju Zakonu.[13]

Početkom XI veka, centar jevrejske kulture premešta se u muslimansku Španiju. Šlomo ibn Gevirol (Salomon ibn Gabirol) živeo je u Malagi između 1021—1058. Postao je slavan zahvaljujući naročito svojim pesmama, od kojih je najpoznatija uneta u liturgiju *Jom Kipur (Yom Kipour)*. U svom nedovršenom delu, *Izvor života* [*M'kor Hajim* (Magôr Hayym)], on preuzima plotinovsku kosmogoniju emanacijâ. Ali, umesto svevišnje Promisli, Ibn Gevirol uvodi pojam božje volje; drugim rečima, i dalje je Jehova taj koji stvara svet. Ibn Gevirol objašnjava materiju kao jednu od prvih emanacija; međutim, ta materija je spiritualne vrste, pošto je njena telesnost samo jedna od njenih osobina.[14] Jevreji nisu mnogo marili za *M'kor Hajim*, ali su zato ovo delo, prevedeno pod naslovom *Fons Vitae*, veoma cenili hrišćanski teolozi.[15]

O Bahji ibn Pakudi (Bahya ibn Paqûda), koji je po svoj prilici živeo u XI veku u Španiji, ne zna se gotovo ništa. U svojoj raspravi o moralu duhovnog života, *Uvodu u dužnosti srcâ*, napisanoj na arapskom, Ibn Pakuda posebno naglašava unutarnju pobožnost. Njegovo delo je istovremeno i njegova duhovna autobiografija. »Već u uvodnom delu ovaj jevrejski učenjak stavlja do znanja u kojoj je meri usamljen i koliko trpi zbog te svoje usamljenosti. On svoju knjigu piše kao reakciju protiv sredine u kojoj živi i koja je po njegovom mišljenju, previše legalistička, piše je da bi ostavio svedočanstvo o tome da se bar jedan Jevrejin borio da bi živeo, srcem i telom, kao što zahteva autentična jevrejska tradicija [...] Bahja naročito noću oseća kako mu se rastvara duša. Tada, u časovima pogodnim za ljubav kojoj se predaju supružnici u zagrljaju, Bahja se predaje ljubavi prema Bogu: na kolenima, ničice, on provodi sate u ekstazi i tihoj molitvi, te tako dostiže vrhunac kome vode svakodnevne asketske vežbe, smernost, preispitivanje savesti i revnosna pobožnost.«[16]

Juda Halevi (Judah Halévi, 1980—1149) je, poput Ibn Gevirola, bio istovremeno pesnik i teolog. U svojoj *Odbrani prezrene*

[13] Up. *The Book of Beliefs and Opinions* (prev. S. Rosenblatt), str. 21 i dalje, 29 i dalje. Sadjini argumenti za dokazivanje postojanja Boga uzeti su iz *Kelama;* up. H. A. Wolson, *Kalam Arguments for Creation in Sadia*, Averoes, itd., str. 197 i dalje.

[14] *Fons vitae*, IV, 8 i dalje; skraćeni tekst, Munk, IV, I.

[15] Oni su Ibn Gevirola znali pod imenom Avicebron. Solomon Munk je tek 1845. identifikovao autora.

[16] André Neher, La philosophie juive médiévale, str. 1021. Veoma je verovatno da je Bahja bio pod uticajem muslimanske mistike, ali u jevrejski karakter njegovog duhovnog života i njegove teologije ne može se sumnjati. Kao što s razlogom zapaža A. Neer, Bahja obnavlja hasidističku jevrejsku tradiciju ustanovljenu u Kumranskoj Bibliji i Talmudu: »askezu, noćno bdenje u molitvama i meditiranju«, ukratko, tradiciju koja »ume da pomiri najopštije versko iskustvo sa partikularizmom izraelske religije« (*isto*, str. 1022).

religije on daje razgovor koji vode jedan muslimanski učenjak, jedan hrišćanin i kralj Hazara: na kraju te rasprave kralj Hazara biva preobraćen u judizam. Po ugledu na al-Gazalija, Juda Halevi se koristi filozofskim postupkom da bi osporio valjanost filozofije. Do verske izvesnosti ne dolazi se putem razuma, već putem biblijskog Otkrivenja, onakvog kakvo je bilo dato jevrejskom narodu. Proročki duh je potvrdio izbor Izraela; nijedan paganski filozof nije postao prorok. Polet profetizma, potčinjavanje zapovedima Zakona i sakramentalna vrednost Svete zemlje, tog istinskog »Srca narodâ«, uzajamno su uslovljeni. Askeza ne igra nikakvu ulogu u mističkom iskustvu Jude Halevija.

287. *Majmonid između Aristotela i* Tore

Rabin, lekar, filozof, Moše ben Majmon (Moïse ben Maimon, rođen u Kordobi 1135, umro u Kairu 1204) predstavlja vrhunac srednjovekovne jevrejske misli. On je uživao i još uživa izuzetan ugled, ali njegov višestrani genije i prividno odsustvo jedinstva njegovog dela bili su povod beskonačnim raspravama.[17] Majmonid je autor većeg broja važnih egzegetskih dela (najčuvenija su *Komentari Mišne* i *Mišne Tora)* i čuvene filozofske rasprave *Vodič zabludelih*, napisane na arapskom 1195. I dan-danas pojedini jevrejski istoričari i filozofi smatraju da je Majmonidova misao obeležena nepremostivom dihotomijom: s jedne strane su načela koja nadahnjuju njegove egzegetske radove i one koji se tiču Zakonâ (a to su načela *halake);* a s druge, metafizika koja je izložena u *Vodiču zabludelih* i čije je polazište Aristotel.[18]

Naglasimo odmah da je Majmonid gajio najdublje poštovanje prema »kralju filozofâ« (»najuzvišenijem predstavniku ljudskog razuma posle izrailjskih proroka«) i da nije isključivao mogućnost sinteze tradicionalnog judaizma i Aristotelove misli.[19] Ali umesto da odmah traga za onim u čemu se *Biblija* i Aristotelova filozofija slažu, Majmonid počinje da ih razdvaja, »braneći na taj način biblijsko iskustvo, ali ne odvajajući ga, ipak, kako su to činili al-Gazali i Juda Halevi, od filozofskog iskustva i ne suprotstavljajući ga radikalno njemu. *Biblija* i filozofija su kod Majmonida povezane, imaju iste korene i teže sa istom vrhuncu.

[17] Kao što kaže Isidor Tverski (Isadore Twersky), »podsticajan za jedne, razdražujući za druge, on je retko izazivao ravnodušan stav ili nezainteresovanost«. U njemu su mnogi videli mnogostruku ali skladnu, ili, naprotiv, raspetu i komplikovanu ličnost koja se, svesno ili ne, mučila u paradoksima i protivrečnostima; *A Maimonides Reader*, str. XIV.

[18] Vid. neke skorašnje primere, naročito mišljenje Isaka Husika (Isaac Husik) i Lea Štrausa (Leo Strauss), u delu Davida Hartmana (David Hartmann), *Maimonidis: Torah and Philosophic Quest*, str. 20 i dalje. Ovaj poslednji autor, naprotiv, nastoji da dokaže jedinstvo Majmonidove misli.

[19] U tom poduhvatu imao je dva prethodnika koji, međutim, nisu naročito značajni.

Ali u tom zajedničkom hodu fiilozofiji pripada uloga puta, dok *Biblija* upravlja čovekom koji tim putem ide napred.«[20]

Doduše, filozofija predstavlja za Majmonida smelu, a kad je loše shvaćena, i opasnu disciplinu. Tek pošto čovek postigne moralno savršenstvo (strogim poštovanjem Zakona) dozvoljeno mu je da se posveti usavršavanju svog razuma.[21] Temeljno izučavanje metafizike nije obavezno za sve članove zajednice; ali poštovanje Zakona mora kod svih biti praćeno filozofskim razmišljanjem. Intelektualna obrazovanost predstavlja vrlinu koja nadvisuje moralne vrline. Majmonid, koji je suštinu svoje metafizike sveo na 13 stavova, tvrdi da svaki vernik treba da promisli i usvoji bar taj teorijski minimum. Jer on ne okleva da naglasi da spoznaja koja je u biti filozofska predstavlja neophodan uslov da se obezbedi život posle smrti.[22]

Poput Filona i Sadje, Majmonid je nastojao da istorijske događaje i terminologiju *Biblije* prevede na filozofski jezik. Nakon što je podvrgao kritici i odbacio hermeneutiku *kelamskog* tipa, on prikazuje Aristotelov postupak i služi se njim. Doduše, nikakav argument ne bi mogao da pomiri Aristotelovo tvrđenje da je svet večan sa biblijskom objavom o stvaranju sveta *ex nihilo*. Ali, za Majmonida, tim dvema tezama zajedničko je to što ne pružaju neoborive dokaze. Prema jevrejskom učenjaku, *Postanje* ne potvrđuje »stvaranje sveta *ex nihilo* kao stvarnost: ono ga sugeriše, ali alegorijska egzegeza mogla bi da protumači biblijski tekst u smislu grčke teze. Rasprava bi, dakle, mogla da bude okončana tek na osnovu kriterijuma koji je van biblijske vere: a taj kriterijum je suverenost Boga, njegova transcendentnost u odnosu na prirodu.«[23]

Uprkos svojoj genijalnosti. Majmonid nije uspeo da dokaže istovetnost Aristotelovog besmrtnog Boga-pokretača sa slobodnim, svemogućim Bogom Stvoriteljem iz *Biblije*. S druge strane, on tvrdi da istina mora, *i može*, da bude otkrivena isključivo pomoću razuma; drugim rečima, pomoću Aristotelove filozofije. Izuzev Mojsijevih, Majmonid odbacuje valjanost proročkih otkrivenja; on ih smatra tvorevinom uobrazilje. *Tora*, koju je primio Mojsije, jedinstven je spomenik, važeći za sva vremena. Većini vernika je dovoljno da proučavaju *Toru* i poštuju ono što ona nalaže.

Majmonidova etika je sinteza biblijskog nasleđa i aristotelovskog uzora; ona, naime, veliča i intelektualni napor i filozofsko

[20] A. Neher, »La philosophie juive médiévale«, str. 1028—29.

[21] U svom *Uvodu* u *Vodič*, Majmonid priznaje da je, među ostalim predostrožnostima, namerno uneo i neke protivrečne tvrdnje, kako bi neobaveštenog čitaoca doveo u zabludu.

[22] *Vodič zabludelih*, III, 51, 54, Up. Vajda, *Indroduction à la pensée juive du Moyen Âge*, str. 145. U krajnjoj liniji, »besmrtan« je samo zbir metafizičkih saznanja, stečen za vreme zemaljskog života. A to je koncepcija koja je ustanovljena u mnogim ezoteričkim tradicijama.

[23] A. Neer, *nav. delo*, str. 1031.

saznanje. Njeno je mesijanstvo sasvim zemaljsko: ono predstavlja »ljudsku državu sazdanu na ovladavanju saznanjem koje uslovljava spontano vežbanje vrline«.[24] Umesto u uskrsnuće telâ, Majmonid veruje u besmrtnost koja se postiže metafizičkim saznanjem. Neki egzegeti, međutim, skrenuli su pažnju na ono što bi se moglo nazvati majmonidskom »negativnom teologijom«. »Između Boga i čoveka postoje ništavilo i ponor [...] Kako preći preko tog ponora? Pre svega prihvatanjem ništavila. Negativitet božanskog približavanja i božja nedohvatljivost, iz folozofske perspektive nisu ništa drugo do slike te čovekove prepuštenosti ništavilu: napredujući kroz ništavilo čovek se približava Bogu [...] U nekoliko najznačajnijih poglavlja svog *Vodiča*, Majmonid pokazuje kako svaka molitva mora da bude ćutanje i kako svako pridržavanje (Zakona) mora da teži nečem uzvišenijem, a to je Ljubav. Ljubavlju se ponor između Boga i čoveka može zaista premostiti: tako se, ne gubeći ništa od svoje ozbiljnosti, ostvaruje susret Boga i čoveka.«[25]

Važno je već sada uočiti da, uprkos uticajima grčkih, helenskih, muslimanskih i hrišćanskih filozofa, uostalom manje-više površnim, jevrejska filozofska misao nije lišena snage ni originalnosti. Reč je ne toliko o uticajima, koliko o neprekidnom dijalogu između jevrejskih mislilaca i predstavnika raznih filozofskih sistema paganske antike, islama i hrišćanstva. Taj dijalog se ispoljio kao uzajamno obogaćivanje njegovih sagovornika. Na sličnu situaciju nailazimo i u istoriji jevrejske mistike (§§ 288 i dalje). Jevrejski verski genije, naime, odlikuje se ne samo vernošću biblijskoj tradiciji nego istovremeno i sposobnošću da pretrpi mnoge spoljašnje »uticaje«, a da pri tom ne dozvoli da oni njime i ovladaju.

288. Prva ispoljavanja jevrejske mistike

Morfologija jevrejskog mističkog iskustva bogata je i složena. Anticipirajući analize koje će tek uslediti, mogli bismo naznačiti neke njene specifične osobine. Izuzev mesijanskog pokreta čiji je začetnik Šabetaj Cvi (Sabbatai Zwi, § 291), nijedna među drugim školama, uprkos povremenoj manjoj ili većoj zategnutosti između njih i rabinske tradicije, nije se odvojila od normativnog judaizma. Što se tiče ezoterije koja je od početka

[24] A. Neer, str. 1032. Vid. i tekstove koje je preveo i komentarisao Hartmann, *Maïmonides*, str. 81 i dalje.

[25] A. Neer, *nev. delo*, str. 1032. Vid. i Hartman, *nav. delo*, str. 187, i tekstove koje je preveo Twersky, *A Maïmonides Reader*, str. 83 i dalje, 432—33, itd. Što se tiče našeg predmeta, možemo da zanemarimo nekolicinu filozofa postmajmonidskog razdoblja: Gersonida (Lévi ben Gerson, 1288—1344), Hasdaja Kreskaa (Hasdai Creskas, 1340—1410, Josifa Alboa (Joseph Albo, 1370—1444), itd.

karakteristična za jevrejsku mistiku, ona je odavno predstavljala deo jevrejskog verskog nasleđa (up. knj. II, str. 263 i dalje). Isto tako, i gnostički elementi, koji su otkriveni svuda, u krajnjoj liniji proističu iz drevnog jevrejskog gnosticizma.[26] Dodajmo da bi se vrhunski mistički doživljaj, to jest sjedinjenje s Bogom, mogao, izgleda, nazvati izuzetnim. Uopšte uzev, cilj mistika je viđenje Boga, kontemplativni doživljaj Njegove veličanstvenosti i poimanje tajnî Stvaranja.

Za prvu fazu jevrejske mistike karakterističan je značaj koji se pridaje ekstatičnom uznošenju do božjeg Prestola, *Merkavi*. Ta ezoterička tradicija, za koju se zna da je postojala već u I veku pre Hrista, nastavlja se do X veka nove ere.[27] Svet Prestola, mesto objavljivanja božaske slave, odgovara, u viđenju nekog jevrejskog mistika, *pleromi* (»punoći«) hrišćanskih gnostika i hermetičara. Tekstovi, kratki i često nejasni, nose naziv »Knjige *Hehalota*« (»Nebeskih dvorova«). Oni opisuju dvorane i palate kroz koje prolazi vizionar na svom putu pre nego što stigne u sedmi i poslednji *hehal*, gde je Presto Božanske Slave. Ekstatično putovanje, u početku nazvano »uspenjem« ka *Merkavi*, spominje se, negde, oko 500, iz nepoznatih razloga, kao »spuštanje« ka *Merkavi*. Paradoksalno je da se za opis »spuštanja« koriste uzlazne metafore.

Čini se da se već od početka radilo o tajnim, dobro organizovanim grupama, koje su svoju ezoteričku doktrinu i metode otkrivale isključivo posvećenima. Pored moralnih kvaliteta, novoupućeni su morali imati i neke osobine koje se tiču fiziognomike i hiromantije.[28] Pripreme za ekstatično putovanje sastojale su se od asketskih vežbi koje su trajale 12 ili 40 dana: posta, obrednih pesama, ponavljanje imena, posebnog položaja (sa glavom među kolenima).

Poznato je da su uspenja duše kroz nebesa i opasnosti kojima je ona izložena predstavljali temu zajedničku gnosticizmu i hermetizmu II i III veka. Kao što piše Geršom Šolem (Gerschom Scholem), mistika *Merkave* predstavlja jedan od jevrejskih ogranaka Gnose.[29] Međutim, mesto koje su kod gnostika zauzimali arhonti kao branitelji svih sedam planetarnih neba, u ovom jevrejskom gnosticizmu preuzeli su »vratari«, postavljeni desno i levo

[26] U nekim slučajevima nije isključeno da su ti gnostički tradicionalni elementi bili oživljeni u posrednom ili neposrednom suočenju sa jeretičkim hrišćanskim pokretima srednjeg veka.

[27] Šolem razlikuje tri perioda: anonimne tajne zborove nekadanjih apokaliptičara; spekulacije nekih učitelja *Mišne* u vezi sa Prestolom; mistiku Merkave u poznotalmudskoj i posttalmudskoj epohi; up. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 43; videti takođe *Jewish Mysticisme, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, passim*. Najraniji opis *Merkave* nalazi se u XIV poglavlju *Etiopske knjige o Enohu*.

[28] Scholem, *Major Trends*, str. 48.

[29] Up. *Les origines de la Kabbale*, str. 36. Šolem govori i o »rabinskom gnosticizmu«, to jest o onom obliku jevrejskog gnosticizma koji je nastojao da ostane veran halahističkoj tradiciji; up. *Major Trends*, str. 65.

od ulaza u nebesku dvoranu. U oba slučaja, duši je potrebna lozinka: čarobni pečat koji u sebi sadrži tajno ime što uklanja demone i neprijateljski raspoložene anđele. Što putovanje duže traje, to opasnosti postaju sve strašnije. Poslednje iskušenje izgleda veoma zagonetno. U jednom fragmentu koji je sačuvan u *Talmudu*, rabi Akiva kaže, obraćajući se trojici rabina koji su nameravali da uđu u »Raj«: »Kad dođete pred ploče od blistavog mermera, nemojte reći: ‚Voda! Voda!', jer napisano je: ‚Onaj ko govori laži neće ostati u mom prisustvu'.« Naime, bleštavi sjaj mermernih ploča kojima je dvorac bio popločan stvarao je utisak talasa na vodi.[30]

Duša za vreme putovanja prima otkrivenja koja se tiču tajni Stvaranja, hijerarhije anđela i teurgijskih postupaka. Stojeći pred Prestolom, na najvišem nebu, »[ona] posmatra mistični lik božanstva u simbolu koji je ‚po obličju kao čovek' kakvog je proroku Jezekilju (I, 26) bilo dopušteno da vidi na Prestolu *Merkave*. Tu mu je bila otkrivena ‚razmera tela', na hebrejskom *Sh'iur Qoma*, to jest antropomorfna predstava božanstva koja izgleda kao Prvi čovek, ili kao dragi iz *Pesme nad pesmama*. [Duša] istovremeno doživljava otkrivenje mističnih imena njegovih udova«.[31]

Suočeni smo s projekcijom judaističkog nevidljivog Boga u mistični lik u kome se otkriva »Velika Svetlost« apokaliptike i jevrejskih apokrifa. Ali ta slikovna predstava Stvoritelja (njegov kosmički plašt zrači iz sebe zvezde i nebeske svodove, itd.) proističe iz »jedne potpuno monoteističke koncepcije; sasvim joj nedostaje onaj jeretički i protivrečan karakter koji je poprimila kad je Bog Stvoritelj bio protivstavljen pravom Bogu«.[32]

Pored delâ koja se odnose na *Merkavu*, u srednjem veku se rasprostranio i postao slavan u svim zemljama dijaspore jedan tekst od nekoliko stranica, *Sefer Jecira (Sepher Yetsira), »Knjiga Stvaranja«*. Njegovo poreklo i datum njegovog nastanka nisu poznati (verovatno je to bilo u V ili VI veku). Delo sadrži kratko izlaganje o kosmogoniji i kosmologiji. Pisac nastoji da »svoje ideje, koje su jamačno bile pod uticajem grčkih izvora, usaglasi s talmudskim disciplinama koje su u vezi s učenjem o Stvaranju sveta i sa *Merkavom*, i u toku tog njegovog poduhvata mi kod njega prvi put naizalimo na spekulativno usmerene reinterpretacije koncepcijâ koje se tiču Merkave«.[33]

Prvi odeljak prikazuje »32 čudesna puta Mudrosti (*Hokma* ili Sofija) pomoću kojih je Bog stvorio svet (up. § 200): 22 slova svete azbuke i 10 iskonskih brojeva (*Sefirota*). Prva *Sefira* je pneuma *(ruah)* živog Boga. Iz *ruaha* ističe prvobitni Vazduh, iz

[30] Scholem, *Major Trends*, str. 52 i dalje. Up. *isto*, nap. 49, reference na slične slike u helenskoj književnosti.

[31] Scholem, *Les origines de la Kabbale*, str. 29.

[32] *Isto*, str. 31.

[33] Scholem, *Les origines da la Kabbale*, str. 34. Noviji prevod može se naći u delu Guy Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochai*, str. 41—48.

koga se rađaju Voda i Vatra, treća i četvrta *Sefira*. Od prvobitnog Vazduha Bog je stvorio 22 slova; od Vode je stvorio kosmički Haos, od Vatre Presto božje slave i hijerarhiju anđela. Šest poslednjih članova *Sefirota* predstavljaju šest pravaca prostora«.[34]

Spekulacija na temu *Sefirota*, obojena mistikom brojeva, po svoj prilici je neopitagorejskog porekla; ali objašnjenje za ideju o »brojevima pomoću kojih su stvoreni Nebo i Zemlja« može se naći u judaizmu.[35] »Iz te kosmogonije i kosmologije, zasnovane na mistici jezika, koja uz to tako jasno otkriva svoju vezu sa astrološkim idejama, neposredni putevi sasvim očigledno vode ka magijskom shvatanju o tvoračkoj i čudesnoj moći slova i reči.«[36] *Sefer Jecira* je isto tako bila korišćena i u taumaturgijske svrhe. Postala je priručnik kabalista a komentarisali su je najveći jevrejski mislioci srednjeg veka, od Sadje do Šabetaja Donola (Sabbatai Donnolo).

Srednjovekovni jevrejski pijetizam je delo trojice »Pobožnih ljudi iz Nemačke *(Hassidei Ashenaz)*: Šmuela (Samuel), njegovog sina Jude Hasida (Hassid) i Eliezera (Eléazar) iz Vormsa. Pokret se pojavio u Nemačkoj početkom XII veka i doživeo svoj stvaralački period između 1150. i 1250. Iako mu koreni uranjaju u mistiku *Merkave* i *Sefer Jecire*, rajnski pijetizam je nova i originalna tvorevina. U njemu se zapaža povratak na izvesnu pučku mitologiju, ali hasidi odbacuju apokaliptičke spekulacije i proračune koji se odnose na dolazak Mesije. Isto tako, njih ne zanimaju ni rabinska erudicija ni sistematična teologija. Oni prvenstveno razmišljaju o tajni božanskog jedinstva i nastoje da upražnjavaju jedno novo shvatanje pobožnosti.[37] Za razliku od španskih kabalista (up. § 289), hasidski učitelji se obraćaju narodu. Najznačajnije delo ovog pokreta — *Sefer Hasidim (Sepher Hassidim)* služi se najviše anegdotama, paradoksima i poučnim pričama. Verski život se usredsređuje na askezu, molitvu i ljubav prema Bogu. Jer strah od Boga u svom najuzvišenijem ispoljavanju poistovećuje se s ljubavlju i odanošću prema Njemu.[38]

Hasidi nastoje da postignu savršenu vedrinu duha: oni spokojno prihvataju uvrede i pretnje ostalih članova zajednice.[39] Oni ne priželjkuju vlast; međutim, raspolažu tajanstvenim magijskim sposobnostima.[40] Način na koji hasidi vrše pokoru otkriva izvesne

[34] Scholem, *Les origines de la Kabbale*, str. 35 i dalje. Vid. i *Major Trends*, str. 76 i dalje.

[35] Scholem, *Les origines*, str. 37—38. Gi Kazaril insistira na poređenju sa jednom vrstom hrišćanskog gnosticizma, kao što je onaj iz *Homélies Clémentines*, *nav. delo*, str. 42.

[36] Scholem, *Les origines*, str. 40.

[37] Scholem, *Major Trends*, str. 91—92.

[38] *Isto*, str. 95.

[39] Šolem upoređuje njihovu vedrinu sa *ataraksijom* cinika i stoika. *Isto*, str. 96. Up. i držanje al-Haladža (§ 277).

[40] Golem, magijski homunkulus, oživljen za vreme ekstaze svog tvorca, prvi put se pominje u spisima Eliezera iz Vormsa; up Scholem, »The Idea of the Golem«, str. 175 i dalje.

hrišćanske uticaje, osim što se tiče seksa. Jer, kao što znamo, judaizam nikad nije prihvatio ovu vrstu asketizma. S druge strane, kod njega je zapažena snažna panteistička tendencija: Bog je bliži svetu i čoveku nego duša čoveku.[41]

Nemački hasidi nisu razradili neku sistematičnu teozofiju. Međutim, možemo razlikovati tri osnovne ideje koje, uostalom, potiču iz različitih izvora: 1) koncepciju o »božanskoj Slavi« *(Kavod)*; 2) ideju o prevashodno »svetom« Heruvimu, koji stoji pored božjeg Prestola; 3) tajne božje svetosti i uzvišenosti, kao ljudske prirode i njenog puta ka Bogu.[42]

289. Srednjovekovna kabala

Izuzetnu tvorevinu jevrejske ezoteričke mistike predstavljala je kabala, izraz koji približno znači »tradicija« (od korena K B L, »primati«). Kao što ćemo videti, nova religijska tvorevina, iako ostaje verna judaizmu, ponovo aktuelizuje ili gnostičko nasleđe, ponekad obojeno krivoverjem, ili pojedine strukture kosmičke religioznosti[43] (nespretno nazvane »panteizmom«); a to je neizbežno izazvalo mučnu zategnutost između pristaša jedne vrste kabale i rabinskih autoriteta. Dodajmo odmah da je kabala, bez obzira na tu zategnutost, na neposredan ili posredan način doprinela jačanju duhovnog otpora jevrejskih zajednica dijaspore. Štaviše, kabala je, mada su je neki hrišćanski pisci za vreme i posle renesanse nedovoljno poznavali i jedva shvatali, odigrala izvesnu ulogu u procesu »deprovincijalizacije« zapadnog hrišćanstva; drugim rečima, ona čini deo evropske istorije idejâ između XIV i XIX veka.

Najstariji tekst o kabali u pravom smislu reči nalazi se u knjizi *Bahir*. Taj tekst, sačuvan u nedovršenom i fragmentarnom stanju i sačinjen od više slojeva, nije dovoljno jasan i nespretno je pisan. *Bahir* je kompilacija nastala u Provansi, u XII veku, na osnovu nekih još starijih materijala; među ostalima, tu je i *Raza Raba (Raza Rabba*, »Velika tajna«) u kojoj su neki orijentalni autori videli značajno ezoteričko delo.[44] Orijentalno — tačnije, gnostičko — poreklo doktrina izloženih u *Bahiru* van svake je sumnje. U njemu ponovo nalazimo spekulacije starih gnostičkih pisaca ustanovljene u raznim jevrejskim izvornicima:

[41] Scholem, *Major Trends*, str. 107 i dalje. Reč je po svoj prilici o uticaju neoplatonizma preko Skota Erjugene (IX vek); *isto*, str. 109.

[42] Šolem, *isto*, str. 110 i dalje, 118. Razjasnimo odmah da između ovog jevrejskog pijetizma iz XIII veka i hasidskog pokreta koji se pojavio u Poljskoj i Ukrajini u XVIII veku (up. § 292) nema kontinuiteta.

[43] Vid., naročito, G. Scholem, »Kabbala and Myth«, *tu i tamo*.

[44] Up. Scholem, *Major Trends*, str. 75; *Origines de la Kabbale*, str. 66 i dalje.

muške i ženske Eone, pleromu i Stablo dušâ, *Šehinu (Shekhinu)*, opisanu izrazima nalik na one koji su bili upotrebljeni za dvostruku Sofiju (ćerku i ženu) gnostikâ.[45]

Pitanje moguće veze »između kristalizacije kabale, u obliku teksta *Bahira*, i katarskog pokreta, ostaje, međutim, nejasno. Za takvu vezu nedostaju egzaktni dokazi, ali se ni mogućnost njenog postojanja ne bi mogla isključiti. U istoriji mišljenja, Knjiga *Bahir* predstavlja povratak, možda svestan, ali u svakom slučaju savršeno potkrepljen činjenicama, jednog arhaičnog simbolizma kome nigde u srednjovekovnom judaizmu nema uzora. Objavljivanjem Knjige *Bahir*, jedna jevrejska forma mitskog mišljenja ulazi u konkurenciju i, neizbežno, u raspravu sa rabinskim i filozofskim formulacijama tog judaizma.«[46]

Kabalisti iz Provanse razvijaju svoje teorije prvenstveno na osnovu Knjige *Bahir*. Oni dopunjavaju drevnu gnostičku tradiciju, čije je poreklo orijentalno, elementima jednog drugog duhovnog sveta, naročito srednjovekovnim platonizmom. »Kabala, u obliku u kome se pojavljuje u javnosti, sadrži u sebi obe ove tradicije, budući da je naglasak stavljen čas na jednu, čas na drugu. I u takvom, ili dvojnom obliku, ona će biti preneta u Španiju.«[47]

Iako privlačna kao mistička tehnika, ekstaza ne igra neku značajnu ulogu, te u obimnoj kabalističkoj literaturi nalazimo malo referenci o pojedinačnim ekstatičkim doživljajima, a veoma retko o *unio mystica*. Sjedinjenje s Bogom označava se izrazom *devekut*,[48] »prianjanje«, »prisajedinjenost Bogu«, stanje milosti koje prevazilazi ekstazu. Time se objašnjava to što je pisac koji je ekstazi pridao najveću važnost bio najmanje popularan. Reč je o Avrahamu Abulafiji (Abraham Abulafia), rođenom u Saragosi 1240, koji je mnogo putovao po Bliskom istoku, Grčkoj i Italiji. Rabini su malo činili za širenje njegovih mnogobrojnih dela, upravo zbog njihovog isuviše ličnog karaktera.

Abulafija razvija oko božjih imena jednu meditativnu tehniku, primenjujući kombinatoričku nauku o slovima hebrejske azbuke. Da bi izrazio duhovni napor koji vodi oslobađanju duše od okova materije, on se služi slikom čvora koji treba razvezati, a ne preseći. Abulafija se isto tako poziva na neke prakse jogističkog tipa: ritam udisanja, specijalne položaje, različite načine govorenja, itd.[49] Pomoću asocijacije i permutacije slova, posvećeni uspeva da ostvari mističku kontemplaciju i proročku viziju. Ali njegova ekstaza nije trans; nju Abulafija opisuje kao prevremeno iskupljenje. Naime, posvećeni je za vreme ekstaze ispunjen natprirodnom svetlošću.[50] »Ono što Abulafija zove *ekstazom*, u stvari je *proročka vizija*, u smislu koji podrazumevaju Majmonid i jevrejski srednjovekovni mislioci; kratkotrajno sjedinjenje ljudskog uma s Bogom i upliv filozofskog *delatnog uma* u dušu ličnosti.«[51]

Veoma je moguće da su Abulafijin ugled i njegov posmrtni uticaj bili sasvim ograničeni pojavom »Knjige o Sjaju« [*Sefer Ha-Zohar (Sepher Ha-Zohar)*] u Španiji nešto malo posle 1275. To divovsko delo (koje u mantovskom izdanju na aramejskom jeziku ima skoro 1.000 strana) postiglo je uspeh kome nema ravnog u istoriji kabale. Kao jedini tekst smatran kanonskom knjigom, on je više vekova stavljan naporedo sa Biblijom i Talmudom. Napisan u pseudoepigrafskoj formi, *Zohar* prikazuje teološke i didaktičke rasprave čuvenog rabi Šimona bar Johaja (Rabbi Siméon bar Yochai, II vek) sa njegovim prijateljima i učenicima. Naučnici su dugo smatrali »Knjigu o Sjaju« kompilacijom tekstova različitog porekla, od kojih neki sadrže čak i ideje potekle od R. Šimona. Ali Geršom Šolem je pokazao da je pisac tog »mističkog romana« španski kabalista Moše de Leon (Moïse de Léon).[52]

Prema Šolemu, *Zohar* predstavlja jevrejsku teozofiju, to jest mističku doktrinu čiji je osnovni cilj saznavanje i opis tajanstvenih dela božanstva. Skriveni Bog nema osobina i atributa; *Zohar* i kabalisti ga zovu *En-Sof*, to jest Beskonačni. Ali pošto je skriveni Bog delotvoran svuda u Svemiru, on ispoljava neke atribute koji i sami predstavljaju izvesne vidove božanske prirode. Prema kabalistima, postoji deset osnovnih božjih atributa, koji istovremeno predstavljaju deset nivoa kroz koje struji božanski život. Imena ovih deset *Sefira (Sephiroth)** odražavaju različite načine božanskog objavljenja.[53] Sve zajedno, *Sefire* čine »sjedinjeni svet« božjeg života, a zamišljene su u obliku stabla (božjeg mističnog stabla) ili čoveka (Adama Kadmona, Prvobitnog čoveka).

[45] Scholem, *Origines*, str. 78—107, 164—194, itd.

[46] *Isto*, str. 211.

[47] *Isto*, str. 384—85. O kabalistima iz Gerone, katalonskog gradića između Barselone i Pirineja, videti opsežno Šolemovo izlaganje, *isto*, str. 388—500.

[48] Vid. Scholem, »Devekuth, or Communion with God«, *tu i tamo*.

[49] Scholem, *Major Trends*, str. 139.

[50] Šolem prevodi veoma podroban opis jednog takvog doživljaja koji je zabeležio neki anonimni učenik u Palestini 1295; *isto*, str. 143—55.

[51] Guy Casaril, *Rabbi Siméon Bar Yochai et la cabbale*, str. 72. »Skoro jeretična Abulafijina originalnost je u tome što je on proročku viziju (koja, prema tradiciji, uvek zavisi od Boga) poistovetio sa *devekutom*, pridruženjem Bogu putem samo ljudske volje i samo ljudske ljubavi, tvrdeći time da prorokovu viziju može namerno pripremiti i izazvati svaki pobožni i iskreni mistik« *(isto)*.

[52] Up. *Major Trends*, str. 157—204.

* *Sefirot* je množina od *sefira* (hebrejski): *sila, sile* koje se izračuju iz *En-Sofa (prim. prev.)*.

[53] Božja »mudrost« [Hokma (Hakhma)], božji »razum« *(Bina)*, »ljubav« ili božje milosrđe [*Hesed (Hessed)*], itd. Drugu *Sefiru* predstavlja [*Malkut (Malkhuth)*], božje »kraljevstvo«, u glavnim crtama opisano u *Zoharu* kao mistički arhetip izraelske zajednice, ili kao *Šehina (Shekhina)*; up. Scholem, *Major Trends*, str. 212—213. O *Sefirama* u *Sefer Jeciri*, vid. str. 175 ove knjige.

Pored tog organskog simbolizma, *Zohar* upotrebljava i simboliku reči, imena koja je Bog dao sam sebi.

Stvaranje se događa u Bogu; ono je kretanje skrivenog *En-Sofa* koji iz stanja mirovanja prelazi u kosmogoniju i u samootkrivenje. Taj čin preobražava *En-Sof* u neizrecivu punoću, u mistično »ništavilo« čije su emanacije *Sefire*. U *Zoharu* je preobražavanje Ništavila u Biće izraženo simbolikom prvobitne tačke.[54] U jednom pasusu (I, 240 b) tvrdi se da se Stvaranje dogodilo na dva plana, »višem i nižem«, to jest u svetu *Sefira* i u vidljivom svetu. Božje samootkrivenje i njegov razvoj u život *Sefira* uspostavljaju teogoniju. »Teogonija i kosmogonija ne predstavljaju dva različita čina Stvaranja, već dva vida jednog istog čina.«[55] Prvobitno su sve stvari činile jednu veliku Celinu, a život Stvoritelja pulsirao je u životu njegovih stvorenja. Tek posle pada Bog je postao »transcendentan«.[56]

Jedna od najznačajnijih novina koje se uneli kabalisti je ideja o božjem sjedinjenju sa *Šehinom (Shekhina)*; ovaj *hieros gamos* ostvaruje istinsko jedinstvo Boga. Prema *Zoharu*, to sjedinjenje je u početku bilo trajno i neprekidno. Ali zbog Adamovog greha *hieros gamos* je prekinut, i posledica toga je »progonstvo Šehine«. Tek posle ponovnog uspostavljanja prvobitnog sklada činom iskupljenja »Bog će postati jedinstven a njegovo ime jedino«.[57]

Kao što smo već rekli, kabala ponovo uvodi u judaizam nekoliko ideja i mitova koji su u vezi sa religioznošću kosmičkog tipa. Posvećenju života radom i obredima propisanim u Talmudu, kabalisti dodaju i mitološko vrednovanje Prirode i čoveka, značaj mističkog iskustva, pa čak i neke teme čije je poreklo gnostičko. U tom fenomenu »otvaranja« i toj težnji ka revalorizaciji možemo otkriti nostalgiju za takvim Svetom vere u kome bi Stari zavet i Talmud koegzistirali sa kosmičkom religioznošću, gnosticizmom i mistikom. Sličan fenomen javlja se i u »univerzalističkom« idealu nekih hermetističkih filozofâ italijanske renesanse.

[54] Poistovećene sa božjom »Mudrošću«, *Hokmom* (drugom *Sefirom*). U trećoj *Sefiri*, »tačka« postaje »palata« ili »zdanje«, što označava stvaranje sveta. *Bine*, ime ove *Sefire*, znači ne samo »razum«, već i »razlikovanje«; up. Scholem, *Major Trends*, str. 219 i dalje.

[55] Šolem, *isto*, str. 223. Ovu doktrinu najviše je razradio Moše de Leon.

[56] Šolem, str. 224. Ova ideja ustanovljena je već kod »primitivaca«. Up. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, str. 80 i dalje.

[57] Šolem, *isto*, str. 232. Kao što zapaža Šolem (str. 235), kabalisti su pokušali da otkriju tajnu polnosti u samom Bogu. Druga osobenost *Zohara* je u tumačenju zla kao jednog od objavljenjâ — ili *Sefira* — Boga [Šolem, str. 237 i dalje, uočava podudaranje sa shvatanjem Jakoba Bemea (Jakob Boehme)]. Što se tiče ideje o seljenju dušâ — ideje gnostičkog porekla — ona se prvi put sreće u knjizi *Bahir (isto*, str. 241 i dalje), a postaće popularna tek sa uspehom »nove kabale« iz Safeda, u XVI veku: up. Scholem, »The Messianic Idea in Kabbalism«, str. 46 i dalje.

290. Isak Lurija i nova kabala

Jedna od posledica izgona Jevreja iz Španije godine 1492. bila je transformacija kabale: od ezoteričke, ona je na kraju postala popularna doktrina. Sve do katastrofe iz 1492, kabalisti su usredsređivali svoje interesovanje pre na Stvaranje nego na Iskupljenje: onaj ko je poznavao istoriju sveta i čoveka mogao je, eventualno, da se vrati u prvobitno savršenstvo.[58] Ali, usled izgona, zanošenje mesijanstvom obuzelo je novu kabalu; »početak« i »kraj« bili su spojeni u jedno. Katastrofa je dobila iskupiteljsku vrednost: ona je značila porođajne muke mesijanskog doba (up. § 203). Život je otada shvatan kao egzistencija u Progonstvu, a patnje Progonstva objašnjavane su nekim smelim teorijama o Bogu i čoveku.

Smrt, pokajanje i ponovno rođenje predstavljaju za novu kabalu tri velika događaja koja su u stanju da uzvise čoveka do blaženog sjedinjenja s Bogom. Čovečanstvo ugrožava ne samo vlastita iskvarenost nego i iskvarenost sveta; a nju je izazvala prva naprslina stvorenog sveta, kad se »subjekt« odvojio od »objekta«. Naglašavajući smrt i preporađanja (tumačeno kao reinkarnacija ili duhovni preporod do kojeg se dolazi putem pokajanja), propaganda kabalista — kojom je novo mesijanstvo nastojalo da prokrči sebi put — postigla je veliku popularnost.[59]

Otprilike četrdeset godina posle izgona iz Španije, Safed, grad u Galileji, postao je središte nove kabale. Ali Safed je pre toga bio na glasu kao značajno središte duhovnog života. Među najslavnijim učiteljima moramo spomenuti Josefa Karoa (Joseph Karo, 1488—1575) koji je pisac najznačajnijeg traktata rabinske ortodoksije, ali i jednog zanimljivog i uzbudljivog *Dnevnika* u kome je zabeležio svoje ekstatičke doživljaje, nadahnute *magidom*, anđelom-glasnikom božanskih silâ. Primer Karoa naročito je poučan: on pokazuje mogućnost integracije rabinske učenosti [*halaha (halakha)*] i mističkog iskustva kabalističkog tipa. Karo je, naime, nalazio u kabali ne samo teorijske osnove nego i praktičnu metodu za postizanje ekstaze, te prema tome i prisutnosti *magida*.[60]

Što se tiče nove kabale koja je trijumfovala u Safedu, njeni najčuveniji učitelji su Moše ben Jakov iz Kordobe (Moïse ben

[58] Scholem, *Major Trends*, str. 244 i dalje. Naglasimo, međutim, da su neki kabalisti mnogo pre 1492. objavili da je upravo ta godina katastrofe ujedno i godina Iskupljenja. Izgon iz Španije pokazao je da Iskupljenje istovremeno znači i oslobođenje i slom; *isto*, str. 246.

[59] Užasi Progonstva bili su revalorizovani učenjem o metempsihozi. Najtragičnija sudbina duše je kad je ona »odbačena« ili »ogoljena«, stanje koje isključuje reinkarnaciju ili pristup u Pakao, up. Šolem, *isto*, str. 250.

[60] Vid. R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, str. 165 i dalje. O *magidu*, up. *isto*, str. 257 i dalje. Vid. i pogl. IV (»Spiritual Life in Sixteenth-century Safed: Mystical and Magical contemplation«).

Jacob Cordovero, 1522—1570) i Isak Lurija (Isaac Luria). Prvi, oštroumni i sistematični mislilac, dao je vlastito tumačenje kabale, a naročito *Zohara*. Njegovo je delo zamašno, dok Lurija, koji je umro 1572, u 38. godni, nije ostavio nijedan spis. Njegov sistem je poznat zahvaljujući beleškama i knjigama njegovih sledbenika, prvenstveno ogromnoj raspravi Hajima Vitala (Hayym Vital, 1543—1620). Prema svim svedočanstvima, Isak Lurija je bio vizionar koji je imao veoma bogato i neobično raznovrsno ekstatičko iskustvo. Njegova teologija bila je zasnovana na doktrini *Cimcuma (Tsimtsum)*. Ovaj termin prvobitno je značio »usredsređenost« ili »sažimanje«, ali kabalisti su ga upotrebljavali u smislu »povlačenja u sebe«. Prema Luriji, postojanje Sveta učinjeno je mogućim kroz proces »sažimanja« Boga. Jer može li biti sveta ako je svuda Bog? »Kako Bog može stvoriti svet *ex nihilo* ako ništavilo ne postoji?...« »Bog je dakle, bio prinuđen da napravi mesta svetu, napuštajući, tako rekući, jedno područje unutar Samog sebe, neku vrstu mističnog prostora odakle se povukao da bi se vratio u njega kroz čin stvaranja i otkrivenja.«[61] Prema tome, prvi čin Beskonačnog Bića *(En-Sofa)* nije bio neki pokret *ka spoljašnjem*, već čin povlačenja unutar Sebe samog. Kao što zapaža Geršom Šolem (str. 261), *Cimcum* je najpotpuniji simbol Izgnanstva; on se može smatrati Izgnanstvom Boga u Sebe samog. Tek drugim pokretom Bog šalje zrak svetlosti i započinje svoje stvaralačko otkrivenje.[62]

U Bogu pre »sažimanja« nisu postojali samo atributi ljubavi i milosrđa, već i atribut božanske strogosti koji kabalisti nazivaju *Din*, »božji Sud«. Međutim, *Din* postaje vidljiv i prepoznatljiv posle *Cimcuma*, jer ovaj poslednji ne znači samo čin poricanja i ograničavanja nego i »božji Sud«. U procesu stvaranja mogu se razlikovati dve težnje: priticanje i isticanje (»izlaženje«, prema kabalističkoj leksici). Kao i ljudski organizam, stvoreni svet je džinovski sistem božanskog udisanja i izdisanja. Sledeći tradiciju *Zohara*, Lurija smatra kosmogonijski čin nečim što se zbiva u Bogu; naime, trag božanske svetlosti ostaje u prvobitnom prostoru stvorenom kroz *Cimcum*.[63]

Ovu doktrinu upotpunjuju dve isto tako oštroumne i smele koncepcije: »Razbijanje sûdova« *(Shevirath Ha-Kélim)* i *Tikun (Tikkun)*, izraz koji označava ispravljanje nekog nedostatka ili »ponovno uspostavljanje« (restituciju). Svetlosti koje su se postepeno širile zračenjem iz očiju *En-Sofa* prihvatane su i čuvane u »Sudovima« koji odgovaraju *Sefirama*. Ali kad su šest poslednjih *Sefira* došle na red, božanska Svetlost najednom je blesnula i sudovi su se razbili u paramparčard. Lurija tako objašnjava, s jedne strane, mešanje svetlosnih zrakova *Sefirâ* sa »ljušturama« [*klipot (kalipoth)*]*, to jest sa silama zla koje prebivaju u »dubinama ogromnog ponora« — a s druge strane, neophodnost pročišćavanja elemenata koji sačinjavaju *Sefirote*, eliminisanjem »ljuštura«, da bi Zlo dobilo svoj poseban entitet.[64]

[61] Scholem, *Major Trends*, str. 261.

[62] Prema Jakobu Emdenu, koga citira Šolem (str. 262), ovaj paradoks *Cimcuma* predstavljao je jedini ozbiljni pokušaj da se izričito objasni ideja o Stvaranju *ex nihilo*. Štaviše, koncepcija *Cimcuma* zadala je presudan udarac panteističkim težnjama koje su počele da utiču na kabalu, naročito počev od renesanse.

[63] Ideja koja podseća na Bazilidov sistem; Šolem, str. 264. Up. *Histoire des croyances*, knj. II, str. 358.

Što se tiče »ponovnog uspostavljanja« idealnog reda, reintegrisanja prvobitne Celine, on predstavlja skriveni cilj ljudske egzistencije, drugim rečima Spasenje. Kao što piše Šolem, »ovi odeljci Lurijine kabale predstavljaju najveću pobedu koju je antropomorfna misao odnela u istoriji jevrejske mistike« (str. 268). Čovek je, naime, zamišljen kao *mikrokosmos*, a živi Bog kao *makrokosmos*. Lurija, u neku ruku, dolazi do mita o Bogu koji rađa Sam Sebe.[65] Štaviše, čovek igra izvesnu ulogu u tom procesu konačnog obnavljanja; on je taj koji privodi kraju ustoličenje Boga u njegovom nebeskom Carstvu. *Tikun*, simbolično predstavljen kao ispoljavanje božje ličnosti, korespondira sa procesom Istorije. Pojava Mesije je izvršenje *Tikuna (isto*, str. 274). Mistički i mesijanski element spojeni su u jedno.

Lurija i kabalisti iz Safeda — prvenstveno Hajim Vital — doveli su u vezu ispunjenje čovekove misije sa učenjem o metempsihozi, *Gilgulom*. Time je istaknut značaj koji se pridaje čovekovoj ulozi u Svetu. Svaka duša zadržava svoju individualnost sve do trenutka svoje duhovne obnove. Duše koje su ispunile svoje božje zapovedi očekuju, svaka na svom blaženom mestu, da budu sjedinjene sa Adamom kada dođe do opšte obnove. Ukratko, prava istorija sveta je istorija seobâ i međusobne povezanostî dušâ. Metempsihoza *(Gilgul)* je samo trenutak u procesu obnavljanja, *Tikuna*. Dužina tog procesa može biti skraćena nekim verskim činovima (obredom, pokajanjem, meditacijom, molitvom).[66] Važno je istaći da posle 1550. koncepcija o *Gilgulu* postaje sastavni deo narodnih verovanja i verskog folklora Jevreja.

»Lurijina kabala je u judaizmu bila poslednji verski pokret čiji je uticaj postao presudan u svim jevrejskim sredinama i svim zemljama dijaspore, bez izuzetka. Ona je u istoriji rabinskog judaizma bila poslednji pokret koji je izražavao jednu ver-

* *Kalipoth* (izg. *klipot*) — oblik množine od *kalipa* (izg. *klipa*), na hebrejskom: »ljuštura«, »ljuska« *(prim. prev.)*.

[64] Šolem je istakao gnostički, a naročito manihejski (delići svetlosti rasuti po svetu) karakter ove doktrine, str. 267 i dalje, 280. Up. *Histoire*, II, §§ 252—253.

[65] Za Luriju, *En-Sof* je od neznatnog religioznog značaja; up. Šolem, str. 271.

[66] *Isto*, str. 281 i dalje. Mistična molitva pokazuje se kao moćno sredstvo iskupljenja; doktrina i obredna praksa mistične molitve predstavljaju ezoterički deo Lurijine kabale; *isto*, str. 276, 278.

sku stvarnost zajedničku čitavom jevrejskom narodu. Onome ko filozofski proučava jevrejsku istoriju može izgledati iznenađujuće to što je doktrina koja je postigla jedan takav rezultat bila duboko srodna gnosticima, ali takva je dijalektika istorije.«[67]

Treba dodati da veliki uspeh nove kabale još jednom ukazuje na osobinu svojstvenu jevrejskom verskom geniju: sposobnost da se obnavlja integrišući elemente stranog porekla, a da pri tom ne izgubi osnovne strukture rabinskog judaizma. Štaviše, mnoge koncepcije iz reda ezoteričkih postale su u novoj kabali dostupne neupućenima, a ponekad i popularne (kao što je bio slučaj sa metempsihozom).

291. Iskupitelj otpadnik

Jedan grandiozni, mada brzo osujećeni mesijanski pokret, pojavio se iznenada, septembra 1665, u Smirni: pred izbezumljenom gomilom, Šabetaj Cvi (1626—1676) proglasio je sebe izraelskim Mesijom. Već izvesno vreme kružile su glasine o njegovoj ličnosti i njegovoj božanskoj misiji, ali je Šabetaj bio priznat za Mesiju zahvaljujući isključivo svom »učeniku«, Natanu (Nathan) iz Gaze (1664—1680). Šabetaj je u stvari povremeno imao nastupe preterane tuge, za kojima bi usledila velika radost. Saznavši da jedan vidoviti čovek, Natan iz Gaze, »svakome otkriva tajne njegove duše«, Šabetaj je otišao k njemu u nadi da će biti izlečen. Natan, koji ga je, izgleda, »video« u ekstazi, uspeo je da ga ubedi da je on zaista Mesija. Taj izuzetno obdareni »učenik« zasnovao je i teologiju pokreta i obezbedio njegovo širenje. Što se tiče Šabetaja, on nije ništa napisao, ne pripisuje mu se nijedna samostalna poruka niti neka reč vredna pamćenja.

Vest o dolasku Mesije izazvala je neviđeno oduševljenje svuda u jevrejskom svetu. Šest meseci posle proglašenja za Mesiju, Šabetaj se uputio u Carigrad, možda da bi preobratio muslimane. Ali Mustafa-paša ga je, 6. februara 1666, uhapsio i bacio u tamnicu. Da bi izbegao mučeničku smrt, Šabetaj Cvi se odrekao judaizma i prihvatio je islam.[68] Ali ni »Mesijino« otpadništvo ni njegova smrt, jedanaest godina kasnije, nisu zaustavili religiozni pokret koji je on započeo.[69]

Šabatijanizam je prvo ozbiljno odstupanje od judaizma još od srednjeg veka, prva od mističkih ideja koje su direktno vodile ka dezintegraciji pravoverja. Najzad, ta jeres je ohrabrila i jednu vrstu verskog anarhizma. U početku se propaganda za

[67] *Isto*, str. 285—86.
[68] Vid. G. Scholem, *Major Trends*, str. 286—324, a naročito njegovo delo *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, str. 103—460.
[69] Vid. Scholem, *Sabbatai Sevi*, str. 461—929.

Mesiju otpadnika otvoreno nastavljala. Tek kasnije, kad se »pobedonosni povratak Šabetaja Cvija iz sfera nečistote« previše odužio, ta propaganda je postala skrivena.

Slavljenje Iskupitelja otpadnika, užasno svetogrđe za jevrejsku misao, tumačeno je i hvaljeno kao najnedokučivija tajna. Već 1667. Natan iz Gaze je tvrdio da su upravo »Šabetajevi neobični postupci dokaz istinitosti njegove mesijanske misije«. Jer »da on nije Iskupitelj, ta zastranjenja ne bi mu se desila. Pravi činovi Iskupljenja jesu oni koji izazivaju najveću sablazan.«[70] Prema šabatijanskom teologu Kardosu (Cardozo, umro 1706), samo je duša Mesije dovoljno jaka da podnese takvu žrtvu, to jest silazak na dno ponora.[71] Da bi izvršio svoju misiju (oslobađanje poslednjih božanskih iskri koje su pale u zatočeništvo silâ Zla), Mesija mora sopstvenim postupcima da osudi samog sebe. Iz tog su razloga tradicionalne vrednosti *Tore* ubuduće ukinute.[72]

Među pristalicama šabatijanizma razlikuju se predstavnici dveju tendencija: umereni i radikalni. Prvi nisu sumnjali u autentičnost Mesije, jer Bog nije mogao da obmane Svoj narod na tako surov način; ali, tajanstveni paradoks kakav je ostvario Mesija-otpadnik nije predstavljao uzor koji bi trebalo slediti. Radikalni su mislili drukčije: kao i Mesija, i vernik mora da siđe u Pakao, jer se protiv Zla treba boriti Zlom. Time se u izvesnom smislu proklamuje soteriološka vrednost ili funkcija Zla. Prema nekim šabatijancima radikalnog smera, svakim očigledno prljavim i rđavim delom uspostavlja se kontakt sa duhom svetosti. A prema drugima, budući da je Adamov greh ukinut, onaj ko čini zlo čestit je u očima Boga. Kao i seme zakopano u zemlju, i *Tora* mora da truli da bi dala plod, a naročito mesijansku slavu. Sve je dozvoljeno, pa prema tome i seksualna iskvarenost.[73] Najopakiji šabatijanac, Jakob Frank (Jakob Frank, umro 1791), dolazi do onog što Šolem naziva *mistikom nihilizma*. Neki njegovi učenici ispoljili su svoj nihilizam u raznim vidovima revolucionarne političke aktivnosti.

U istoriji kabale, zapaža Šolem, pojava novih ideja i tumačenja praćena je izvesnošću da se Istorija približava kraju, te da će i najskrivenije tajne Božanstva, koje su u vreme Izgnanstva bile u mraku, otkriti svoje pravo značenje uoči Novog Doba.[74]

[70] Up. *Major Trends*, str. 314; *Sabbatai Sevi*, str. 800 i dalje.
[71] Citirao Scholem, *Major Trends*, str. 310; vid. takođe *Sabbatai Sevi*, str. 614 i dalje. Natan iz Gaze je tvrdio da se duša Mesije, još od postanja, nalazi zarobljena u velikom ponoru; *Major Trends*, str. 297—298. Ova ideja je gnostička po strukturi (ustanovljena je naročito kod orfičara), ali njeno počelo je u *Zoharu* i lurijanskim spisima *(isto)*.
[72] Za Avrahama Faeza (Abraham Faez), oni koji ostaju verni Zakonu grešni su; *Major Trends*, str. 212.
[73] *Isto*, str. 316. Orgijastičke obredne prakse, slične onima kod karpokratijanaca, utvrđene su u godinama 1700—1760.
[74] *Isto*, str. 320. Nužno Mesijino otpadništvo predstavlja jedno novo ispoljavanje dualizma gnostičkog tipa, naročito suprotnost između skrivenog (transcendentnog) Boga i Boga Stvaranja; *isto*, str. 322—323.

292. *Hasidizam*

Može izgledati paradoksalno to što se poslednji mistički pokret, hasidizam, pojavio u Volino-Podolskoj oblasti u kojoj je Mesija-otpadnik izvršio veliki uticaj. Vrlo je verovatno da je osnivaču ovog pokreta, rabiju Izraelu Balu Šemtovu (Izraël Baal Shem Tov, »Učitelj velikog ugleda«, skraćeno »Bešt«) bio blizak jedan umereni šabatijanizam.[75] Ali on je neutralisao mesijanske elemente šabatijanizma, kao što je odustao i od isključivosti inicijacijskog tajnog bratstva kakva je bila svojstvena tradicionalnoj kabali. »Bešt« (oko 1700—1760) je nastojao da za mase učini dostupnim spiritualna otkrića kabalista. Takva popularizacija kabale — koju je otpočeo već Isak Lurija — obezbedila je misticizmu socijalnu funkciju.

Uspeh tog poduhvata bio je čudesan i trajan. Pedeset prvih godina posle smrti Bala Šemtova — od 1760. do 1810 — predstavljaju herojski i stvaralački period hasidizma. Veliki broj mistika i svetaca doprineo je obnavljanju okamenjenih religijskih vrednosti legalističkog judaizma.[76] Pojavio se, naime, novi tip duhovnog vođe: umesto talmudističkog erudite ili čoveka posvećenog u klasičnu kabalu, dolazi »pneumatičar«, prosvetljeni, prorok, Cadik *(tsaddik,* »Pravednik«), to jest duhovni vođa, postaje prvorazredni primer za ugled. Egzegeza *Tore* i ezoterizam kabale gube prvenstvo. Vrline i ponašanja *Cadika* nadahnjuju njegove sledbenike i vernike: time se objašnjava društveni značaj ovog pokreta. To što svetac *postoji* predstavlja, u očima zajednice, konkretni dokaz da je moguće ostvariti najviši izraelski verski ideal. Važna je *ličnost* učitelja, a ne njegova doktrina. Jedan čuveni *cadik* je govorio: »Nisam išao Magidu (Maggid) iz Meziriča [rabiju Dovu Beru (Dov Bear)] da bih naučio *Toru,* već da bih gledao kako vezuje pertle na cipelama.«[77]

Uprkos izvesnim novinama u oblasti obreda, ovaj preporodilački pokret uvek je ostao u okvirima tradicionalnog judaizma. Ali javna molitva hasidâ bila je prepuna emotivnih elemenata: pesama, igara, oduševljenja, bučnih izliva radosti. Uz ponekad ekscentrično ponašanje nekih učiteljâ, ova neuobičajena emotivnost srdila je protivnike hasidizma.[78] Ali posle 1810. emotivna preterivanja najednom su izgubila svoju draž i popularnost, i hasidi su počeli priznavati značaj rabinske tradicije.

Kao što je pokazao Geršom Šolem, hasidizam, čak ni u svom poznom i prenaglašenom obliku »cadikizma«, nije doneo nijednu

[75] Vid. Šolemovo obrazloženje, *Major Trends,* str. 331—32.
[76] *Isto,* str. 336 i dalje.
[77] Citirao Šolem, str. 344. Naime, najviši cilj *cadika* nije u tome da do tančina protumači *Toru,* već da sam postane *Tora; isto.*
[78] Najčuveniji je bio rabi Elijahu (Élie), *Gaon* iz Vilne, koji je 1772. sistematski proganjao ovaj pokret; Šolem, *nav. delo,* str. 346.

novu mističku ideju.[79] Njegov najvažniji doprinos istoriji judaizma je u sredstvima, istovremeno jednostavnim i smelim, kojima su sveci i hasidski učitelji uspevali da popularišu — i da učine pristupačnim — doživljaj unutarnje obnove. Hasidske priče, koje su u prevodu Martina Bubera postale slavne, predstavljaju najznačajniju duhovnu tvorevinu ovog pokreta. Pričanje delâ svetaca i kazivanje reči koje su oni izgovorili stiču ritualnu vrednost. Pripovedanje opet dobija svoju prvobitnu funkciju, naročito onu kojom se reaktualizuje mitsko vreme i čine prisutnim natprirodni i basnoslovni likovi. A biografije svetaca i *cadika* takođe su pune čudesnih epizoda u kojima se odražavaju neki magijski postupci. Na kraju istorije jevrejske mistike, ove dve težnje — mistika i magija — približavaju se jedna drugoj i koegzistiraju, kao što je to bilo i u početku.[80]

Dodajmo da na slične pojave nailazimo i u drugim religijama, na primer u hinduizmu ili islamu, gde kazivanje legendi o asketama i slavnim joginima, ili epizoda iz raznih epova, igra bitnu ulogu u narodnoj religiji. Ovde je takođe prepoznatljiva religiozna funkcija usmene književnosti, prvenstveno *naracije,* to jest mitskih i uzoritih »pričâ«. Isto tako je iznenađujuća i sličnost između *cadika* i *gurua,* duhovnog učitelja iz hinduizma (koga njegovi vernici ponekad ubrajaju među bogove: *gurudev).* U svom najekstremnijem obliku, *cadikizam* je imao i netipične slučajeve, kad je sam cadik ispadao žrtva sopstvene moći. Ista pojava može se ustanoviti i u Indiji još od vedskih vremena pa sve do modernog doba. Napomenimo najzad da je koegzistencija dveju težnji — mistike i magije — karakteristična i za versku istoriju Indije.

[79] *Isto,* str. 338 i dalje. Jedini izuzetak predstavlja škola koju je osnovao R. Šneur Zalman (Schnéour Zalman) iz Ladija, u Ukrajini, koju zovu *Habad* (skraćeno *Hochma-Bina-Daath),* prve tri *(Sefire);* up. *isto,* str. 340 i dalje. Vid. naročito *Pismo hasidima o ekstazi,* od sina R. Šneura, Dova Bera iz Lubaviča (Dov Bear, 1773—1827).
[80] Šolem, *nav. delo,* str. 349.

XXXVII POGLAVLJE

VERSKI POKRETI U EVROPI: OD POZNOG SREDNJEG VEKA DO RAZDOBLJA UOČI REFORMACIJE

293. Dualistička jeres u Vizantijskom carstvu: bogomilstvo

Već u X veku vizantijski laički i verski posmatrači uočili su razvoj jednog sektaškog pokreta, bogomilstva. Njegov osnivač bio je neki seoski sveštenik Bogomil (»mio Bogu«), o kome ne znamo ništa osim imena. Negde oko 930. godine Bogomil je, izgleda, počeo da propoveda siromaštvo, skrušenost, pokajanje i molitvu; jer, prema Bogomilu, ovaj svet je rđav, njega je stvorio Satanael (Hristov brat i božji sin), »zli Bog« iz Starog zaveta.[1] Svete tajne, ikone i svečani obredi pravoslavne Crkve uzaludni su, pošto su delo Đavola. Krst bi morao biti omražen, jer je upravo na krstu Hrist bio mučen i pogubljen. Jedina valjana molitva je *Očenaš*, koja se izgovarala četiri puta dnevno i četiri puta noću.

Bogomili nisu jeli meso ni pili vino, a odvraćali su ljude od braka. Njihova zajednica nije znala ni za kakvu hijerarhiju. Muškarci i žene ispovedali su se jedni drugima i davali oproštaj. Bogomili su kritikovali bogataše, osuđivali velikaše i podbadali narod da pribegavajući pasivnom otporu bude nepokoran gospodarima. Uspeh njihovog pokreta može se objasniti narodnom pobožnošću, razočaranjem zbog crkvene raskoši i nedostojnosti sveštenika, ali i mržnjom bugarskih seljaka — siromašnih i osuđenih na kmetstvo — prema veleposednicima, a naročito prema vizantijskim činovnicima.[2]

Kad je Vasilije II osvojio Bugarsku (1018), mnogi su se bugarski plemići nastanili u Carigradu. Bogomilstvo, pošto su ga prihvatile porodice lokalnog plemstva, pa čak i vizantijski kaluđeri, stvara svoju teologiju. Ali u sekti je, verovatno usled teoloških rasprava, došlo do rascepa. Oni koji su podržavali samostalnost Satane, tvrdeći da je on večan i svemoćan bog, okupili su se oko Dragovičke crkve (Dragovica je ime jednog sela na granici između Trakije i Makedonije). Raniji bogomili, koji su Satanu smatrali svrgnutim božjim sinom, zadržali su svoje staro ime »Bulgari«. Iako su »Dragovičani« proklamovali potpuni, a »Bulgari« usmereni dualizam, dve crkve su se međusobno tolerisale. Jer bogomilstvo je u to vreme doživljavalo nov polet. U Vizantu, Maloj Aziji i Dalmaciji stvarale su se zajednice, a broj vernika se povećavao. Sada su se već mogle razlikovati dve kategorije: sveštenici i vernici. Sve izrazitije je prepuštanje molitvi i postu, sve više je svečanih obreda i oni sve duže traju. »Krajem XII veka seljački pokret iz X veka postao je sekta sa manastirskim obredima i spekulativnom nastavom u kojoj razlaz između dualizma i hrišćanstva dolazi sve više do izražaja.«[3]

Kad je početkom XII veka započela represija, bogomili su se povukli na severni deo Balkana, a njihovi su misionari krenuli u Dalmaciju, Italiju i Francusku. Bogomilstvo je, međutim, u izvesnim trenucima uspevalo da se i zvanično nametne; na primer u Bugarskoj, u prvoj polovini XIII veka; u Bosni pod *banom* Kulinom (1180—1214) ono postaje državna religija. Ali u XIV veku sekta gubi uticaj, a posle otomanskog osvajanja Bugarske i Bosne (1393) većina bogomila se preobraća u islam.[4]

Uskoro ćemo videti kakva je bila sudbina bogomilstva na Zapadu. Dodajmo da su neke bogomilske koncepcije bile prenete u jugoistočnu Evropu putem *Apokrifa* i da tu i dalje postoje u folkloru. Mnoštvo apokrifnih knjiga kružilo je u srednjem veku istočnom Evropom pod imenom jednog bogomilskog sveštenika, Jeremije.[5] Međutim, nijedan od tih tekstova nije Jeremijin. Na primer, *Drvo Raspeća*, čija je tema bila čuvena u čitavoj srednjovekovnoj Evropi, proističe iz *Nikodimovog Jevanđelja*, dela gnostičkog porekla. Tema jednog drugog apokrifnog dela, *Kako je Hrist postao sveštenik*, odavno je bila poznata Grcima. Ali bogomili su tim starim legendama dodali i neke dualističke elemente. Staroslovenska verzija *Drveta Raspeća* započinje rečenicom: »Kad je Bog stvorio svet, jedino su postojali On i Satanael...«[6] A već

[1] Bogomil je verovatno poznavao neke dualističke ideje koje su širili paulićani i mesalijanci, jeretici iz Male Azije (VI—X vek); videti kratak prikaz njihovih doktrina i njihove istorije u knjizi Steven Runciman, *Le manichéisme médiéval*, str. 30—60.

[2] Vid. pored ostalog, i Robert Browning, *Byzantium and Bulgaria*, str. 163 i dalje. Paralelu ovome možemo naći u krstaškom ratu protiv albižana, u kojem dolazi do izražaja zavist vlastele sa Severa zbog bogatstva plemstva na Jugu.

[3] Arno Borst, *Les Cathares*, str. 63. Vid. takođe izvore navedene u beleškama.

[4] Istoriju ovog pokreta ispričali su Ransiman, *nav. delo*, str. 61 i dalje, i Obolensky, *The Bogomils*, str. 120 i dalje. O daljem postojanju bogomilskih jezgara na Balkanu i u Rumuniji sve do XVII veka, vid. N. Cartojan, *Cărtile populare*, I, str. 46 i dalje; Răzvan Theodorescu, *Bizant, Balcani, Occident*, str. 241 i dalje.

[5] Vid. Ranisman, *nav. delo*, str. 76 i dalje; E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles;* itd.

[6] Citirao Ransiman, str. 78. i O istoriji i kruženju ove legende, vid. N. Kartojan, *Cărtile populare*, I, str. 115 i dalje; E. C. Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life*, str. 49 i dalje.

smo videli (§ 251), da je taj kosmogonijski motiv veoma raširen, jedino što jugoistočno-evropske i slovenske varijante ističu ulogu Đavola. Bogomili su verovatno po ugledu na neke gnostičke sekte zaoštrili dualizam, naglasivši uticaj Đavola.

Bogomili su, isto tako, u apokrif *Adam i Eva* uneli i epizodu o »ugovoru« koji su potpisali Adam i Satana, i po kome, budući da je Zemlja tvorevina ovog poslednjeg, Adam i njegovi potomci pripadaju Satani sve do Hristovog dolaska. Na tu temu ponovo nailazimo u balkanskom folkloru.[7]

Metodu reinterpretacije *Apokrifa* ilustruje *Interrogatio Iohannis*, jedino autentično bogomilsko delo koje su na latinski preveli inkvizitori sa juga Francuske. Reč je o dijalogu između Jovana Jevanđeliste i Hrista, koji se odnosi na stvaranje sveta, Satanin pad, Enohovo uspenje i Drvo Raspeća. U njemu možemo naći i pasuse uzete iz drugih *Apokrifa*, kao i prevod jednog staroslovenskog dela iz XII veka, *Pitanje Jovana Jevanđeliste*. »Ali njegova teologija je strogo bogomilska. Satana je, pre pada, bio prvi posle Boga Oca (međutim, Hrist je sedeo pored Boga Oca); [...] Ali mi ne možemo reći da li je posredi originalno bogomilsko delo ili prevod nekog grčkog dela. Sudeći pa njegovoj doktrini, ono po svoj prilici predstavlja kompilaciju starijih apokrifnih materijala koju je sačinio neki bogomilski ili mesalijanski pisac.«[8]

Za nas je ovde zanimljivo to što su ovi *Apokrifi*, a naročito njihove usmene varijante, tokom više vekova igrali izvesnu ulogu u narodnoj religioznosti. Kao što ćemo videti (§ 304), to nisu bili jedini izvori evropskog verskog folklora. Ali postojanost jeretičkih dualističkih tema u izmaštanom svetu malih ljudi nije lišena smisla. Da navedemo samo jedan primer: u jugoistočnoj Evropi, mit o stvaranju sveta uz pomoć Đavola (koji roni na dno praiskonskog Okeana kako bi doneo mulj) ima i nastavak: fizičku i duhovnu premorenost Boga. U nekim varijantama Bog tone u dubok san; u drugima, ne ume da reši jedan postkosmogonijski problem: ne uspeva mu da uvuče Zemlju pod nebeski svod, pa mu jež savetuje da je malo pritisne, te na taj način nastaju planine i doline.[9]

Može se smatrati da je u draži Đavola, pasivnosti Boga i njegovoj neshvatljivoj slabosti svoj pučki izraz našao *deus otiosus* iz »primitivnih« religija, gde Bog, pošto je stvorio Svet i ljude, prestaje da se interesuje za ono što je stvorio i povlači se na Nebo, prepuštajući okončanje svog dela nekom natprirodnom Biću ili nekom demijurgu.

[7] Što se tiče rumunskih legendi, videti Kartojan, *nav. delo*, str. 71 i dalje.

[8] Ransiman, str. 80. Sad videti i Edina Bozóky, *Le Livre Secret des Cathares*.

[9] Vid. izvore navedene u *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, str. 89 i dalje.

294. Bogomili na Zapadu: katari

Dokazano je prisustvo bogomilskih misionara u toku prvih dveju decenija XII veka u Italiji, Francuskoj i zapadnoj Nemačkoj. U Orleanu, njima je uspevalo da preobrate plemiće, pa čak i sveštenike, među njima i jednog savetnika kralja Roberta i ispovednika kraljice. Prepoznajemo ono što je bitno za ovu jeres: Bog nije stvorio vidljivi svet; materija je nečista; venčanje, krštenje, pričest i ispoved su beskorisni; Duh Sveti, silazeći na vernika kroz čin polaganja ruku, očišćuje ga i posvećuje, itd. Kralj otkriva jeretike, sudi im i osuđuje ih, te oni, 28. decembra 1022, bivaju spaljeni. To su prvi jeretici na Zapadu koji su umrli na lomači. Ali pokret se i dalje širi. Katarska crkva,[10] već ustoličena u Italiji, šalje misionare u Provansu, Langedok, u porajnska područja, pa i do Pirineja. Naročito tkači šire ovo novo učenje. Zajednice iz Provanse grupisane su u četiri biskupije. Izgleda da je 1167. godine održan sabor u blizini Tuluze. Tom prilikom, bogomilski biskup iz Carigrada uspeo je da u radikalni dualizam preobrati lombardijske grupe i grupe sa juga Francuske.

Ali bogomilstvo, prodirući na Zapad, usvaja i neke elemente lokalne buntovne tradicije; a to čini nepostojanje doktrinalnog jedinstva još neugodnijim.[11] Katari nisu verovali ni u Pakao ni u Čistilište; po njima je područje Satane *svet;* Satana ga je, uostalom, stvorio da bi zatočio duh u materiji. Satana je poistovećen s Jehovom, Bogom iz Starog zaveta. Istinski Bog, dobri i svetli, daleko je od ovog sveta. On je poslao Hrista da poučava o načinu za oslobođenje. Pošto je Hrist Čisti Duh, njegovo telo je bilo samo privid.[12] Mržnja prema životu podseća na neke gnostičke sekte i na manihejstvo (up. §§ 232 i sl.). Moglo bi se reći da je ideal katara bio nestanak čovečanstva putem samoubistva i odbijanja da se imaju deca; jer katari su više voleti razvrat od braka.

Ceremonija kojom se stupalo u sektu, *convenza (convenientia)*, obavljana je tek posle dugotrajnog šegrtovanja pridošlice. Drugi inicijacijski obred, *consolamentum*, kojim se postizao stepen »Savršenog«, obavljan je uglavnom neposredno pre smrti ili, ukoliko je to vernik želeo, i ranije; ali u tom slučaju podvrgavan je prilično strogoj proveri. *Consolamentum* je obavljan u kući nekog vernika, a predsedavao mu je najstariji među Savršenima.

[10] Ime — *katharos*, »*čist*« — nameće se tek 1163.

[11] Dodajmo da zahvaljujući sudskim procesima koje je pokrenula inkvizicija bolje poznajemo shvatanja i svečane obrede kako katara, tako i bogomila.

[12] Bilo bi uzaludno insistirati na doktrinalnim razmimoilaženjima; neki katari su opovrgavali božanstvo Hrista; drugi su u svojim obredima spominjali Trojstvo; pojedini su opet priznavali da između Boga i sveta postoji čitav niz *eona*, od kojih je svaki prožet božanskom suštinom; itd. Up. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, str. 134 i dalje; Borst, *Les Cathares*, str. 124 i dalje.

Prvi deo, *servitium*, sastojao se iz opšte ispovedi koju je obavljao ceo skup; za to vreme, predsedavajući je držao pred sobom otvoren primerak Jevanđelja.[13] Zatim bi katekumen ritualno primao molitvu *Pater Noster* i, kleknuvši pred predsedavajućeg, zamolio bi ga da ga blagoslovi i da se za njega, grešnika, moli Bogu. »Neka se Bog smiluje da te blagoslovi«, odgovarao bi predsedavajući, »da učini od tebe valjanog hrišćanina i podari ti lep kraj!« U jednom trenutku ceremonije predsedavajući bi zatražio od kandidata da se odrekne rimske Crkve i znaka krsta koji mu je rimski sveštenik stavio na čelo za vreme krštenja. Ponovo pasti u greh pošto se jednom primio *consolamentum* značilo je poništiti ovaj obred. Zato su se pojedini Savršeni podvrgavali iskušenju zvanom *endura*, dragovoljno se prepuštajući smrti od gladi.[14] Svaki obred završavao se »mirom«, međusobnim ljubljenjem svih prisutnih. Savršeni — kako muškarci tako i žene — uživali su ugled veći od onog koji su imali katolički sveštenici. Vodili su asketskiji život od ostalih vernika i upražnjavali tri duga godišnja posta. Organizacija katarske Crkve i danas je nedovoljno poznata. Zna se da su svakom biskupu pomagali *filius major i filius minor;* posle biskupove smrti na njegovo mesto bi automatski dolazio *filius major*. Sličnosti sa rimskom liturgijom ne predstavljaju parodiju; one se mogu objasniti liturgijskom tradicijom stare hrišćanske Crkve, od njenih početaka do V veka.[15]

Da bi se bolje razumeo uspeh katarske propagande i, uopšte uzev, paramilenarističkih pokreta koji su najčešće postajali jeretički, mora se uzeti u obzir kriza rimske Crkve i, pre svega, srozavanje crkvene hijerarhije. Otvarajući IV lateranski koncil, Inoćentije III pominje biskupe koji se prvenstveno brinu o svojim »putenim zadovoljstvima« i koji, budući da su bez duhovnog obrazovanja i lišeni pastirske revnosti, »nisu sposobni da objave Božju reč niti da upravljaju narodom«. S druge strane, nemoralnost i potkupljivost sveštenstva malo-pomalo su udaljile vernike. Mnogi sveštenici su bili oženjeni ili su javno živeli u konkubinstvu. Pojedini su čak držali i krčme da bi izdržavali žene i decu. Pošto su morali davati naknadu svojim pokroviteljima, sveštenici su naplaćivali svaku dodatnu versku službu: venčanja, krštenja, mise za bolesne i umrle, itd. Odbijanjem da se prevede Biblija[16] (kao što je urađeno na Istoku) onemogućavana je svaka verska nastava; hrišćanstvo je bilo dostupno jedino preko sveštenika i kaluđera.

[13] *Serveitium* prividno nije sadržavao nikakvu jeretičku izjavu. »Samo dve okolnosti ukazuju da govornik ispoveda dualizam: energičnost sa kojom se govori o gresima puti i ova značajna rečenica: ‚nemati nikakve milosti za telo rođeno u pokvarenosti, ali imati milosti za duh držan u sužanjstvu'.« Runciman, *Le manichéisme médiéval*, str. 139.

[14] Vid. izvore koje su sažeto prikazali i analizirali Ransiman, *nav. delo*, str. 139 i dalje, Borst, *Les cathares*, str. 163 i dalje.

[15] Ransiman, str. 147. O kultu i hijerarhiji, vid. Borst, str. 162—181.

[16] Fridrih Her (Friedrich Heer) objašnjava ovim odbijanjem to što su severna Afrika, Engleska i Nemačka izgubljene za katolicizam; up. *The Medieval World*, str. 200.

U prvim decenijama XII veka, sveti Dominik (1170—1221) je nastojao da savlada jeres, ali bez ikakvog uspeha. Na njegov zahtev, Inoćentije III je osnovao red dominikanaca. Ali, kao ni legatima koje je prethodno poslao papa, tako ni dominikancima nije pošlo za rukom da zaustave polet katarskog pokreta. Godine 1204, u Karkasonu, došlo je do poslednje javne rasprave između katarskih i katoličkih teologa. Januara 1205, Pjer de Kastelmar (Pierre de Castelmare), kome je Inoćentije III naložio da iskoreni jeres na jugu Francuske, nameravao je da odustane od svog mandata i da se povuče u manastir. Ali papa mu je odgovorio: »Akcija je iznad kontemplacije.«

Najzad, novembra 1207, Inoćentije III objavljuje krstaški rat Albižanima, obraćajući se prvenstveno velikašima sa severa, vojvodi burgundskom i grofovima od Bara, Nevera, Šampanje i Bloa. On ih osvaja obećanjem da će im posle pobede pripasti posedi albižanskih plemića. I sam francuski kralj je privučen mogućnošću da proširi svoju vlast na jug. Prvi rat je trajao od 1208/1209. do 1229, ali je ponovo izbio i otegao se još mnogo dugih godina. Katastarska Crkva u Francuskoj prestala je da postoji tek oko 1330.

Zlosrećni »krstaški rat protiv Albižana« značajan je iz više razloga. Ironijom istorije, on je bio *jedini* pobedonosni krstaški rat. Imao je znatne političke, kulturne i religijske posledice. Ujedinjenje i širenje francuskog kraljevstva njegovo su delo, kao što su njegovo delo i propast južnjačke civilizacije (a naročito uništenje dela Alijenore i njenih »Udvaranja«, sa onim što ih čini: slavljenjem žene pesništvom trubadurâ; up. § 269). Što se tiče posledica u oblasti religije, najtaža među njima bila je sve veća i sve opasnija moć inkvizicije. Smestivši se u vreme rata u Tuluzi, inkvizicija je primorala sve žene starije od 12 godina i sve muškarce koji su imali više od 14 godina da se odreknu jeresi. Tuluški sinod iz 1229. zabranio je posedovanje Biblije na latinskom ili na domaćem jeziku; jedini dozvoljeni tekstovi bili su brevijar, Psaltir i Bogorodičin molitvenik, svi na latinskom. Malobrojne Albižane koji su se sklonili u Italiju na kraju su otkrili agenti inkvizicije koja je s vremenom uspela da se ustoliči u svim zemljama zapadne i srednje Evrope. Dodajmo, međutim, da je rat protiv jeretika naveo Crkvu na donošenje neodložnih reformi i da je podstakao širenje misionarskih redova dominikanaca i franjevaca.

Način na koji su uništeni Albižani predstavlja jednu od najmračnijih stranica istorije rimske Crkve. Ali katoličko reagovanje bilo je opravdano. Mržnja prema životu i telu (npr. zabranjivanje braka, poricanje uskrsnuća, itd.) i potpuni dualizam odvajali su katare od starozavetne tradicije, kao i od hrišćanstva. Albižani su u stvari propovedali religiju *sui generis*, istočnjačke strukture i porekla.

Besprimerni uspeh katarskih misionara predstavlja prvi snažan prodor istočnjačkih verskih ideja kako u seoske sredine tako i među zanatlije, sveštenike i plemiće. Treba sačekati XX vek da bi se mogao videti neki sličan fenomen, pre svega oduševljeni prijem na koji je skoro u celoj zapadnoj Evropi naišao jedan milenarizam orijentalnog porekla, marksizam-lenjinizam.

295. Sveti Franja Asiški

U XII i XIII veku siromaštvo doživljava izuzetnu versku valorizaciju. Jeretički pokreti kao što su *Humiliati*, valdenžani (valkance i franjevce. Ali, kao što ćemo videti, mistika siromaštva osnovni i najefikasniji način da se ostvari ideal koji su objavili Hrist i njegovi apostoli. Da bi kanalisao ove pokrete, papa je početkom XIII veka priznao oba reda prosjačkih kaluđera, dominikance i franjevce. Ali, kao što ćemo videti, mistika siromaštva izazvala je među franjevcima krize koje su pretile da ugroze postojanje ovog reda. Jer i sam njegov osnivač je veličao potpuno siromaštvo koje je za njega postalo *Madona Povertà*.

Rođen 1182. kao sin bogatog trgovca iz Asizija, Franja je 1205. otišao na svoje prvo hodočašće u Rim i tu je, pred crkvom Svetog Petra, za jedan dan, preuzeo mesto jednog prosjaka. Nekom drugom prilikom poljubio je gubavca. Vrativši se u Asizi, ževeo je dve godine kao pustinjak, u blizini jedne crkve. Svoju istinsku vokaciju Franja je shvatio slušajući, 1209, čuveni pasus iz *Jevanđelja po Mateji:* »Bolesne isceljujte, gubave čistite [...] Ne nosite ni zlata ni srebra...«[17] On će ubuduće doslovno slediti ove reči koje je Isus uputio apostolima. Pridružuje mu se nekoliko učenika i Franja piše jednu prilično kratku i sumarnu *Regulu*. Godine 1210, on ponovo ide u Rim da od Inoćentija III zatraži opunomoćenje. Papa pristaje, pod uslovom da Franja postane predvodnik jednog nižeg (minornog) reda (otuda i ime minoriti, »mala braća«, koje je dato franjevcima). Kaluđeri se razilaze i propovedaju širom Italije, okupljajući se jednom godišnje, na Duhove. Franja je 1217. u Firenci upoznao kardinala Ugolina; veliki poklonik njegove apostolske misije, kardinal postaje njegov prijatelj i zaštitnik reda. Sledeće godine *Poverello* se sreće sa Dominikom koji mu predlaže da se dva reda spoje, ali Franja to odbija.

Na skupu održanom 1219, Ugolino, po nagovoru nekih obrazovanijih kaluđera, zahteva izmenu *Regule*, ali bezuspešno. Za to

[17] »Bolesne iscjeljujte, gubave čistite, mrtve dižite, đavole izgonite: za badava ste dobili, za badava i dajte. Ne nosite ni zlata ni srebra ni mjedi u pojasima svojijem. Ni torbe na put, ni dvije haljine ni obuće, ni štapa: jer je poslenik dostojan svoga jela« (*Jevanđelje po Mateju* 10 : 8—10).

vreme, franjevački misionari počinju da se probijaju u inostranstvu. U pratnji jedanaestoro braće, Franja se iskrcava u Svetoj zemlji i, rešen da propoveda pred sultanom, odlazi u logor muslimana, gde biva lepo primljen. Nešto kasnije, obavešten da su dva vikara koje je on imenovao izmenila *Regulu* i dobila privilegije od pape, Franja se vraća u Italiju. Saznaje da je u Francuskoj, Nemačkoj i Mađarskoj nekoliko minorita optuženo za jeres; to ga navodi na odluku da prihvati zvanično pokroviteljstvo pape. Od tada slobodna zajednica kaluđera postaje regularni red, pod jurisdikcijom Kanonskog prava. Honorije III je 1223. odobrio novu *Regulu*, Franja se odriče upravljanja redom. Sledeće godine on se povlači u Veronu. Tu, u svom pustinjačkom prebivalištu, biva stigmatizovan. Veoma bolestan, skoro slep, uspeva ipak da napiše *Laude al Sole*, *Upozorenja* za svoju braću i svoje *Zaveštanje*.

U ovom uzbudljivom tekstu Franja poslednji put nastoji da odbrani pravu vokaciju svog reda. On ističe svoju ljubav prema manuelnom radu i zahteva od braće da rade, a kad ne dobiju nadnicu, da pribegnu »trpezi Gospodnjoj, moleći za milostinju od vrata do vrata«. Nalaže braći da »ni pod kojim izgovorom ne prihvate ni crkve, ni stanove, ni bilo šta što se za njih gradi, ukoliko to nije u skladu sa svetim siromaštvom na koje smo se obavezali u *Reguli;* neka na takvim mestima uvek borave kao gosti, stranci i hodočasnici. Izričito zabranjujem braći, pozivajući se na njihovu poslušnost, da se, ma gde se nalazili, usude zatražiti od rimskog Dvora, lično ili preko posrednika, bilo kakvu povlasticu, za crkvu ili za koje drugo mesto, navodeći propovedanje kao izgovor, ili zbog nekog fizičkog proganjanja...«[18]

Franja je umro 1226, a posle nepune dve godine kanonizovao ga je njegov prijatelj, kardinal Ugolino, koji je postao papa Grgur IX. To je, zaista, bio najbolji način da se franjevački red veže za Crkvu. Ali teškoće nisu bile otklonjene. Prve biografije prikazivale su svetog Franju kao božjeg poslanika koji kao takav treba da započne reformu Crkve. Neki minoriti videli su u svom patronu predstavnika Trećeg doba koje je najavio Joakim iz Flore (up. § 271).[19] U narodnim pričama koje su prikupljali i širili franjevci u XIII veku, a koje su u XIV veku objavljene pod naslovom *Fioretti*, Franja i njegovi učenici upoređivani su sa Isusom i njegovim apostolima. Mada se Grgur IX iskreno divio Franji, on nije prihvatio *Zaveštanje*, a potvrdio je *Regulu* iz 1223. Otpor je dolazio naročito od »opservanata«, a kasnije i od spiritualaca, koji su isticali nužnost apsolutnog siromaštva. U nizu bulâ, Grgur IX i njegovi naslednici upinjali su se da dokažu da nije reč o »posedovanju«, već o »upotrebi« kuća i drugih dobara. Jovan Parmski, poglavar franjevačkog reda od 1247. do

[18] Na francuski preveo Ivan Gobry, *Saint, François d'Assise*, str. 139.
[19] Vid. izvrsno izlaganje Stivena Ozmenta, *The Age of Reform*, str. 110 i dalje, sa novom bibliografijom.

1275, pokušao je da sačuva nasleđe svetog Franje, izbegavajući pri tom otvoreni sukob s papom, ali nepomirljivost spiritualaca učinila je njegova nastojanja uzaludnim. Srećom, Jovana Parmskog zamenio je Bonaventura koji se s razlogom smatra drugim osnivačem ovog reda. Ali polemika oko apsolutnog siromaštva nastavila se za vreme Bonaventurinog života, pa i posle njegove smrti (1274). Rasprava je najzad okončana posle 1320.

Doduše, pobeda Crkve oslabila je prvobitni žar franjevaca i obeshrabrila nadu u reformu koja bi se ostvarila vraćanjem na strogost apostolâ. Ali upravo zahvaljujući takvim kompromisima, franjevački red je uspeo da preživi. Istina, jedini primer za ugled predstavljao je svakodnevni život Isusa, apostolâ i svetog Franje; to jest — siromaštvo, milosrđe i manuelni rad. Međutim, za kaluđere, pokoravanje vrhovnoj duhovnoj vlasti predstavljalo je najpreču — i najtežu — dužnost.

296. Sveti Bonaventura i mistička teologija

Rođen 1217. blizu Orvijeta, Bonaventura je studirao teologiju u Parizu, gde je predavao počev od 1253. U trenutku jedne od najvećih kriza franjevačkog reda, 1257, bio je izabran za njegovog generala. Bonaventura je nastojao da izmiri dva ekstremna stava, priznajući, pored siromaštva i manuelnog rada, neophodnost izučavanja i razmišljanja. Napisao je takođe jednu umerenu biografiju svetog Franje *(Legenda maior,* 1263); tri godine kasnije ona je zvanično proglašena jedinom odobrenom biografijom.

Dok je predavao u Parizu Bonaventura je napisao Komentar *Sentenci* Pjetra Lombarda (Pietro Lombardo), *Breviloquim* i *Pitanjâ za raspravu.* Ali, pošto se nakratko bio povukao u samoću u Vernu, 1259, on piše svoje remek-delo: *Putovanje duha u Bogu.*[20] Godinu dana pre smrti do koje je došlo 1274, Bonaventura je postavljen za kardinala-biskupa grada Albana. Pošto ga je Sikst IV kanonizovao 1482, Sikst V mu je 1588. dao zvanje *Doctor Seraphicus* Crkve.

Bonaventuri se počinje priznavati da je njegova teološka sinteza najpotpunija od svih koje su izvršene u srednjem veku. On je nastojao da se koristi Platonom i Aristotelom, Avgustinom i grčkim Ocima, Pseudo-Dionisijem i Franjom Asiškim.[21] Dok Toma Akvinski gradi svoj sistem na Aristotelu, Bonaventura čuva

[20] »Dok sam razmišljao o uznošenju duše ka Bogu, setio sam se između ostalog čuda koje se na ovom istom mestu dogodilo samom svetom Franji: vizije krilatog serafima u obliku krsta. Dakle, tog časa mi se učinilo da to priviđenje predstavlja ekstazu blaženog oca i da označava put koji treba slediti da bi se do nje došlo« [*Prolog,* na francuski preveo A. Dimeri (H. Duméry)].

[21] Vid. Ewert H. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites,* str. 4 i dalje, bibliografske upute, str. 229 i dalje.

avgustinovsku tradiciju srednjovekovnog neoplatonizma. Ali duboko značenje njegove teologije bilo je za vreme srednjeg veka zatamnjeno usled uspeha tomističko-aristotelovske sinteze (baš kao što je nju, u modernom dobu, pomračila trijumfalna pojava neotomizma).

Jedan savremeni istraživač, Evert Kanzas (Ewert H. Cousins) identifikuje pojam *coincidentia oppositorum* kao kamen temeljac bonaventurinskog mišljenja.[22] U pitanju je, očigledno, konvencija prisutna, u manje ili više izričitom obliku, u celokupnoj istoriji religijâ. U biblijskom monoteizmu ona je očevidna: Bog je beskonačan i ličan, transcendentan je i deluje u istoriji, on je večit i prisutan u vremenu, itd. Te suprotnosti još su upadljivije u ličnosti Hrista. Ali Bonaventura priprema i uspostavlja svoj sistem *coincidentia oppositorum* uzimajući za uzor Sveto Trojstvo, u kome treća Osoba predstavlja posredni i ujedinjujući princip.

Itinerarium Mentis in Deum je nesumnjivo Bonaventurino remek-delo. I ovog puta pisac upotrebljava jedan široko rasprostranjen simbol na koji se nailazi već od početka hrišćanske mističke teologije, naime, sliku lestvica.[23] »Svet predstavlja lestvice pomoću kojih se penjemo ka Bogu«, piše Bonaventura. »Mi nailazimo na neke božje tragove. Neki su materijalni, drugi spiritualni, neki su prolazni a drugi večiti, neki su izvan nas, a drugi su u nama. Da bismo uspeli da razumemo Prvo načelo, Boga, koji je najspiritualniji i večan, i *nad* nama, treba da putujemo kroz božje tragove koji su materijalni i prolazni i *izvan* nas. Time mi stupamo na stazu koja vodi Bogu. Zatim treba da prodremo u sopstveni duh, u kojem je večna i duhovna slika Boga prisutna *unutar* nas samih. Mi tu proničemo u božju Istinu. I na kraju, moramo preći u ono što je večito, najduhovnije i što je *iznad* nas.«[24] Tada nalazimo Boga kao Jedinstvo (to jest kao Jedinost koja je s one strane Vremena) i kao Sveto Trojstvo.

U četiri prva poglavlja *Itinerariuma* izneta su razmišljanja o božjem odrazu u materijalnom svetu i u duši, kao i o pristupu Bogu. Dva sledeća poglavlja posvećena su razmatranju Boga kao Bića (pogl. V) i kao Dobra (pogl. VI). Najzad, u sedmom i poslednjem poglavlju, dušu obuzima mistična ekstaza, i ona, zajedno sa raspetim Hristom, prelazi iz smrti u život. Naglasimo

[22] *Nav. delo, passim.* Up. naročito poglavlje I, III, V, VII.

[23] Komparativne podatke vid. u: Eliade, *Le Chamanisme* (2. izd.), str. 378 i dalje; o »Lestvici Raja« u hrišćanskoj tradiciji, vid.: Dom Anselme Stolz, *Théologie de la Mystique,* str. 117—145; o lestvicama u muslimanskoj i jevrejskoj mistici, vid.: Alexander Altmann, »*The Ladder of Ascension*«.

[24] *Itinerarium,* pogl. I, odeljak 2; vid. i pogl. VI. Up. Kazensov komentar, *nav. delo,* str. 69—97. Dodajmo da svaka od ove tri etape uspenja ka Bogu — *izvan, u* i *iznad nas* — sadrži dve faze koje se mogu nazvati imanentnom i transcendentnom. Reč je, dakle, o šest etapa, a one simbolišu šest krila Serafima koji je prouzrokovao stigmate svetog Franje, ljubeći ga.

smelu revalorizaciju ekstaze. Za razliku od mističnog iskustva Bernara de Klervoa (Bernard de Clairvaux) koje je čitavo u znaku simbolike bračne ljubavi, za Bonaventuru *unio mystica* predstavlja *smrt sa Hristom*, i, zajedno, s Njim, sjedinjenje sa Bogom Ocem.

S druge strane, kao dobar franjevac, Bonaventura podstiče na tačno i podrobno saznavanje prirode. Kroz elemente kosmičke stvarnosti otkriva se božja Mudrost; što se neka stvar više proučava, sve više se prodire u njenu individualnost i sve bolje se ona shvata kao uzorno biće koje se nalazi u božjem duhu *(Itinerarium*, pogl. II, 4 deo i dalje). U interesovanju franjevaca za prirodu neki autori su videli jedan od uzroka koji su doveli do poleta empiričkih nauka: na primer, do otkrićâ Rodžera Bejkna (Roger Bacon, oko 1214—1292) i učenikâ Vilijama Okamskog (William Ockham). Ovaj sklad između mističnog iskustva i proučavanja Prirode, koji je Bonaventura branio, mogao bi se poreditи s presudnom ulogom taoizma u napretku empiričkih nauka u Kini (up. § 134).

297. Sveti Toma Akvinski i sholastika

»Sholastikom« se, uopšte uzev, nazivaju razni teološki sistemi čiji je cilj saglasnost između otkrivenja i razuma, vere i intelektualnog poimanja. Anselmo Kenterberijski (Anselm of Canterbury, 1033—1109) preuzeo je formulu svetog Avgustina: »Verujem da bih mogao da razumem«. Drugim rečima, razum počinje svoj posao na osnovu stavova vere. Ali Pjetro Lombardo (oko 1100—1160) u svom delu *Četiri knjige sentencija* razrađuje specifičnu strukturu sholastičke teologije. Sholastički teolog mora u obliku pitanja, analiza i odgovora da prikaže i raspravi sledeća pitanja: o Bogu, Stvaranju sveta, Inkarnaciji, Iskupljenju i Svetim Tajnama.

U XII veku, dela Aristotela i velikih arapskih i jevrejskih filozofa (naročito Averoesa, Avicene i Majmonida) postaju delimično dostupna preko latinskih prevoda. Njihova otkrića postavljaju odnos razuma i vere u jednu novu perspektivu. Prema Aristotelu, oblast razuma je potpuno nezavisna. Albert Veliki (Albert von Bollstädt, 1206. ili 1207—1280), jedan od najsveobuhvatnijih duhova srednjeg veka, oduševljeno je pristajao da »za razum budu ponovo osvojena prava koja je on sam, razum, pustio da budu odbačena kao oveštala«.[25] Ali zato je takva jedna doktrina mogla

[25] Etienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, str. 507. »Ako je osobenost moderne misli distinkcija između onog što se može i onog što se ne može dokazati, onda je moderna filozfija zasnovana upravo u XIII veku; ona upravo sa Albertom Velikim, ograničavajući samu sebe, postaje svesna sopstvene vrednosti i svojih prava«. (*isto*, str. 508).

samo da ozlojedi tradicionalističke teologe: oni su optuživali sholastičare da religiju žrtvuju filozofiji, a Hrista Aristotelu.

Misao Alberta Velikog produbio je i sistematizovao njegov učenik Toma Akvinski (1224—1274).[26] Toma je bio istovremeno teolog i filozof; ali za njega je suštinski problem isti: *Biće*, to jest Bog. Toma bitno razlikuje Prirodu i Milost, područje razuma i područje vere; međutim, to razlikovanje podrazumeva i njihovo slaganje. Postojanje Boga postaje očigledno čim se čovek potrudi da promisli o svetu ovakvom kakvim ga zna. Na primer: svet se na ovaj ii onaj način kreće; svako kretanje mora imati neki uzrok, koji je i sam posledica nekog drugog uzroka; taj niz, međutim, ne može biti beskonačan, moramo se složiti o postojanju uloge jednog prvobitnog pokretača koji je u stvari Bog. Ovaj argument je prvi iz skupine od pet kojima je Toma dao naziv »pet puteva«. Rasuđivanje je uvek isto: polazeći od neke očigledne stvarnosti, dolazimo do Boga. (Svaki dejstvujući uzrok pretpostavlja neki drugi uzrok, a kad pređemo ceo niz, stižemo do prvog, odnosno do Boga. Itd.)

Budući beskonačan i jednostavan, Bog koji je ovako otkriven pomoću razuma nalazi se izvan ljudskog jezika. Bog je sušti čin postojanja *(ipsum esse)*: on je, dakle, beskonačan, nepromenljiv i večan. Dokazujući kauzalnim načelom njegovo postojanje, istovremeno dolazimo do zaključka da je Bog tvorac sveta. On je sve stvorio slobodno, bez ikakve nužde. Ali, prema Tomi, ljudski razum ne može da dokaže da li je svet uvek postojao ili se stvaranje sveta, naprotiv, odigralo u vremenu. Vera, zasnovana na božjim otkrivenjima, zahteva od nas da verujemo kako je početak sveta bio u vremenu. Reč je o otkrivenoj istini kakve predstavljaju i drugi članci vere* (istočni greh, Sveto Trojstvo, otelovljenje Boga u Isusu Hristu, itd.), dakle o nečemu što više nije predmet filozofije nego teološkog istraživanja.

Svako saznanje podrazumeva središnji pojam *bića*, drugim rečima, posedovanje ili prisustvo stvarnosti koju hoćemo da saznamo. Čovek je bio stvoren da bi uživao u potpunom saznanju Boga, ali posle istočnog greha on više nije u stanju da to postigne ako nema pomoć milosti. Vera omogućava verniku, kome pomaže

[26] Tomin život bio je prilično kratak, bez dramatičnih događaja. Rođen u blizini Akvina, krajem 1224. ili početkom 1225, zaredio se za dominkanskog sveštenika 1244, a sledeće godine došao je u Pariz da bi studirao pod nadzorom Alberta Velikog. Pošto je diplomirao teologiju 1256, Toma predaje u Parizu (1256—1259), a potom u nekoliko italijanskih gradova. Godine 1269, vraća se u Pariz, ali ga 1272. ponovo napušta i 1273. predaje u Napulju. Pošto ga je Grgur X pozvao na Drugi lionski opšti Koncil, Toma kreće januara 1274, ali se, bolestan, zaustavlja u Fosanovi, gde i umire 7. marta. Od njegovih mnogobrojnih spisa, najčuveniji su *Suma teologije* i *Suma protiv nevernika*, u kojima Toma pokazuje svoj pravi genije.

* Ili »simboli« vere, dogmatski osnovi hrišćanskog verskog učenja *(articulum fidei) (prim. prev.)*.

milost, da prihvati onakvo saznanje Boga kakvo mu se otkrilo tokom Svete istorije.

»Uprkos otporima na koje je naišao, sveti Toma je svojim učenjem uskoro pridobio mnoge učenike, ne samo unutar dominikanskog reda, već i u drugim školskim i verskim sredinama [...]. Tomistička reforma uticala je na celokupno područje filozofije i teologije; ne postoji, dakle, ni jedno jedino pitanje koje spada u ove oblasti, a u kome istorija ne bi mogla da zabeleži i prati njegov uticaj; izgleda, međutim, da je taj uticaj bio delotvoran naročito u odnosu na fundamentalne probleme ontologije čije je rešavanje zahtevalo i rešenje svih ostalih.«[27] Za Žilsona (Gilson), velika zasluga Tome je u tome što je on izbegao kako »teologizam« — koji je prihvatao samodovoljnost vere — tako i »racionalizam«. A prema istom autoru, sumrak sholastike počeo je kad je pariski biskup Etjen Tampje (Étienne Tempier, 1270. i 1277) osudio neke teze Aristotela (a naročito njegovih arapskih komentatora).[28] Otada, strukturalna podudarnost između teologije i filozofije ozbiljno je kompromitovana. Kritike Dansa Skota (Duns Scot, oko 1265—1347) i Vilijama Okamskog (oko 1285—1347) doprinose rušenju tomističke sinteze. Najzad, sve veće razilaženje teologije i filozofije anticipira razdvajanje svetog od profanog vidljivo u modernim društvima.[29]

Dodajmo da se Žilsonovo tumačenje više ne prihvata u celosti. Toma Akvinski nije bio jedini genijalni srednjevekovni sholastičar. U XIII i XIV veku, i drugi mislioci — prvenstveno Skot i Okamski — uživali su jednak, ako ne i veći ugled. Ali značaj tomizma proističe iz činjenice što je u XIX veku bio proglašen zvaničnom teologijom rimske Crkve. Štaviše, obnova neotomizma, u prvoj četvrtini XX veka, predstavlja značajan trenutak za istoriju zapadne kulture.

Dans Skot, nazvan *doctor subtilis*, kritikovao je Tomin sistem napadajući njegovu osnovu, to jest poričući značaj pridat razumu. Za Dansa Skota, izuzev poistovećenja Boga s prvobitnim uzrokom koje se otkriva logičkim rasuđivanjem, svako religiozno saznanje dato je putem vere.

Okamski, *doctor plusquam subtilis*, otišao je mnogo dalje u kritici racionalističkih teologija. Pošto čovek može da sazna samo pojedinačne činjenice koje razmatra, zakone logike i božanskog otkrivanja, svaka metafizika je nemoguća. Okamski kategorično poriče postojanje »univerzalijâ«: reč je o mentalnim konstrukcijama koje nemaju autonomnu stvarnost. Pošto Bog ne može biti spoznat intuicijom i pošto je razum nesposoban da dokaže njegovo

[27] E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, str. 541.

[28] Vid. raspravu o tim osudama, *isto*, str. 58 i dalje. Veliki broj ovih teza bio je averoistički; neke su se odnosile na Tomino učenje.

[29] Up. Steven Ozment, *The Age of Reforme*, str. 16.

postojanje, čovek mora da se zadovolji onim čemu ga uče vera i otkrivenje.[30]

Originalnost i dubina verske misli Okamskog mogu se sagledati naročito u njegovoj koncepciji Boga. Pošto je Bog potpuno slobodan i svemoćan, on može sve, može čak i samom sebi da protivreči; on, na primer, može da spase nekog zlikovca, a da osudi nekog sveca. Slobodu Boga ne treba sužavati shodno granicama razuma, mašte ili ljudskog jezika. Jedan članak vere uči nas da je Bog uzeo ljudsku prirodu; ali on je mogao da se pokaže i u obliku (to jest u prirodi) magarca, kamena ili drveta.[31]

Ove paradoksalne ilustracije božanske slobode nisu delovale podsticajno na teološku imaginaciju potonjih vekova. Međutim, počev od XVIII veka — to jest posle otkrića »primitivaca« — teologija Okamskog mogla je da omogući jedno mnogo adekvatnije razumevanje onoga što se nazivalo »idolatrijom divljaka«. Jer sveto se izražava u bilo kom obliku, čak i najpogrešnijem. Iz perspektive koju je otkrio Okamski, teološko mišljenje je moglo da opravda hijerofanije, utvrđene svuda u arhaičnim i tradicionalističkim religijama; i zaista, sada se zna da nisu bili obožavani prirodni predmeti (kamenje, drveće, izvori, itd.) već natriprodne sile koje su ti predmeti »ovaploćavali«.

298. Majstor Ekhart: od Boga do Božanstva

Rođen 1260, Ekhart je studirao kod dominikanaca iz Kelna i u Parizu. Vršio je dužnosti profesora, propovednika i upravnika u Parizu (1311—1313), Strazburu (1313—1324) i Kelnu (1323—1327). U ova dva poslednja grada, propovedao je i upravljao redovnicima i beginama. Među njegovim mnogobrojnim delima najznačajnija su *Komentar* o *Sentencama* Pjetra Lombarda i *Opus tripartitum*, značajan teološki pregled, na žalost, većim delom izgubljen. Ali zato je sačuvano mnoštvo njegovih spisa na nemačkom, uključujući *Duhovne pouke*, nekoliko rasprava i mnoštvo propovedi. Međutim, autentičnost pojedinih propovedi nije pouzdana.

Majstor Ekhart je originalan pisac, dubokomislen i nepristupačan.[32] On je s pravom smatran najznačajnijim teologom zapadne

[30] Prema Gilsonu, »studija Okamskog omogućava da se utvrdi jedna istorijska činjenica od kapitalnog značaja, a koja se neprestano prenebregava, naime, to da je interna kritika kojoj je ona podvrgnuta od strane onog što se veoma neodređeno naziva sholastičkom filozofijom, prouzrokovala propast te filozofije mnogo pre nego što je takozvana moderna filozofija uspela da se konstituiše« (*nav. delo*, str. 640).

[31] *Est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam asinam. Pari ratione potst assumere lapidem aut lignum.* Videti raspravu o ovoj tezi u našoj knjizi *Traité d'Histoire des religions*, § 9.

[32] Uostalom, tek se u današnje vreme počinju s pažnjom izdavati njegova dela na latinskom i narodnom jeziku.

mistike. Mada nastavlja tradiciju, on otvara jedno novo razdoblje u istoriji hrišćanskog misticizma. Naglasimo da je od IV pa sve do XII veka kontemplativna praksa podrazumevala napuštanje sveta, to jest kaluđerski život. Kaluđer se u pustinji ili samoći manastira nadao da će se približiti Bogu i doživeti božju prisutnost. Ta prisutnost sa Bogom bila je isto što i povratak u raj; kaluđer kontemplativac se u izvesnom smislu ponovo nalazio u stanju Adama pre pada.

U onome što se može smatrati prvim primerom hrišćanskog mističkog iskustva, sveti Pavle aludira na svoje ekstatično uspenje na treće nebo: »I znam za takvog čovjeka (ili u tijelu, ili osim tijela, ne znam: Bog zna) — Da bi odnesen u raj, i ču neiskazane riječi kojih, čovjeku nije slobodno govoriti« *(Korinćanima poslanica druga*, 12 : 3 — 4). Nostaglija za rajem oseća se tako već od početka hrišćanstva. Za vreme molitve okretalo se prema istoku, u pravcu gde se nalazio Zemaljski raj. Rajska simbolika prepoznaje se u crkvama i u manastirskim vrtovima. Nekadašnjim Ocima monaštva (kao docnije svetom Franji Asiškom) pokoravale su se zveri; a upravo ta ponovo stečena moć nad životinjama predstavlja prvi znak obnove rajskog života.[33]

U mističkoj teologiji Evagrija Pontskog (IV vek), savršeni hrišćanin bio je kaluđer; on je bio primer čoveka koji se vratio svojim počecima. Krajnji cilj usamljenog kontemplativca bio je sjedinjenje s Bogom. Međutim, kao što između ostalih ističe i sveti Bernard, »Bog i čovek su odvojeni jedan od drugog. Svaki od njih zadržava sopstvenu volju i sopstvenu suštinu. Takvo sjedinjavanje predstavlja za njih spajanje volja i slaganje u ljubavi«.[34]

Utvrđeno je da je u istoriji mistike, i to ne samo hrišćanske, *unio mystica* veoma često vrednovana na ovakav, skoro bračni način. Recimo odmah da je takvo vrednovanje sasvim strano Majstoru Ekhartu. Ova činjenica je utoliko značajnija što se ovaj dominikanac u svojim propovedima obraćao ne samo kaluđerima i redovnicima, već i masi vernika. U XIII veku, duhovnom savršenstvu se više nije težilo samo u manastirima. Govorilo se o »demokratizaciji« i »sekularizaciji« mističkog iskustva, pojavama koje su karakteristične za razdoblje od 1200. do 1600. Majstor Ekhart je prevashodno teolog ove nove etape u istoriji hrišćanskog misticizma; on objavljuje i teološki potkrepljuje mogućnost da se ponovo stekne ontološki identitet sa Bogom ostajući pri tom u svetu.[35] Mističko iskustvo i za njega podrazumeva »vraćanje počecima«; ali počecima koji prethode Adamu i stvaranju sveta.

[33] Up. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, str. 90 i dalje; Dom Anselme Stolz, *Théologie de la mystique*, str. 18 i dalje i *svuda*.

[34] *Sermones in Cantica Cantorum*, br. 70, u *Pat. Lat.* knj. 183, str. 1126.

[35] Ova koncepcija može se porediti sa porukom u Bhagavat-Giti (up. §§ 193—194).

Majstor Ekhart razvija ovu smelu teologiju pomoću distinkcije koju uvodi u samo biće božanstva. Rečju »Bog« (Gott) on označava Boga stvoritelja, ali da bi naznačio božansku suštinu on upotrebljava izraz »božanstvo« *(Gottheit). Gottheit* je *Grund*, načelo i matrica »Boga«. Doduše, nije reč o nečemu što je prethodilo ili o nekoj ontološkoj modifikaciji do koje je eventualno došlo u vremenu, posle stvaranja sveta. Ali zbog dvosmislenosti i ograničenostî ljudskog jezika, takva distinkcija mogla je dovesti do mučnih nesporazuma. U jednoj od svojih propovedi Ekhart tvrdi: »Bog i božanstvo razlikuju se jedno od drugog kao i nebo od zemlje [...]. Bog deluje, božanstvo ne deluje, ono nema na čemu da deluje [...]. Bog i božanstvo razlikuju se po delanju i ne-delanju«.[36] Dionisije Areopagit (up. § 257) definisao je Boga kao »sušto ništavilo«. Ekhart nastavlja i proširuje ovu negativnu teologiju: »Bog je bezimen, jer o njemu niko ništa ne može reći niti ga shvatiti [...]. Ako, dakle, kažem Bog je dobar, to nije istina; ja sam dobar, dok Bog nije dobar [...]. Ako, štaviše, kažem: Bog je mudar, ni to nije istina; ja sam mudriji od njega. Ako opet kažem: Bog je biće, to nije istina; on je biće nad bićem on je nadsuštastvena negacija«.[37]

Ekhart, s druge strane, insistira na činjenici da je čovek »božanskog porekla i u srodstvu sa Bogom«, te podstiče vernika da dosegne božansko načelo *(Gottheit)* koje je iznad trojedinog Boga. Jer zbog same svoje prirode, *Grund* duže prima, direktno i bez posredniká, ništa drugo do samo božansko Biće. Bog u Svom totalitetu prožima ljudsku dušu. U mističnom doživljaju Ekhart ne vidi *unio mystica* kakvu su slavili sveti Bernard i drugi slavni autori, već povratak na neispoljeno božanstvo *(Gottheit);* vernik tada otkriva svoju ontološku istovetnost sa božanskim *Grund*. »Kad bejah prvi put, nisam imao Boga i bejah prosto-naprosto ja sâm [...]. Bejah tada čisto biće i poznavah sebe kroz božansku istinu [...]. Ja sam samom sebi prvi uzrok, kako mom večnom tako i mom prolaznom biću [...]. Zbog svog večitog rađanja nikada neću umreti [...]. Bio sam uzrok samom sebi, a i svemu ostalom«.[38]

[36] Na francuski prevela Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart*, str. 55. U mnogim tekstovima ističe se, međutim, potpuna istovetnost trojnog Boga i *Gottheit*. Videti upute u: Bernard McGinn, *»Theological Summary«* (u: Meister Eckhart, *The Essential Sermons, Commentaries, Treatiseses and Defense*, prev. Edmund Colledge i B. McGinn), str. 36, nap. 71—72. Up. *isto*, str. 38, nap. 81, o ekhartovskoj interpretaciji Oca kao *unum*, koji stvara Sina kao *verum*, a koji zajedno rađaju Duha Svetog kao *bonum*, a ta je interpretacija zasnovana na učenju svetog Avgustina.

[37] Na francuski prevela Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart*, str. 55. Pa ipak, Ekhart u jednoj drugoj besedi pojašnjava: »Kad sam rekao da Bog ne predstavlja biće i da je on iznad bića, ja mu nisam osporio biće, naprotiv, ja sam mu pridao više biće« *(isto)*.

[38] Tekst koji je izdao Franc Fajfer (Franz Pfeiffer) a preveo Steven Ozment: *The Age of Reform*, str. 128.

To prvobitno stanje, koje prethodi stvaranju, za Ekharta će isto tako biti i konačno stanje; mističko iskustvo anticipira ponovno spajanje duše s neizdiferenciranim božanstvom. Međutim, ne radi se o nekom panteizmu ili monizmu vedantskog tipa. Sjedinjenje s Bogom Ekhart upoređuje s padom kapi vode u okean; tom prilikom kap se poistovećuje s okeanom, ali se okean ne poistovećuje s njom. »Tako isto i duša postaje božanska, ali Bog ne postaje duša.« Međutim, u mističkom sjedinjenju »duša je u Bogu kao što je Bog u samom Sebi«.[39]

Mada je vodio računa o razlici između duše i Boga, Ekhart je veoma oštroumno pokazao da ta razlika nije konačna. Za njega, predodređena vokacija čoveka je da *bude u Bogu*, a ne da živi u svetu kao božje stvorenje. Jer *stvarni* čovek — to jest duša — jeste večan; čovekovo spasenje počinje njegovim povlačenjem iz Vremena.[40] Ekhart ne prestaje da hvali »odvajanje« *(Abgescheidenheit)*, religioznu praksu koja je apsolutno neophodna za pronalaženje Boga.[41] Spasenje je ontološki čin koji postaje mogućan kroz *istinsko saznanje*. Čovek je spasen u onoj meri u kojoj otkrije svoje vlastito *biće;* ali on ne može da domaši svoje *biće* pre no što sazna Boga, izvor sveg bića.[42] Osnovni religiozni doživljaj koji obezbeđuje spasenje zbiva se kad se u duši vernika rađa Logos. Pošto Otac rađa Sina u večnosti, a pošto je *Grund* Oca istovetan *Grundu* duše, Bog rađa Sina u *Grundu* duše. Štaviše: »On rađa mene, svog sina [koji je] sam Sin.« »On me ne rađa samo kao mene, svog sina, već me rađa kao Sebe samog [to jest Oca], a Sebe samog kao mene«.[43]

Ništa nije više ozlojedilo Ekhartove protivnike kao njegova teza o rađanju Sina u vernikovoj duši, to jest kao doktrina koja

[39] Tekst koji je izdao Jozef Kvint (Josef Quint), *(Deutsche Predigten und Traktate)*, br. 55, str. 410, a preveo Ozment, *nav. delo*, str. 131; vid. i upute koje je naveo Megin, *nav. delo*, str. 45 i dalje.

[40] Prema Ekhartu, vreme je najveća prepreka u približavanju Bogu; i ne samo vreme, »već i prolazne stvari, prolazne naklonosti, čak i sam miris vremena«; up. tekst koji je preveo C. Evans, *Meister Eckhart*, I, 237.

[41] U svojoj raspravi o odvajanju (od sveta), Ekhart ovu praksu smatra čak boljom od skrušenosti i milosrđa; up. *On detachment* [(prev. Edmund Koledž (Edmund Colledge)], str. 285—87. Ali on naglašava da je milosrđe jedan od puteva koji vode tom odvajanju *(isto*, str. 292).

[42] Ova međuzavisnost ontologije i saznanja *(intelligere)* u neku ruku odražava paradoksalni, ako ne i protivrečan vid teologije Majstora Ekharta. Naime, on svoje sistematsko delo, *Opus Propositionum*, započinje analizom rečenice *Esse Deus est*, dok u svojim *Pariskim pitanjima* tvrdi da je Bog valjano definisan kao *intelligere;* čin razumevanja je, znači, iznad *esse*. Up. Bernard McGinn, »Theological Summary«, u Ed. Colledge i McGinn, *Meister Eckhart*, str. 32, nap. 42. I mnogi drugi pasusi daju primat Bogu shvaćenom kao čist intelekt ili razumevanje; vid. upute, *isto*, str. 300, nap. 45.

[43] *Beseda* br. 6, prev. Ed. Colledge, *Meister Eckhart*, str. 187. Vid. i ostale pasuse koje je naveo McGinn, »Theological Summary«, str. 51 i dalje, i G. J. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, str. 126 i dalje. Ova teza bila je osuđena u Avinjonu, ne kao jeretička, već kao »podložna jeresi«.

je podrazumevala istovetnost »dobrog i pravednog« hrišćanina s Hristom, dominikanac nije uvek sa uspehom izvodio svoje analogije. Na kraju *Propovedi br. 6* Ekhart govori o čoveku koji je potpuno preobražen u Hrista kao što hleb pričešća postaje telo Gospoda. »Tako sam se potpuno pretvorio u Njega, da on u meni proizvodi Svoje biće, svoje sušto biće a ne neko slično«.[44] Ali Ekhart, u svojoj *Odbrani*, ističe da govori »kao« (»u svojstvu«, *in quantum)*, to jest u formalnom i apstraktnom smislu.[45]

Presudan značaj koji Ekhart pridaje odvajanju *(Abgescheidenheit)* od svega što nije Bog (to jest *Gottheit)*, ukratko, njegovo podozrenje prema svetovnim stvarima, umanjivalo je u očima pojedinaca aktualnost i efikasnost njegove mističke teologije. Nepravedno su ga optuživali zbog nedovoljnog interesovanja za sakramentalni život Crkve i za događaje iz istorije spasenja. Istina je, da dominikanac nije isticao ulogu Boga u istoriji ni ovaploćenje Hrista u Vremenu. Ali zato je hvalio onoga ko je prekidao svoju kontemplaciju da bi dao malo supe nekom bolesniku, i ponavljao je da čovek isto tako može sresti Boga na ulici kao i u crkvi. S druge strane, ono što je prema Ekhartu krajnji cilj kontemplacije, to jest povratak na neizdiferencirano božanstvo, ne može da zadovolji vernike koji teže emotivnim religioznim doživljajima. Za njega, do istinskog blaženstva ne dolazi se kroz *raptus*, već kroz duhovno sjedinjenje s Bogom koje se postiže kontemplacijom.

Majstor Ekhart je 1321. bio optužen za jeres i poslednjih godina života morao je da brani svoje teze. Godine 1329 (godinu ili dve posle njegove smrti), papa Jovan XXII osudio je njegovih 28. stavova, proglašavajući 17 od njih jeretičkim, dok je za ostale rekao da su »sablažnjivi, veoma smeli i da mirišu na jeres«.[46] Njegovoj osudi su verovatno doprinele dvosmislenost njegovog jezika i zavist pojedinih teologa. U svakom slučaju, posledice su bile velike. Uprkos nastojanjima njegovih učenika, Hajnriha Zuzoa (Heinrich Suso) i Johana Taulera (up. § 300), kao i vernosti mnogih dominikanaca, delo Majstora Ekharta vekovima je držano po strani. Teologija i metafizika hrišćanskog Zapada nisu umele da iskoriste njegova genijalna naslućivanja i tumačenja. Njegov uticaj ostao je ograničen na germanske zemlje. Prilično diskretna cirkulacija njegovih dela podstakla je pisanje apokrifnih tekstova. Međutim, smela misao Majstora Ekharta i dalje je oplođivala neke stvaralačke duhove; a jedan od najvećih među njima bio je Nikola Kuzanski (Nikolaus von Kues, up. § 301).

[44] Koledž, *nav. delo*, str. 180. Up. takođe *In agro dominico*, član 10; prevod Megin, *isto*, str. 78.

[45] Vid. tekstove koje je naveo Mek Gin, str. 53. U *Besedi* br. 55 on objašnjava da je posredi jedinstvo sa *Gottheit*, a ne sa Bogom stvoriteljem.

[46] O suđenju Majstoru Ekhartu i njegovoj osudi, vid.: Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart*, str. 120 i dalje; B. Megin, *nav. delo*, str. 13 i dalje.

299. Pučki pijetet i opasnosti od pobožnosti

Od kraja XII veka duhovnom savršenstvu se više težilo samo u manastirima. Sve veći broj laika opredeljivao se za oponašanje života apostolâ i svetaca, ostajući i dalje u svetu. Takav je bio slučaj valdenžanâ iz Liona, sledbenikâ jednog bogatog trgovca, Petrusa Valdesa (Pierre de Vaux) koji je 1173. razdelio svoja dobra siromasima i počeo propovedati dobrovoljno siromaštvo; ili *Humiliatâ*, u Severnoj Italiji.[47] Većina ih je i dalje bila verna Crkvi; pojedini, slaveći svoj neposredni doživljaj Boga, napuštali su kult, čak i sakramente.

U severnim oblastima — Flandriji, Nizozemskoj i Nemačkoj stvaraju se male laičke zajednice ženâ, poznatih pod imenom *beginâ*.[48] One su provodile život radeći, moleći se i propovedajući. Postojale su i muške zajednice, begardi, manje brojne, ali isto tako posvećene idealu hrišćanskog savršenstva i siromaštva.[49]

Ovaj pučki pijetistički pokret, izazvan nostalgijom za nekom vrstom *vita apostolica*, podseća na religiozni ideal valdenžana. On ispoljava prezir prema svetu, a u isti mah i nezadovoljstvo sveštenstvom. Neke begine su verovatno više volele da žive u manastirima, ili bar da se koriste duhovnim vođstvom dominikanaca. Takav je bio slučaj Mehtilde Magdeburške (Mechtilde von Magdeburg, 1207—1282), prve mističarke koja je pisala na nemačkom. Ona je svetog Dominika zvala »moj voljeni Oče«. U svojoj knjizi *Svetlost božanstva*, Mehtilda upotrebljava mističko-erotski jezik sjedinjenja muža i žene. »Ti si u meni, a ja u Tebi!«[50] Sjedinjenje s Bogom oslobađa čoveka greha, pisala je Methilda Magdeburška. Za obaveštene i časne duhove, ova tvrdnja sama po sebi nije podrazumevala jeretičko mišljenje. Uostalom, neke pape i mnogi teolozi svedočili su u prilog pravoverju i zaslugama beginâ.[51] Ali, naročito počev od XIV veka, drugi pape i teolozi optuživali su begine i begarde za jeres[52] i za orgije obavljane pod uticajem Đavola, prema tradicionalnim klišeima. Istinski uzrok proganjanja bila je surevnjivost sveštenikâ i kaluđerâ. Oni su u

[47] Obe grupe anatemisao je papa Lucije III godine 1184.

[48] Prema nekim autorima, ovo ime izgleda izvedeno od »Albigensiens«; up. Ozment, *The Age of Reform*, str. 91, nap. 58; Gordon Leff, *Heresy in Later Middle Ages*, I, str. 18 i dalje.

[49] Vid. E. W. McDonnell, *The Beguines and Begard in Mediaeval Culture*, *svuda*.

[50] Hristos mu reče: »Ti si tako prirodno *(genaturt)* u Meni da između nas ničeg ne može biti!«; citirao Robert E. Lerner, *The Heresies of the Free Spirit in the Late Middle Age*, str. 19. Isti doživljaj Ljubavi *(minne)* nadahnuo je delo flamanske begine Hadevidž (Hadewijch), jedne od najvećih pesnika i mistika XIII veka; up. Hadewijch, *Complete Works*, str. 127—258.

[51] Up. Lerner, *nav. delo*, str. 38 i sl.

[52] Ipak je istinito da su neke grupe delile katarske doktrine; up. Denciger, koga citira Ozment, str. 93, nap. 63.

vita apostolica begina i begarda videli jedino hipokriziju, pa su ih optuživali za ustrajnost u nepokornosti.[53]

Dodajmo, međutim, da je preterana pobožnost često vodila u krivoverje, a u očima crkvenih autoriteta, čak i u jeres. Uostalom, u XIII i XIV veku, granice između pravoverja i krivoverja bile su prilično neuhvatljive. S druge strane, neke grupe laika zahtevale su versku čistotu koja je premašivala ljudske mogućnosti. Crkva, koja nije mogla da dopusti opasnost jednog takvog idealizma, reagovala je sa žestinom. Time je propustila priliku da udovolji potrebi za jednom mnogo autentičnijom i mnogo dubljom hrišćanskom duhovnošću.[54]

Godine 1310. u Parizu je spaljena Margerita Pore (Marguerite Poret), prva osoba identifikovana kao pripadnik pokreta braće i sestara Slobodnog Duha. (Uprkos nekim značajnim sličnostima, važno je razlikovati ovaj pokret od zajednica begina i begarda.) Pristalice Slobodnog Duha[55] prekinule su svaku vezu sa Crkvom. Oni su upražnjavali radikalni misticizam, težeći sjedinjenju sa božanstvom. Po tvrđenju onih koji su ih optuživali, braća i sestre Slobodnog Duha smatrali su da čovek u toku svog zemaljskog života može postići takav stepen savršenstva da više nije u stanju da greši. Ovi jeretici su otklanjali posredovanje Crkve, jer »gdje je Duh (Gospodov) ondje je sloboda« *(Korinćanima poslanica druga*, 3 : 17). Međutim, ništa ne ukazuje na to da su oni podsticali antinomizam; naprotiv, oni su pripremali *unio mystica* isposničkom strogošću i askezom. Najzad, oni se više nisu osećali odvojeni od Boga i Hrista. Neki su tvrdili: »Ja sam Hrist, pa i ne samo to! . . .«[56]

Mada je Margerita Pore spaljena kao jeretik, njeno delo *Ogledalo bezazlenih duša* bilo je često prepisivano i prevedeno je na više jezika. Istina, nije se znalo da je ona njegov autor (identifikacija je izvršena 1946), ali to dokazuje da njegova jeretičnost nije bila očevidna. *Ogledalo* sadrži dijalog između Ljubavi i Razuma u kome je reč o duhovnom vođenju jedne duše. Autor opisuje sedam »stanja Milosti« koja vode ka sjedinjenju s Bogom. U petom i šestom »stanju« Duša je »uminuta« ili »oslobođena« i postaje slična anđelima. Ali sedmo stanje, *unio*, ostvaruje se tek posle smrti, u Raju.[57]

Pod imenom Majstora Ekharta kružila su i druga dela čiji su autori pripadali pokretu Slobodnog Duha. Najčuvenija su (pseudo)

[53] Ova nepravedna kritika objašnjava se činjenicom da su kaluđeri krajem XIII veka izgubili dobar deo svoje prvobitne revnosti, i da su uživali crkvene povlastice; up. Lerner, *nav. delo*, str. 44 i dalje.

[54] Ozment, *nav. delo*, str. 96; up. takođe Lef, *nav. delo*, I, str. 29 i sl.

[55] Vid. Lef, *nav. delo*, I, str. 310—407; Lerner, *svuda*.

[56] Vid. tekstove koje je preuzeo Lerner, str. 116 i dalje.

[57] Margarita Pore je »jeretik« zbog pasivnosti; misa, propovedi, postovi, molitve uzaludni su, jer je »Bog već ovde«. Ali *Mirour* je ezoteričan tekst: on se obraća samo onima koji »razumeju«. Vid. tekstove i analize u: Lerner, *nav. delo*, str. 200 i dalje.

Besede br. 17, 18 i 37.[58] Traktat *Sestra Katarina (Schwester Katrei)* priča o odnosima jedne begine sa njenim ispovednikom, Majstorom Ekhartom, kome sestra Katarina na kraju priznaje sledeće: »Gospodine, radujte se zajedno sa mnom. Postala sam Bog!« Ispovednik joj naređuje da tri dana živi u osami, u crkvi. Kao i u *Ogledalu*, sjedinjenje duše s Bogom nema anarhičnih posledica. Velika novina koju je doneo pokret Slobodnog Duha jeste izvesnost da se *unio mystica* može postići *ovde*, na Zemlji.[59]

300. Porazi i nadanja: od flagelanata do devotio moderna

Za XIV vek, pored velike krize koja je potresla zapadnu Crkvu,[60] karakterističan je niz velikih nesreća i kosmičkih pokora: kometa, pomračenjâ sunca, poplavâ, naročito od 1347, strahovitih epidemija kuge, »Crne smrti«. Sve su mnogobrojnije procesije flagelanata[61] koji bi hteli da umilostive Boga. Reč je o pučkom pokretu čiji je razvoj karakterističan: od pobožnosti do krivoverja. Naime, ponosni na svoju samotorturu, i uprkos teološkom neznanju, flagelanti su mislili da mogu da zamene Crkvu u vršenju njene harizmatske i taumaturgijske moći. Zbog toga ih je Kliment VI već 1349. zabranio.

Da bi ispaštali svoje grehe, a naročito grehe sveta, putujuće grupe laika, prevođene »učiteljem«, obilazile su zemlju. Došavši u neki grad, procesija, često veoma brojna (više hiljada osoba), upućivala bi se ka katedrali, pevajući crkvene pesme i praveći više krugova. Uzdišući i plačući, pokajnici bi prizivali Boga, Hrista i Bogorodicu, te bi počeli da se šibaju sa takvom žestinom da im se telo pretvaralo u oteklu masu pomodrelog mesa.[62]

Izgleda, uostalom, da je čitavo ovo doba bilo opsednuto mislima o smrti i patnjama koje očekuju preminulog na onom svetu. Smrt je zaokupljala maštu mnogo više nego nada u uskrsnuće.[63]

[58] U ovoj poslednjoj se može pročitati: »Osoba koja se odrekla vidljivog Sveta i kroz koju Bog u potpunosti sprovodi svoju volju [...], istovremeno je i čovek i Bog [...]. Njeno telo tako je potpuno prožeto božanskom Svetlošću [...] da može biti nazvana božanskim čovekom.«

[59] Up. Lerner, str. 215 i dalje, 241 i dalje.

[60] Boravak papa u Avinjonu, 1309—1377; Velika Šizma, 1378—1417, kada dvojica (ili čak trojica) papa vladaju istovremeno.

[61] Ova pojava nije bila nova. Flagelanti su se pojavili u Peruđi 1260, godine u kojoj je — prema predskazanju Joakima iz Flore — trebalo da započne sedmo doba Crkve. U sledećim decenijama, pokret se širi u srednjoj Evropi, ali, izuzimajući nekoliko prolaznih ispoljavanja, nestaje da bi se sa izuzetnom snagom ponovo pojavio 1349.

[62] Vid. podatke koje je analizirao Leff, *Heresy*, II, str. 485 i dalje. Svaki član grupe treba da se javno šiba dva puta dnevno, a jedanput kod kuće, u toku noći.

[63] Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Age*, str. 117.

Umetnička dela (nadgrobni spomenici, kipovi, a najviše slikarstvo) prikazivali su s morbidnom preciznošću različite faze raspadanja tela.[64] »Leš je sad svuda, čak i na grobu.«[65] Mrtvački ples, u kome jedan od igrača predstavlja samu Smrt koja odnosi muškarce i žene svih doba starosti i iz svih staleža (kraljeve, prosjake, biskupe, građane, itd.), postaje omiljena tema slikarstva i književnosti.[66]

To je i doba krvavih žrtvovanja, priručnika o *ars moriendi*, procvata teme *Pietà*, pridavanja velikog značaja Čistilištu. Iako papska definicija Čistilišta datira iz 1259,[67] njegova se popularnost širi kasnije, zahvaljujući najviše privlačnoj draži misâ za mrtve.[68]

U tim vremenima krize i očajanja, želja za autentičnijim religioznim životom postaje sve izrazitija i raširenija, a traganje za mističnim doživljajem ponekad opsesivno. U Bavarskoj, Alzasu, Švajcarskoj, okupljaju se strastveno pobožni ljudi koji sami sebe nazivaju »božjim prijateljima«. Njihov uticaj počeće da se oseća u raznim laičkim sredinama, ali i u nekim manastirima. Tauler i Zuzo, obojica učenici Majstora Ekharta, nastoje da prenesu njegovu doktrinu, ali u pojednostavljenom obliku, kako bi se učinili dostupnom i zaštitili je od sumnji.

Veoma se malo zna o životu Johana Taulera (rođen oko 1300, umro 1361), a tekstovi koji su mu bili pripisani nisu njegovi.[69] Tauler insistira na rođenju Boga u vernikovoj duši: treba uništiti »svako htenje, svaku želju, svako vlastito delanje; jedino što treba pustiti da ostane jeste čista gorljivost prema Bogu«. Duh biva vođen kroz »skrivenu tajnu neuobličenog Boga, i, najzad, kroz jednostavno i neuobličeno Jedinstvo, u kome gubi svaku posebnost i u kome postaje bespredmetan i lišen osećanja« [francuski prevod Žane Ansele-Istaš (Jeanne Ancelet-Hustache)]. Ali Tauler ne podstiče na traganje za milošću koja se daje kroz mističko iskustvo.

Raspolažemo potpunijim podacima o životu i delu Hajnriha Zuzoa (1296—1366). On ulazi veoma mlad u benediktinski ma-

[64] Up. izvanrednu ilustracijsku građu u *Death in the Middle Ages* od T. S. R. Boase.

[65] Jurgis Baltrušaitis, *Le Moyen Age fantastique*, str. 236. »Kraj srednjeg veka pun je ovih vizija izobličenih tela i skeleta. Cerenje lobanja i pucketanje kostiju ispunjavaju ga svojom bukom« *(isto)*.

[66] Baltrušaitis, str. 235 i dalje. Iako helenskog porekla, ove koncepcije i ove slike prispele su, u srednjem veku, iz Azije, po svoj prilici sa Tibeta; up. Baltrušaitis, str. 244 i dalje. Up. takođe: Boase, *Death in the Middle Ages*, str. 104 dalje, a naročito: Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (prerađeno izdanje), str. 130 i dalje.

[67] Up. Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, str. 177 i dalje, 381 i dalje.

[68] Vid. primere koje navodi Onkli, *nav. delo*, str. 117 i dalje. Bilo je sve više misâ u čast svetaca iscelitelja; sveti Vlaho je bio za bolesti grla, sveti Roko je čuvao od kuge, itd.; *isto*.

[69] Tek se 1910. uspelo u utvrđivanju autentičnosti jednog broja propovedi, celokupnih ili u fragmentima.

nastir u Konstancu i oko svoje osamnaeste godine doživljava prvu ekstazu. Za razliku od Majstora Ekharta (kome je bio upućen 1320), Zuzo govori o svojim ekstatičkim iskustvima.[70] On ovako rezimira etape svog mističnog putovanja: »Onaj ko se odrekao sebe mora se odvojiti od stvorenih oblika, uobličiti se sa Hristom i preobraziti u božanstvo.«

Zuzo je možda zbog svoje *Knjige o Istini*, u kojoj je branio učenje Majstora Ekharta, morao da napusti mesto pomoćnog profesora. Putovao je po Švajcarskoj, Alzasu i drugim krajevima, sreo se s Taulerom, kao i mnogim »božjim prijateljima«. Pošto je svojim propovedanjem stekao popularnost, kako u laičkim tako i u monaškim sredinama, Zuzo je izazivao zavist, čak su ga i s mržnjom klevetali. Ali, posle njegove smrti, njegove knjige su nailazile na veoma širok prijem.

Mada je nepoštedno kritikovao begine i poklonike Slobodnog Duha, ni veliki flamanski mistik Rajsbruk (Jan Van Ruysbroeck, 1293—1381) nije umakao podozrenjima magisterija.[71] Većina od njegovih jedanaest dela čija je autentičnost utvrđena odnose se na duhovno vođstvo. Rajsbruk insistira na zabludi »jeretika« i »lažnih mistika« koji duhovnu prazninu brkaju sa sjedinjenjem u Bogu: do prave kontemplacije ne može se doći bez hrišćanske obredne prakse i povinovanja Crkvi; *unio mystica* ne nastaje »prirodnim putem«, ona je dar božanske milosti.

Rajsbruk je bio svestan opasnosti da može biti pogrešno protumačen; on zato nije podsticao opticaj pojedinih dela, napisanih isključivo za čitaoce koji su već prilično poodmakli u praksi kontemplacije.[72] Ali, ipak je bio loše shvaćen, pa ga je napao Jovan Gerson (Johannes Gerson), rektor Pariskog univerziteta. Čak je i njegov veoma iskreni poklonik, Gerhart Grot (Gerhart Groote), priznavao da Rajsbrukova misao može izazvati zabune. Naime, ističući neophodnost obredne prakse, Rajsbruk tvrdi da se kontemplacija ostvaruje na jednom višem planu. On naglašava da čovek, čak i za vreme ovog povlašćenog doživljaja, »ne može sasvim da postane Bog i izgubi svoj modalitet stvorenog bića« *(Svetlucavi kamen)*.[73] Ipak, ovim doživljajem ostvaruje se »sjedinjavanje kroz suštastveno jedinstvo Boga«, pošto je duša čoveka u kontemplaciji »obuhvaćena u Svetom Trojstvu *(Duhovne svadbe* III, Prolog; *isto*, III, 6). Ali Rajsbruk ističe da je Bog stvorio čoveka po svom obličju, »poput nekog živog ogledala u koje je utisnuo sliku Sopstvene prirode«. On dodaje da čovek, da bi razumeo ovu duboku i tajanstvenu istinu, »mora umreti za sebe i živeti u Bogu« *(isto*, III, Prolog).

[70] »Poznavao sam jednog dominikanca koji je, u svom mladom dobu, možda nekih desetak godina, primao obično dva puta dnevno, ujutru i uveče, jednu takvu prožimajuću milost koja je trajala tokom dveju vigilija. Za to vreme on je bio tako zadubljen u Boga, u Večnu Mudrost, da nije mogao da govori. Često mu se činilo da lebdi u vazduhu i da je slobodan između vremena i večnosti u dubokom valu nedokučivih božjih čudesa...« (franc. prevod Ansle-Isfaš).

[71] Rukopoložen za sveštenika 1317, Rajsbruk se 1343. zajedno sa jednom grupom kontemplativaca povukao u jedno pustinjačko prebivalište, koje uskoro postaje manastir prema Avgustinovoj *reguli;* tu je i umro u osamdeset osmoj godini.

[72] On docnije piše *Knjižicu o prosvetljenju* da bi učinio dostupnim teško pristupačno *Carstvo Ljubavi*. Suština Rajsbrukove doktrine može se naći u dugom traktatu *Spiritualna venčanja* — njegovom remek-delu — i u jednom malom tekstu pod naslovom *Svetlucavi kamen*.

[73] Vid. takođe: Onkli, *nav. delo*, str. 279.

Na kraju krajeva, opasnost od crkvene cenzure odnosila se kako na teološki obrazovane kontemplativce, tako i na entuzijaste bilo koje vrste koji su težili mističnim iskustvima. Neki verski mislioci su shvatili nepotrebnost jednog takvog rizika. Gerhart Grot (1340—1384), inicijator jednog novog asketskog pokreta, Braće zajedničkog života, uopšte se nije interesovao za mističke spekulacije i doživljaje. Članovi ovog brastva upražnjavali su ono što se zvalo *devotio moderna*, neka vrsta jednostavnog, velikodušnog i trpeljivog hrišćanstva koje se nije udaljavalo od pravoverja. Od vernika se tražilo da razmišlja o tajni Otelovljenja, onakvog Otelovljenja kakvo reaktualizuje euharistija, umesto da se prepušta mističkim spekulacijama. Krajem XIV i u toku XV veka pokret Braće zajedničkog života privukao je veliki broj laika. Opšta i duboka potreba za svima dostupnom pobožnošću objašnjava i izuzetan uspeh dela *Oponašanje Isusa Hrista* koje je napisao Toma Kempenski (1380—1471).

Još se raspravlja o značenju i važnosti ovog pijetističkog pokreta. Neki pisci ga smatraju jednim od uzroka reformističkih pokreta, kako humanističkih, tako i katoličkih ili protestantskih.[74] Priznajući da je *devotio moderna* u izvesnom smislu anticipirala i pratila pokrete reformacije iz XVI veka, Stiven Ozment s pravom primećuje da je »njeno glavno dostignuće obnavljanje tradicionalnog monaštva uoči reformacije. *Devotio moderna* je pokazala da je želja da se živi jednostavnim životom u zajednici i odricanju, oponašajući Hrista i apostole, bila isto toliko snažna krajem srednjeg veka koliko i u prvobitnoj Crkvi«.[75]

301. Nikola Kuzanski i suton srednjeg veka

I Nikolaus Krebs, rođen u Kuesu (Cusa) 1401, započeo je svoje studije u jednom internatu kojim su upravljala Braća zajedničkog života. Neki autori otkrivaju tragove tog njegovog ranog iskustva u duhovnom razvoju budućeg kardinala.[76] Nikola Kuzanski je veoma rano otkrio dela Majstora Ekharta i Pseu-

[74] Naprotiv, R. R. Post insistira na diskontinuitetu između *devotio moderna* i duha reformacije; up. *The Modern Devotion*, str. 675—680.

[75] Steven Ozment, *The Age of Reform*, str. 98.

[76] Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, str. 33, 49.

do-Areopagita; ova dvojica mističkih teologa usmeravala su i oblikovala njegovu misao. Ali njegova sveobuhvatna kultura (ovladao je matematikom, pravima, istorijom, teologijom, filozofijom), duboka samosvojnost njegove metafizike i njegova izuzetna crkvena karijera čine od Nikole Kuzanskog jednu od najsloženijih i najprivlačnijih figura istorije hrišćanstva.[77]

Bilo bi iluzorno i pokušati da se pruži sažet prikaz njegovog sistema. Za ono što nas zanima važno je pre svega ukazati na univerzalističku perspektivu njegove religiozne metafizike, onakvu kakva se pokazuje u njegovoj prvoj knjizi, *De Concordantia Catholica* (1433), u *De Docta Ignorantia* (1440) i u *De pace fidei* (1453). Nikola Kuzanski bio je prvi koji je priznao *concordantia* kao univerzalnu temu, prisutnu kako u životu Crkve, u razvoju istorije i strukturi sveta, tako i u prirodi Boga.[78] Po njemu, *concordantia* se može ostvariti ne samo između Pape i Koncila, između zapadne i istočne Crkve, već i između hrišćanstva i istorijskih religija. Do ovog smelog zaključka on dolazi uz pomoć negativne teologije Pseudo-Areopagita. *Via negativa* mu služi i da bi izgradio svoje remek-delo o »učenom neznanju«.

Nikola Kuzanski je naslutio *docta ignorantia* dok je prelazio preko Sredozemnog mora (novembra 1437) na putu ka Carigradu. Pošto je reč o delu koje je teško ukratko izložiti, naznačimo samo nekoliko njegovih središnjih teza. Kuzanski naglašava da saznanje (koje je relativno, složeno i konačno) nije kadro da pojmi istinu (koja je jednostavna i beskonačna). Pošto je svaka nauka zasnovana na pretpostavkama, čovek ne može da sazna Boga (I, I—3). Istina — apsolutni *maximum* — je iznad razuma, jer je razum nesposoban da reši protivrečnosti (I, 4). Treba, dakle, transcendirati diskurzivni razum i imaginaciju i pojmiti *maximum* putem intuicije. Um se, naime, može uzdići iznad razlika i raznovrsnosti pomoću obične intuicije (I, 10). Ali pošto um ne može da se izrazi racionalnim jezikom, Kuzanski pribegava simbolima, a pre svega geometrijskim slikama (I, I, 12). U Bogu, beskrajno veliko *(maximum)* koincidira sa beskrajno malim *(minimum;* I, 4),

[77] Pošto je pohađao nekoliko čuvenih univerziteta (između ostalih i univerzitet u Padovi, od 1417. do 1423), posvećen je za sveštenika, a otprilike 1430. postao je doajen katedrale Svetog Florentina u Koblencu. Primljen je u koncilski Kolež u Bazelu 1432; međutim, prilazi partiji pape Eugena IV, i ovaj ga šalje u Carigrad, u svojstvu legata, da pozove istočnog patrijarha i cara Jovana Paleologa na Firentinski koncil, u cilju pripreme ujedinjenja Crkava. U intervalu koji razdvaja dva njegova najvažnija dela — *O Učenom Neznanju (De Docta Ignorantia,* 1440), i *O Viziji Boga (De Visione Dei,* 1453) — Nikola Kuzanski je unapređen u rang kardinala (1448) i briksenskog biskupa (1450). U Briksenu on dolazi u sukob sa vojvodom Sigismundom Tirolskim (1457) i povlači se u Rim, posvećujući poslednje godine sopstvenim radovima. Preminuo je u Todiju, 1464.

[78] Up. Jaroslav Pelikan, »Negative Theology and Positive Religion«, str. 68.

a virtuelnost koincidira sa činom.[79] Bog nije ni jedan ni trojedini, već jedinstvo koje koincidira sa trojstvom (I, 19). U svojoj beskrajnoj jedinstvenosti, Bog obuhvata sve *(complicatio),* ali on se u isti mah i nalazi u svemu *(explicatio);* drugim rečima, *complicatio* koincidira sa *explicatio* (II, 3). Shvatajući načelo *coincidentia oppositorum,* naše »neznanje« postaje »žučno«. Ali *coincidentia oppositorum* ne sme biti tumačena kao neka sinteza do koje se došlo razumom, jer ona se ne može postići na planu konačnosti već, zasnovano na pretpostavkama, na planu beskonačnosti.[80]

Nikola Kuzanski nije sumnjao da *via negativa,* koja omogućuje poklapanja suprotnosti, otvara jedan sasvim drukčiji vidik hrišćanskoj teologiji i filozofiji, omogućujući pri tom započinjanje jednog koherentnog i plodonosnog dijaloga sa ostalim religijama. Na nesreću po zapadno hrišćanstvo, njegova naslućivanja i njegova otkrića ostala su bez odjeka. Kuzanski je napisao *De pace fidei* 1453, u vreme kad su Turci upravo osvojili Carigrad i kad je Vizantijsko carstvo prestalo da postoji. U stvari, pad »drugog Rima« pokazuje na patetičan način nesposobnost Evrope da održi, ili da ponovo osvoji jedinstvo na religijskom i političkom planu. Uprkos ovoj katastrofi koje je bio bolno svestan, Kuzanski se u *De pace fidei* ponovo vraća svom dokazivanju suštinskog jedinstva religijâ. Njega ne zbunjuju problemi »partikularnosti«: mnogoboštva, judaizma, hrišćanstva, islama. Sledeći *via negativa,* Kuzanski iznosi na videlo ne samo diskontinuitete, već i kontinuitete između mnogobožačkih obreda i pravog kulta. Jer mnogobošci »obožavaju božanstvo u svim bogovima«.[81] Što se tiče razlika između čistog monoteizma jevreja i muslimana i trojnog monoteizma hrišćana, Nikola Kuzanski ističe da je »kao tvorac, Bog i trojedini i jedan, ali kao beskonačnost, on nije ni trojedini ni jedan, ni bilo šta drugo što bi se moglo reći. Jer imena pripisana Bogu potiču od onih koje je on stvorio; sam po sebi, Bog je neizreciv i iznad svega što bi se moglo imenovati ili reći«.[82] Štaviše, nehrišćani koji veruju u besmrtnost duše pretpostavljaju, i ne znajući to, Hrista koji je bio pogubljen i koji je vaskrsnuo.

Ova blistava i smela knjiga bila je skoro potpuno zaboravljena. Kao što ističe Pelikan, delo *De pace fidei* otkrio je krajem XVIII veka Lesing (Lessing). Značajno je da je univerzalistička vizija Nikole Kuzanskog inspirisala *Nathan der Weise.* Ne manje

[79] Kuzanski priznaje da je negativna teologija iznad pozitivne, ali naglašava da se one poklapaju u jednoj spojnoj teologiji.

[80] Obratimo pažnju na razliku između ove koncepcije — to jest *coincidentia oppositorum* koja se ostvaruje na planu beskonačnosti — i arhaičnih i tradicionalnih formula koje se odnose na stvarno sjedinjavanje suprotnosti (npr. *sansara* i *nirvana,* up. § 189). Vid. takođe § 296.

[81] *De pace fidei,* VI, 17, citira Pelikan, »Negative Theology«, str. 72. »Ti daješ život i biće, Ti koga tražimo u raznim obrednim sistemima i koga nazivamo različitim imenima, zato što, budući da zaista postojiš, ostaješ nepoznati svima i neizreciv«, *De pace* VII, 21; Pelikan, *isto.*

[82] *De pace fidei,* VII, 21; Pelikan, str. 74.

značajno je i to da je delo *De pace fidei* još uvek nepoznato raznim savremenim ekumenistima.

Nikola Kuzanski bio je poslednji značajni teolog-filozof jedinstvene i nepodeljene rimske Crkve. Pedeset godina posle njegove smrti, 1517, Martin Luter (Martin Luther) je objavio svojih čuvenih 95 teza (up. § 309); nekoliko godina kasnije, jedinstvo zapadnog hrišćanstva bilo je nepopravljivo izgubljeno. Pa ipak, još od valdenžana i franjevaca iz XII veka, pa sve do Jana Husa[83] i pobornika *devotio moderna* u XV veku, bilo je mnogo nastojanja da se »reformišu« (»očiste«) neke obredne prakse i institucije, a da pri tom ipak ne budu odvojene od Crkve.

S nekim retkim izuzecima, ta nastojanja ostala su bez rezultata. Dominikanski propovednik Đirolamo Savonarola (Girolamo Savonarola, 1452—1498) predstavlja poslednji pokušaj »reforme« koja je preduzeta unutar rimske Crkve; optužen za jeres, Savonarola je bio obešen, a njegovo telo spaljeno na lomači. Ubuduće, reforme će se sprovoditi protiv katoličke Crkve, ili *izvan* nje.

Doduše, svi ti spiritualni pokreti, često na marginama pravoverja, kao i reagovanja koja su oni izazvali, bili su, manje ili više neposredno, pod uticajem preobražaja u političkom, ekonomskom i socijalnom životu. Ali neprijateljska reagovanja Crkve, a naročito krajnosti inkvizicije, doprineli su osiromašenju, čak i sklerozi, hrišćanskog iskustva. Što se tiče preobražaja u političkom životu — tako važnih za istoriju Evrope — dovoljno je setiti se pobede monarhija i poleta nove duhovne snage koja ih je podržavala: nacionalizma. Još je zanimljivije za naš predmet to što uoči reformacije, svetovna stvarnost — kako Država, tako i Priroda — postaje nezavisna od domena vere.

Možda to savremenicima još nije bilo jasno, ali teologija i politika Okamskog bivale su potvrđene samim tokom istorije.

302. Vizantija i Rim. Problem filioque

Razlike između zapadnih i istočnih Crkava, očevidne već u IV veku (up. § 251), postaju određenije tokom sledećih vekova. Njihovi uzroci su mnogostruki: različite kulturne tradicije (grčko-istočne s jedne strane, rimsko-germanske s druge); uzajamno nepoznavanje ne samo jezikâ, već i odgovarajuće teološke literature; razilaženje u obredima i crkvenom životu (zabrana braka sveštenicima na Zapadu; upotreba beskvasnog hleba na Zapadu, a hleba s kvascem na Istoku; dodavanje vode vinu Euharistije na Zapadu, itd.). Papa Nikola protestuje protiv naglog unapređenja Fotija (jednog svetovnog lica) u rang patrijarha, »zaboravljajući« pri tom slučaj Ambrozija, koji je bio neposredno posvećen za milanskog biskupa. Neke rimske inicijative ne nailaze na dopadanje kod Vizantinaca; na primer, kada je, u VI veku, papa proglasio vrhovnu vlast Crkve nad svetovnom vlašću; ili kad je, godine 800, objavio krunisanje Karla Velikog za rimskog cara, iako je ta titula i dalje pripadala vizantijskom caru.

[83] Češki sveštenik Jan Hus (1369—1415), pošto je bio naimenovan za rektora Praškog univerziteta 1400, kritikovao je u svojim besedama sveštenstvo, biskupe i papstvo. Pod uticajem Džona Viklifa (John Wycliff, 1325—1384), Hus piše svoje najvažnije delo, *De ecclesia* (1413). Pozvan u Konstanc da se brani (1414), bio je optužen za jeres i osuđen na lomaču.

Neki oblici razvoja kulta i crkvenih institucija daju istočnom hrišćanstvu samosvojnu fizionomiju. Videli smo kakav je značaj imalo obožavanje ikona u Vizantijskom carstvu (up. § 258) kao i »kosmičko hrišćanstvo«, onakvo kakvo je doživelo seosko stanovništvo jugoistočne Evrope (up. § 236). Izvesnost da je čitava priroda bila iskupljena i posvećena Raspećem i Uskrsnućem opravdava veru u život i podstiče na izvestan religiozni optimizam. Treba imati u vidu i veliki značaj koji je istočna Crkva pridavala svetoj tajni krizmanja — »pečatu dara Duha Svetog«. Ovaj obred sledi odmah iza krštenja i preobražava svakog laika (to jest člana *laosa*, »naroda«) u nosioca Duha Svetog; što, u isti mah, objašnjava i versku odgovornost svakog člana neke zajednice — i nezavisnost ovih zajednica, predvođenih biskupom i grupisanih u metropole. Dodajmo još jednu specifičnu crtu: izvesnost da je pravi hrišćanin u stanju da već na ovom svetu postigne divinaciju (*théosis*, up. § 303).

Do raskida je došlo dodavanjem reči *filioque* nikejsko-carigradskom Vjeruju; taj pasus sada se čita »Duh potiče od Oca *i* Sina«. Prva poznata pojava reči *filioque* datira od II toledskog koncila, sazvanog 589. da bi potvrdio preobraćanje kralja Rekareda iz arijanstva u katolicizam.[84] Pobliže analizovana, ova dva oblika izražavaju dva specifična shvatanja božanstva. U zapadnom trinitarizmu, Duh Sveti predstavlja jemca božanskog jedinstva. Istočna Crkva, naprotiv, ističe činjenicu da je Bog Otac počelo, načelo i uzrok Trojstva.[85]

Prema nekim autorima, novo Vjeruju nametnuli su germanski carevi. »Uspostavljanjem karolinške carevine raširila se na Zapadu upotreba reči *filioque*, što je uslovilo filiokvističku teologiju u pravom smislu reči. Radilo se o tome da se, protiv Vizantije, kojoj je do tada pripadao naziv hrišćanskog Carstva, jedinog po definiciji, ozakoni utemeljenje jedne nove Države sa univerzalnim pretenzijama.«[86] Ali Vjeruju sa rečju *filioque* otpevan je u Rimu tek 1014 — na zahtev cara Henrika II[87] (može se smatrati da ovaj datum označava početak šizme).

Međutim, odnosi između dve Crkve nisu bili definitivno prekinuti. Godine 1053, papa Lav IX poslao je u Carigrad iza-

[84] *Filioque* je po svoj prilici bio dodat da bi se, kad je reč o drugoj osobi Trojstva, istakla razlika između arijanaca i katolika.

[85] Up. analizu tekstova u J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christianity*, str. 196—197.

[86] Olivier Clément, *L'essor du christianisme oriental*, str. 14.

[87] Ova nova formula bila je dogmatizovana, 1274, na Lionskom koncilu.

slanstvo koje je predvodio njegov glavni legat, kardinal Humbert, radi obnove crkvenih odnosa i pripreme saveza protiv Normana koji su upravo bili zauzeli južnu Italiju. Ali vizantijski patrijarh Mihajlo Kerularije pokazao se prilično uzdržan, odbijajući svaki ustupak. Petnaestog jula 1054, izaslanici su na glavni oltar Sv. Sofije položili odluku o ekskomunikaciji Kerularija, optužujući ga za deset jeresi, između ostalih i za to da je uklonio reč *filioque* iz Vjeruju i dozvoljavao brak sveštenika.

Posle tog prekida, neprijateljstvo zapadnjaka protiv Grka neprestano raste. Ali nepopravljivo se zbilo tek 1204, kad su vojske IV krstaškog rata napale i opljačkale Carigrad, uništavajući ikone i bacajući relikvije na đubre. Prema vizantijskom letopiscu Nikiti Honijatu, jedna prostitutka pevala je opscene pesme na patrijarhovom prestolu. Letopisac podseća da muslimani »nisu silovali naše žene [...], nisu dovodili žitelje do bede, nisu ih svlačili da bi ih gole provodili ulicama, nisu ih morili glađu ili ih pekli na vatri [...]. A eto kako su s nama postupali ti hrišćanski narodi koji se krste na ime Gospodnje i ispovedaju istu veru kao i mi«.[88] Kao što smo već rekli (str. 104), Balduin Flandrijski (Baudouin de Flandre) bio je proglašen za latinskog cara Vizantije, a Venecijanac Tomazo Morozini (Tommaso Morosini) za carigradskog patrijarha.

Grci nikada nisu zaboravili ovu tragičnu epizodu. Ipak, zbog turske opasnosti, pravoslavna crkva je 1261. nastavila crkvene pregovore sa Rimom; ona je uporno tražila sazivanje ekumenskog koncila da bi izgladila spor oko *filioque* i pripremila ujedinjenje. A vizantijski carevi, sa svoje strane, računajući na vojnu pomoć Zapada, bili su nestrpljivi da se ujedinjenje s Rimom ostvari. Pregovori su se odugovlačili više od jednog veka. I najzad, na koncilu u Firenci (1438—1439), predstavnici pravoslavlja, pod pritiskom cara, prihvatili su uslove Rima, ali narod i sveštenstvo smesta su to ujedinjenje stavili van snage. Uostalom, četiri godine kasnije, 1453, Turci su osvojili Carigrad i Vizantijsko carstvo je prestalo da postoji. Međutim, njegove duhovne strukture i dalje su postojale u istočnoj Evropi i Rusiji bar još tri veka. Bila je to, prema rečima rumunskog istoričara N. Jorge (N. Iorga), »Vizantija posle Vizantije«.[89] To istočnjačko nasleđe omogućilo je polet »pučkog« hrišćanstva, koje ne samo da je odolevalo beskonačnom teroru istorije, već je stvorilo i čitav jedan svet religioznih i umetničkih vrednosti čiji koreni dosežu čak do neolita (up. § 304).

[88] Nicétas Choniatès (Nikita Honijat), *Histoire*, franc. prev. Olivje Kleman (Olivier Clément), *nav. delo*, str. 81. Vid. ostale izvore koje je naveo Deno John Geanakoplos, *Interaction of the »Sibling« Byzantine and Western Cultures*, str. 10 i dalje, str. 307 i dalje (npr. 17—22). Mihailo Paleolog je ponovo osvojio Carigrad 1261.

[89] Vid. naročito njegovu knjigu *Byzance aprés Byzance* (Bucarest, 1933; ponovljeno izdanje 1971).

303. Monasi isihasti. Sveti Grigorije Palama

Već smo posredno ukazali na deifikaciju *(theosis)*[90] i na istaknute učitelje, Grigorija Niskog i Maksima Ispovednika, koji su sistematizovali ovu doktrinu o sjedinjenju s Bogom (up. § 257). U svom delu *Mojsijev život*, Grigorije iz Nise govori o »svetlosnom mraku«, u kome Mojsije »objavljuje da vidi Boga« (II, 163—64). Za Maksima Ispovednika, ovo viđenje Boga u mraku ostvaruje *theosis;* drugim rečima, vernik učestvuje u Bogu. Deifikacija je, znači, bezrazložan dar, ona predstavlja »čin svemogućeg Boga koji slobodno izlazi iz svoje transcendentnosti, ostajući, pri tom, suštinski nespoznatljiv«.[91] Simeon Novi Bogoslov (942—1022), jedini mistik istočne Crkve koji je govorio o sopstvenim iskustvima, opisuje sledećim rečima tajnu divinizacije: »Ti si mi, Gospode, dao da se ovaj ruševni hram — moje ljudsko telo — sjedini sa tvojim svetim telom, da se moja krv pomeša sa Tvojom, i ubuduće je sam deo Tvog tela proziran i prozračan.«[92]

Kao što smo već rekli (str. 53), *theosis* predstavlja središnju doktrinu pravoslavne teologije. Dodajmo da je ona usko povezana sa spiritualnim doktrinama isihasta (od *hesychya*, »mir«), kaluđera koji žive u manastirima na Sinajskoj gori. Omiljena obredna praksa ovih kaluđera bila je »molitva srca« ili »Isusova molitva«. Trebalo je neumorno ponavljati kratki tekst »Gospode Isuse Hriste, sine božji, smiluj mi se«, razmišljati o njemu i »interiorizovati« ga. Počev od VI veka, isihazam se sa Sinajske gore širi na vizantijski svet. Jovan Lestvičnik (VI—VII vek), najznačajniji sinajski teolog, već je istakao važnost *hesychya*.[93] Ali, tek je sa Nićiforom Usamljenikom (XIII vek) ovaj mistički pravac bio uveden u Svetoj Gori i u drugim manastirima. Nićifor ukazuje na to da je cilj duhovnog života da se putem svetih tajni dođe do svesti o »bagu skrivenom u srcu«; drugim rečima, da se duh *(nous)* spoji sa srcem, »božjim boravištem«. Ovo spajanje ostvaruje se »spuštanjem«, putem daha, duha u srce.

Nićifor pruža »prvo svedočanstvo, vremenski tačno određeno, o molitvi Isusu kombinovanoj sa respiratornom tehnikom«.[94] U svom traktatu *O čuvanju srca*, Nićifor detaljno izlaže ovu metodu. »I, kao što sam rekao, sedi, priberi svoj duh, uvuci ga u nozdrve — mislim svoj duh; to je put kojim se služi duh

[90] Ideja zasnovana na rečima samog Hrista: »I slavu koju si mi dao ja dadoh njima, da budu jedno kao mi što smo jedno. Ja u njima i ti u meni, da budu sa svijem u jedno.« *Jevanđelje po Jovanu*, 17 : 22—23. Up. 2, *Pi.* 1 : 4.

[91] Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, str. 45.

[92] Prevod koji citira Mejendorf, str. 57.

[93] Up. Kallistos Ware, Uvod za *John Climacus: The Ladder of divine ascent*, str. 48 i dalje.

[94] Jean Gouillard, *Petite Philocalie*, str. 185.

da bi došao do srca. Potisni ga, primoraj ga da se spusti do srca zajedno sa udahnutim vazduhom. Kad se bude tamo našao doživećeš radost koja će uslediti [...]. Kao čovek koji vrativši se kući posle nekog odsustvovanja, ne može da zadrži radost što ponovo nalazi ženu i decu, tako i duh, spojivši se sa dušom, biva van sebe od radosti i neizrecive naslade [...]. Znaj, zatim, da dokle god je tvoj duh tu, ne treba ni ćutati, ni ostati dokon. Ali ne bavi se ničim drugim, ne misli ni na šta drugo, sem što ćeš uzvikivati: ‚Gospode, Isuse Hriste, sine božji, smiluj mi se!' Ne predahni ni časa, ni po koju cenu«.[95]

Još značajniji za razvoj isihazma u Svetoj Gori bio je Grigorije Sinaita (1255—1346). On ističe glavnu ulogu »Sećanja na Boga« (»Uvek se sećaj Gospoda, Boga svojega«; *Deuteronom*, 8 : 18) kako bi se stekla svest o milosti dobijenoj krštenjem, ali potom skrivenoj zbog grehova. Grigorije više voli pustinjačku usamljenost od monaškog zajedništva, jer mu se liturgijska molitva čini i suviše spoljašnjom da bi izazvala »sećanje na Boga«. Ali on skreće pažnju kaluđeru na opasnost od vizijâ koje izaziva uobrazilja.[96]

Zahvaljujući dobrim delom baš raspravi koju su pokrenuli isihasti, vizantijska teologija prestala je da bude »teologija ponavljanja, kao što je to bila još od IX veka«. Oko 1330, jedan Grk iz Kalabrije, Varlaam, došao je u Carigrad, stekao poverenje cara i posvetio se ujedinjenju Crkve.[97] Došavši u dodir sa nekoliko kaluđera isihasta, Varlaam je oštro kritikovao njihovu metodu i optužio ih za jeres, tačnije za mesalijanstvo.[98] Jer isihasti su tvrdili da vide samog Boga; a direktno viđenje Boga je nemoguće telesnim očima. Među braniteljima isihazma daleko najviše se isticao Grigorije Palama. Rođen 1296, Palama je bio rukopoložen za sveštenika i, pošto je prethodno posvećen za solunskog arhiepiskopa, proveo je dvadeset godina u jednom manastiru Svete Gore. Odgovarajući Varlaamu u svojim *Trijadama za odbranu svetih isihasta*, Palama je u znatnoj meri obnovio pravoslavnu teologiju. Njegov glavni doprinos je u razlikovanju koje sprovodi između božanske suštine i »energija« putem kojih se Bog pokazuje i otkriva. »Božanska suština je nespoznatljiva, i da ne poseduje energiju koja se razlikuje od nje same, ona bi bila potpuno nepostojeća i predstavljala bi samo jedan vid

[95] Franc. prevod Ž. Gujar (J. Gouillard), *nav. delo*, str. 204. O sličnostima sa jogističkim praksama i *zikrom*, vid. našu knjigu *Le Yoga*, str. 72 i dalje.

[96] Mejendorf ukazuje na to da je reč o »suštinskoj osobini mističke ortodoksne tradicije: uobrazilja u svim svojim hotimičnim ili nehotimičnim oblicima najopasniji je neprijatelj sjedinjenja s Bogom« *(Saint Grégoire Palamas*, str. 71).

[97] Godine 1339. dali su mu u zadatak jednu poverljivu misiju kod Benedikta XII, u Avinjonu: videti Varlaamovo pismo u: D. J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, str. 90 i dalje.

[98] Za mesalijance, krajnji cilj vernika predstavljalo je ekstatično sjedinjenje sa Hristovim svetlosnim telom.

duha.«[99] Ta suština je »uzrok« svih energija; »svaka od njih, u stvari, predstavlja neko posebno božansko svojstvo, ali one ne zasnivaju različite stvarnosti, jer su sve te energije činovi jednog jedinstvenog živog Boga«.[100] (Ovu doktrinu o energijama potvrdili su vizantijski sabori 1341, 1347 i 1351.)

Što se tiče načina na koji božansku energiju vide isihasti, Palama se poziva na svetlost tranfiguracije. Na Tavorskoj gori nije došlo do nekih promena u Hristu — već je do transformacije došlo u apostolima: oni su, uz pomoć božanske milosti, stekli sposobnost da vide Hrista onakvog kakav je on doista bio, zaslepljujući u svojoj svetlosti. Tu sposobnost imao je Adam pre pada i ona će biti vraćena čoveku u eshatološkoj budućnosti.[101] S druge strane, razvijajući tradiciju egipatskih kaluđera, Palama tvrdi da je viđenje nestvorene svetlosti praćeno objektivnim zračenjem svetlosti iz sveca. »Onaj ko učestvuje u božanskoj energiji [...] i sam postaje, u neku ruku, svetlost; on je sjedinjen sa Svetlošću, i u toj Svetlosti on, pri punoj svesti, vidi sve ono što ostaje skriveno onima koji nisu dobili tu milost.«[102]

Naime, posle inkarnacije, naša tela postala su »hramovi Svetog Duha koji je u nama« *(Korinćanima poslanica prva*, 6 : 19); svetom tajnom euharistije, Hrist biva u nama. Kroz osobu Isusa Hrista, mi nosimo svetlost Oca« *(Trijade*, I, 2 § 2). To božansko prisustvo unutar našeg tela »preobražava telo čineći ga duhovnim [...] tako da se čitav čovek pretvara u Duh«.[103] Ali ta »spiritulizacija« tela ne podrazumeva odvajanje od materije. Naprotiv, čovek u kontemplaciji, »ne odvajajući se ili ne bivajući odvojen od materije koja ga već od početka prati«, vodi, »kroz sebe, celokupno stvaranje ka Bogu«.[104] Ovaj veliki teolog pobunio se protiv platonizma koji je, u XVI veku, za vreme »renesanse Paleologâ, fascinirao vizantijsku inteligenciju, čak i pojedine članove Crkve.[105] Vraćajući se biblijskoj tradiciji, Palama ističe važ-

[99] Tekst preveo Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, str. 297.

[100] Neobjavljen tekst, koji je sažeto dao Meyendorff, *Introduction*, str. 295.

[101] Drugim rečima, opažaj Boga u njegovoj nestvorenoj Svetlosti povezan je sa savršenstvom prapočela i kraja, u preistorijskom raju i u *eschaton* koji će okončati Istoriju. Ali oni koji postaju dostojni Božjeg Kraljevstva već sada imaju viziju nestvorene Svetlosti, kao što su je imali apostoli na Tavorskoj gori. Up. M. Eliade, »Expériences da la lumiére mystique« *(Méphistophélès et l'Androgyne)*, str. 74 i sl.

[102] Beseda koju je preveo V. Lossky, »La Théologie de la Lumière«, str. 110.

[103] *Triades*, II, 2, 9; franc. prevod Ž. Mejendorf.

[104] Palama se najmanje tri puta vraćao na ovu temu; up. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, str. 218.

[105] Up. D. J. Geanakoplos, *Interaction of the »Sibling« Byzantine and Western Cultures*, str. 21 i nap. 45. »Prihvatajući mišljenje isihastičkog učenjaka, vizantijska Crkva odlučno je okrenula leđa duhu renesanse« (J. Meyendorff, *Introduction*, str. 236).

nost svetih tajni, kroz koje je materija bila »transsupstancijalizovana«, a da pri tom nije bila uništena.

Pobeda isihazma i Palamine teologije podstakla je obnovu sakramentalnog života i regeneraciju nekih crkvenih institucija. Isihazam se veoma brzo raširio u istočnoj Evropi, u rumunskim kneževinama, a prodro je i u Rusiju sve do Novgoroda. »Renesansa« helenizma, sa slavljenjem platonove filozofije, nije bila dugog veka; drugim rečima, ni Vizantija ni pravoslavne zemlje nisu upoznale humanizam. Neki autori smatraju da zahvaljujući dvostrukoj Palaminoj pobedi — kako protiv Varlaamovog okamizma tako i protiv grčke filozofije — pravoslavlje nije prošlo ni kroz jedan reformistički pokret.

Dodajmo da je jedan od najsmelijih teologa posle Palame bio laik, Nikola Kavasila (1320—1371), visoki činovnik u vizantijskoj administraciji. Kavasila nije samo blistavo započeo jednu tradiciju koja se održala kod svih pravoslavnih naroda, već je laika smatrao višim od sveštenika; ovom poslednjem uzor je anđeoski život, dok laik predstavlja potpunog čoveka. Uostalom, Nikola Kavasila je pisao upravo za laike, kako bi postali svesni skrivene dimenzije svog hrišćanskog iskustva, prvenstveno tajne sakramenata.[106]

[106] Njegove knjige, *Život u Isusu Hristu* i *Objašnjenje božanske liturgije*, i danas se čitaju u savremenim pravoslavnim zajednicama.

XXXVIII POGLAVLJE

RELIGIJA, MAGIJA I HERMETIČKE TRADICIJE PRE I POSLE REFORMACIJE

304. Nadživljavanje predhrišćanskih verskih tradicija

Kao što smo u više navrata ukazali, pokrštavanje evropskog stanovništva nije uspelo da zatre različite etničke tradicije. Preobraćanje u hrišćanstvu bilo je povod simbiozama i verskim sinkretizmima koji, više puta, sjajno ilustruju kreativnost svojstvenu »pučkim«, zemljoradničkim ili pastoralnim kulturama. Već smo pomenuli neke primere »kosmičkog hrišćanstva« (up. § 237). Na drugom mestu,[1] ukazali smo na kontinuitet — od neolita pa sve do XIX veka — nekih obreda, mitova i simbola koji su bili povezani sa kamenjem, vodama i vegetacijom. Dodajmo da su, posle njihovog preobraćenja, čak i površnog, brojne religiozne etničke tradicije, kao i lokalne mitologije, bile potvrđene, to jest uključene u istu »svetu istoriju« i izražene istim jezikom, jezikom vere i hrišćanske mitologije. Tako je, na primer, sećanje na bogove oluje ostalo živo u legendama o svetom Iliji; veliki broj junaka koji su ubijali aždaje bio je poistovećen sa svetim Đorđem; neki mitovi i obredi koji su se odnosili na boginje bili su priključeni religioznom folkloru o Devici Mariji. I najzad, bezbrojni oblici i varijante paganskog nasleđa bili su spojeni u jedan isti mitsko-obredni zbornik koji je samo spolja pohrišćanjen.

Bilo bi uzaludno pominjati sve kategorije »paganskog nadživljavanja«. Dovoljno je navesti samo nekoliko posebno sugestivnih slučajeva; na primer, *kalikancari (kallikantzari)*, čudovišta koja opsedaju grčke gradove za vreme Dvanaest dana (između Božića i Bogojavljenja) i koji nastavljaju mitsko-obredni scenario o kentaurima iz klasične antike;[2] ili arhaični obred hodanja preko vatre, pripojen svečanom obredu *anastenarija* u Trakiji;[3] ili, najzad, takođe u Trakiji, Karnevalske svečanosti čija struktura podseća na strukture »Dionizijskih igara u pri-

[1] Naročito u *Traité d'histoire des religions*, poglavlje VI, VIII i IX.
[2] Vid. J.-C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, str. 190—255. Njihovo ime potiče od *Kentauroi, isto*, str. 233 i dalje. Videti takođe G. Dumézil, *Le problème de Centaures*, str. 165. i dalje.
[3] Up. C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, str. 17—123.

rodi« i na *antesterije* koje su slavljene u Atini, u prvom milenijumu pre hrišćanske ere (up. § 123).[4] Imajmo u vidu, s druge strane, da je izvestan broj tema i pripovedačkih motiva utvrđen u homerskim pesmama još aktuelan u balkanskom i rumunskom folkloru.[5] Štaviše: analizirajući svečane zemljoradničke obrede iz srednje i istočne Evrope, Leopold Šmit (Leopold Schmidt) je uspeo da pokaže da se oni podudaraju sa mitsko-obrednim scenarijima koji su u Grčkoj iščezli još pre Homera.[6]

Za ono što nas interesuje, važno je dati nekoliko primera pagansko-hrišćanskog sinkretizma, ukazujući istovremeno kako na otpor tradicionalnog nasleđa tako i na proces pokrštavanja. Za početak, izabrali smo složeni obred Dvanaest dana, jer njegovi koreni idu do preistorije. Pošto ne može biti reči o tome da ga predstavimo u celini (svečani obredi, igre, pesme, plesovi, povorke sa naslikanim životinjskim maskama), zadržaćemo se na božićnim obrednim pesmama. One su ustanovljene u čitavoj istočnoj Evropi, sve do Poljske. Rumunsko i slovensko ime *kolinde (colinde)*, potiče od *calendae Januarii*. Crkvene vlasti su vekovima pokušavale da ga iskorene, ali bez uspeha. (Godine 692, Carigradski sabor ponovio je drakonskim rečima ovu zabranu.) Na kraju je izvestan broj *kolinda* bio »pokršten«, u tom smislu što su one svoje likove i mitološke teme pozajmile iz pučkog hrišćanstva.[7]

Ovaj ritual obično počinje na Badnje veče (24. decembra) i traje do jutra sledećeg dana. Grupa od šest do trideset mladića *(colindători)* označava jednog predvodnika koji poznaje tradicionalne običaje, pa se tokom 40 ili 18 dana oni okupljaju četiri, pet puta nedeljno, u nekoj kući, da dobiju potrebna uputstva. Uveče, 24. decembra, obučeni u nova odela i okićeni cvećem i zvončićima, *kolindatori* najpre pevaju u kući svog domaćina, a onda posećuju sve kuće u selu. Vrište po ulicama, duvaju u trubu i udaraju u bubanj, da bi galama udaljila zloduhe, a domaćinima kuće najavila njihovo približavanje. Pevaju prvu *kolindu* pod prozorom a zatim, pošto dobiju dopuštenje, ulaze u kuću i nastavljaju sa svojim repertoarom, igraju s devojkama i recituju tradicionalne blagoslove. *Kolindatori* donose zdravlje i bogatstvo koje simbolično predstavlja jedna zelena jelova grančica stavljena u posudu punu jabuka i graška. Osim u siromašnim porodicama, oni dobijaju darove: vence, kolače, voće, meso, piće, itd. Pošto obiđe selo, grupa priređuje slavlje u kome učestvuje omladina.

[4] *Isto*, str. 125—200.
[5] Up. C. Poghirc, »Homère et la ballade populaire roumaine«; M. Eliade, »History of Religions and ‚Popular' Cultures«, str. 7.
[6] Vid. L. Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*.
[7] Mi naročito koristimo rumunske folklorne podatke, ali, uz neke varijante, na isti se scenario može naići svuda u istočnoj Evropi. Vid. M. Eliade, »History of Religions and ‚Popular' Cultures«, str. 11 i dalje.

Obred *kolindâ* veoma je bogat i složen. Blagoslovi *(oratio)* i obredna gozba predstavljaju najarhaičnije elemente: oni se podudaraju sa novogodišnjim svečanostima.[8] Predvodnik, u pratnji ostalih *kolindatora*, izgovara pozdravne govore *(urare)* u kojima slavi plemenitost, dobročinstvo i veliko bogatstvo gospodara koće. Ponekad, *kolindatori* predstavljaju grupu svetaca (svetog Jovana, svetog Petra, svetog Đorđa, svetog Nikolu). Kod Bugara, neke *kolinde* imaju za temu posetu Boga, praćenog detetom Isusom ili grupom svetaca. Na drugom mestu, *kolindatori* predstavljaju »zvanice« *(oaspeti buni)* koje je poslao Bog da donesu sreću i zdravlje.[9] U jednoj ukrajinskoj varijanti, sam Bog dolazi da probudi gospodara kuće i da mu najavi dolazak *kolindatora*. Kod Rumuna iz Transilvanije (Erdelja), Bog silazi sa Neba na voštanim lestvicama, u veličanstvenoj odori ukrašenoj zvezdama, na kojoj su naslikani i *kolindatori*.[10]

Izvestan broj *kolinda* odražava »kosmičko hrišćanstvo«, specifično za stanovništvo jugoistočne Evrope. U njima se mogu naći reference na stvaranje sveta, ali koje nisu u vezi sa biblijskom tradicijom. Bog, ili Isus, stvorio je svet za tri dana; ali primećujući da je Zemlja isuviše široka da bi pokrila Nebo, Isus baca tri prstena koji se pretvaraju u anđele, i oni stvaraju planine.[11] Prema nekim drugim *kolindama*, pošto je oblikovao Zemlju, Bog ju je stavio na četiri srebrna stuba koji je podupiru.[12] Veliki broj pesama predstavlja Boga kao pastira koji svira u frulu, sa velikim stadom ovaca koje predvodi sveti Petar.

Ali najbrojnije i najarhaičnije *kolinde* jesu one koje nas uvode u jedan drukčiji imaginarni svet. Radnja se odvija po celom svetu između zenita i dubokih dolina, ili između planina i Crnog mora. Veoma daleko, usred mora, nalazi se jedno divovsko drvo oko kojega igra grupa devojaka.[13] Glavni junaci ovih arhaičnih *kalinda* predstavljeni su na basnoslovan način: oni su lepi i neranjivi; imaju sunce i mesec na svojim odelima (kao i Bog u hrišćanskim *kolindama)*. Jedan mladi lovac jezdi na konju visoko po nebu, sasvim pored sunca. Kuća domaćina i njegove porodice mitologizovana je; domaćin i ukućani smešteni su u jedan rajski pejzaž i nalik su kraljevima. Junaci najlepših *kolinda* su lovci i pastiri, što potvrđuje njihovu arhaičnost. Na carev zahtev, mladi junak se bori sa lavom, kroti ga i vezuje. Pedeset konjanika pokušava da pređe (Crno) more,

[8] Up. *Le mythe de l'Éternel Retour*, str. 67 i dalje.
[9] Kod Ukrajinaca oni su nazvani »male božje sluge«.
[10] Up. Monica Brătulescu, »Colinda românească«, str. 62 i dalje.
[11] O ovom folklornom motivu, vid. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis Khan*, str. 89.
[12] Al. Rosetti, *Colindele religioase la Români*, str. 68 i dalje; Monica Brătulescu, *nav. delo*, str. 48.
[13] U nekim varijantama, Kosmičko drvo je postavljeno usred mora ili na suprotnoj strani.

ali samo jednom uspeva da dođe do ostrva, i on se venčava s najlepšom među devojkama. Ostali junaci gone divlje zveri obdarene čudesnim moćima, i pobeđuju ih.

Scenarija mnogih *kolinda* podsećaju na neke inicijacijske rituale. Podjednako se mogu prepoznati i tragovi inicijacijskih obreda devojaka.[14] U *kolindama* koje pevaju devojke i mlade žene, kao i u drugim usmenim tvorevinama, pominju se jadi jedne device izgubljene ili usamljene na nekim pustim mestima; njene patnje uzrokovane su njenim polnim preobražajem i opasnošću od neizbežne smrti. Ali, za razliku od muških inicijacija, nijedan tačno određeni obred nije sačuvan. Ženska inicijacijska iskušenja i dalje postoje isključivo u imaginarnim svetovima *kolinde* i drugim obrednim pesmama. Međutim, te usmene tvorevine na posredan način doprinose saznavanju arhaične ženske spiritualnosti.

305. Simboli i obredi katarzičke igre

Inicijacijska obuka *kolindatora*[15] dopunjena je inicijacijom u zatvorenoj grupi katarzičkih igrača, nazvanih *kalusarima (călušari)*.[16] U ovom slučaju, mladi ljudi ne uče predanja i pesme koje prate božićni scenario, već niz specifičnih igara i jednu posebnu mitologiju. Ime ove igre, *kalus (căluş)*, potiče od rumunskog *cal*, »konj« (lat. *caballus*). Ova grupa je sastavljena od sedam, devet ili jedanaest mladih ljudi koje bira i obučava jedan mnogo stariji predvodnik. Oni su naoružani maljevima i sabljama, a uz to su opremljeni i konjskom glavom od drveta i »barjakom« kome su uz vrh motke privezane lekovite biljke. Kao što ćemo videti, jedan od *kalusara*, nazvan »Nemi« ili »Maskirani«, ima ulogu različitu od ostalih iz grupe.

Obuka traje dve ili tri nedelje i obavlja se u šumama ili na usamljenim mestima. Prihvaćeni od predvodnika, *kalusari* se uoči Duhova okupljaju na jednom tajnom mestu; sa rukama na »barjaku«, oni se zaklinju da će poštovati pravila i običaje grupe, da će se jedan prema drugome odnositi kao braća, da će u toku sledećih devet (ili dvanaest, ili četrnaest) dana poštovati čednost da ništa neće razglasiti od onoga što budu videli ili čuli i da će se pokoravati svome predvodniku. Polažući zakletvu (zavet), *kalusari* traže zaštitu od kraljice vila, Irodijade

[14] Dodajmo, da se pod vođstvom jedne starice, obredna grupa *(ceata)* devojaka povremeno okuplja, i dobija tradicionalna uputstva koja se odnose na polnost, venčanje, pogrebne obrede, tajne lekovitih biljaka, itd.; Monica Brătulescu, »Ceata feminină«, *svuda*.

[15] Up. »History of Religions and »Popular« Cultures«, str. 17.

[16] Vid. M. Eliade, »Notes on the *Căluşari*«, *svuda;* Gali Kligman, *Căluş*.

(Irodijada), dižući maljeve i zatim ih sudarajući u vazduhu. Pri tom ćute, iz straha da ih vile *(zîne)* ne učine bolesnim. Posle zakletve, pa sve do obrednog rasturanja grupe, *kalusari* sve vreme ostaju zajedno.

Mnogo šta od ovoga podseća na inicijaciju u muškoj zajednici *(Männerbund)*: usamljivanje u šumi, zavetovanje na čuvanje tajne, uloga »barjaka«, malj i sablja, simbolika konjske glave.[17] Najvažnija i specifična osobina *kalusara* je njihova akrobatsko-koreografska umešnost, naročito njihova sposobnost da izazovu utisak kako se premeštaju u vazduhu. Sasvim je očigledno da skokovi, odskoci, poskakivanja i kabrioli evociraju konjski galop, a istovremeno i let i igru vilâ *(zîne)*. K tome, oni za koje se veruje da su ih vile učinile bolesnim počinju da skaču i da viču »kao *kalusari*, koji izgledaju kao da ne dodiruju zemlju«. Veze između *kalusara* i *zina* čudnovato su ambivalentne: igrači traže Irodijadinu zaštitu i unapred računaju na nju, izlažući se istovremeno opasnosti da postanu žrtve povorke njenih pratilja, vila. Oni podražavaju let *zina*, ali istovremeno slave i svoje poistovećivanje s konjem, prevashodno muškim i »junačkim« simbolom. Ti ambivalentni odnosi dolaze do izražaja i u njihovim aktivnostima i u načinu života. Tokom otprilike petnaestak dana, *kalusari* u pratnji dvojice ili trojice guslara obilaze sela i okolne zaseoke, igrajući, svirajući i trudeći se da izleče žrtve vila. Veruje se da za vreme tog perioda, to jest od treće nedelje po Uskrsu pa sve do nedelje Duhova, *zine* lete, pevaju i igraju, naročito noću. Čuju se njihova zvona, bubnjevi i drugi muzički instrumenti, jer vile imaju u službi mnoštvo guslara, gajdaša, čak i jednog barjaktara. Najbolju zaštitu od vila pružaju beli luk i gomoljika, one iste magično-lekovite biljke koje *kalusari* stavljaju u torbu i kače na vrh motke od barjaka. A belog luka se najedu koliko god mogu.

Lečenje se sastoji od niza igara koje dopunjava nekoliko obrednih činova.[18] U nekim krajevima bolesnika odnose van sela, u blizinu nekog šumarka, i stavljaju ga u sredinu kola koje obrazuju *kalusari*. U toku igre, predvodnik dodiruje »barjakom« jednog od igrača i ovaj pada na zemlju. Ta sinkopa, stvarna ili veštačka, traje tri do pet minuta. Pretpostavlja se da će se pacijent u trenutku tog pada dići i pobeći; za svaki

[17] Knez Dimitrije Kantemir dodaje nekoliko značajnih obaveštenja od kojih neka nisu više bila potvrđena u XIX. Prema autoru *Descriptio Moldaviae*, *kalusari* govore ženskim glasovima i prekrivaju lice lanenom tkaninom da ih ne prepoznaju; oni poznaju više od 100 različitih igara, od kojih su neke tako neobične da igrači kao da ne dodiruju zemlju, »kao da lete u vazduhu«; *kalusari* spavaju isključivo po crkvama, da ih ne bi uznemiravale vile *(zîne)*. Vid. *Description Moldaviae* (kritičko izdanje, Bukurešt, 1973), str. 314.

[18] Bolesnika dodiruju travama i ispljunu mu beli luk u lice; lomi se krčag za vodu; prinosi se na žrtvu crno pile, itd.

slučaj, dvojica *kalusara* ga hvataju ispod miške i udaljavaju se što je moguće brže. Terapeutska namena ove sinkope je očigledna: bolest napušta pacijenta i ulazi u jednog *kalusara*, koji smesta »umire«, ali se potom, budući da je »upućen«, ponovo vraća u život.

U međuvremenu, između igara i završetka tog svečanog obreda, izvodi se niz burlesknih prizora. Najvažnija uloga pripada »Nemom«. *Kalusari* ga, na primer, podižu u vazduh i iznenada ga puštaju da padne. Smatrajući ga mrtvim, cela grupa oplakuje »Nemog«, pripremajući se da ga sahrani, ali ne pre nego što će ga odrati, itd. Najsmešnije i najrazrađenije epizode odvijaju se poslednjeg dana, kad se grupa vraća u selo. Četiri *kalusara* na groteskan način personificiraju izvesne poznate osobe: Sveštenika, Turčina (ili Kozaka), Doktora i Ženu. Svi pokušavaju da vode ljubav sa Ženom, i ta pantomima je često raskalašna. »Nemi«, snabdeven drvenim falusom, izaziva opštu veselost svojim grotesknim i ekscentričnim gestovima. Jedan od glumaca na kraju biva ubijen i vaskrsnut, a »Žena« ostaje u drugom stanju.[19]

Ma kakvo bilo njegovo poreklo,[20] *kalus*, u onim oblicima koji su ustanovljeni u poslednjim vekovima, poznat je samo u Rumuniji i može biti smatran tvorevinom pučke rumunske kulture. Ono što ga odlikuje jeste njegova arhaičnost, a istovremeno i njegova otvorena struktura (koja objašnjava asimilaciju elemenata koji pripadaju nekim drugim scenarijima, na primer, groteskne epizode). Eventualni uticaji feudalnog društva (»barjak«, sablja i, ređe, mamuze) pridodati su jednoj veoma drevnoj zemljoradničkoj kulturi; to potvrđuje obredna uloga malja i katarka napravljena od jele (stabla koje je svojstveno prehrišćanskim obredima), da i ne govorimo o samoj koreografiji. Iako se zakletva polaže u ime Boga, ovaj scenario nema nikakve veze s hrišćanstvom. Crkvene vlasti su žestoko reagovale, i donekle sa uspehom, jer su mnoge arhaične osobine, koje su ustanovljene u XVII veku (up. belešku 17), kasnije iščezle. U nekim krajevima je još potkraj XIX veka *kalusarima* bivalo zabranjivano pričešće u trajanju od tri godine. Ali Crkva je na kraju odlučila da ih toleriše.

Tako su se, uprkos šesnaestovekovnoj vladavini hrišćanstva i drugim kulturnim uticajima, u seoskim zajednicama jugoistočne Evrope još uvek mogli razaznati tragovi inicijacijskih scenarija. Ti scenariji bili su iskazivani u mitsko-obrednim sistemima novogodišnjih praznika i prolećnog ciklusa. U nekim sučajevima, na primer kod *kalusara*, očigledno je arhaično nasleđe, naročito u

[19] Vid. »Note on the *Căluşari*« i »History of Religions and »Popular Cultures«, str. 17 i dalje.

[20] Uostalom, njegovo poreklo i dalje je nejasno; up. »Notes«, str. 120 i dalje.

igrama i njima svojstvenim *melodijskim strukturama*. Naprotiv, u mitsko-obrednom scenariju *kolinda*, inicijacijski elementi najviše su se očuvali u *tekstovima*. Moglo bi se reći da su usled raznoraznih religijskih i kulturnih uticaja mnogi rituali srodni tradicionalnim inicijacijama iščezli (ili bili potpuno skriveni), dok su koreografske i mitološke (to jest narativne) strukture preživele.

U svakom slučaju, očevidna je religiozna funkcija *igara* i *mitoloških tekstova*. Prema tome, tačna analiza imaginarnog sveta *kolindâ* može da otkrije jednu vrstu religioznog iskustva i mitološkog stvaralaštva karakterističnog za seljaštvo srednje i istočne Evrope. Na žalost, još ne postoji neka hermeneutika koja bi odgovarala ruralnim tradicijama, drugim rečima, neka analiza mitsko-religioznih *usmenih tekstova* koja bi se mogla porediti s tumačenjem *pisanih* tekstova. Jedna takva hermeneutika iznela bi na videlo, kako onaj duboki smisao prianjanja uz tradicionalno nasleđe, tako i stvaralačke reinterpretacije hrišćanske poruke. U jednoj »celovitoj« istoriji hrišćanstva trebalo bi jednako voditi računa i o tvorevinama koje su specifične za seosko stanovništvo. Pored raznih teologija stvorenih na osnovu Starog zaveta i grčke filozofije, važno je razmotriti i obrise jedne »pučke teologije«: u njoj ćemo naći mnoge, reinterpretirane i pohrišćanjene, arhaične tradicije još od kamenog doba pa sve do istočnih i helenskih religijâ.[21]

306. »Lov na veštice« i promene u pučkoj religiji

Čuveni i zlokobni »lov na veštice« koji su, u XVI i XVII veku, sprovodile i inkvizicija i reformističke Crkve, težio je uništenju kulta Satane i zločina koji je, prema teolozima, ugrožavao same temelje hrišćanske vere. Skorašnja istraživanja[22] istakla su apsurdnost nekih glavnih optužbi: o prisnim odnosima sa Đavolom, orgijama, decoubistvima, kanibalizmu, praktikovanju *maleficia*. Podvrgnut mučenju, znatan broj veštaca i veštica priznao je odvratna i zločinačka dela i bio osuđen na lomaču. A to, izgleda, opravdava mišljenje nekih savremenih autora, prema kojima je mitsko-ritualni scenario bavljenja vradžbinama predstavljao, jednostavno, izmišljotinu teologâ i inkvzitorâ.

Ovo mišljenje, međutim, mora biti iznijansirano. Naime, ako žrtve i nisu bile krive za zločine i jeresi za koje su ih optuživali, neke među njima su priznale da su vršile magijsko-reli-

[21] Up. »History of Religions and »Popular« Cultures«, str. 24 i dalje.

[22] Bibliografija je ogromna. Vid. neke upute u našem *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, str. 93—94, fusnota 1—2, i bibliografiju koju je naveo Richard A. Horsley, »Further Reflections on Witchcraft and European Folk Culture«. Skorašnje publikacije zapisane su u »Kritičkoj bibliografiji«, § 306.

giozne obrede »paganskog« porekla i strukture; obrede koje je Crkva davno zabranila, čak i onda kad su oni, ponekad, dobili spolja hrišćanski izgled. Primeri o kojima će biti reči omogućiće nam da razumemo taj proces na osnovu koga su neke pristalice ove pučke religije priznale — pa su čak i verovale u to — da su upražnjavale kult Đavola.

U krajnjoj liniji, »lov na veštice« je težio likvidaciji poslednjih ostataka »paganstva«, to jest, u osnovi, likvidaciji kultova plodnosti i inicijacijskih scenarija. Ishod toga je osiromašenje pučke religioznosti, a u nekim krajevima i rasap ruralnih zajednica.[23]

Prema procesima inkvizicije u Milanu, 1384. i 1390, dve žene su priznale da pripadaju zajednici koju je predvodila Dijana Herodijas (Diana Herodias) i čiji su članovi bili ne samo živi ljudi nego i pokojnici. Boginja je vaskrsavala — počev od kostiju — životinje koje su oni jeli tokom svojih obrednih obeda. Dijana *(Signora Oriente)* je učila svoje vernike upotrebi lekovitih trava u cilju izlečenja raznih bolesti, otkrivanju počinilaca krađâ i prepoznavanju veštica.[24] Očevidno je da ti Dijanini vernici nisu imali ničeg zajedničkog sa počiniocima satanskih *maleficia.* Vrlo je verovatno da su se njihove vizije i obredi podudarali sa jednim arhaičnim obredom plodnosti. Ali, kao što ćemo videti, inkvizicija je svojim istragama radikalno izmenila to stanje. U Loreni, u XVI i XVII veku, »vračevi« pozvani da se pojave pred vlastima smesta su priznavali da su »vračevi-vidari«, ali ne i vešci; tek posle mučenja, na kraju su prihvatali tvrđenje da su »Satanini robovi«.[25]

Benandanti (»oni koji putuju«, »lutaju«) svojim slučajem na patetičan način ilustruju preobraćanje, pod pritiskom inkvizicije, jednog tajnog obreda plodnosti u obred crne magije. *Vicario generale* i inkvizitor Akvileje i Konkordije doznali su 31. marta 1571. da u nekim selima postoje vračevi koji, pod imenom *benandanti,* proglašavaju sebe »dobrim« vračevima, pošto se bore protiv veštaca *(stregoni).* Istraga sprovedena nad prvim *benandantima* pokazala je sledeće činjenice: oni su se sastajali tajno, noću, četiri puta godišnje (to jest u nedeljama kvartarnog posta); na svoja sastajališta dolazili su na leđima divljeg zeca, mačke ili neke druge životinje; ti skupovi nisu ispoljavali nijednu od dobro poznatih »satanskih« osobina svojstvenih zborovima veštaca; tu nije bilo ni odricanja od vere, ni napadâ na sakramente ili na krst, ni slavljenje đavola. Suština

[23] Da bih bolje ukazao na složenost ove pojave, analiziraću samo nekoliko primera, od kojih su neki (folklorni rumunski podaci) veoma malo poznati.

[24] B. Bonomo, *Caccia alle streghe* (Palermo, 1959), str. 15—17, 59—60; Richard A. Horsley, »Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religions«, str. 89.

[25] Etienne Delcambre, naveo Horsli, *nav. delo,* str. 93.

tog obreda ostaje prilično nejasna. Snabdeveni granama komorača, *benandanti* su se sukobljavali sa vešcima *(strighe* i *stregoni)* koji su bili naoružani nekom vrstom metle od trske; tvrdili su da se bore protiv zlodelâ veštaca i da leče njihove žrtve. Ako bi *benandanti* izašli kao pobednici iz tih dvoboja održavanih u vreme kvatrenog posta, i prinosi bi te godine bili obilati; u protivnom, usledile bi oskudica i glad.[26]

Kasnije istrage otkrile su pojedinosti o regrutovanju *benandanata* i strukturi njihovih noćnih zborova. Oni su izjavljivali da ih je »jedan anđeo s neba« molio da pristupe udruženju i da su između svoje dvadesete i dvadeset osme godine bili upoznati s tajnama grupe. Udruženje, organizovano na vojnički način pod vođstvom jednog zapovednika, sakupljalo se kad bi ga ovaj pozvao zvucima doboša. Zavet je obavezivao njegove članove na čuvanje tajne. Na njihovim zborovima ponekad se okupljalo i do pet hiljada *benandanata;* neki su bili iz istog kraja, ali većina se međusobno nije poznavala. Imali su belu zastavu od pozlaćenog hermelina, dok je zastava veštaca bila žuta sa četiri đavola u gornjem delu. Svim *benandantima* bilo je zajedničko to što su rođeni »sa košuljicom«, to jest umotani u opnu koja je nazvana košuljicom.

Kad bi ih inkvizicija, verna stereotipnom pojmu veštičjeg sabata, pitala da li im je »anđeo« obećao fina jela, žene i druga bludna zadovoljstva, oni su gordo opovrgavali te insinuacije. Samo su vešci, govorili su oni, igrali i zabavljali se na svojim skupovima. Najzagonetnija stvar kad je reč o *benandantima* jeste njihovo »putovanje« na mesto sastanka. Tvrdili su da na svoja sastajališta dolaze *in spirito,* spavajući. Pre svog »putovanja« padali su u stanje velike iznemoglosti, skoro kataleptičke letargije, u toku koje je njihova duša bila sposobna da napusti njihovo telo. Nisu upotrebljavali mirisne masti da bi pripremali svoje »putovanje« koje je, iako ostvareno *in spirito,* u njihovim očima bilo stvarno.

Godine 1581. dva *benandanta* bila su osuđena na šest meseci zatvora zbog jeresi i poricanja svojih grešaka. Tokom sledećih šezdeset godina odvijali su se i drugi procesi čije ćemo posledice videti. Pokušajmo zasad da uspostavimo, na osnovu podataka iz tog vremena, strukturu ovog pučkog tajnog kulta. Glavni obred očevidno se sastojao iz obredne borbe sa vešcima u cilju obezbeđenja obilnog prinosa žetvi, vinograda i »svih ostalih plodova zemlje«.[27] Činjenica da se ta borba odvijala tokom četiri kritične noći zemljoradničkog kalendara ne dopušta sumnju u pogledu njenog cilja. Suočenjem *benendanata* i *stregona* po svoj prilici se nastavljao scenario jednog arhaičnog obreda iskušavanjâ i nadmetanjâ dveju protivničkih grupa s

[26] Carlo Ginzburg, *I Benandanti,* str. 8 i dalje.

[27] *Isto,* str. 28.

namerom da se podstaknu kreativne moći prirode i preporodi ljudska zajednica.[28] Iako su *benandenti* tvrdili da se bore u ime krsta i »za veru u Hrista«, veza njihovih obrednih borbi s hrišćanstvom bila je samo površna.[29] S druge strane, *stregoni* nisu bili optuživani za uobičajene zločine protiv učenja Crkve; pripisivali su im jedino uništavanje žetvi i bacanje čini na decu. Tek 1634 (posle 850 procesa i tužbi koje je u Akvileji i Konkordiji podigla inkvizicija) prvi put se nailazi na tužbu koja *stregone* označava kao krivce za slavljenje tradicionalnog dijaboličnog sabata. Uostalom, tužbe za bavljenje vradžbinama zabeležene u severnoj Italiji ne govore o obožavanju Đavola, već o kultu Dijane.[30]

Međutim, kao posledica sve mnogobrojnijih procesa, *benandanti* su počeli da se saobražavaju demonološkom modelu koji im je inkvizicija uporno pripisivala. U jednom određenom trenutku više nije bilo govora o onome što je predstavljalo glavnu stvar: o *obredu plodnosti*. Posle 1600. *benandanti* su priznali da teže jedino izlečenju žrtava veštica. To priznanje nije bilo bezopasno, jer je inkvizicija smatrala sposobnost gonjenja zle kobi očiglednim dokazom bavljenja vražbinama.[31] *Benandanti*, postavši svesni svog značaja, s vremenom su optuživali sve veći broj ljudi za koje su tvrdili da su vešci. Uprkos tom povećanom antagonizmu, oni su nesvesno osećali da ih *strighe* i *stregoni* privlače. Godine 1618. jedna žena *benandanta* priznala je da je otišla na noćni sabat kojem je predsedavao Đavo, dodajući, međutim da je to uradila u nameri da od njega dobije moć da isceljuje.[32]

Najzad, 1634, posle pedeset godina inkvizitorskih procesa, *benandanti* su priznali da su isto što i vešci *strighe* i *stregoni*).[33] Jedan od optuženih priznao je da je, pošto je namazao telo specijalnom mašću, otišao na sabat gde je video mnoge vešce kako vrše obrede, igraju i besomučno se seksualno iživljavaju, izjavljujući ipak da *benandanti* nisu učestvovali u tim orgijama. Nekoliko godina kasnije, jedan *benandante* je priznao da je potpisao ugovor sa Đavolom, odrekao se Hrista i hrišćanske vere i ubio tri deteta. Docniji procesi iznosili su na videlo nezaobilazne elemente ubuduće klasičnog arsenala slikâ sa veštičjih sabata, pošto su *benandanti* priznavali da su posećivali ba-

[28] O ovim mitsko-obrednim scenarijima, videti M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, str. 320 i dalje.

[29] Ginzburg, *nav. delo*, str. 34.

[30] Tek 1532. neki Dijanini privrženici priznali su, pod mukama, da su oskvrnavili krst i svete tajne. Vid. dokumentaciju koju je naveo K. Ginzburg, *isto*, str. 36.

[31] Vid. *isto*, str. 87 i dalje.

[32] *Isto*, str. 110.

[33] *Isto*, str. 115.

love, odavali počast Đavolu i ljubili ga u stražnjicu. Jedno od najdramatičnijih priznanja učinjeno je 1644. Optuženi je dao detaljni opis Đavola, ispričao kako mu je predao svoju dušu i priznao da je ubio četiri deteta bacajući na njih zle čini. Ali kad se u svojoj ćeliji našao u četiri oka sa episkopalnim vikarom, zatvorenik je izjavio da je njegovo priznanje bilo lažno i da nije bio ni *benandante* ni *stregone*. Sudije su se složile da taj zatvorenik »priznaje sve što mu se sugeriše«. Ne znamo kakva je bila presuda, jer se dotični obesio u svojoj ćeliji. Uostalom, to je bio poslednji veliki proces koji je vođen protiv *benandanata*.[34]

Obratimo pažnju na vojnički karakter te grupe, tako značajan *pre* procesâ inkvizicije. Ne radi se o nekom usamljenom slučaju. Prethodno smo (na str. 122) naveli slučaj jednog starog Litvanca iz XVII veka koji je, zajedno sa svojim pratiocima, koji su svi bili pretvoreni u vukove, silazio u Pakao i tukao se sa Đavolom i vešticama da bi povratio ukradena dobra (stoku, žito i druge plodove zemlje). Karlo Ginzburg (Carlo Ginzburg) s pravom upoređuje *benandante* i litvanske vukodlake sa šamanima koji u ekstazi silaze u donji svet da bi obezbedili zaštitu svojoj zajednici.[35] S druge strane, ne treba zaboraviti verovanje — raširenu u severnoj Evropi — prema kome se mrtvi ratnici i bogovi bore protiv demonskih sila.[36]

Rumunska pučka predanja omogućuju nam da bolje razumemo poreklo i funkciju ovog mitsko-obrednog scenarija. Ne zaboravimo da rumunska Crkva, kao ni druge pravoslavne Crkve, nije imala instituciju sličnu inkviziciji. Stoga proganjanje veštaca nije bilo ni temeljno ni sistematično mada jeresi nisu bile nepoznate. Ograničiću svoju analizu na dva izraza presudna za naš predmet: *striga*, latinska reč za »vešca«, i »Dijana«, rimska boginja koja je postala zaštitnica veštaca u zapadnoj Evropi. *Striga* je na rumunskom delo *strigoï*, »vešci«, bilo živi ili mrtvi (u ovom poslednjem slučaju, vampiri). *Strigoï* se rađaju sa košuljicom; kad dospeju u doba zrelosti, odevaju se u nju i postaju nevidljivi. Priča se da su obdareni natprirodnim moćima; mogu, na primer, da uđu u kuću sa zabravljenim vratima i da se nesmetano igraju sa vukovima i medvedima. Odaju se svim zlodelima koja su svojstvena vešcima; izazivaju epidemije kod ljudi i stoke, »drže u vlasti« ljude i unakazuju ih, dovode

[34] *Isto*, str. 148 i dalje. Međutim, čak i tako pozno, godine 1661, *benandanti* su imali hrabrosti da objave da se bore za hrišćansku veru protiv *stregona (isto*, str. 155). J.-B. Russel, *Witchcraft in the Middle Ages*, str. 212, ponovo nalazi u dva slučaja *maleficium* kojima je suđeno u Milanu između 1384. i 1390. neke tragove verovanja sličnih verovanjima *benandanata*.

[35] Ginzburg, *nav. delo*, str. 40.

[36] Up. *između ostalog*, Otto Höfler, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen* (Beč, 1973), str. 15, 234 i svuda.

sušu »potčinjavajući« kišu, izvlače mleko kravama i, iznad svega, bacaju čini. Mogu da se pretvore u pse, mačke, vukove, konje, svinje, žabe krastače i druge životinje. Smatra se da su u nekim noćima, naročito na Svetog Đorđa i Svetog Andraju, raspršeni napolju. Kad se vrate kući naprave tri piruete i ponovo dobiju ljudsko obličje. Njihova duša, napustivši telo, zajaše konja, metlu ili bačvu. *Strigoï* se okupljaju daleko od selâ, na nekom određenom polju ili »na kraju sveta, tamo gde ni travka ne niče«. Kad se nađu na sastajalištu, dobijaju ljudsko obličje i *počinju da se međusobno bore* udarajući se kratkim toljagama, sekirama, kosama i drugim oruđima. Ta borba se nastavlja čitavu noć, da bi se okončala plačem i opštim izmirenjem. Vraćaju se iscrpljeni, bledi, ne znajući šta se sa njima zbilo, a zatim padaju u dubok san.[37]

Ništa se, nažalost, ne zna o smislu i cilju ovih noćnih borbi. Pomišlja se na *benandante*, kao i na *Wilde Heer*, povorku mrtvih, tako uobičajenu u srednjoj i istočnoj Evropi. Ali *benandanti* su veoma određeno okrivljavali *strige*, dok su se rumunski *strigoï* borili međusobno i uvek završavali svoje borbe u suzama i opštem izmirenju. Što se tiče analogije sa *Wilde Heer*, nedostaje njena najkarakterističnija crta: strahovita buka koja je širila strah među seljacima. U svakom slučaju, primer rumunskih veštaca pokazuje autentičnost jedne prehrišćanske sheme zasnovane na oniričkim putovanjima i obrednoj ekstatičkoj borbi, sheme ustanovljene u mnogim krajevima Evrope.

Istorija Dijane, boginje drevnih Dačana, podjednako je značajna. Vrlo je verovatno da je Dijanino ime zamenilo lokalno ime jedne autohtone geto-tračanske boginje. Ali arhaičnost verovanja i obreda koji se odnose na Dijanu nesumnjiva je. Naime, uvek je moguća sumnja da kod naroda romanskih jezika — italijanskog, francuskog, španskog, portugalskog — srednjovekovne reference koje se tiču obreda i mitologije »Dijane« odražavaju, uglavnom, shvatanje učenih monaha, upućenih u latinske tekstove. Što se tiče Dijanine istorije kod Rumuna, ne bi se mogla izneti jedna takva hipoteza. Ime boginje postalo je na

[37] O *strigoi*, videti bogatu dokumentaciju koju su prikupili Ion Muşlea i Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului: Din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu* (Bukurešt, 1970), str. 224—270. Mnogo je manje često verovanje da su se *strigoi* pomazivali specijalnim mastima i odlazili kroz odžak (str. 248, 256). I mrtvi se *strigoi* okupljaju isto tako oko ponoći i bore između sebe istim oružjem kojim se bore dok su živi (*isto*, str. 267 i dalje). Kao i u mnogim drugim evropskim narodnim verovanjima, beli luk je smatran najboljom odbranom od *strigoi* bili oni živi ili mrtvi (*isto*, str. 254 i dalje). U *Corrector* Burharda iz Vormsa (Burchard de Worms, XI vek), bilo je zabranjeno verovati u ono što su neke žene tvrdile, naime da »one noću izlaze kroz zatvorena vrata i uzleću ka oblacima da bi se borile« (J.-B. Russel, *Witchcraft*, str. 82). Ali ne zna se protiv koga su se borile ove žene.

rumunskom *zîna* (<*dziana*), sa značenjem: »vila«. Otuda, druga jedna reč, koja proizlazi iz istog korena, *zînatec*, označava »nekoga ko je nerazborit, smušen ili lud«, to jest »opčinjen«, opsednut Dijanom ili vilama.[38] A upravo smo videli (§ 304) odnose, najčešće ambivalentne, između *zina* i *kalusara*. Zine mogu biti okrutne i nesmotreno je izgovarati njihovo ime. Kaže se: »Svetice«, »Veoma darežljive«, »Rozalije«, ili, prosto, »One« (*iele*). Vile, koje su besmrtne, imaju izgled lepih devojaka, veselih i očaravajućih. Odevene u belo, golih grudi, one su danju nevidljive. Snabdevene krilima, kreću se kroz vazduh, naročito noću. Vole da pevaju i igraju, a tamo gde su igrale, trava na poljima kao da je osmuđena vatrom. Kažnjavaju bolešću one koji ih ugledaju kako igraju ili one koji prekrše neke zabrane, a te bolesti mogu da izleče samo *kalusari*.[39]

Rumunski dokumenti, zahvaljujući svojoj arhaičnosti, veoma mnogo pomažu da se shvati otkuda bavljenje vradžbinama u Evropi. Prvo, više se ne može sumnjati u kontinuitet nekih obreda i arhaičnih verovanja koji se prvenstveno odnose na plodnost i zdravlje. Drugo, ti mitsko-obredni scenariji podrazumevali su borbu između dveju grupa oprečnih, mada komplementarnih sila (*benandanti, striga, kalusari*). Treće, obredna borba bila je ponekad praćena izmirenjem tih protivničkih grupa. Četvrto, ta obredna podela zajednice podrazumevala je izvesnu ambivalentnost, jer je jedna od dveju protivničkih grupa, mada je izražavala proces života i kosmičku plodnost, uvek personifikovala i njihove negativne aspekte. Štaviše, personifikacija negativnog principa mogla je, zavisno od trenutka i istorijskih prilika, biti protumačena kao manifestovanje *zla*.[40] A to se, izgleda, desilo upravo u slučaju rumunskih *strigoï*, a u manjoj meri i sa *zinama*, vilama koje odgovaraju »Dijaninoj povorci«. Pod pritiskom inkvizicije, do sličnog tumačenja došlo je i u odnosu na *benandante*. Taj proces, zbog prastarog poistovećivanja onoga što je preostalo od prehrišćanskih mitskih obreda sa satanskim prosedeima i, najzad, sa jeresi, bio je u zapadnoj Evropi mnogo složeniji.

[38] Ime jedne posebne grupe *zina*, *Sînziene*, verovatno potiče od latinskog *Sanctae Diānae*. *Sînziene*, blagonaklone vile, dale su svoje ime značajnom prazniku Sveti Jovan Krstitelj.

[39] Pri poslednjoj analizi, scenario koji su aktualizovali *kalusari* podrazumeva spajanje istovremeno orpečnih i komplementarnih ideja i magijsko-religioznih tehnika. Začuđujuća trajnost ovog arhaičnog scenarija nalazi svoje najverodostojnije objašnjenje u činjenici da su, približeni i pomireni, antagonistički »principi« (bolest i smrt, zdravlje i plodnost) personifikovani u jednom od najzanosnijih izraza prvobitne dijade žensko-muškog: vili i katarzičkom junaku na njegovom konju.

[40] O transformaciji dihotomijâ i polaritetâ u religijski dualizam koji podrazumeva ideju *zla*, vid. M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, str. 345 i dalje.

307. Martin Luter i reformacija u Nemačkoj

U verskoj i kulturnoj istoriji zapadne Evrope vek koji je prethodio jačanju lova na veštice svrstava se među najkreativnije. To je tako ne samo zbog reformi koje su, uprkos mnogobrojnim preprekama, izvršili Martin Luter (Luther) i Žan Kalvin (Jean Calvin), već i stoga što se ta epoha — koja približno traje od Marsilija Fičina (Marsilio Ficino, 1433—1490) do Đordana Bruna (Giordano Bruno, 1548—1600) — odlikuje nizom otkrića (kulturnih, naučnih, tehnoloških, geografskih) koja su, bez izuzetka, dobila religiozno značenje. Imaćemo priliku da razmotrimo vrednosti ili religiozne funkcije neoplatonizma koji su reaktualizovali italijanski humanisti, kao i novu alhemiju, Paracelzusovu alhemijsku medicinu, heliocentrizam Kopernika i Đordana Bruna. Ali čak je i tehnološko otkriće kakvo je bila štampa imalo važne religiozne posledice; ono je, naime, imalo bitan značaj za širenje i pobedu reformacije. Luteranstvo je bilo, »već od početka, dete štampane knjige«: pomoću tog sredstva Luter je mogao da prenese, snažno i tačno, svoju poruku s jednog kraja Evrope na drugi.[41]

Poznate su i teološke kontroverze izazvane otkrićem Amerike. Ali već je Kristifor Kolumbo (Critiforo Colombo) bio svestan eshatološkog karaktera svog putovanja. U »čudesnim okolnostima« (koje mi ne znamo) »Bog je pokazao svoju ruku«. Kolumbo smatra svoje putovanje »očiglednim čudom«. Jer nije reč samo o otkriću »Indije«, već o jednom preobraženom svetu. »Mene je Bog izabrao za svog glasnika, pokazujući mi na kojoj se strani nalazi novo nebo i nova zemlja o kojoj je Gospod govorio kroz usta svetog Jovana, u Otkrivenju, i koju je pre toga spominjao Isaija.«[42] Prema Kolumbovim proračunima, do smaka sveta trebalo je da dođe kroz 155 godina. Ali do tada, zahvaljujući zlatu donetom iz »Indije«, Jerusalim će biti ponovo osvojen i »Sveti Dom« će moći da bude vraćen »Svetoj Crkvi«.[43]

Kao i svi njegovi savremenici, Martin Luter je delio mnoge ideje i verovanja uobičajena u to vreme; on, na primer, uopšte nije sumnjao u strahovitu moć Đavola, ni u potrebu spaljivanja veštica, a prihvatio je religioznu funkciju alhemije.[44] Kao i

[41] A. G. Dickens, *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe*, str. 51. »Prvi put u istoriji, veliki broj čitalaca mogao je da prosudi o revolucionarnim idejama kroz mas-medij koji je upotrebljavao domaći jezik zajedno sa umešnošću žurnaliste i karikaturiste« *(isto)*.

[42] Pismo Dadilji, naveo Claude Kappler, *Monstres, Démons et merveille à la fin du Moyen Age*, str. 108.

[43] Pismo papi Aleksandru VI, februar 1502, preveo Klod Kaple, *nav. delo*, str. 109.

[44] O Đavolu, videti fragmente njegovog *Commentaire sur l'Epître de saint Paul aux Galates*, preuzete u antologiji A. C. Kors i Edward Peters, *Witchcraft in Europe*, str. 195—201 (up. *isto*, str. 202—212, nekoliko odlomaka iz *l'Institution de la religion chrétienne*, Žana Kalvina). U jednom od svojih *Propos de table*, Luter je rekao: »Uopšte neću imati milosti za te veštice: sve ću ih spaliti!« Što se tiče alhemije, takođe u njegovim *Propos de table*, Luter je priznavao da mu se »veoma dopada«. »Ona mi se dopada ne samo zbog mnogobrojnih mogućnosti koje postoje kod zavarivanja metala, kod destilacije i sublimacije trava i tečnosti, već i zbog alegorije i njenog tajnog značenja, u najvećoj meri privlačnog, povodom uskrsnuća mrtvih sudnjeg dana. Jer, isto kao što u nekoj peći vatra izvlači i odvaja od neke materije ostale delove, i odnosi sa sobom duh, život, sok, snagu, dok nečiste materije, talog, ostaju na dnu, poput nekog mrtvog bezvrednog tela, tako će i Bog, na dan Strašnog suda, odvojiti sve pomoću ognja, pravedne od bezbožnika« *(Tischreden*, naveo Montgomery, »L'astrologie et l'alchimie luthérienne à l'époque de la Réforme«, str. 337).

mnogi drugi teolozi, kaluđeri i laici koji su upražnjavali neku duhovnu disciplinu (up. §§ 299—300), Martin Luter je našao »mističnu« utehu u *Theologia deutsch*, tekstu koji on stavlja odmah posle Biblije i svetog Avgustina.[45] Pročitao je mnoge knjige i razmišljao o njima, i veoma je rano pretrpeo uticaj Vilijema Okamskog. Ali njegov verski genije ne može se objasniti duhom njegovog doba. Naprotiv, lična iskustva Martina Lutera velikim delom su doprinela da se iz osnova izmeni duhovna orijentacija tog doba. Kao i u Muhamedovom slučaju, njegova biografija nam pomaže da razumemo izvore njegove verske kreativnosti.

Rođen 10. novembra 1483. u Ajslebenu (Tiringija), Martin Luter se 1501. upisao na Erfurtski univerzitet i 1505. stekao diplomu. Nekoliko meseci kasnije, za vreme jedne strahovite oluje, umalo ga nije udario grom, i on se zavetovao da će se zamonašiti. Iste godine stupio je u manastir avgustinaca u Erfurtu. Uprkos protivljenju svog oca, Martin ne odustaje od svoje odluke. Rukopoložen za sveštenika aprila 1507, on predaje etičku filozofiju na univerzitetima u Vitenbergu i Erfurtu. Novembra 1510, prilikom jednog putovanja u Rim, zapanjen je dekadencijom Crkve. Dve godine kasnije, pošto je doktorirao iz teologije, dobija katedru u Vitenbergu, gde predaje Sveto pismo i započinje svoja predavanja jednim komentarom *Postanja*.

Ali što je više razmišljao o gnevu i pravdi Boga-Oca, starozavetnog Jahvea, to je njegovo religiozno nespokojstvo sve više raslo. Tek 1513. otkrio je pravi smisao izraza »božja pravda«: to je čin kojim Bog čini čoveka pravednim; drugim rečima, čin kojim vernik dobija, zahvaljujući svojoj veri, pravdu stečenu Hristovim žrtvovanjem. Takvo tumačenje svetog Pavla — »pravednik će živeti od vere« *(Poslanica Rimljanima*, I : 12) — čini suštinu teologije Martina Lutera. »Osetio sam da sam se ponovo rodio«, govorio je on kasnije, »i da sam ušao u Raj kroz njegove raskriljene dveri.« Razmišljajući o *Poslanici Rimljanima* — po njemu, »najvažnijem dokumentu Novog zaveta« — Luter je pojmio nemogućnost da se sopstvenim delima postigne otkupljenje (to jest, prikladan odnos sa Bogom). Čovek, na-

[45] Izdavanje ovog anonimnog dela, napisanog na nemačkom oko 1350, predstavljalo je uostalom njegovu prvu štampanu knjigu.

protiv, biva otkupljen i spasen jedino kroz veru u Hrista. Kao i veru, Bog daje spasenje ne tražeći zauzvrat ništa. Luter je razradio ovo svoje otkriće u predavanju iz 1515, izlažući ono što je nazvao »teologijom Raspeća«.

Njegova reformatorska delatnost započinje 31. oktobra 1517; tog je dana Martin Luter istakao na vratima crkve vetenberškog dvorca svojih 95 teza protiv indulgencija,[46] napadajući doktrinalna i kultna zastranjivanja Crkve. Aprila 1518. pisao je s poštovanjem papi Lavu X, ali je bio pozvan u Rim da se opravda. Luter je zatražio od Fridriha Mudrog, saksonskog izbornog kneza, da mu se sudi u Nemačkoj. Do sučeljavanja je došlo u Augzburgu, oktobra 1518, pred kardinalom Kaetanom (Caetano), ali je avgustinski monah odbio da povuče svoje reči; za njega — kao, uostalom, i za veliki broj crkvenih velikodostojnika i teologa[47] — indulgencije nisu imale nikakvo dogmatsko opravdanje. Sukob se sledećih meseci opasno proširio. U Lajpcigu, 1519, Luter je osporio papski primat, tvrdeći da se i sam papa mora povinovati autoritetu Biblije. Odgovor je stigao 15. juna 1520, u vidu bule *Exsurge Domini;* od Lutera je, pod pretnjom da će biti ekskomuniciran, zatraženo da u roku od dva meseca povuče svoje reči. Optuženi je javno bacio jedan primerak bule u vatru i, kao protivudarac, objavio četiri knjige koje spadaju među njegova najbriljantnija i najznačajnija dela. U manifestu *Hrišćanskom plemstvu nemačkog naroda* (avgusta 1520) on odbacuje papinu prevlast nad koncilima, podelu na sveštenike i laike i monopol sveštenstva u proučavanju Svetog pisma; tim povodom on podseća da svi hrišćani, zahvaljujući već samom krštenju, postaju sveštenici. Dva meseca kasnije, obraćajući se teolozima, objavio je *Uvod u vavilonsko sužanjstvo Crkve,* napadajući sveštenstvo i zloupotrebu svetih tajni. Luter prihvata samo tri svete tajne — krštenje, pričešće i ispoved; kasnije se odriče i ispovedi. Zahvaljujući zaštiti saksonskog izbornog kneza, ostao je sakriven u vartburškom dvorcu (1521), a vratiće se u Vitenberg tek sledeće godine.[48]

Raskid sa Rimom bio je konačan; raskid koji bi možda bio i izbegnut da je car Karlo Peti bio uporan u zahtevima kuriji da sprovede reforme koje su tražene sa svih strana. Naime,

[46] Crkva je mogla da dâ indulgencije crpeći iz »bogatstva zaslugâ« koje su stvorili Hrist, Bogorodica i sveci. Ova praksa postala je popularna počev od Prvog krstaškog rata, kada je, 1095, papa Urban II objavio da će krstaši uživati privilegiju zemaljskog oproštenja njihovih grehova. Ali, naročito u vreme Lutera, neki sveštenici su bez savesti zloupotrebljavali ovu praksu, dopuštajući da se poveruje da se sa indulgencijama kupovala i dozvola za grešenje.

[47] Već je Inoćentije III pokušao da ozbiljno svede na manju meru ovu praksu. Ali tek je Pije V, 1567, onemogućio zloupotrebe indulgencija.

[48] Za vreme ovog boravka on je preveo na nemački Novi zavet (kompletan prevod Biblije bio je okončan 1534) i napisao *Sur les voeux monastique (O monaškim zavetima),* zahtevajući brak sveštenika i slobodu monaha da se odreknu svojih zaveta.

laici su, kao i mnogi monasi, delili prema rečima Stivena Ozmenta — »isto opšte osećanje o nerazrešenom verskom pritisku«. U predstavci podnetoj marta 1521 — *Pritužbama Svetog Rimskog Carstva, a posebno čitavog nemačkog naroda* — u kojoj je izraženo nezadovoljstvo aristokratske klase i građanstva, Luter je ponovo kritikovao papu, visoke nemačke crkvene dostojanstvenike, Crkvu i sveštenstvo uopšte.[49]

Vrativši se u Vitenberg, reformator je morao da propoveda protiv nekakvog »proročkog« pokreta i nekih novotarija sprovedenih u njegovom odsustvu. Sledećih godina suočio se i sa drugim teškoćama. Posle seljačke bune koja je 1524. buknula u južnoj Nemačkoj i za manje od godinu dana proširila se na čitavu zemlju, Luter je objavio pamflet *Protiv zločinačkih i pljačkaških seljačkih hordi* (1525) koji je bio — a i danas je — veoma kritikovan.[50] Za vreme te bune Luter se oženio jednom bivšom kaluđericom, Katarinom van Bora, koja mu je rodila šestoro dece. To je vreme kad je počela i njegova polemika sa Erazmom (up. § 308). Organizovanje pokreta reformacije nastavljeno je uz pomoć Milanhtona (Milanchton, 1497—1560) i drugih saradnika. Luter je insistirao na značaju crkvenih pesama pevanih u toku službe, a i sam ih je napisao nekoliko. Kao posledica njegovog tumačenja mise, u kojoj je on video stvarno prisustvo Hrista, došlo je do spora sa švajcarskim reformatorom Cvinglijem (Zwingli) koji je prihvatio samo simbolično Isusovo prisustvo.

Poslednje godine njegovog života bile su prilično teške, naročito zbog političkih zbivanja. Martin Luter je morao da prihvati zaštitu svetovne vlasti, jer je silu pretpostavljao anarhiji i haosu. Nije prestajao da napada pristalice jedne radikalne reformacije. I najzad, razrađivao je, na sve dogmatskiji način, teologiju i kult u svom evangelističkom pokretu koji je postao luteranska Crkva. Preminuo je 18. februara 1546.

308. Luterova teologija. Rasprava sa Erazmom

U jednom pismu iz 1522. Martin Luter je pisao: »Ne dopuštam da mojoj doktrini bilo ko sudi, čak ni anđeli. Onaj ko ne prihvati moju doktrinu ne može da dođe do spasenja.« Žak Mariten *(Jacques Maritain)* navodi ovaj tekst[51] kao primer oholo-

[49] Ozment, *The Age of Reform,* str. 223.

[50] Žakerije su bile ugušene na najsvirepiji način od strane koalicije prinčeva.

[51] *Sämtliche Werke* (Erlangen, 1826—1857), sv. 26, str. 144; J. Maritain, *Trois Réformateurs* (1925), str. 20. Vid. *isto,* jedan Melerov fragmenat, prema kojem je »Luterovo ja predstavljalo po njegovom mišljenju središte ka kome je imalo da teži celokupno čvečanstvo; on je sebe smatrao univerzalnim čovekom, koga su svi morali smatrati uzorom«.

sti i egocentrizma. Reč je, međutim, o specifičnoj reakciji *nekoga ko se ne usuđuje da posumnja* u to da ga je izabrao Bog i da mu je misija proročka. Pošto je došao do otkrovenja da je apsolutna sloboda Boga-Oca ta koja sudi, osuđuje i spasava prema sopstvenoj odluci, Luter više ne može da toleriše nijedno drukčije tumačenje. Njegova žestoka netrpeljivost odražava njegov žar za Jahveom i njegovu surevnjivost prema ljudima. Otkrivenje koje je podareno Luteru — otkupljenje i, dakle, spasenje isključivo pomoću vere, *sola fide* — konačno je i neizmenljivo; o njemu ne mogu da sude čak ni anđeli.

To otkrivenje, koje je izmenilo njegov život, Luter je neprestano objašnjavao i branio u svojoj teologiji. A bio je izvanredan teolog i erudit.[52] Pre nego što će objaviti teze protiv indulgencija, napao je, u *Raspravi protiv sholastičke teologije* (4. septembra 1517), teologiju s kraja srednjeg veka. Prema učenju srednjovekovne Crkve, kakvo je zastupao naročito Toma Akvinski, vernik koji čini dobro u stanju milosti sarađuje u sopstvenom spasenju. S druge strane, mnogobrojni sledbenici Okamskog smatrali su da razum i svest, *božji darovi*, nisu poništeni istočnim grehom; prema tome, onaj ko čini dobro prema svom urođenom moralnom porivu dobija milost kao nagradu. Za okamiste jedno ovakvo verovanje uopšte nije podrazumevalo pelagijanstvo (up. ranije, str. 56 i dalje), jer je Bog, na kraju krajeva, uvek taj koji želi čovekovo spasenje.

U *Raspravi protiv sholastičke teologije* Luter je žestoko napao ovu doktrinu. Čovekova volja, po vlastitoj prirodi, nije slobodna da čini dobro. Posle pada više se ne može govoriti o »slobodnoj volji«, jer čovekom od tada vladaju njegov apsolutni egocentrizam i pomamno povođenje za vlastitim zadovoljstvima. Ne radi se uvek o nemoralnim težnjama i postupcima; čovek ponekad ide i za onim što je dobro i plemenito, upražnjava religiju i nastoji da se približi Bogu. Međutim, takvo njegovo držanje ipak je kažnjivo, jer potiče iz istog onog samoljublja koje Luter smatra osnovnim modelom celokupne ljudske aktivnosti (izvan Milosti).[53]

Luter je isto tako osudio i Aristotelovu *Etiku*, prema kojoj se moralne vrline stiču vaspitanjem. I najzad, on je u sholastičkoj teologiji video jedno novo pelagijanstvo. Za njega, dobro, bilo da je učinjeno u stanju milosti ili mimo nje, nikad nije doprinelo spasenju duše. Od jeseni 1517, kad je *Rasprava* napisana, Luter se neprestano vraća na objašnjavanje načela *sola fide*. On manje insistira na dogmatskom sadržaju vere; važan je *doživljaj vere* sam po sebi, bezazlena i potpuna *fiducia* kakva je ona kod dece.

[52] Između 1509. i 1517, on je podrobno proučio Aristotela, svetog Avgustina, Oce i dela velikih teologa srednjeg veka.

[53] Vid. tekstove koje je prikupio B. A. Gerrish, »De Libero Arbitrio«, str. 188, nap. 10.

Što se tiče čuvenog sklada razuma i vere, Luter ga je smatrao nemogućim, a one koji su ga potvrđivali svrstavao je među pagane. Po njemu, razum nema ničeg zajedničkog sa domenom vere. Stavovi vere, pisao je on kasnije, »nisu protivni dijalektičkoj istini (to jest Aristotelovoj logici), već su izvan, ispod, iznad, oko i s onu stranu nje«.[54]

Luter se opet vratio na osnovnu temu svoje teologije — otkupljenje verom — odgovarajući na kritike koje je izneo Erazmo u svom spisu *O slobodnoj volji (De Libero Arbitrio)*. Suočenje ovih dvaju velikih duhova u isti mah mnogo govori, ražalošćuje i pruža primer. Erazmo (1469—1536) je već odavno bio napao zloupotrebe i korumpiranost Crkve, ističući hitnost reformi. On je, štaviše, sa simpatijama reagovao na prve Luterove istupe.[55] Ali, kao dobar hrišćanin i iskren humanist, Erazmo je odbio da doprinese rascepu hrišćanske zajednice; gnušao se rata, verbalnog nasilja i verske netrpeljivosti. Zahtevao je temeljnu reformu zapadnog hrišćanstva i izjasnio se ne samo protiv indulgencija, nedostojnosti sveštenikâ, nemoralnosti biskupâ i kardinalâ i kaluđerskih podvala, već i protiv sholastične metode i mračnjaštva teologâ. Erazmo je verovao u nužnost jednog mnogo racionalnijeg vaspitanja i neprestano je podsećao na veliku korist koju hrišćanstvo može izvući iz prihvatanja klasične kulture.[56] Njegov je ideal bio mir kakav je propovedao Hrist: takav mir je jedini mogao da obezbedi saradnju među evropskim narodima.

Erazmo je 31. avgusta 1523. pisao Ulrihu Cvingliju: »Mislim da sam ljude učio svemu čemu ih je učio i Luter, ali ne na tako grub način, a odrekao sam se nekih paradoksa i zagonetki.«[57] Mada nije prihvatio neke Luterove ideje, pisao je pisma njemu u prilog, znajući da će ona biti objavljena.[58] Kad su Luterove teze proglašene jeretičkim, Erazmo je uzvratio da zabluda ne predstavlja obavezno i jeres,[59] i zahtevao je od katoličkih teologa da na Luterova tumačenja odgovore umesto što ih osuđuju. Pošto se izjasnio za neophodnost dijaloga, Erazma su optužili — najpre Luter, a zatim i Rim — za »neutralizam«, čak i za pomanjkanje hrabrosti. Ta optužba je mogla biti i istinita uoči jednog novog i strašnog verskog rata, u vreme kad je iskreno prihva-

[54] Naveo Ozment, *nav. delo*, str. 238.

[55] Vid. neke upute i navode u Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom*, str. 153 i dalje. Erazmo je priznavao svoje pridruživanje kako u svojim *Pismima* tako i u delima kojima su se tek pripremala ili ponovo štampala.

[56] Vid. tekstove koje je sažeto izneo i komentarisao Bainton, *nav. delo*, str. 113—114.

[57] Gerrish, *nav. delo*, str. 191. »Enigme« su predstavljale čuvene Luterove tvrdnje, da su dela svetaca pripadala sferi greha, da je sloboda izbora prazna reč, da čovek može biti opravdan jedino pomoću vere *(isto)*.

[58] Vid. tekstove koje je naveo Bainton, *nav. delo*, str. 156 i dalje. Erazmo je čak uneo pasuse koji odražavaju neke Luterove kritike u novim izdanjima njegovog Novog zaveta i *Ratio;* up. *isto*.

[59] Up. Gerrish, *nav. delo*, str. 191, nap. 38.

tanje nekog verskog stava bilo javno proveravano stavljanjem na muke. Ali Erazmov ideal — uzajamna trpeljivost i dijalog u cilju razumevanja i ponovnog nalaženja zajedničkog harizmatskog izvora — ponovo dobija skoro patetičnu aktuelnost u ekumenskom pokretu iz ove, poslednje četvrtine XX veka.

Posle mnogih okolišanja, Erazmo je popustio pritisku Rima i pristao da kritikuje Lutera. On se, uostalom, osećao sve udaljenijim od nove vitenberške teologije. Pa ipak nije pokazivao da mu se odveć žuri. Završeno 1523, delo *De Libero Arbitrio* poslato je u štampariju tek avgusta 1524 (njegovi prvi primerci pojavili su se u septembru). Njegova kritika je uglavnom bila umerena. Erazmo se usredsređuje na Luterovu tvrdnju da je slobodan izbor u stvari *fikcija*. Naime, braneći svoje teze od bule *Exsurge Domini*, Luter je napisao: »Ja sam se nespretno izrazio kad sam rekao da je volja, pre nego što se dobije milost, samo prazna reč. Pre je trebalo otvoreno reći da je slobodna volja stvarno fikcija ili reč lišena realnosti, pošto nije u čovekovoj moći da čini dobro ili zlo. Kao što tačno kaže Viklif (Wycliff) u svom članku, osuđenom u Konstancu: sve se zbiva na osnovu apsolutne nužnosti.«[60]

Erazmo je jasno izneo svoj stav: »Pod slobodnim izborom podrazumevamo moć ljudske volje pomoću koje se čovek može posvetiti stvarima koje vode do večnog spasenja, ili (može) da od njih odustane.«[61] Za Erazma, sloboda izbora između zla i dobra predstavlja uslov *sine qua non* ljudske odgovornosti. »Ako volja nije slobodna, greh ne može biti pripisan (ljudima), jer greh ne postoji ako nije dragovoljan.«[62] I otuda: ako čovek ne bi ima slobodu da bira, Bog bi bio odgovoran za njegove loše postupke, kao i za one dobre.[63] Erazmo u više navrata ističe presudan značaj božje milosti. Čovek ne sarađuje u svom spasenju, ali kao što malo dete uz pomoć oca uči da hoda, tako i vernik uči da izabere dobro, a izbegne zlo.

Luter je odgovorio u delu *De Servo Arbitrio* (1525) koje je do kraja svog života izuzetno voleo. Već u početku on priznaje »zgražanje, bes i prezir« koje je u njemu izazvala Erazmova knjižica.[64] Odgovor, četiri puta duži od *De Libero Arbitrio*, napisan je briljantno i sa žestinom i, u teološkom pogledu, prevazilazi Erazmov horizont. Luter mu prebacuje njegovu zaokupljenost opštim mirom. »Vi hoćete, kao mirotvorac, da okončate *našu* bitku.« Ali Luter smatra da je reč o jednoj »ozbiljnoj, životnoj,

[60] Naveo Erazmo, *De Libero Arbitrio (= On the Freedom of the Will*, str. 64). Koristimo poslednji prevod koji je komentarisao E. Gordon Rupp, u: *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation.*

[61] *On the Freedom of the Will*, str. 47.

[62] *Isto*, str. 50.

[63] *Isto*, str. 53.

[64] *De Servo Arbitrio*, prevod i komentar Philip S. Watson, *Luther and Frasmus: Free Will and Salvation*, str. 103.

večnoj i tako suštinskoj istini, da ona mora da bude podržavana i branjena i po cenu samog života, čak i kad bi celi svet bio ne samo gurnut u vrtlog i borbu, već i raznet i uništen«.[65] Zatim je, u velikoj žurbi, ali sa humorom i sarkazmom, nastavio da brani svoju teologiju.

Erazmo mu je odgovorio u obimnom delu pod naslovom *Hyperaspites*, u kome nije skrivao ozlojeđenost i mržnju. Ali reformator se više nije pomučio da mu uzvraća. On se nije prevario: oko njega je rastao metež; verski rat je zaista otpočeo.

309. Cvingli, Kalvin, katolička reformacija

Švajcarski reformator Ulrih Cvingli[66] pao je, pored mnogobrojnih saboraca, u bici kod Kapela 11. oktobra 1531. Nekoliko godina ranije on je uveo reformaciju u Cirih i ostale gradove. Zahvaljujući Cvingliju, Cirih je uživao ugled istovetan vitenberškom. Ali pred opasnošću da budu potpuno izolovani, katolički kantoni počeli su borbu protiv Cirišana; njihova mnogobrojnost i vojna nadmoć obezbedile su im pobedu. Cvinglijeva smrt zaustavila je širenje reformacije u Švajcarskoj i utvrdila, do početka XIX veka, verske granice zemlje. Cvinglijevo delo, međutim, održalo se i učvrstilo zahvaljujući njegovom nasledniku Hajnrihu Bulingeru (Heinrich Bullinger).

Cvingli je napisao nekoliko rasprava, među njima i one o proviđenju, krštenju i euharistiji. Naročito se u tumačenju euharistije vidi originalnost ovog švajcarskog reformatora. Savez sa Luterovim pokretom nije mogao da se ostvari upravo zbog tog tumačenja.[67] Cvingli insistira na *duhovnom prisustvu* Hrista u srcu vernika koji prima pričešće. Bez vere, euharistija gubi svaku vrednost. Formula: »Ovo je moje telo...« mora biti shvaćena simbolično, kao podsećanje na Hristovu žrtvu koje učvršćuje veru u iskupljenje.

Luter je s razlogom zavideo Švajcarcima na njihovim političkim slobodama. Međutim, verska reformacija je i u Švajcarskoj morala da vodi računa o političkoj vlasti. Cvingli je sebe s pravom smatrao »radikalnijim« od Lutera. Ali verska sloboda je i

[65] *Isto*, str. 112 i dalje.

[66] Rođen 1489, kraj Ciriha, Cvingli je studirao u Bazelu, Bernu i Beču, pre nego što je proizveden u sveštenika 1506. On se divio Luteru, ali nije sebe smatrao luterancem, jer je imao u vidu jednu mnogo radikalniju reformu. God. 1522, tajno se venčao sa jednom udovicom, koja mu je rodila četvoro dece. Sledeće godine, Cvingli je objavio svojih 67 teza *(Schlussreden)*, objavljujući da je Jevanđelje jedini u teološkom pogledu vredan izvor; 1525. pojavio se prvi protestantski manifest, *Komentar o istinskoj i lažnoj Religiji*. Ciriški koncil prihvatio je reformaciju: latinska misa bila je zamenjena službom euharistiji na nemačkom; slike su nestale iz crkvi, manastiri su bili laicizirani.

[67] O ovoj raspri, vid. Ozment, *nav. delo*, str. 334 i dalje.

u Cirihu, kao i u Vitenbergu, podsticala radikalne ekstremističke težnje. Cvingli je doživeo svoje najoštrije i najuzbudljivije suočavanje sa Konradom Grebelom (Conrad Grebel), osnivačem pokreta koji su njegovi protivnici nazvali *anabaptističkim*. Grebel je opovrgavao opravdanost krštavanja dece.[68] Prema njemu, ovaj sakrament se mogao davati jedino odraslima; tačnije, onima koji su se slobodno opredelili da oponašaju Hristov život. Preobraćeni bi, dakle, trebalo da budu ponovo kršteni.[69] Cvingli je u četiri rasprave napao ovu doktrinu, ali bez većeg uspeha. Do prvog »ponovnog krštenja« došlo je 21. januara 1528. Marta iste godine civilne vlasti su zabranile ovu jeres, a četiri anabaptista bila su pogubljena. Uhapšen 1526, Grebel je umro sledeće godine.

Uprkos progonima,[70] anabaptizam se posle 1530. veoma raširio u Švajcarskoj i Južnoj Nemačkoj. S vremenom se ova »radikalna reformacija« podelila u više grupa, među kojima su bili »spiritualisti«, kao Paracelzus, Sebastijan Frank (Sebastian Frank) i Valentin Vajgel (Weigel).

Poput Lutera i Cvinglija, i Žan Kalvin je morao da brani svoju teologiju od anabaptista.[71] Rođen 1509. u Noajonu, studirao je u Parizu u koležu Montegi (1523—28), a svoju prvu knjigu (komentar Senekinog dela *De clementis*) objavio je 1532. Pošto se upoznao sa Luterovim spisima, njegova strast za humanizam ustupila je mesto teologiji. Kalvin se, po svoj prilici, preobratio 1533, a 1536. sklonio se u Ženevu. Imenovan za pastora, revnosno se prihvatio organizovanja pokreta reformacije. Međutim, posle dve godine, Gradsko veće ga je proteralo. Kalvin se tada nastanio u Strazburu, kamo ga je pozvao veliki humanista i teolog Martin Bucer (1491—1551). U Strazburu je proveo najsrećniji period svog života. Zahvaljujući Bucerovom prijateljstvu mnogo je naučio i objavio je, 1539, popravljeno izdanje *Institucije hrišćanske vere*,[72] a 1540. komentar *Poslanice Rimljanima*. Te iste godine, 1540, oženio se Ideletom de Bur (Idelette de Bure), udovicom jednog preobraćenog anabaptiste. Međutim, pošto se situacija u Ženevi pogoršavala, kantonalno veće ga je zamolilo da im se vrati. Posle desetomesečnog kolebanja, Kalvin je septembra 1541. pristao da se vrati i ostao je tamo sve do smrti, maja 1564.

Uprkos nekim protivljenjima, Kalvin je u Ženevi uspeo da nametne svoju koncepciju reformacije: Biblija predstavlja jedini

[68] Uostalom, ovo krštenje nije bilo posvedočeno u Jevanđeljima.

[69] Odakle i potiče izraz *anabaptist*, uostalom netačan, jer preobraćenici nisu priznavali sakramentalnu vrednost prvog krštenja.

[70] Istoričari su procenili da je broj anabaptista koji su pogubljeni od 1525. do 1618. bio negde između 850 i 5.000. Oni su bili spaljeni, odrubljena im je glava ili su bili utopljeni; up. Ozment, *nav. delo*, str. 332.

[71] Prvi put, celokupnu dokumentaciju prikupio je i analizirao Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*.

[72] Dopunjena u Francuskoj, 1535, *l'Institution* je Kalvin neprestano dorađivao i proširivao u brojnim poznijim izdanjima.

autoritet koji deluje presudno u svim pitanjima vere i ustrojstva Crkve. Mada je Kalvin neprestano bio angažovan političkim, crkvenim i teološkim raspravama, njegova književna produktivnost je čudesna. Pored obimne prepiske, napisao je komentare Starog i Novog zaveta, veliki broj rasprava i kraćih dela o različitim vidovima reformacije, zatim propovedi o *Poslanicama* svetog Pavla, itd. Njegovim remek-delom smatra se *Institucija hrišćanske vere*, podjednako značajna i zbog svog književnog savršenstva. Konačno izdanje latinskog teksta pojavilo se 1559.[73]

Kalvinova teologija ne uspostavlja neki sistem. Ona se pre može smatrati sveobuhvatnim komentarom biblijske misli. Kalvin istražuje oba Zaveta, razmišlja o njima, pročitavši ih mnogo puta i posmatrajući ih u svetlosti svetog Avgustina. Prepoznaje se i Luterov uticaj, mada on Lutera ne pominje. Kalvin raspravlja, sledeći jedan veoma osoben redosled, o suštinskim pitanjima svoje teologije: o spoznaji Boga kao tvorca i Gospoda, o Deset božjih zapovedi i o Veri (prema simbolu apostolâ), o otkupljenju putem vere i na osnovu učinjenih dela, o predestinaciji i božjem proviđenju, o dvema ispravnim svetim tajnama (krštenju i euharistiji), ali i o molitvi, crkvenim vlastima, svetovnoj vlasti. Po Kalvinu, čovek nikad ne prestaje da biva grešnik; njegova »dobra dela« postaju prihvatljiva jedino na osnovu božanske milosti. Rastojanje između transcendentnog Boga i bića koje je on stvorio može biti ukinuto otkrivenjem koje je sačuvano u Svetom pismu. Međutim, čovek ne može da sazna Boga Samog po Sebi, već samo kao Gospoda koji se *pokazuje ljudima*. Dve svete tajne predstavljaju sredstvo pomoću koga Hrist opšti sa vernicima.

Kalvin se uobičajeno smatra najmanje originalnim među velikim teolozima reformacije. U stvari, već od dogmatski krutih stavova poznog Lutera, teološko stvaralaštvo gubi primat u crkvama reformacije. Ono što se smatra važnim jeste uspostavljanje individualne slobode i reforma društvenih institucija, počev od opšteg obrazovanja. Luter je otkrio koliko je značajan pojedinac-stvaralac, a to načelo je ilustrovao i sopstvenim životom. Više nego »dostojanstvo čoveka« koje su slavili humanisti, sloboda s kojom pojedinac može da odbaci svaki drugi autoritet osim božjeg učinila je mogućim, zahvaljujući jednom sporom procesu desakralizacije, »moderni svet«, onakav kakav se javlja u doba prosvećenosti i kakav se jasnije ocrtava sa Francuskom revolucijom i pobedom nauke i tehnologije.

Što se tiče Kalvina, on je više od Lutera doprineo društvenom i političkom napretku svoje Crkve, ali ne samo to: on je i

[73] Mučnu epizodu predstavljalo je pogubljenje, 1553, Mišela Servea (Michel Servet), merodavnog španskog lekara ali teologa amatera, koji je oštro kritikovao Kalvina; up. Williams, *The Radical Reformation*, str. 605 i dalje. »Za mnoge, uloga Kalvina povodom Serveove smrti žigosala je reakcionarnim belegom protestantizam, kao što je postupanje inkvizicije prema Galileju žigosalo reakcionarnim belegom katoličku Crkvu«; Ozment, *nav. delo*, str. 369.

sopstvenim primerom ukazao na funkciju i teološku važnost političke aktivnosti. U stvari, on je anticipirao niz političkih teologija koje su u modi u drugoj polovini XX veka: teologiju rada, teologiju oslobođenja, teologiju antikolonijalizma, itd. Iz ove perspektive, verska istorija zapadne Evrope posle XVI veka pre bi se mogla uvrstiti u političku, socijalnu, ekonomsku i kulturnu istoriju Kontinenta.

Poslednja značajna reforma, ona koja je izvršena na Tridentskom koncilu (1545—1563),[74] prilično je dvosmislena. Započeta prilično kasno, a zaokupljena širenjem evangelističkih pokreta, tridentska reforma razvija se pod pritiskom savremene istorije i teži prvenstveno konsolidovanju političke vlasti Svete Stolice. Međutim, mnogi teolozi i velikodostojnici iz crkvene hijerarhije već su izvesno vreme zahtevali istinske reforme, pre svega ograničavanje papske moći i ponovno uspostavljanje vlasti biskupâ. Nekoliko godina pre nego što je otvoren Tridentski koncil, a na insistiranje cara Karla Petog, u Regensburgu je, aprila 1541, održana rasprava između protestantskih teologa (među kojima su bili Bucer i Melanhton) i katoličkih [Džon Ek (John Eck), Johan Groper itd.] Za nekoliko nedelja, dve strane su se složile o nekim suštinskim pitanjima — na primer, o prirodi spasenja kao »dvostrukog otkupljenja«.

Nažalost, ovaj koncil učinio je to približavanje uzaludnim. Papa i njegovi savetnici bili su zaokupljeni reformama kadrim da spreče pojavu novih Lutera, Cvinglija ili Kalvina u katoličkim zemljama. Pravila Koncila bila su takva da su se mogli prihvatiti samo papini predlozi. Kako se moglo i očekivati, pobedila je reakcionarna tendencija. Međutim, Koncil je ponovo uspostavio vlast biskupâ (pod uslovom da žive u svojoj biskupiji), žestoko je reagovao protiv nemorala i konkubinstva sveštenikâ, doneo je važne odluke o teološkom obrazovanju sveštenstva, itd. Štaviše, Koncil je podstakao takve ispravke postojećih crkvenih obreda kakve su mogle da zadovolje potrebe laika za mnogo autentičnijim verskim životom.

Ono što se zove posttridentskim katolicizmom predstavlja delimično rezultat ovih mera preduzetih radi ozdravljenja, ali i delatnosti nekolicine velikih mistika i apostola. Tradicije srednjovekovne mistike i *devotio moderna* doživeli su nov polet sa Terezom Avilskom (1515—82) i Jovanom od Krsta (1542—91). Sveta Tereza, sa svojom *unio mystica*, doživljajem koji je opisala kao venčanje duše i Isusa, stekla je izuzetan ugled,[75] uprkos podozrenju inkvizicije. Ali najviše je Injasio Lojola (1491—1556), osnivač Družbe Isusove, doprineo uspehu — moralnom, religioznom i političkom — kontrareformacije.[76] Mada je prošao kroz mistička iskustva, o kojima je i govorio, Injasio Lojola je izabrao apostolat, ili, prema čuvenom izrazu, »kontemplaciju u akciji«. Njemu su se divili pre svega zbog njegovih dela — sirotištâ, domova za bivše prostitutke, srednjih škola i koledža, kao i zbog misija na tri kontinenta.

[74] Prvi saziv trajao je od marta 1545. do zime 1547; drugi od maja 1551. do maja 1552; a poslednji, od aprila 1561. do decembra 1563.

[75] Na ova pitanja ponovo se vraćamo u poslednjem poglavlju posvećenom morfologiji i poređenju arhaičnih mističkih iskustava, istočnih i zapadnih.

Suština doktrine Injasija Lojole mogla bi se sažeto iskazati na sledeći način: apsolutno pokoravanje Bogu, što će reći njegovom zemaljskom predstavniku, papi, kao i generalu Družbe; izvesnost da molitve i razmišljanje, kao i sposobnost rasuđivanja koja iz njih proističe, mogu da izmene ljudsku sudbinu; uverenje da Bog podstiče svaki napor koji se ulaže radi preobraćenja ljudi, te prema tome i radi njihovog sopstvenog poboljšanja; sigurnost da Bog odobrava dobra dela — naročito ako se ona preduzimaju da bi se pomoglo onima koji su u nevolji.

U poređenju sa Luterovom i Kalvinovom teologijom, teologija Injasija Lojole izgleda optimističnija. To se može objasniti Injasijevim mističkim iskustvima koja su usmerila kako njegovu kontemplativnu metodu tako i funkciju i vrednost pridatu akciji. Lako je uočljivo mističko poreklo slepog pokoravanja božjem izaslaniku na zemlji; ono se može porediti sa obožavanjem imama (§ 273) i duhovnog vođe *(gurudev)* u hinduizmu; i u ovom slučaju, to obožavanje nalazi opravdanje u jednoj mističkoj teologiji.

Verski genije Injasija Lojole izražen je naročito u njegovim *Duhovnim vežbama*, kratkoj raspravi koju je počeo pisati posle svoje prve mističke vizije u Manesi, blizu Monserata. Reč je o praktičnom priručniku koji kazuje kojim molitvama i meditacijama treba, iz dana u dan, da pribegava onaj (to ne mora obavezno biti član Družbe) ko se povuče u usamljenost na četiri nedelje. To delo nastavlja i održava jednu staru hrišćansku kontemplativnu tradiciju. Čak i čuvena vežba iz prve nedelje, napor mašte da na konkretan i živ način uobliči neki pejzaž ili istorijsku epizodu, ima izvore u XII veku. Ali Injasio razvija metodu te vizualizacije sa strogošću koja podseća na neke indijske meditativne tehnike. Usamljenik uči da sakralizuje prostor u kome se nalazi, projicirajući ga, pomoću imaginacije, u prostor

[76] Rođen u Lojoli 1491, Injasio je imao romantičnu i pustolovnu mladost. Teško ranjen za vreme francusko-španskog rata 1521, pročitao je nekoliko religioznih knjiga, među kojima i *Imitation de Jésus-Christ* i biografije svetog Franje i svetog Dominika. Odlučio je da ih podražava. Prilikom svog prvog hodočašća u Monserat, u martu 1522. zavetovao se, na Bogorodičinom oltaru, da se posveti božjoj službi. Injasio je otada vodio najstroži asketski život, posteći ponekad i čitavu nedelju, putujući uvek peške, u dronjcima, posvećujući pet časova dnevno molitvi. Pošto je naučio latinski u jednoj osnovnoj barselonskoj školi, on, februara 1528, dolazi u Pariz, i upisuje se na Kolež Montegi; diplomira 1534. Injasio dobija dozvolu da, zajedno sa devet saboraca, osnuje jedan novi red, koga je potvrdila kurija 1540. U početku ograničeno na šezdeset. Isusovačko bratstvo brojalo je, posle Injasiove smrti, 1556, više od hiljadu članova.

gde *se odvija* (u sadašnjosti!) sveta istorija. On mora da *vidi* drevni Isusov Jerusalim, da *prati sopstvenim pogledom* Bogorodicu i Josifa na putu za Vitlejem, i tako dalje. Čak i kad jede, on može da vidi sebe kako to radi zajedno sa apostolima.

Ono što treba podvući jeste tačnost i strogost ovih *Duhovnih vežbi;* svaki pobožni poriv je brižljivo kontrolisan. Postupnim očišćenjem usamljenika ne priprema se nikakva *unio mystica.* Cilj usamljivanja je formiranje duhovnih atleta — i njihovo slanje u svet.

310. Humanizam, neoplatonizam i hermetizam u vreme renesanse

Kozimo di Mediči (Cosmo de Medici) poverio je velikom firentinskom humanisti Marsiliju Fičinu (1433—1499) prevođenje Platonovih i Plotinovih rukopisa koje je sakupljao tokom mnogih godina. Međutim, oko 1460, Kozimo je kupio rukopis *Corpus hermeticum* i zatražio od Fičina da ga odmah prevede na latinski. U to vreme Fičino još nije bio počeo da prevodi Platona; on je ipak ostavio *Dijaloge* po strani i bacio se s velikom žurbom na prevođenje hermetičkih traktata. Godinu dana pre Kozimove smrti, 1463, završio je te prevode. *Corpus hermeticum* je tako bio prvi grčki tekst koji je preveo i objavio Marsilio Fičino.[77] To ukazuje na ugled Hermesa Trismegista koji je smatran piscem tih hermetičkih traktata (up. § 209).

Fičinovi latinski prevodi — naročito *Corpus hermeticum,* Platon i Plotin — imali su važnu ulogu u verskoj istoriji renesanse: oni su omogućili pobedu neoplatonizma u Firenci i izazvali su oduševljeno interesovanje za hermetizam skoro po celoj Evropi. Prvi italijanski humanisti — od Petrarke (Petrarca, 1304—1374) do Lorenca Vale (Lorenzo Valla, oko 1405—1457) — već su uveli jednu novu versku orijentaciju, odbacujući sholastičku teologiju i vraćajući se crkvenim Ocima. Humanisti su smatrali da kao hrišćani laici i dobri poznavaoci klasike mogu bolje od sveštenikâ da proučavaju i shvate odnose između hrišćanstva, s jedne strane, i prehrišćanskih koncepcija koje se tiču božanstva i ljudske prirode, s druge strane. Kao što je uočio Čarls Trinkoz (Charles Trinkaus), to novo vrednovanje kome je podvrgnut *Homo Triumphans* nije nužno paganskog porekla; ono je pre inspirisano patrističkom tradicijom.[78]

[77] Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition,* str. 12—13. Do tada, samo je jedna hermetička rasprava, *Asclepius* bila dostupna na latinskom.

[78] Up. Charles Trinkaus, »In our Image and Likeness«, I, str. XIX i sl, 41 i dalje (Petrarque), 150 i dalje (L. Valla); vid. naročito preuzete tekstove, str. 341 i dalje, 381 i dalje. Potpuno ostvarenje ličnosti ne podrazumeva uvek neki ideal pozajmljen od paganizma; ono se naročito može objasniti obnavljanjem teologije milosti; up. *isto,* str. XX, 46 i dalje.

Sa neoplatonizmom koji su popularisali Fičino, Piko dela Mirandola (Pico della Mirandola, 1463—1494) i Egidije iz Viterba (Egidio de Viterbo, 1469—1532), slavljenje ljudske sudbine dobija jednu novu dimenziju, ne odričući se pri tom hrišćanskog konteksta. Pošto je stvorio svet, Bog je dao čoveku da vlada zemljom, i upravo se »preko onoga što čovek čini u ulozi boga mora na zemlji ostvariti stvaralačko delo istorije i civilizacije«.[79] Ali apoteoza čoveka, težnja karakteristična za humaniste, od tada se sve više inspiriše parahrišćanskim neoplatonizmom i hermetizmom.

Očigledno je da Fičino i Piko dela Mirandola nisu sumnjali u ispravnost svoje vere. Već u II veku, apologetičar Laktancije smatrao je Hermesa Trismegista mudracem koga je nadahnuo Bog, a neka hermetička proročanstva tumačio je tako kao da su ostvarena rođenjem Isusa Hrista. Marsilio Fičino reafirmisao je taj sklad između hermetizma i hermetičke magije,[80] s jedne strane, i hrišćanstva s druge. Piko je smatrao da *Magija* i *Kabala* potvrđuju Hristov božanski karakter.[81] Sveopšte verovanje u jednu *prisca theologica*[82] dostojnu obožavanja i u čuvene »drevne teologe« — Zaratustru, Mojsija, Hermesa Trismegista, Davida, Orfeja, Pitagoru, Platona — biva tada izuzetno u modi.

U ovom fenomenu vidljivo je duboko nezadovoljstvo sholastikom i srednjovekovnim koncepcijama čoveka i sveta, reakcija protiv onoga što bi se moglo nazvati »provincijalnim«, to jest potpuno *zapadnjačkim* hrišćanstvom, kao i težnja ka jednoj univerzalističkoj, nadistorijskoj, »prvobitnoj« religiji. Piko uči hebrejski da bi se uputio u Kabalu, otkrivenje koje, po njemu, prethodi Starom zavetu i objašnjava ga. Po naređenju pape Aleksandra VI u Vatikanu je naslikana freska puna hermetičkih, to jest »egipatskih« predstava i simbola. Drevni Egipat, mitska Zaratustrina Persija, »tajna Orfejeva doktrina«, otkrivaju »tajne« koje prevazilaze granice judeo-hrišćanstva i klasičnog sveta, otkrivenog nedavno zahvaljujući humanistima. Reč je, u stvari, o uverenju da se može ponovo doći do prvobitnih otkrivenja Egipta i Azije i da se može dokazati njihova podudarnost, kao i njihov zajednički izvor. (Na isto oduševljenje i istu nadu, mada u mnogo skromnijim razmerama, nailazimo i u XIX veku, posle »otkrića« sanskrita i »prvobitnosti« Vedâ i Upanišadâ).

U toku otprilike dva veka, hermetizam je zaokupljao mnoge teologe i filozofe, kako vernike tako i bezvernike. Ako je Đordano

[79] *Isto,* str. XXII.

[80] Vid., *između ostalog,* D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella,* str. 30 i dalje.

[81] Među Pikovim tezama koje je osudio Inoćentije VII, nalazi se čuvena izjava: *Nulla est scientia que non magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala.* Up. Yates, *Giordano Bruno and Hermetic Tradition,* str. 84 i dalje.

[82] Up. D. P. Walker, *The Ancient Theology,* posebno str. 22 i dalje (»Orpheus the Theologian«).

Bruno (1548—1600) dočekao sa tolikim oduševljenjem Kopernikova otkrića, to je bilo stoga što je verovao da heliocentrizam ima duboko versko i magijsko značenje. Dok je bio u Engleskoj, Bruno je proricao neizbežan povratak magijske religije drevnih Egipćana, onakve kakva je bila opisana u traktatu *Asclepius*. Đordano Bruno se osećao superiornijim od Kopernika, jer dok je ovaj poslednji shvatao sopstvenu teoriju samo kao matematičar, on, Bruno, mogao je da protumači Kopernikovu shemu kao hijeroglif božanskih tajni.[83]

Ali Đordano Bruno je težio drukčijem cilju: on je Hermesa poistovećivao sa egipatskom religijom koja je smatrana najdrevnijom, te je samim tim zasnivao svoj religijski univerzalizam na ulozi egipatske magije. Mnogi autori iz XVI veka, naprotiv, oklevali su da pribegnu hermetičkoj magiji koja je tada proglašena za jeres. Takav je bio slučaj Lefevra d'Etapla (Lefèvre d'Etaples, 1460—1537) koji je uveo hermetizam u Francusku: on je glavni deo zbornika *Corpus hermeticum* odvojio od traktata *Asclepius*. Neoplatoničar Senforjen Šanpje (Symphorien Champier, 1472—1539) pokušao je čak da dokaže da autor magijskih pasusa iz traktata *Asclepius* nije bio Hermes, već Apulej.[84] To što je hermetizam u XVI veku u Francuskoj, kao i drugde u Evropi, imao vrednost uzora proisticalo je prvenstveno iz njegovog verskog univerzalizma koji je mogao ponovo da uspostavi mir i slogu. Jedan protestantski autor, Filip de Morne (Philippe de Mornay), traži u hermetizmu način da pobegne od strahota verskih ratova. U svom delu *O istini hrišćanske vere* (1581) Morne podseća da je, prema Hermesu, »Bog jedan [...]), da jedino Njemu pripada ime Oca i Dobrog [...]. On sâm je Sve; mada bez Imena, on je bolji od svakog Imena«.[85]

Kao što piše Ž. Dažan (J. Dagens), »taj uticaj hermetizma dotakao je i protestante i katolike, idući na ruku, i kod jednih i kod drugih, najirinejskijim* tendencijama«.[86] Uzvišena religija koju je otkrio Hermes i kojoj je, u početku, pripadalo čitavo čovečanstvo, mogla bi, u naše vreme, ponovo da uspostavi opšti

[83] Vid. Yates, *Giordano Bruno*, str. 154 i dalje, i *svuda*. Izvesni obrazovani helenista, Isak Kazobon (Isaac Casaubon), pokazao je 1614 da je *Corpus Hermeticum* predstavljao zbirku veoma poznih tekstova — ne ranijih od II ili III veka posle Hr. (up. § 209). Ali basnoslovna draž »egipatskih tajni« i dalje je opsedala maštu evropske inteligencije u jednom novom obliku: kroz »tajnu hijeroglifa«.

[84] Jejts (Yates), *nav. delo*, str. 172 i dalje. O hermetizmu u XVI veku u Francuskoj, vid. takođe Walker, *The Ancient Theology*, poglavlje III.

[85] Naveo Jejts, *nav. delo*, str. 177. Vid. takođe Voker (Walker, *nav. delo*, str. 31—33, 64—67, itd. Katolik Frančesko Patrizi (Francesco Patrizi) čak je verovao da bi proučavanje *Corpus Hermeticum* moglo da ubedi nemačke protestante da se vrate Crkvi; Jejts, str. 182 i dalje.

* Izvedeno od imena Irineja, »oca dogmatike« iz II veka *(prim. prev.)*.

[86] »Hermétisme et cabale en France, de Lefèvre d'Étaples à Bossuet«, srt. 8; Jejts, *nav. delo*, str. 180.

mir i slaganje između različitih veroispovesti. U središtu tog otkrivenja nalazi se »božanstvo« čoveka, mikrokosmos koji predstavlja sintezu čitavog stvaranja. »Mikrokosmos je krajnji cilj makrokosmosa, dok je makrokosmos prebivalište mikrokosmosa... Makrokosmos i mikrokosmos su toliko međusobno povezani da je jedan uvek prisutan u drugome.«[87]

Međuzavisnost makrokosmosa i mikrokosmosa bila je poznata u Kini, drevnoj Indiji i Grčkoj. Ali nju su naročito potkrepili Paracelzus i njegovi učenici.[88] Čovek čini mogućim opštenje nebesa i zemlje. U XVI veku interesovanje za *magia naturalis* predstavlja jedno novo nastojanje da se približe priroda i religija. Proučavanje prirode predstavljalo je, u stvari, traganje za boljim razumevanjem Boga. Kasnije ćemo videti veličanstveni razvoj ove koncepcije.

311. Novo vrednovanje alhemije: od Paracelzusa do Njutna

Kao što smo već ukazali (str. 161), prvi latinski prevodi alhemijskih dela — sačuvani, ili napisani na arapskom — datiraju od XII veka. Među najpoznatijim, *Tabula Smaragdina*, pripisan Hermesu, uživa velik ugled. Upravo u toj knjizi nalazimo čuvenu formulu koja ilustruje podudarnost između hermetizma i alhemije: »Sve što je gore isto je kao i sve što je dole, sve što je dole isto je kao i sve što je gore, kako bi bilo ostvareno čudo Jedinstva.«

Zapadni alhemičari slede scenario poznat već u helenističkoj epohi (up. § 211), četiri faze procesa transmutacije, to jest dobijanja Kamena Mudrosti. Prva faza *(nigredo)* — vraćanje na fluidni stadijum materije — odgovara »smrti« alhemičara. Prema Paracelzusu, »onaj ko želi da uđe u Božje Kraljevstvo mora najpre da uđe svojim telom u svoju majku i da tamo umre«. »Majka« je *prima materia, massa confusa, abysse*.[89] Pojedini tekstovi naglašavaju sinhronizam između *opus alchymicum* i sledbenikovog intimnog doživljaja. »Stvari se čine savršenima pomoću onih koje su im slične, i stoga onaj koji vrši radnju mora u njoj učes-

[87] Charles de Bouelles, naveo E. Garin, »Note sull'ermetismo del Rinascimento«, str. 14.

[88] Up., *između ostalog*, Alex Wayman, »The human body as microcosm in India, Greek Cosmology and Sixteenth Century Europe«! Allen G. Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, str. 12 i dalje, 26 i dalje.

[89] Up. *Forgerons et alchimistes*, str. 131. Vid. *isto*, str. 132, i ostale navode o »filozofskom incestu«. Akrostih koji je sastavio Vasilije Valentin sa izrazom *vitriol* naglašava neumitnu nužnost *descensus ad inferos: Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* (»Poseti unutrašnjost Zemlje, i naći ćeš kroz pročišćenje tajni Kamen«).

tvovati.«[90] »Preobrazite se iz mrtvog kamenja u živo kamenje mudrosti«, piše Dorn. Prema Gihtelu, »mi sa tom regeneracijom ne dobijamo samo novu dušu, već i novo telo. Ovo telo je isečak božanske reči ili nebeske Mudrosti«. Da se ne radi isključivo o laboratorijskom postupku dokazuje to što se ističu osobine i kvaliteti alhemičara: on mora biti zdrav, skroman, strpljiv, čedan; mora posedovati slobodan duh koji je u skladu sa onim što radi; mora istovremeno raditi i razmišljati, itd.

Za naš predmet bilo bi nepotrebno da izlažemo i ostale faze kroz koje prolazi *opus*. Ukažimo, međutim, koliko su *materia prima* i Kamen Mudrosti paradoksalni po svom karakteru. Prema alhemičarima, oni se oboje nalaze svuda i u svim oblastima, a označeni su stotinama termina. Navedimo samo jedan tekst iz 1526, po kome je Kamen »poznat svim ljudima, mladim i starim, i može se naći u polju, u selu, u gradu, u svemu što je stvorio Bog; a ipak, svi ga preziru. Bogati i siromašni rukuju njim svakodnevno. Posluga ga baca na ulicu. Deca se njim igraju. Međutim, niko ga ne ceni, mada je on, posle ljudske duše, najčudesnija i najdragocenija stvar na Zemlji« *(Kovači i alhemičari*, str. 139—140 Aranc, izdanja). Reč je, po svoj prilici, o »tajnom jeziku« kojim se istovremeno izražavaju iskustva, inače, neprenosiva putem svakodnevnog jezika, i potajno saopštava skriveni smisao simbolâ.

Kamen čini mogućim identifikovanje suprotnosti.[91] On pročišćava i »dopunjava« metale. Arapski alhemičari pridavali su Kamenu terapeutska svojstva i preko arapske alhemije pojam *Elixir vitae* upravo je i došao na Zapad.[99] Rodžer Bejkon govori »o jednom leku koji pomaže odstranjivanju svih nečistoća i svih truleži najprostijeg metala«, i koji je u stanju da produži ljudski život za nekoliko vekova. Prema Arnoldu iz Vilanove (Arnauld de Villanova), Kamen leči sve bolesti, a starcima vraća mladost.

Što se tiče procesa pretvaranja metala u zlato, o kome postoje svedočanstva već u kineskoj alhemiji (§134), on ubrzava ritam vremena i, prema tome, doprinosi delu prirode. Kao što piše u alhemijskom delu iz XIV veka, *Summa Perfectionis*, »ono što priroda u jednom veoma dugom vremenskom razdoblju ne može da dovede do savršenstva, mi, svojom umetnošću, možemo da završimo za kratko vreme«. Istu ideju izložio je i Ben Džonson (Ben Johnson) u svom komadu *Alhemičar (The Alchimist*, II čin, scena 2). Alhemičar tvrdi da bi »olovo i drugi metali postali zlato kad bi imali vremena da to postanu«, a jedno drugo lice dodaje: »I

[90] *Liber Platonis quartorum* (čije arapsko poreklo ne može biti poznije od X veka), navedeno u *Forgerons*, str. 135. Ova ista doktrina može se ponovo naći kod kineskih alhemičara, up. *Histoire des croyances*, t. II, str. 44.

[91] Prema Vasiliju Valentinu, »zlo mora postati isto što i dobro«. Starki (Starkey) opisuje Kamen kao »izmirenje suprotnosti, koje uspostavlja prijateljstvo između Neprijatelja«; up. *Forgerons*, str. 142.

[92] Up. R. P. Multhauf, *The Origines of Chimistry*, str. 135 i dalje.

upravo je to ono što postiže naša Umetnost«.[93] Drugim rečima, alhemičar zamenjuje vreme...[94]

Načela tradicionalne alhemije, to jest rastenje minerala, pretvaranje metala, eliksir i obaveza čuvanja, nisu bili osporavani u doba renesanse i reformacije.[95] Horizont srednjovekovne alhemije bio je, međutim, pod uticajem neoplatonizma i hermetizma. Izvesnost da alhemija može da doprinese delu prirode dobija hristološko značenje. Alhemičari su sada tvrdili da *opus alchymicum* može da osigura prirodi iskupljenje, kao što je Hrist iskupio čovečanstvo svojom smrću i uskrsnućem. Jedan čuveni hermetičar iz XVI veka, Hajnrih Kunrat (Heinrich Khunrat), poistovećivao je Kamen Mudrosti sa Isusom Hristom, »Sinom makrokosmosa«; on je, štaviše, verovao da će otkriće Kamena razotkriti pravu prirodu makrokosmosa, kao što je Hrist podario duhovnu punoću čoveku to jest mikrokosmosu. Ubeđenje da *opus alchymicum* može da iskupi istovremeno i čoveka i prirodu produžavala je nostalgiju za jednim radikalnim *renovatio*, nostalgiju koja je mučila zapadno hrišćanstvo još od Joakima iz Flore.

Džon Di (John Dee, rođen 1527), čuveni alhemičar, matematičar i enciklopedist, koji je cara Rudolfa II uverio da poseduje tajnu transmutacije, smatrao je da se duhovna reforma svetskih razmera može ostvariti zahvaljujući silama oslobođenim kroz »okultne procese«, prvenstveno one alhemijske.[96] Engleski alhemičar Ilijas Ešmol (Elias Ashmole) takođe je video u alhemiji, astrologiji i u *magia naturalis* »Spasitelja« svih nauka. Naime, za Paracelzusove i Van Helmontove pristalice, priroda može da bude shvaćena jedino proučavanjem »hemijske filozofije« (to jest nove alhemije) ili »prave medicine«.[97] *Hemija, a ne astronomija*, jeste ta koja predstavlja ključ za odgonetanje tajne Neba i Zemlje. Pošto je stvaranje objašnjeno kao hemijski proces, nebeski i zemaljski fenomeni mogli su biti tumačeni hemijskim izrazima. Vodeći računa o odnosima makrokosmosa i mikrokosmosa, »filozof-hemičar« je mogao da pojmi tajne Zemlje kao i tajne nebeskih

[93] Up. *Forgerons*, str. 43.

[94] Mi smo već razmatrali posledice ovog prometejskog gesta u *Forgerons et Alchimistes*, str. 153 i dalje.

[95] Čak i u XVIII veku, naučnici nisu dovodili u pitanje rast rudače. Pa ipak, oni su se pitali da li alhemija može da pomogne Prirodi u ovom procesu i, naročito, da li su »oni koji su tvrdili da su se već bavili njom bili pošteni ljudi, glupaci ili varalice« (Betty J. T. Dobs, *The Foundations of Newton's Alchimy*, str. 44). Herman Burhave (Herman Boerhaave, 1664—1739), smatran najvećim »racionalističkim« hemičarem svog vremena, čuven po svojim strogo iskustvenim opitima, još je verovao u transmutaciju metala. A mi ćemo videti koji je bio značaj alhemije u naučnoj revoluciji koju je sproveo Njutn.

[96] Up. Peter French, John Dee: *The World of an Elizabethan Magus;* R. J. W. Evans, *Rudolf II and His World: A Study of Intellecual History*, str. 218—228. O uticaju Džona Dia na Kunrata, vid. Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, str. 37—38.

[97] A. C. Debus, »Alchemy and the History of Science«, str. 134.

telâ. Tako je Robert Flad (Robert Fludd) dao hemijski opis krvotoka zamišljenog po ugledu na kružno kretanje Sunca.[98]

Kao i mnogi njihovi savremenici, hermetičari i »filozofi-hemičari« su očekivali — a neki od njih i grozničavo pripremali — opštu i temeljnu reformu svih religijskih, socijalnih i kulturnih institucija. Prva, neophodna etapa ove sveopšte *renovatio* bila je reforma znanja. Jedna anonimna knjižica, *Fama Fraternitatis*, objavljena 1614, zahtevala je jedan novi model vaspitanja. Njen pisac je otkrivao postojanje jednog tajnog udruženja takozvanih rozenkrojcera. Njegov osnivač, legendarni Hristijan Rozenkrojc (Christian Rosenkreutz), ovladao je »pravim tajnama medicine«, te, prema tome, i svim ostalim naukama. On je potom napisao izvestan broj knjiga, ali ta dela su bila dostupna isključivo članovima udruženja rozenkrojcera.[99] Pisac knjige *Fama Fraternitatis* obraćao se svim naučnicima Evrope da se pridruže ovom bratstvu, kako bi ostvarili reformu nauke; drugim rečima, kako bi ubrzali *renovatio* zapadnog sveta. Odjek na koji je naišao taj apel bio je bez presedana. Za manje od deset godina, o programu koji je predložila tajanstvena zajednica *rosikrucijana* raspravljalo se u stotinama knjiga i brošura.

Johan Valentin Andree (Johann Valentin Andreae), koga su neki istoričari smatrali piscem knjige *Fama Fraternitatis*, objavio je 1619. *Christianopolis;* to delo je, po svoj prilici, uticalo na Bejkonovu *New Atlantis*.[100] Andree je predložio da se osnuje zajednica naučnika, koja bi razradila jednu novu metodu vaspitanja zasnovanu na »hemijskoj filozofiji«. U utopijskom *Hristijanopolisu*, centar izučavanja je laboratorija: tu »su venčani Nebo i Zemlja« i tu se »otkrivaju božanske tajne koje su otisnute na površini zemlje«.[101] Među mnogobrojnim poklonicima reforme nauke koju je zahtevala *Fama Fraternitatis* nalazio se i Robert Flad, član Kraljevskog koledža fizičara; on je, isto tako, bio i vatreni pristalica mističke alhemije. Flad je tvrdio da je nemoguće ovladati prirodnom filozofijom bez produbljenog proučavanja okultnih nauka. Za Flada, »istinska medicina« predstavlja sam temelj prirodne filozofije. Poznavanje mikrokosmosa — to jest ljudskog tela — otkriva nam strukturu Svemira i na kraju nas

[98] A. C. Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, str. 7, 14—15.

[99] Vid., *između ostalog*, Debus, *The Chimical Dream of Renaissance*, str. 17—18. Ukažimo uzgred na to da se početkom XVII veka, ponovo nailazi na stari scenario mio kineskim, tantričkim i helenističkim tekstovima: prvobitno otkrivenje, nedavno ponovo otkriveno ali predodređeno isključivo posvećenima.

[100] Up. *Christianopolis, and Ideal State of Seventeenth Century*, preveo Felix Emil Held (Njujork i London, 1916). Vid. takođe F. Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, str. 145—146; Debus, *The Chemical Dream*, str. 19—20.

[101] *Christianopolis* (preveo Helm), str. 196—197.

dovodi do Tvorca. Pored toga, ukoliko bolje poznajemo Svemir, utoliko više napredujemo u poznavanju sebe.[102]

Donedavno se nije ni slutilo da Njutn igra neku ulogu u tom sveopštem pokretu čiji je cilj bila *renovatio* religije i evropske kulture pomoću smele sinteze okultnih tradicija i egzaktnih nauka. Istina je da Njutn nikada nije objavio rezultate svojih alhemijskih opita, mada je rekao da su neki bili krunisani uspehom. Njegove bezbrojne alhemijske rukopise, za koje se nije znalo sve do 1940, nedavno je pažljivo analizirala prof. Beti Titer Dobs (Betty Teeter Dobs) u svojoj knjizi *Temelji Njutnove alhemije (The Foundations of Newton Alchimy,* 1975). Profesorka Dous tvrdi da je Njutn eksperimentisao u svojoj laboratoriji sa postupcima opisanim u ogromnoj alhemijskoj literaturi, »u meri koja nikada nije bila dostignuta ni pre ni posle njega« *(nav. delo,* str. 88). Njutn se nadao da će pomoću alhemije otkriti strukturu mikrosveta, kako bi mu odredio mesto u svom kosmološkom sistemu. Otkriće gravitacije, sile koja je držala planete u njihovim orbitama, nije ga zadovoljavalo u potpunosti. Ali, mada je, od 1669. do 1696. neumorno nastavljao sa svojim opitima, nije mu pošlo za rukom da identifikuje sile koje vladaju korpuskularnim svetom. Ipak, kad je 1679—1680. počeo da proučava dinamiku orbitalnog kretanja, on je primenio na Svemir svoje »hemijske« koncepcije o sili privlačenja.[103]

Kao što su pokazali Megvajer (McGuire) i Retensi (Rattansi), Njutn je bio uveren da je, u početku, »Bog predao nekolicini povlašćenih tajne prirodne filozofije i religije. To znanje je potom bilo izgubljeno; kasnije je ipak bilo vraćeno, i tada je uneto u bajke i iskazano u mitovima gde je ostalo skriveno za neupućene. Ali, u naše vreme, to znanje može biti ponovo stečeno kroz opite, i u još tačnijem obliku«.[104] Stoga je Njutn naročito proučavao najezoteričnije odeljke alhemijske literature, nadajući se da oni u sebi skrivaju prave tajne. Značajno je da osnivač moderne mehanike nije odbacio tradicionalno verovanje u prvobitno i tajno otkrivenje, kao što nije odbacio ni načelo transmutacije. Kao što je pisao u delu *Opticks* (1704), »pretvaranje tela u svetlost i svetlosti u tela potpuno je saobrazno zakonu prirode, jer izgleda da je priroda oduševljena transmutacijom«. Prema Dobsovoj, »Njutnova alhemijska misao bla je tako čvrsto zasnovana da on nikada nije opovrgao njenu opštu vrednost. U izvesnom smislu, čitav Njutnov rad posle 1675. može biti protumačen

[102] Robert Fludd, *Apologia Compendiaris Fraternitatem de Rosea Cruce Suspicionis et Infamiae Maculis Aspersam, Veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens* (Lajden, 1616), str. 88—93, 100—103, naveo Debus, *The Chimical Dream,* str. 22—23.

[103] Richard S. Westfall, »Newton and the Hermetic Tradition«, nar. str. 193—194; up. Dobs, *nav. delo,* str. 211.

[104] Dobbs, str. 90, navodeći članak E. McGuire i P. M. Rattansi, »Newton and the Pipes of Pan«, str. 108—143.

kao dugotrajno nastojanje da se integrišu alhemija i filozofija mehanike« (*nav. delo*, str. 230).

Posle objavljivanja *Principia*, Njutnovi protivnici su izjavili da njegove »sile« predstavljaju, u stvari, »okultne osobine«. Profesorka Dobs je priznala da su te kritike bile, u izvesnom smislu, opravdane: »Njutnove sile veoma su ličile na skrivene privlačne i odbojne snage o kojima je govorila okultna literatura renesanse. Međutim, Njutn je tim silama dao onotološku zasnovanost ekvivalentnu onoj na kojoj su zasnovani materija i kretanje. Zahvaljujući toj ekvivalentnosti, pojačanoj kvantifikacijom sila on je omogućio filozofijama mehanike da se uzdignu iznad nivoa imaginarnog *impact mechanism*« (str. 211). Analizirajući njutnovsku koncepciju sile, Ričard Vestfol (Richard Westfall) dolazi do zaključka da moderna nauka predstavlja ishod *spajanja hermetičke tradicije i filozofije mehanike.*[105]

U svom spektakularnom poletu, »moderna nauka« je prenebegla, ili odbacila, nasleđe hermetizma. Drugim rečima, pobeda Njutnove mehanike na kraju je uništila njegov sopstveni naučni ideal. Naime, Njutn i njegovi savremenici očekivali su jednu sasvim drukčiju vrstu naučne revolucije. Nastavljajući i proširujući nade i ciljeve neoalhemičara renesanse, prvenstveno iskupljenje prirode, različiti duhovi kakvi su bili Paracelzus. Džon Di. Komenijus (Comenius), J. V. Andree, Flad i Njutn, videli su u alhemiji model za jedan ništa manje ambiciozan poduhvat, naime mogućnost da usavrše čoveka pomoću nove metode saznanja. Sa njihovog gledišta, jedna takva metoda trebalo je da u hrišćanstvo nekonfesionalnog tipa uključi hermetičku tradiciju i egzaktne nauke, to jest medicinu, astronomiju i mehaniku. Tom sintezom nastala je u stvari jedna nova hrišćanska tvorevina, koja se mogla porediti sa blistavim rezultatima postizanim ranije, integrisanjem platonizma, aristotelizma i neoplatonizma. Ta vrsta sanjanog »znanja«, a delimično razrađenog u XVIII veku, predstavlja poslednji pothvat preduzet u hrišćanskoj Evropi u cilju postizanja »potpunog znanja«.

[105] Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*, str. 377—391; Dobbs, str. 211.

XXXIX POGLAVLJE

TIBETSKE RELIGIJE

312. »Religija ljudi«

Kao i hinduizam ili hrišćanstvo starog i srednjeg veka, tako i tibetska religija na svom vrhuncu predstavlja uspelu sintezu, ishod dugotrajnog asimilacionog i sinkretičkog procesa. Sve do pre nekoliko decenija, naučnici Zapada, povodeći se, uostalom, za tibetskim autorima, tumačili su versku istoriju Tibeta kao sukob autohtone religije, *Bona (Bön)*, i indijskog budizma koji je na kraju pobedio u obliku lamaizma. Nedavna istraživanja, a naročito analiza podataka nađenih u pećini Tuen-huang VIII—X vek), otkrila su mnogo složeniju situaciju. Danas se, s jedne strane, uviđaju značaj i koherentnost religije koja je prethodila *Bonu* i najranijem širenju budizma; preko te tradicionalne religije (nazvane »religijom ljudi«), međutim, ćutke su prešli ne samo pisci koji su pripadali *Bonu* nego i budisti.

S druge strane, počinje se bolje upoznavati egzotični i sinkretički karakter *Bona*, naročito njegovi iranski i indijski izvori. Doduše, dokumenti koji su nam na raspolaganju poznijeg su porekla (tibetsko pismo stvoreno je u VII veku) i u njima su odražene posledice polemika i uzajamnih pozajmica između budizma i *Bona*. Međutim, specifične osobine tradicionalne religije, prerušene u lamaizam ili *Bon*, mogu se dešifrovati. Tibetski istoričari razlikovali su »religiju bogova« [*lha-čos (lha chos)*] od »religije ljudi« [*mi-čos (mi-chos)*]; prva je postupno označavala čas *Bon*, čas budizam; druga je označavala tradicionalnu religiju.

Važan izvor za upoznavanje »religije ljudi« — nazvan *Gćug (Gcug)* [ili *čos (chos)*, »običaj«] — sačinjen je od »priča«, to jest od kosmogonijskih i genealoških mitova. Te »priče« su pričane kao deo obreda prilikom venčanja, novogodišnjih svečanosti, raznih takmičenja u čast bogova zemlje, itd. Kao i u mnogim arhaičnim religijama, recitovanje mita o poreklu neke zajednice, institucije ili obreda reaktualizovalo je kontinuitet sa mitskim vremenom, te je prema tome obezbeđivalo uspeh preduzetog

posla.[1] Ispravno kazivanje mitova o poreklu predstavljalo je »verski čin neophodan za održavanje ustrojstva sveta i društva«.[2]

Kao i svuda drugde, mitovi o poreklu počinju pozivanjem na kosmogoniju. Svet su stvorili nebeski bogovi *Čva (Phyva)* koji su bili zamišljeni kao planine na nebu. (Kasnije ćemo se vratiti na religijski značaj i simboliku planina.) Nekoliko ovih bogova-planina sišlo je na zemlju, dovodeći sa sobom životinje, biljke, a verovatno i prve ljude. To rajsko razdoblje, kad su ljudi živeli pored bogova, trajalo je deset hiljada godina. Jedan demon, zatočen pod devetim spratom podzemlja, uspeo je da pobegne i raširi zlo na zemlji. Bogovi su se povukli na nebo, a svet je nastavio da propada tokom stotina hiljada godina. Međutim, nekoliko ljudi je i dalje upražnjavalo *Gćug*, očekujući »bezbožno doba« posle kojega će se pojaviti jedan novi svet, bogovi vratiti na zemlju, a mrtvi uskrsnuti.

Reč je, zacelo, o dobro poznatom mitu o »savršenstvu početaka« za kojima sledi postepeno i sveopšte propadanje. Ali isto tako se mogu pretpostaviti i indijski uticaji (kosmički ciklusi koji sadrže stotine hiljada godina), kao i iranski (demon koji kvari stvoreni svet).

Struktura sveta je trodelna: bogovi *Čva* prebivaju gore, vodena i podzemna božanstva *(Klu)* dolle, a ljudi u sredini. Prvi kralj bio je bog koji je sišao s neba i sjedinio se s jednim božanstvom-planinom; on je tako pružio primer za ugled sedmorici vladara koji su usledili. Mitovi o poreklu nekog nastanjenog mesta — varijante u malom kosmogonijskih mitova — govore bilo o nekom pobeđenom demonu ili raskomadanoj životinji, bilo o hijerogamiji nekog boga (planine, stene ili drveta) i neke boginje (jezera, izvora ili reke). Ovaj božanski par ponekad se izjednačava s natprirodnim roditeljima kralja ili junaka. »Tako se svaka zajednica koja živi u nekom određenom prebivalištu prepoznaje u svom pretku i u svom svetom mestu.«[3]

U tradicionalnoj religiji bitna je bila uloga kralja.[4] Božanska priroda vladara ispoljavala se njegovim »sjajem« i njegovim magijskim moćima. Prvi kraljevi zadržavali su se na Zemlji samo danju; noću su se vraćali na Nebo. Nisu znali za smrt u pravom smislu reči, već su se u određenom trenutku konačno peli na Nebo pomoću svog čarobnog užeta *mu* (ili *dmu)*. Ti prvi kraljevi,

[1] Vid. Eliade, *Aspects du mytes*, nar. str. 33 i dalje. Vid. takođe G. Tucci, *Les religions du Tibet*, str. 296 i dalje.

[2] R. A. Stein, *La civilisation tibétaine*, str. 163—165. »Da bi se tačno ustanovila veza grupe sa bogovima i precima, bitno je vratiti se, za svaku priču, poreklu ove ili one institucije i ta priča onda mora biti autentična i verodostojna. A to je upravo slučaj sa lamaističkim obredima koji uvek podsećaju na svoje poreklo, na mitskog prethodnika, koji opravdava taj obred« (isto, str. 165).

[3] R. Stejn, *nav. delo*, str. 176.

[4] Vid. naročito A. Macdonald, »Une lecture des Pelliot tibétains...«, str. 339 i dalje. Up. Erik Haarh, *The Yan Lun Dynasty*, str. 126 i dalje.

kaže jedna hronika *bonpoa**, »imali su na temenu jedno čarobno svetlosno uže, *mu*, daleko (ili zategnuto), bledožuto (ili smeđe). U trenutku smrti oni su se, počev od nogu, rasplinjavali (poput duge) i stapali sa užetom *mu* na temenu. Svetlosno uže *mu* se i samo rastvaralo u Nebu«.[5] To je razlog zbog kojega pre poslednjeg vladara božanskog porekla, Diguna, nisu postojali kraljevski grobovi; ohol i naprasit, ovaj kralj je prilikom jednog dvoboja nepažnjom presekao sopstveno uže *mu*. Od tada su leševi kraljeva bili sahranjivani; njihovi su grobovi otkriveni, pa se sad zna za neke obrede vršene u vreme sahrana.[6] Međutim, izvesna povlašćena bića — prvenstveno sveci i vračevi — ipak uspevaju da se, zahvaljujući svom užetu *mu* popnu na Nebo.

313. Tradicionalne koncepcije: svemir, ljudi, bogovi

Mitom o užetu *mu* koje je presekao Digun nastavlja se, ali u drukčijem kontekstu, povest o razdvajanju ljudi i bogova Čva posle upada zla u svet. Ali njegov značaj za istoriju tibetske verske misli mnogo je veći. Jer, s jedne strane, uže *mu* vrši kosmološku funkciju: ono povezuje zemlju sa Nebom kao neka *axis mundi*. S druge strane, ono ima središnju ulogu u homološkom sistemu svemir-kuća-ljudsko telo. Najzad, od izvesnog trenutka koji je teško tačno odrediti, ponovo nalazimo uže *mu* u suptilnoj fiziologiji i u obredima koji duši umrlog obezbeđuju oslobađanje i uspenje na nebo.

Doduše, očigledni su indijski uticaji i *Bon*. Ali originalni karakter ovog mitsko-obrednog kompleksa i njegova simbolika ne mogu se dovesti u sumnju. Homologija svemir-kuća-ljudsko telo predstavlja arhaičnu koncepciju, široko rasprostranjenu u Aziji. Budizam, iako je znao za tu homologiju, nije joj pridavao značaj nečeg spasonosnog (up. § 160).

Planine se poistovećuju sa lestvicama ili sa užetom *mu* prvog pretka koji je sišao na zemlju. Grobovi kraljeva nazvani su »planinama«.[7] S druge strane, svete planine — pravi »domaći bogovi« ili »gospodari mesta« — smatrani su »Stubovima Neba« ili »Klinovima Zemlje«, a »istu funkciju mogu vršiti i stubovi podignuti

* *Bon-po* — sveštenici, proroci *(prim. prev.)*.

[5] Prevod R. Stein, *nav. delo*, str. 189—90. Up. G. Tucci, *Les religions du Tibet*, str. 286 i dalje. Vid. komparativnu analizu ovog mitskog motiva u našoj studiji »Cordes et marionnettes« (ponovo objavljenoj u *Mephistophélès et l'Androgyne*, str. 200—237), naročito, str. 208 i dalje.

[6] Vid. G. Tucci, *The Tombs of The Tibetan Kings*. Up. Stein, *nav. delo*, str. 168 i dalje.

[7] Grobovi i dvorovi kraljeva bili su, po svoj prilici, sagrađeni »na način *mu*«, čak posle presecanja užeta od strane Duguna, Stejn, *isto*. str. 169.

pored grobova ili hramova«.[8] Bog kućnog tla je takođe označavan kao »Stub Neba« ili »Klin za pričvršćenje Zemlje«. Nebo i podzemni svet imaju spratove do kojih se može doći kroz jednu »Kapiju Neba« i jednu »Kapiju Zemlje«. U kući se sa sprata na sprat može stići lestvicama načinjenim od debla drveta. »Kapiji Neba« odgovara rupa na krovu kroz koju prodire svetlost i izlazi dim; »Kapiji Zemlje« odgovara ognjište.[9]

Kao što sveta planina — »domaći bog« — biva poistovećena sa lestvicom *mu* koja spaja Nebo i Zemlju, tako se i u ljudskom telu jedan od bogova zaštitnika, i to upravo onaj koji je nazvan »domaćim bogom«, nalazi na vrhu glave gde počinje uže *mu* (na ramenima borave »bog ratnik« i »bog čovek«). Lestvica *mu* je nazivana i »lestvicom vetra«. »Konj vetra«, međutim, predstavlja čovekovu vitalnost. »Vetar« je životno načelo analogno *prani (prăna)* Indijaca. »To je istovremeno vazduh koji se udiše i fini fluid u telu«.[10] »Rast prema gore« ostvaruje se pomoću užeta *mu*. Ove koncepcije su najverovatnije bile razrađene u lamaističkom sinkretizmu. U svakom slučaju, postupak koji su koristile lame za konačno oslobođenje duše podseća na način na koji su se mitski kraljevi rastvarali u užetu *mu*.[11] Drugim rečima, svetac je sposoban da u trenutku smrti ponovi u *duhu* ono što su mitski kraljevi ostvarivali *in concreto* pre Digunove nesreće (ta koncepcija podseća na severnoazijske mitove o »padu« u savremenom šamanstvu prvi šamani su se lično peli na Nebo; up. § 246).

Na ulogu svetlosti u tibetskim verskim predanjima još ćemo se vratiti. Zasad dodajemo da pored homologije svemir-kuća-ljudsko telo, o kojoj je upravo bilo reči, tradicionalna religija podrazumeva još i izvesnu simetriju među ljudima i bogovima. Ponekad se »duše« [*la (bla)*] ne razlikuju od bogova *(lha)*; Tibetanci često brkaju ova dva termina, pošto ih izgovaraju na isti način. Poznate su mnoge »duše« ili spoljašnji »životi« koji prebivaju u stablima, stenama ili u stvarima gde se stane bogovi.[12] S druge strane, kao što smo već videli, »domaći bogovi« i bogovi ratnici borave kako u prirodnim prebivalištima, tako i u ljudskom telu.

Drugim rečima, čovek *kao duhovno biće* ima udela u izvesnoj božanskoj sudbini, a naročito u funkciji i sudbini bogova koji su kosmički po svojoj strukturi. Time se objašnjava značaj bezbrojnih obrednih takmičenja, počev od konjskih trka, atletskih igara i različitih borbi, do nadmetanja u lepoti, gađanju lukom i

[8] Stejn, str. 170. Svete planine isto tako predstavljaju bogove ratnike: nazivaju ih »vođama« ili »kraljem« i povezane su sa poreklom plemenske loze; *isto*, str. 174.

[9] Na krovu kuće nalaze se »bogovi vrha« (predstavljeni dvama kamenim oltarima i zastavom); njihov kult je istovetan kultu koji se vrši na planinama; up. Stein, str. 188.

[10] Stejn, str. 189.

[11] Ovaj sinkretizam već je utvrđen u XI veku. Milarepa govori o »presecanju užeta-za-penjanje oslobođenja (sveca)«; Stein, str. 189. 189.

[12] *Isto*, str. 193.

strelom, muženja krava i govorništvu. Takmičenja se naročito priređuju povodom Nove godine. Glavnu temu novogodišnjeg scenarija predstavljala je borba između bogova Neba i demona, koji su bili prikazani kao dve planine. Kao i u ostalim sličnim scenarijima, pobeda bogova obezbeđivala je pobedu novog života u godini koja je započinjala. »Bogovi prisustvuju spektaklu i smeju se zajedno s ljudima. Takmičenje u odgonetanju i kazivanje priča, ili pak epova, imaju uticaja na prinos i stoku. Budući da su se prilikom velikih svečanosti okupljali bogovi i ljudi, društvene suprotnosti su dolazile do izražaja, ali su istovremeno ublažavane. A grupa, povezujući se sa svojom prošlošću (nastankom sveta, precima) i svojom postojbinom (precima- svetim planinama) osećala se osnaženom.«[13]

U tibetskoj novogodišnjoj svečanosti očigledan je iranski uticaj, ali je njen mitsko-obredni scenario arhaičan: njega nalazimo i u mnogim drugim tradicionalnim religijama. Jednom rečju, radi se o koncepciji čija je široka rasprostranjenost u svetu utvrđena[14] i prema kojoj Kosmosom i Životom, kao i funkcijom bogova i ljudskom sudbinom, upravlja isti ciklični ritam, zasnovan na suprotnostima koje se smenjuju i dopunjuju pretpostavljajući se uzajamno, ali koje se povremeno razrešavaju u spoju-totalitetu tipa *coincidentia oppositorum*. Tibetska koncepcija mogla bi se uporediti sa suprotstavljanjem *janga (yang)* i *jina (yin)* i njihovim ritmičkim reintegrisanjem u *tao* (up. § 132). U svakom slučaju, tradicionalna religija koju su prvi budisti zatekli u Tibetu nije predstavljala »mešavinu anarhičnih i raznorodnih magijsko-religijskih pojmova [...], već religiju čiji su običaji i obredi imali koren u jednom strukturisanom sistemu, zasnovanom na temeljnim konceptima potpuno suprotnim onima na koje se oslanja budizam.«[15]

314. Bon: suprotstavljanja i sinkretizmi

S pravom je postavljeno pitanje »o razlozima koji su kasnije (tibetske) istoričare naveli da izbrišu drevnu religiju, čije je i samo ime *(Gćug)* iščezlo, i da je zamene religijom *Bon* koja se kao uvedena vera pojavila već u XI veku. Kad su u pitanju sveštenici *bon-po*, to se može razumeti: oni su bez sumnje bili sasvim spremni da sačine verziju koja je uvećavala njihov ugled pripisujući im najdrevnije poreklo«.[16] Što se tiče budističkih istoričara,

[13] R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, str. 440—41.

[14] Up. našu studiju: »Zapažanja o religijskom dualizmu: dijade i polariteti« (ponovo objavljeno u *La nostalgie des origines*, str. 231—311).

[15] Up. A. Mekdonald, str. 367.

[16] A. M. Blondeau, »Les religions du Tibet«, str. 245. Naime, budizam »nije mogao da dopusti žrtvovanje životinja, *a fortiori* ljudi. Ali naročito, koncepcija o kralju-bogu koji održava poredak Sveta, verovanje u besmrtnost, u blaženi život posle smrti, zamišljen prema zemaljskom životu, koji

njima su bile odvratne krvave žrtve i eshatološke koncepcije autohtone religije; stoga su ih oni poistovetili sa verovanjima i u magijskim postupcima religije *Bon*.

Teško je opisati *Bon* pre nego što se prikaže širenje budizma u Tibetu. Te dve religije bile su u sukobu već od početka, iako su jedna na drugu uticale; vladari su svaku od njih naizmenično štitili ili proganjali; najzad, počev od XI veka, »izmenjeni *Bon*« *(agyur Bon)* preuzimao je doktrinu, rečnik i institucije od lamaizma. Izvesno je, međutim, da su obrednici, vračevi i »vešci« *bon-po*, delovali u Tibetu pre upada budističkih misionara. S druge strane, ako prikažemo *Bon* u ovom trenutku našeg izlaganja, to će nam omogućiti da procenimo mnogobrojnost i značaj stranih elemenata koji su doprineli tibetskom verskom sinkretizmu. Naime, bar neke kategorije *bon-poa* svedoče o njihovom egzotičnom poreklu. Prema predanju, »strani *Bon*« bio je unet iz Džangšunga (Zhanshung, jugoistok Tibeta) ili iz Taziga (Iran). To, s jedne strane, objašnjava iranske elemente raspoznatljive u izvesnim koncepcijama *Bona*, a s druge strane čini verovatnim indijske (naročito šivaitske) uticaje i pre prodora budizma.

Najstariji dokumenti pružaju uvid u to kakvi su sve *Bon-poi* postojali: obrednici, prinositelji žrtava, gataoci, isterivači zloduha, čarobnjaci, itd. Pre XI veka nema ni govora o nekoj jedinstvenoj i čvrsto povezanoj organizaciji svih ovih »stručnjaka za sveto«. Među njihovim obrednim instrumentima treba obratiti pažnju na skele za hvatanje demona, a naročito na tamburin šamanskog tipa, budući da je on čarobnjacima omogućavao da se popnu na nebo. Vuneni turban, specifični znak *bon-poa*, po predanju je služio legendarnom osnivaču *Bona*, Šenrabu ni bou (Shenrab ni bo) da sakrije magareće uši (ovo je dragocen detalj, jer otkriva svoje zapadno poreklo; radi se, u stvari, o temi Mide).[17] *Bon-poi* su, pored drugih stručnjaka za sveto, štitili vladare i plemenske vođe. Njima je pripadala važna uloga prilikom pogrebâ (naročito kraljevskih); oni su vodili duše preminulih na onaj svet, a smatralo se i da su sposobni da prizovu mrtve i da isteraju đavola iz njih.

Drugi, pozniji dokumenti, sadrže, pored ostalog, razne kosmogonije i teologije, pa čak i metafizičke spekulacije, više ili manje sistematizovane. Očevidni su indijski, naročito budistički uticaji. To ne znači da prethodno nije postojala neka »teorija«; »spekulativni« *bon-poi* (genealozi, mitografi, teolozi) po svoj prilici su odavno koegzistirali sa obrednicima i »vešcima«.

dakle vrednuje ovaj poslednji, uopšte nije ostavljala mesta fundamentalnim načelima budizma: prolaznosti svakog postojanja, podrazumevajući i prolaznost sveta, patnji povezanoj sa postojanjem, transmigraciji *(sansari)*, neumitnoj nagradi za dela, u ovom životu ili u nekom drugom *(karman)*. S druge strane Gćug je predstavljao ideal socijalne pravde, ljudske sreće, a ne moralnog savršenstva« *(isto)*.

[17] Up. R. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, str. 381 i dalje.

Po nekim poznim piscima iz redova *bon-poa*, njihova »sveta istorija« izgledala je ovako: osnivač *Bona* je navodno bio Šenrab ni bo (»izvanredni« čovek-sveštenik-*shen)*. Kao uzor njegovom rođenju i biografiji služe rođenje i biografija Sakjamunija (Sakyamuni) i Padmasambhave (na ovog poslednjeg vratićemo se kasnije, na str. 367. Šenrab je odlučio da se rodi u nekoj zemlji na zapadu (Džangšungu ili Iranu). Zrak bele svetlosti probio se u obliku strele (ta slika predstavlja *semen-virile)* u lobanju oca, dok je zrak crvene svetlosti (koji predstavlja ženski element, krv) ušao u glavu majke. U drugoj, starijoj verziji, sam Šenrab silazi iz nebeskog dvorca u obliku pet boja (to jest poput duge). Pretvoren u pticu, on se smestio na glavu svoje buduće majke, a dva zraka, jedan beo, drugi crven, izišavši iz njegovih genitalnih organa, prodrla su kroz lobanju u telo žene.[18] Našavši se na zemlji, Šenrab se suprotstavlja knezu demonâ, goni ga, i svojim magijskim moćima svladava demone koje susreće. Da bi mu zajamčili svoju potčinjenost, oni mu nude predmete i formule koji sadrže suštinu njihovih moći; tako demoni postaju čuvari doktrine i veštinâ *Bona*.[19] Iz toga proizlazi da Šenrab otkriva *bon-poima* molitve kojima su oni morali da se obraćaju bogovima, kao i magijska sredstva za isterivanje demonâ. Pošto je uveo *Bon* u Tibet i u Kinu, Šenrab se povlači iz sveta, posvećuje se askezi i, kao Buda, postiže nirvanu. Ali on ostavlja sina koji će tokom tri godine širiti njegovo sveukupno učenje.

Legendarna ličnost koja se krije pod imenom Šenrab uobičajeno se smatra tvorcem doktrinarnog sistema *Bona*, pod čime se podrazumeva da je on prikupio i sredio veliko mnoštvo često protivrečnih običaja, obreda, mitoloških predanja, vradžbina i magijskih formula — »ne toliko književnih tekstova, jer su oni koji su postojali pre njegovog doba bili malobrojni«.[20] Kanon *Bona* nastaje počev od XI veka, grupišući tekstove za koje se smatralo da su u vreme progona budističkih kraljeva bili skriveni i kasnije »pronađeni«.[21] Svoj konačni oblik on je dobio u XV veku, kad su tekstovi koji se pripisuju Šenrabu (i za koje se smatralo da su prevedeni sa džangšunskog jezika) sakupljeni u 75 svezaka *Kanđura (Kanjur)*, a njihovi komentari u 131 svesci *Tanđura (Tanjur)*. Klasifikacije i naslovi ovih dela očigledno su preuzeti iz lamaističkog Kanona. Izloženo učenje verno oponaša budističko:

[18] Stein, *Civ. tib.*, str. 205—206. Prema Tibetancima, u trenutku rađanja, duša deteta ulazi kroz *sutura frontalis* u glavu majke i kroz taj isti otvor duša napušta telo u trenutku smrti; up. našu studiju »Duh, svetlost i klica« (u *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, str. 125—166), str. 137.

[19] Vid. tekstove koje je sažeto izneo Tuči, *Les religions du Tibet*, str. 304. Na isti se motiv nailazi u legendarnoj Padmasambhavinoj biografiji; ovoga puta, ovaj budistički učitelj potčinjava božanstva Bona.

[20] Tuči, str. 305.

[21] Ova mitska tema veoma je posvedočena na Bliskom istoku i u grčko-rimskom svetu helenističke epohe, u Indiji i Kini. To ne isključuje, uostalom, da je izvestan broj tekstova bio zaista sakriven i ponovo pronađen posle progonâ.

»zakon prolaznosti, povezanosti činova iz kojih proističe ciklus *sansare (samsāra)*. I za *Bon*, cilj koji treba postići jeste Buđenje, stanje Bude *(Bouddha)*, ili, bolje receno, njegov manajanski oblik, Velika Praznina«.[22] Kao i kod »drevnih« budističkih sveštenika, to jest kod Padmasambhavinih sledbenika (videti dalje, § 315), doktrina *Bona* je izražena kroz devet »vozila« (ili »puteva«). Tri poslednja vozila istovetna su za obe religije; šest prvih pokazuju mnogo zajedničkih elemenata, ali kod *bon-poa* ona uz to podrazumevaju i mnoga verovanja i magijske postupke koji su specifični za njih.[23]

U spisima *Bona* ustanovljeno je nekoliko kosmogonija. Među najznačajnijim navedimo stvaranje sveta iz prvobitnog jajeta, ili od udova nekog antropomorfnog diva, tipa *Puruše (Purusha)* (ta je tema sačuvana u *Epu o Gesaru)*, ili, najzad, kao indirektnog dela nekog *deus otiosus* iz koga proističu dva potpuno suprotna načela. U dvema prvim kosmogonijama očigledan je indijski uticaj. Prema trećoj, u početku je između Bića i Ne-Bića — koje sebi, međutim, daje ime »Stvorenog, Gospodara Bića« — postojala samo sušta potentnost. Iz tog »Gospodara« zrače dve svetlosti, bela i crna, koje rađaju dva »čoveka«, jednog belog i drugog crnog. Ovaj poslednji, »Crni Pakao«, sličan koplju, ovaploćenje je Ne-Bića, načelo negacije, vinovnik vaskolikog zla i svih nesreća. Beli čovek, koji samog sebe proglašava »Gospodarem koji voli Postojanje«, predstavlja ovaploćenje Bića i načelo svega što je dobro i stvaralačko u svetu. Zahvaljujući njemu, bogovi bivaju obožavani od ljudi i bore se sa demonima i predstavnicima zla.[24] A ta koncepcija podseća na zervanitsku teologiju (up. § 213) koju su, po svoj prilici, preneli manihejci iz Srednje Azije.

Naglasimo još jednom sinkretistički karakter *Bona*, kako tradicionalnog tako i »izmenjenog«. Kao što ćemo videti, lamaizam nastavlja i razvija isti proces. Sinkretizam je, izgleda, u istorijskoj epohi karakterističan za versku kreativnost tibetskog genija.

315. Nastanak i razvoj lamaizma

Budizam je, prema predanju, verovatno u Tibet uveo kralj Songcen Gampo (Srong-bstan sgam-po, 620?—641) koji je docnije smatran emanacijom Bude Avalokitešvare (Avalokiteshvara). Ali teško je tačno ustanoviti koliki je eventualni doprinos ovog vladara širenju Zakona. Poznato je da je on bar delimično upražnjavao drevne verske obrede. S druge strane, izgleda izvesno da je budistička poruka bila poznata u nekim oblastima Tibeta pre VII veka.

[22] A. M. Blondo, *nav. delo*, str. 310. Pored toga, *Bon* pozajmljuje teoriju o Bodhisatvama, kao i teoriju o Tri Budina Tela. U njihovom panteonu, uprkos razlici u imenima, »broj vrstâ bogova i demona isti je kod obe religije«, *isto*.

[23] Najpotpuniju analizu dao je D. L. Snellgrove, *The nine Ways of Bon*. Vid. takođe Tuči, str. 291 i dalje; Blondo, str. 310 i dalje.

[24] Vid. izvornike koje je sažeto izneo Stein, *Civ. tib.*, str. 209; Tuči, str. 273; up. takođe str. 280—288.

Prvo svedočanstvo o budizmu kao državnoj religiji nalazimo u zvaničnim dokumentima iz vremena kralja Trisong Decana (Khri-ston lde-bcan, 755—797?). Ovaj vladar, proglašen za emanaciju Manjđušrija (Māñjuśrī), pozvao je u Tibet najčuvenije indijske učitelje Santarakšitu (Sāntarakshita), Kamalašilu (Kamalashīlā) i Padmasambhavu.[25] Dve tendencije su se borile za kraljevu podršku: »indijska škola« koja je učila o postupnom napredovanju ka oslobođenju, i »kineska škola« koja je predlagala one vrste postupaka čiji je cilj bio trenutno prosvetljenje [*čan (chang);* na japanskom *zen*]. Pošto je prisustvovao izlaganju i odbrani obeju ovih metoda (792—794), kralj je izabrao indijsku tezu. Ova čuvena rasprava održana je u manastiru Samje (Bsam-yas) koji je Trisong osnovao na početku svoje vladavine; to je bilo prvo u dugom nizu manastirskih zdanja koja će biti izgrađena tokom mnogih vekova. Trisong je takođe dodeljivao manastirima imanja, započinjući time proces koji će se okončati lamaističkom teokratijom.

Njegovi naslednici učvrstili su budizam kao zvaničnu religiju. U IX veku kaluđeri uživaju povlašćen položaj u političkoj hijerarhiji i postaju vlasnici sve većih imanja. Kralj Ralpačan (Ral-pa-čan, 815—838), preteranom uslužnošću prema kaluđerima, izazvao je protivljenje plemića. Zato je ubijen, a njegov brat, koji ga je nasledio (838—842), započeo je sa žestokim proganjanjem budista: prema poznijim hronikama, on je odlučno podržavao *Bon*. Ali i on je bio ubijen, a posle njegove smrti, zemlja, rasparčana na kneževine koje su se neprestano sukobljavale, utonula je u anarhiju. Budizam je više od jednog veka bio zabranjen. Hramovi su skrnavljeni, kaluđerima se pretilo smrću, bili su primoravani da se žene ili da prihvate *Bon*. Sveštenićke institucije propadaju, biblioteke bivaju uništene. Međutim, izvestan broj kaluđera uspeva da preživi, naročito u pograničnim krajevima. Taj period progona i anarhije pogoduje širenju magije i tantričkih obreda orgijastičkog tipa.

Oko 970, Ješe-od (Ye-çes'od), budistički kralj iz zapadnog Tibeta, poslao je Rinčen Sangpoa (Rin c'en bzan po, 958—1055) u Kašmir da tamo potraži indijske učitelje. S njim počinje drugo širenje budizma. Rinčen osniva školu i pristupa prevođenju kanonskih tekstova i reviziji starih prevoda.[26] Godine 1042, jedan veliki tantrički učitelj, Atiša (Atiśa), dolazi u zapadni Tibet. On poučava Rinčena, koji je već u godinama, i njegove sledbenike; jedan od njih, Bromton (Brom-ston), postaće najmerodavniji

[25] Oko ovog poslednjeg razvila se čitava jedna mitologija; pripisali su mu preobraćenje Tibeta, a neki su ga smatrali drugim Budom; up. njegovu čuvenu biografiju koju je preveo C. Ch. Toussaint, *Le dict de Padma*.

[26] On je na taj način postavio temelje velikoj zbirci: 100 knjiga *Kanđura* (koji sadrži Budine besede) i 225 knjiga *Tanđura* (prevodi komentarâ i sistematskih rasprava koje su napisali indijski autori).

predstavnik tradicije kojoj je učio Atiša. Reč je o pravoj reformi čiji je cilj obnova prvobitnih struktura budizma: strogo moralno ponašanje kaluđera, celibat, askeza, tradicionalne metode meditacije, itd. Uloga *gurua* [*guru*, na tibetanskom lama *(bla-ma)*] postaje veoma značajna. Tom reformom Atiše i njegovih naslednika utemeljeno je ono što će kasnije postati škola »Vrlih«, Gelugpa (Dge-lugs-pa). Ali izvestan broj kaluđera, pozivajući se na Padmasambhavu, ne prihvata tu reformu. Oni će vremenom sebe definisati kao »Stare«, Njingmapa (Rñin-ma-pa).

Između XI i XIV veka javlja se niz velikih duhovnih učitelja, tvoraca novih »škola« i osnivača manastira koji su postali čuveni. Tibetski kaluđeri putuju u Indiju, Kašmir, Nepal, u potrazi za poznatim *guruima*, i u nadi da će biti upućeni u tajne (naročito tantričke) oslobođenja. To je doba čuvenih jogina, mistika i vračeva Narope, Marpe, Milarepe. Oni nadahnjuju i organizuju razne »škole«, od kojih će se neke postepeno razdvojiti u više ogranaka. Bilo bi uzaludno nabrajati ih; dovoljno je pomenuti ime Cong-Kape (Tsong-kha-pa, 1359—1419), odlučnog reformatora, sledbenika Atiše i osnivača škole kojoj pripada velika budućnost i čije pristalice dobijaju ime »Novi« ili »Vrli« (Gelugpa). Treći naslednik Cong-Kape uzeo je titulu dalaj-lame (1578). Pod petim dalaj-lamom (1617—1682), »Vrli« (Gelugpa) uspeli su da postignu konačnu pobedu. Od tada pa sve do naših dana dalaj-lama je priznat kao jedini verski i politički vođa zemlje. Bogatstvo manastira i veliki broj monaha, koji su ne samo pismeni nego i duhovni vođe, obezbedili su snagu i stabilnost lamaističkoj teokratiji.

Što se tiče »Starih«, Njingmapa, oni su, pored neprekidnog usmenog prenošenja doktrine, priznavali i otkrivenja postignuta ekstatičnim nadahnućem nekog istaknutog sveštenog lica, ili sačuvana u knjigama za koje se smatralo da su u vreme progonâ bile »skrivene« i kasnije »otkrivene«. Kao kod *bon-poa*, veliko razdoblje »otkrivanja« tekstova pruža se, kod »Starih«, od XI do XIV veka. Jedan izvanredno nadaren i preduzimljiv kaluđer, Klončen (Klon-chen, XIV vek), priredio je celokupna predanja *Njingmapa* kao dobro artikulisan teorijski sistem. Prava renesansa »Starih« počela je, paradoksalno, tek u XVII veku. Međutim, uprkos filozofskim razlikama i, naročito, raznovrsnosti obreda, između »Starih« i »Novih« nije bilo pravog prekida. U XIX veku jasnije dolazi do izražaja jedan pokret eklektičkog tipa, koji teži integraciji svih budističkih tradicionalnih »škola«.

316. Lamaistička učenja i obredi

Kad je reč o doktrini, Tibetanci sebe ne smatraju novatorima. Ali treba voditi računa o činjenici da je »budizam u Indiji početkom XIII veka iščezavao ostavljajući za sobom samo tekstove, a za to vreme se u Tibetu njegov procvat nastavljao u jednoj živoj tradiciji«.[27] Prvi budistički misionari došli su posle pobede Velikog Vozila u Indiji [*Mahajana (Mahāyâna;* up. §§ 187 i dalje)]. Vladajuće škole bile su Madhjamika (Mādhyamika), »srednji put«, koju je osnovao Nagarđuna (Nāgārjuna, III vek), Jogaćara (Yogacāra) ili Viđnjanavada (Vijñanaváda) koju je uveo Asanga (IV—V vek) i, najzad, Tantra ili Vađrajana (Vajrayāna, »Dijamantsko vozilo«). Tokom sledećih pet vekova sve su te škole slale svoje predstavnike u Tibet i učestvovale u stvaranju lamaizma.

Pojednostavljeno bi se moglo reći da »reformisti« Gelugpa slede Nagarđunino učenje, koristeći logiku i dijalektiku kao sredstvo za ostvarenje Velike Praznine, te, prema tome, i za postizanje spasenja (up. knj. II, str. 217 i dalje), dok su »Stari« prvenstveno sledili tradiciju koju je uveo Asanga i koja je pridavala presudan značaj jogističkim meditativnim tehnikama. Naglasimo, ipak, da to razlikovanje ne podrazumeva da su »Stari« prezirali dijalektiku, kao ni da u učenju »reformista« nije bilo mesta i jogi. Što se tiče tantričkih obreda — mada su njih upražnjavali naročito »Stari« (Njingmapa) — oni nisu bili nepoznati ni »Vrlima« (Gelugpa).

Ukratko, sveštena lica mogla su da biraju između jednog neposrednog i jednog postupnog puta. Ali i jedan i drugi pretpostavljali su da se Apsolutno (= Velika Praznina) može dosegnuti samo ukidanjem »dvojstava«: subjekt (misleći) — objekt (misao), pojavni svet — najviša stvarnost, *sansara* — *nirvana*. Prema Nagarđuni, postoje dve vrste istine: relativna, konvencionalna [*samvriti (samvrtti)*] i apsolutna [*paramantha (paramāntha)*]. Sa gledišta prve, pojavni svet, iako ontološki nestvaran, *postoji* na sasvim uverljiv način u iskustvu običnog čoveka. Sa gledišta apsolutne istine, duh otkriva nestvarnost svega što izgleda kao da postoji, ali se to otkrivenje ne može izraziti rečima. Takvo razlikovanje dveju istina — konvencionalne i apsolutne — omogućava da se očuva vrednost moralnog ponašanja i religiozne aktivnosti laičkih vernika.

Te dve vrste istine u vezi su sa različitim kategorijama ljudskih bića. Doduše, svako poseduje u virtuelnom stanju svojstvo *buddha* (probuđenog), ali postizanje *budnosti** zavisi od karmičkog izjednačenja svakog pojedinca koje je rezultat njegovih bezbrojnih prethodnih egzistencija. Laički vernici, osuđeni na konvencionalnu istinu, nastoje da prikupe zasluge time što daruju kaluđere i siromašne, obavljaju mnoge obrede i hodočašća, kazuju formulu *on mani padme hūm*. Za njih je »u tom kazivanju važan sam čin verovanja, verovanja koje omogućuje neku vrstu koncentracije i ukidanja sopstvenog Ja«.[28] Što se tiče sveštenih lica, položaj svakoga od njih je različit zavisno od stepena njiho-

* U originalu *buddhéité* — budost, budninstvo (od *Buda) (prim. prev.)*.

[27] A. M. Blondo, *nav. delo*, str. 271.

[28] Stein, *Civ. tib.*, str. 143. Zahvaljujući zaslugama stečenim tokom ovog života, laici se nadaju reinkarnaciji u jednom višem stadijumu.

vog duhovnog savršenstva. Izvestan broj kaluđera još uvek zastupa gledišta konvencionalne istine. Drugi, opredeljujući se za metodu munjevitog prosvetljenja, nastoje da ostvare poistovećenje relativnog i apsolutnog, *sansare* i *nirvane*, to jest da na iskustven način dođu do najviše stvarnosti, Velike Praznine. Neki svojim ekscentričnim, čak i nenormalnim ponašanjem obznanjuju da su prevazišli varljive »dvojnosti« konvencionalne istine.

Naročito razne tantričke škole, kao i u Indiji (up. § 332), primenjuju i prenose u najvećoj tajnosti meditativne tehnike i obrede čiji je cilj da se na svim nivoima egzistencije postigne *coincidentia oppositorum*. Ali sve tibetske škole prihvataju osnovne koncepte *mahajana* budizma, prvenstveno ideju da je Najviša nauka [*pradnja (prajnā)*], žensko i pasivno načelo, tesno povezana sa Praksom, ili »Načinom« [*upaja (upāya)*], muškim i aktivnim načelom; »mudrost« može da dođe do izražaja zahvaljujući »praksi«. Njihovo sjedinjenje, koje kaluđer postiže obredima i posebnim meditacijama, pruža Veliku Sreću [*mahasukha (mahāsukha)*].

Karakteristična osobina lamaizma je veliki značaj *gurua*. Doduše, u brahmanskoj i hinduističkoj Indiji, kao i u prvobitnom budizmu, učitelj je smatran duhovnim ocem učenika. Ali tibetski budizam uzdiže *gurua* do skoro božanskog položaja: on *(guru)* pruža učeniku inicijaciju, objašnjava mu ezoterički smisao tekstova i daje mu skrivenu i svemoćnu *mantru (mantra)*. Učitelj najpre nastoji da otkrije »dominantnu strast« novopridošlog, kako bi ustanovio koje je njegovo »zaštitničko božanstvo« i, shodno tome, kakva mu vrsta Tantre odgovara.

Učenikova vera u njegovog *gurua* mora pak biti apsolutna. »Obožavati samo jednu učiteljevu vlas veća je zasluga nego obožavati sve *bude* iz triju vremena (prošlog, sadašnjeg i budućeg)«.[29] Za vreme meditiranja učenik se poistovećuje sa svojim učiteljem koji je i sam poistovećen sa vrhovnim božanstvom. Učitelj podvrgava učenika raznim iskušenjima, kako bi otkrio kvalitet i granice njegove vere. Marpa je svog učenika Milarepu dovodio do očajanja ponižavajući ga, vređajući i tukući ga; ali nije uspeo da pokoleba njegovu veru. Naprasit, nepravičan i surov, Marpa je bio toliko dirnut verom svog učenika da je često u potaji plakao.[30]

Verska aktivnost kaluđera pre svega se sastoji od niza duhovnih vežbi jogističko-tantričkog tipa, od kojih je najvažnija meditacija.[31] Sveštenik može da se služi i nekim spoljašnjim sredstvima koja podstiču meditaciju: slikama božanstava, *mandalama*, itd. Ali, kao i u Indiji, a naročito u tantrizmu (§ 333), kaluđer

[29] Tekst koji je naveo Stejn, *nav. delo*, str. 145.

[30] Vid. njegovu izvanrednu biografiju koju je preveo J. Bacot, *Le poète tibétaine Milarepa*.

[31] Svaki manastir snabdeven je posebnim ćelijama za povlačenje u usamljenost i meditaciju monaha.

mora interiorizovati prikazana božanstva, to jest »stvoriti« ih i projektovati kao na neki ekran. Najpre se postiže »praznina« iz koje, nakon izgovaranja izvesnog mističkog sloga, iskrsava božanstvo. Kaluđer se potom poistovećuje s tim božanstvom. »Tada se stiče božansko telo, blistavo i prazno; nerazlučivo stopljen sa božanstvom, čovek — kroz njega — učestvuje u Velikoj Praznini.« To je trenutak u kome je božanstvo istinski prisutno. »Da bi se to dokazalo, priča se, na primer, da su, posle jednog takvog prizivanja putem meditacije, božanstva koja su bila prikazana na slici izišla iz nje, obišla oko nje i vratila se u nju: tada se moglo ustanoviti da su njihova odeća i drugi predmeti bili na slici u neredu. Kontemplacija učitelja Bodhisatve (Bodhisattva) u Samji (Samya) bila je tako intenzivna da je u očima svih prisutnih učinila božanstva ‚objektivno' prisutnima: kipovi su izišli iz hrama, napravili krug oko njega i vratili se na svoje mesto«.[32]

Neke meditacije zahtevaju ovladavanje tehnikama Hatha-joge (Hathayoga) (§ 143); na primer, proizvodnju toplote *(gtum-mo)* koja asketama omogućava da u toku zimske noći, na svom golom telu i usred snega, osuše mnoštvo mokrih čaršava.[33] Drugim meditacijama kaluđer nastoji da stekne jogističke moći [*sidhi (siddhi)*, up § 195] fakirskog tipa; na primer, prenošenje sopstvenog »duha« u telo umrlog, ili, drugim rečima, oživljenje leša. Najstrašniju meditaciju, *gčod* (»sečenje«), predstavlja nuđenje vlastitog tela demonima da ga prožderu. »Snaga meditacije izaziva pojavu boginje sa isukanom sabljom; ona prinosiocu žrtve skače na glavu, odseca je i zatim ga komada; tada demoni i divlje zveri nasrću na njegove ostatke koji još mrdaju, proždiru mu meso i piju mu krv. Izgovorene reči sadrže aluziju na izvesne *đatake (jātaka)** koje pričaju o tome kako je Buda, u toku jednog nekadašnjeg ovaploćenja, dao sopstveno telo izgladnelim životinjama i demonima-ljudožderima«.[34]

Ova meditacija podseća na inicijacijsko komadanje budućeg šamana koje vrše demoni i duše predaka. To, uostalom, nije jedini primer uključenja šamanskih verovanja i tehnika u lamaizam. Neke lame-vešci međusobno se bore magijskim sredstvima, kao što to čine i sibirski šamani. Lame upravljaju atmosferom baš

[32] Stejn, *nav. delo*, str. 151.

[33] Reč je o arhaičnim tehnikama, ustanovljenim već u drevnoj Indiji (up. *tapas*, § 78) koje su specifične za šamane! up. Eliade, *Le chamanisme*, str. 370 i dalje, 412 i dalje; *Mythes, rêves et mystères*, str. 196 i dalje.

* Đakate *(jātaka)* — priče o Budinom životu *(prim. prev.)*.

[34] R. Bleichsteiner, *L'Eglise Jaune*, str. 194—95; Eliade, *Le chamanisme*, str. 385. »Obredna praksa *gčoda* može proizaći samo iz jedne dugotrajne dihovne pripreme; ona je predodređena za učenika koji je posebno snažan, u psihičkom smislu; u protivnom, podležući halucinacijma koje je sam izazvao, izgubio bi razum. Uprkos predostrožnostima koje preduzimaju učitelji, izgleda da do ovoga ponekad dolazi«; A. M. Blondo, *nav. delo*, str. 284.

kao i šamani, lete kroz vazduh, itd.[35] Međutim, uprkos svojoj šamanskoj strukturi, strašne meditacije tibetskih kaluđera dosežu do značenja i duhovnih vrednosti na sasvim drukčijem nivou. »Posmatranjem sopstvenog kostura«, specifično šamanskom vežbom, teži se, u lamaizmu, ekstatičkom doživljaju nestvarnosti sveta i sopstvenog ja. Dovoljno je da navedemo samo jedan primer: kaluđer mora da vidi sebe kao »beli, blistavi i ogromni kostur iz kojega izbijaju plamenovi, toliko veliki da ispunjavaju Prazninu Sveta«.[36]

317. Ontologija i mistička filozofija Svetlosti

Ta sposobnost da se asimilišu i revalorizuju tradicije, bile one domaće i arhaične ili tuđe i skorašnje, osobina je tibetskog verskog genija. O rezultatima jednog takvog sinkretizma prosudićemo razmotrivši nekoliko koncepcija i obreda koji se odnose na Svetlost. Već smo ukazali na ulogu Svetlosti prikazujući mit o užetu *mu* i neke autohtone kosmogonije ili *bon*. Đuzepe Tuči (Giuseppe Tucci) smatra značaj koji se pridaje Svetlosti (»bilo kao tvoračkom načelu, bilo kao simbolu najviše stvarnosti ili vidljivim, činom otkrivenju te svetlosti iz koje sve proističe i koja je prisutna u nama samima«)[37] osnovnom karakteristikom tibetskog verskog iskustva. Za sve lamaističke škole, Duh *(sems)* je svetlost, i ta istovetnost predstavlja osnovu tibetske soteriologije.[38]

Ne gubimo, međutim, iz vida da je u Indiji svetlost bila smatrana epifanijom Duha i stvaralačke energije na svim kosmičkim nivoima, i to još od Rigvede (up. § 81). Homologija: božanstvo, duh, svetlost, *semen virile* jasno je izražena u *Brahmanama (Brāhmanas)** i u Upanišadama (Upanishads).[39] Pojava bogova, kao i rađanje ili prosvetljenje nekog Spasitelja [Bude, Mahavire (Mahāvīra)], manifestuju se poplavom natprirodne svetlosti. Za Mahajana budizam, Duh (= Misao) je »prirodno blistav«. S druge strane, poznata je uloga Svetlosti u iranskim teologijama (up. § 215). Moglo bi se, dakle, pretpostaviti da je istovetnost

[35] Vid. Blajhštajner, *nav. delo*, str. 187 i dalje, 224 i dalje; *Le chamanisme*, str. 387. Padmasambhavina biografija obiluje šamanskim osobinama; up. *Le chamanisme*, str. 383.

[36] Lama Kasi Dawa Samdup i W. Y. Evans-Wents, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrêtes*, str. 315 i dalje.

[37] Tucci, *Les religions du Tibet*, str. 97.

[38] *Isto*, str. 98; vid. takođe str. 110 i dalje, 125 i dalje.

* *Brahmane* — tekstovi u sastavu veda koji izlažu teoriju obreda. *(Prim. prev.)*.

[39] Vid. našu studiju »Iskustvo mistične svetlosti« (ponovo štampano u *Méphistophélès et l'Androgyne)*, str. 27 i dalje.

Duh *(sems)* — Svetlost, tako značajna u lamaizmu, posledica ideja koje su stigle iz Indije i, indirektno, iz Irana. Umesno je ipak ispitati, u okviru lamaizma, proces reinterpretacije i revalorizacije prebudističkog mita o čovekovom poreklu zasnovanom na Svetlosti.

Prema jednom drevnom predanju, iz Bele Svetlosti nastalo je jaje iz kojega je izišao Prvobitni čovek. U drugoj verziji priča se kako je Prvobitno biće rođeno iz praznine i kako je zračilo svetlošću. Najzad, u još jednom predanju objašnjava se kako se od Čoveka-Svetlosti došlo do današnjih ljudskih bića. Ljudi su u početku bili bespolni i bez seksualnih želja; imali su Svetlost u samima sebi i zračili su. Sunce i Mesec nisu postojali. Kad se probudio polni nagon, pojavili su se i polni organi — a tada su se i Sunce i Mesec pojavili na Nebu. Ljudi su se u početku razmnožavali na sledeći način: svetlost koja je zračila iz tela muškarca prodirala je u matericu žene, obasjavala je i oplođavala. Polni nagon se zadovoljavao isključivo čulom vida. Ali ljudi su se izrodili i počeli su da se dodiruju rukama, te su najzad otkrili polno sjedinjenje.[40]

Prema tim verovanjima, Svetlost i Polnost su dva suprotna principa: kad jedna od njih vlada, druga ne može da dođe do izražaja, i obratno. Drugim rečima, *semen virile* sadrži Svetlost (ili, tačnije: drži je zarobljenu). Kao što smo već naglasili, konsupstancijalnost (božanskog) duha, svetlosti i *semen virile* zacelo predstavlja indoiransku koncepciju. Ali značaj svetlosti u tibetskoj mitologiji i teologiji (uže *mu*, itd.) ukazuje na autohtono poreklo ove antropogonijske teme. To, međutim, ne isključuje njenu kasniju reinterpretaciju, do koje je verovatno došlo pod manihejskim uticajem.

Naime, prema manihejstvu, Prvobitnog čoveka, stvorenog od pet Svetlosti, pobedili su i progutali Demoni Tminā. Od tada se pet Svetlosti, te demonske tvorevine, nalaze zatočene u ljudima, a naročito u spermi (up. § 233). Petostruku svetlost ponovo nalazimo u jednom indo-tibetskom tumačenju *maithune*, obrednog sjedinjenja koje podražava božansku »igru«, jer ne sme da bude završeno izbacivanjem semena (§ 334). Komentarišući *Guhjasamađa Tantru (Guhyasamaja Tantra)*, Ćandrakirti (Candrakirti) i Congkapa insistiraju na sledećem: za vreme *maithune* dolazi do mističnog sjedinjenja posle kojega par postiže nirvansku svest. Kod muškarca se ta nirvanska svest, nazvana *bodhićita (bodhicitta)*, »Probuđena Misao«, ispoljava u kaplji *(bindu)* — a u izvesnom smislu joj je i istovetna — koja se spušta sa vrha glave i ispunjava polne organe mlazom petostruke svetlosti. Ćandrakirti propisuje: »Za vreme sjedinjenja treba misliti na *vađru (vajra, membrum virile) i na* padmu *(matericu)* kao da su iznutra ispunjeni

[40] *Isto*, str. 47.

petostrukom svetlošću.«[41] Manihejski uticaj izgleda očigledan u slici petostruke svetlosti. Uočljiva je i druga analogija (ali koja nužno ne podrazumeva pozajmicu) između tantričke zapovesti da se ne izbacuje seme i manihejske zabrane da žena ostane trudna.

U trenutku smrti, »duša« svetaca i joginā uzleće kroz teme poput svetlosnog bleska i nestaje kroz »Nebeski otvor za dim.«[42] Kad su u pitanju obični smrtnici, lama pravi umirućem otvor na vrhu glave kako bi »duši« olakšao uzlet. U završnoj fazi agonije i tokom nekoliko dana posle smrti, lama čita za preminulog *Bardo Todol (Bardo Thödol, = Tibetska knjiga smrti).* Lama ga obaveštava da će biti naglo probuđen zaslepljujućom svetlošću: biće to susret sa njegovim vlastitim ja koje je istovremeno i konačna stvarnost. Tekst nalaže preminulom: »Nemoj se uplašiti, ni prestraviti, to je sjaj tvoje sopstvene prirode.« Isto tako, nastavlja tekst, grmljavina i druge zastrašujuće pojave »nisu u mogućnosti da ti naškode.Ti nisi u stanju da umreš. Dovoljno je da uvidiš da su te pojave tvoji vlastiti oblici mišljenja. Uveri se da je sve to *bardo* (to jest, prelazno stanje)«.[43] Ali, uslovljen svojim karmičkim stanjem, preminuli ne ume da primeni ove savete. Mada jednu za drugom uočava čiste Svetlosti — koje predstavljaju oslobođenje, poistovećenje sa suštinom Bude — pokojnik dopušta da ga privuku nečiste Svetlosti koje simbolišu neki, bilo kakav, oblik postegzistencije, ili, drugim rečima, povratak na zemju.[44]

Svaki čovek ima priliku da u trenutku smrti postigne oslobođenje: dovoljno je da prepozna sebe u jasnoj Svetlosti koju u tom trenutku doživljava. Čitati preminulom naglas *Knjigu smrti* znači uputiti mu poslednji pozdrav; ali uvek je on taj koji odlučuje o svojoj sudbini. On je taj koji mora posedovati volju da izabere jasnu Svetlost i snagu da odoli iskušenjima postegzistencije. Drugim rečima, smrt pruža novu mogućnost inicijacije, ali ta inicijacija, kao i svaka druga, podrazumeva niz iskušenja sa kojima neofit treba da se suoči i da ih savlada. Doživljaj Svetlosti *post-mortem* predstavlja poslednje, a možda i najteže inicijacijsko iskušenje.

[41] Tekst koji je naveo Tucci, »Some glosses upon Guhyasamāja«, str. 349. Ukažimo na to da su, kod Mahajane, kosmički elementi — *skandha* ili *dhatu* — izjednačeni sa Tathagatas. A konačna stvarnost Tathagatasa je različito obojena Svetlost. »Svi Tathagatasi predstavljaju pet Svetlosti«, piše Candakirti (Candakirti), (tuči, str. 348). Up., o ovom pitanju, *Méphistophélès et l'Androgyne,* str. 45 i dalje; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles,* str. 133 i dalje.

[42] Ovaj obred izletanja »duše« kroz teme naziva se još i »Otvorom Nebeskih Dveri«; Stein »Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient«, str. 184. Up. Eliade, »Briser le Toit de la Maison«, str. 136 i dalje.

[43] Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead,* str. 106.

[44] Posle bele i plave Svetlosti, on će videti žutu, crvenu i zelenu Svetlost, a na kraju, i sve Svetlosti zajedno; *isto,* str. 110—130; up. takođe str. 173—177, i *Tibetan Yoga and Secret Doctrines,* str. 237 i dalje.

318. Aktuelnost nekih tibetskih religioznih tvorevina

Bardo Todol je u zapadnom svetu zacelo najpoznatiji tibetski religiozni tekst. Preveden i objavljen na engleskom 1928, on je, naročito posle 1960, postao neka vrsta omiljenog štiva velikog broja mladih. Ta pojava je značajna za istoriju savremene zapadne duhovnosti. Reč je o tekstu kome po dubini i nepristupačnosti nema premca u književnosti bilo koje druge religije. Simptomatično je interesovanje koje on izaziva ne samo među psiholozima, istoričarima i umetnicima nego, naročito, kod mladih: ono ukazuje na skoro potpunu desakralizaciju smrti u savremenim zapadnim društvima, a istovremeno i na očajničku želju da se — u religioznom ili filozofskom pogledu — revalorizuje čin kojim se ljudska egzistencija okončava i istovremeno dovodi u pitanje.[45]

Skromnijih je razmera, ali isto tako značajna sve veća popularnost Šambale (Shambala), tajanstvene zemlje u kojoj su, prema predanju, sačuvani tekstovi *Kalaćakre (Kālacakra).*[46] Postoji više *Vodiča* za Šambalu, čiji su pisci lame, ali te knjige su pre svega neka vrsta mitskog zemljopisa. Naime, prepreke opisane u *Vodičima* (planine, reke, jezera, pustinje, razna čudovišta) podsećaju na putovanja u basnoslovne zemlje o kojima govore tolike mitologije i folklorna predanja. Štaviše: neki tibetski pisci tvrde da se do Šambale može doći putovanjem ostvarenim u snu ili ekstazi.[47] I u ovom slučaju, fasciniranost drevnim mitom o nekoj *rajskoj* a ipak *stvarnoj* zemlji otkriva nostalgiju karakterističnu za desakralizovana zapadna društva. Setimo se samo ogromnog uspeha koji je doživeo osrednji roman *Izgubljeni horizont,* a naročito film koji je njim bio inspirisan.

Posle *Bordo Todola,* jedino tibetsko delo koje je na Zapadu imalo nekog uspeha bilo je *Milarepin život,* napisano krajem XII veka. Na francuski ga je 1925. preveo Ž. Bako (J. Bacot), a na engleski 1938. Evans-Venc (Evans-Wentz). Na žalost, pesničko delo Milarepe (1052—1135) tek počinje da biva poznato. Prvi poznati prevod objavljen je 1962.[48] Kao i Milarepino pesničko delo, izuzetno je značajan i njegov život. U ovom vraču, mistiku i pesniku na izvanredan se način otkriva tibetski verski genije. Milarepa počinje time što ovladava magijom, kako bi se osvetio svom ujaku;

[45] Uspeh egzotične »tanatologije« u zapadnom svetu mogao bi se uporediti sa brzim širenjem igre skeleta, koja je, prema B. Loferu (B. Laufer), po svoj prilici, tibetskog porekla.

[46] Ova tantrička škola, koja je još nedovoljno proučena, prodrla je, otprilike 960, preko srednje Azije, u Bengal i Kašmir. Šezdeset godina kasnije, Kalaćakra (Kàlacakra) — bukv. »Točak Vremena« — bio je uveden na Tibet, zajedno sa svojim specifičnim sistemom za merenje vremena, i astrološkim implikacijama. Up. H. Hoffmann, *The Religions of Tibet,* str. 126 i dalje; *takođe,* »Kālackra Studies I«, i *svuda.*

[47] Up. Edwin Bernbaum, *The Way to Shambala,* str. 205 i dalje.

[48] *The Hundred Thausand Song of Milarepa,* koje je preveo i napravio beleške Garma C. C. Čang.

posle dugotrajnog i mučnog šegrtovanja kod Marpe, on se povlači u jednu špilju, postiže svetost i upoznaje blaženstvo »oslobođenog-u-životu«. U svojim pesmama — koje će postati čuvene kad ih budu preveli pesnici — on obnavlja tehniku spevova *(doha)* indijskih tantrista, prilagođavajući je pesmama domaćih žitelja. »On je to zacelo uradio po svom ukusu, ali takođe i u nameri da što više rasprostrani budističku misao, da je učini prisnijom uvodeći je u narodne pesme.«[49]

Najzad, moguće je da ne samo komparativisti nego i obrazovana publika uskoro otkrije *Ep o Gesaru.* Iako izgleda da je on u svom konačnom obliku nastao krajem XIV veka, ustanovljeno je da je taj najstariji epski ciklus postojao tri veka ranije. Središnju temu predstavlja preobražaj junaka. Ružni i zli dečak postaje kroz mnogobrojna iskušenja nepobedivi ratnik i najzad slavni vladar Gesar, pobednik nad demonima i kraljevima sa četiri strane sveta.[50]

Na odjeke koji su neke tibetske religiozne tvorevine izazvale na Zapadu ukazali smo zato što se usled kineske okupacije veliki broj tibetskih kaluđera i erudita rasturio skoro svuda po svetu. Ta dijaspora bi s vremenom mogla bitno da izmeni, ili čak da dokrajči tibetsku versku tradiciju. Ali, s druge strane, posledice usmenog učenja lama na Zapadu mogle bi biti takve da bi se to moglo porediti sa egzodusom vizantijskih naučnika koji su, posle pada Carigrada, poneli sa sobom dragocene rukopise.

Tibetska verska sinteza pokazuje izvesnu analogiju sa srednjovekovnim hinduizmom i sa hrišćanstvom. U sva tri slučaja reč je o susretu jedne *tradicionalne religije* (to jest sakralnosti koja je kosmička po svojoj strukturi), jedne *religije spasenja* (budizam, hrišćanska poruka, višnuizam) i jedne *ezoteričke* tradicije (tantrizam, gnosticizam magijske tehnike). Još je upadljivija podudarnost između srednjovekovnog Zapada kojim dominira rimska Crkva i lamaističke teokratije.

[49] R. Stein, *Civilisaton tibétaine,* str. 223.
[50] Up. Stejn, *isto,* str. 239 i dalje; *takođe, L'Epopée et le barde,* str. 543 i dalje, i *svuda.*

SKRAĆENICE

ANET = J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Prinston, 1950; drugo izdanje, 1955)
Ar Or = *Archiv Orientální* (Prag)
ARW = *Archiv für Religionswissenschaft* (Frajburg/Lajpcig)
BJRL = *Bulletin of the John Rylands Library* (Mančester)
BEFEO = *Bulletin de l'École Française de l'Extrême-Orient* (Hanoj, Pariz)
BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (London)
CA = *Current Anthropology* (Čikago)
HJAS = *Harvard Journal of Asiatic Studies*
HR = *History of Religions* (Čikago)
IIJ = *Indo-Iranian Journal* (Hag)
JA = *Journal Asiatique* (Pariz)
JAOS = *Journal of the American Oriental Society* (Baltimor)
JAS = Bombay *Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch*
JIES = *Journal of Indo-European Studies* (Montana)
JNES = *Journal of Near Eastern Studies* (Čikago)
JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society* (London)
JSS = *Journal of Semitic Studies* (Mančester)
OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin/Lajpcig)
RB = *Revue Biblique* (Pariz)
REG = *Revue des Études Grecques* (Pariz)
RHPR = *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Strazbur)
RHR = *Revue de l'Histoire des Religions* (Pariz)
SMSR = *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (Rim)
VT = *Vetus Testamentum* (Lajden)
W. d. M. = *Wörterbuch der Mythologie* (Štutgart)

KRITIČKA BIBLIOGRAFIJA

241. Dobar opšti uvod u preistoriju i protoistoriju religija severne Azije dao je Karl Jetmar, u: I. Paulson, A. Hulkrantz i K. Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises* (franc. prev., Payot, 1965; nemačko izdanje, Štutgart, 1962), str. 289—340. Istorijski prikaz kultura srednje Azije potražiti u knjizi: Mario Bussagli, *Culture e civiltà dell' Asia Centrale* (Rim, 1970), naročito str. 27 i dalje (poreklo nomadskih kultura), str. 64 i dalje (poreklo i osobine nenomadskih kultura), str. 86 i dalje (od skitske faze do »huno-sarmatskog« perioda); ovo delo sadrži izvrsne kritičke bibliografije. Videti takođe: K. Jettmar, *Die frühen Steppenvölker* (Kunst der Welt, Baden-Baden, 1964); isti, »Mittelasien und Sibirien in vortürkischer Zeit«, *Handbuch der Orientalistik,* 1, odeljak V, t. 5 (Lajden—Keln, 1966), str. 1—105; Sergei I. Rudenko, *Frozen Tombs of Siberia: The Pazyryk Burial of Iron Age Horsemen* (Los Anđeles, 1970; rusko izdanje objavljeno je 1953); E. Tryjarski, »On the archaeological traces of Old Turks in Mongolia«, *East and West* (Rim, 1971), str. 121—135; L. I. Albaum i R. Brentjes, *Wächter des Goldes. Zur Geschichte u. Kultur mittelasiatischer Völker vor dem Islam* (Berlin, 1972).

Za sintezu koju je dao René Grousset, *L'Empire des Steppes: Attila, Gengis-Khan, Tamerlan* (Pariz, 1948) još nema zamene. Videti takođe: F. Altheim i R. Stiehl, *Geschichte Mittelasien in Altertum* (Berlin, 1970); F. Altheim, *Attila und die Hunnen* (Baden-Baden, 1951; franc. prevod, 1953); isti, *Geschichte der Hunnen,* I—IV (Berlin, 1959—62); E. A. Thompson, *A History of Attila and the Huns* (Oksford, 1948); Otto J. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns. Studies in their History and Culture* (Berkli, 1973; delo značajno naročito zbog korišćenja arheoloških dokumenata; iscrpna bibliografija, str. 486—578).

O religioznoj simbolici i mitsko-obrednim scenarijima o vuku (ritualni preobražaj u zver, mit o poreklu jednog nomadskog naroda od zveri-mesoždera, itd.), videti našu studiju »Les Daces et les loups« (1959; ponovo objavljeno u: *De Zalmoxis à Gengis-Khan,* Payot, 1970, str. 13—30). »Prvi predak Džingis-kana bio je sivi vuk koga je poslalo nebo, a izabrala sudbina; njegova supruga bila je bela košuta . . .« Tako počinje *Tajna istorija Mongola.* Pleme Tu Kjue (T'ou Kiue) i Ujguri tvrde da je njihov predak bila vučica (Tu Kjue), odnosno vuk. Prema kineskim izvorima, pleme Sjung-nu (Hsiung-nü) potiče od jedne princeze i jednog natprirodnog vuka. Sličan mit je ustanovljen i kod Kara-kirgiza. (Druge verzije — tunguska, altajska, itd. — govore o sjedinjenju princeze i psa.) Videti izvore koje navodi Freda Kretschmar,

Hundestammvater und Kerberos, I (Štutgart, 1938), str. 3, i dalje, 192 i dalje. Up. takođe: Sir G. Clauson, »Turks and Wolfes«, *Studia Orientalia* (Helsinki, 1964), str. 1—22; J. P. Roux, *Faune et Flore sacrées dans les sociétés altaïques* (Pariz, 1966), str. 310 i dalje.

Izgleda paradoksalno da se vuk spaja s košutom koja je prevashodno plen mesoždera. Ali mitovi o osnivanju nekog naroda, države ili dinastije koriste se simbolikom zasnovanom na *coincidentia oppositorum* (dakle, na totalitetu koji je sličan prvobitnom jedinstvu) kako bi istakli da je reč o novom stvaranju.

242. Knjiga jednog finskog naučnika: Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (FF Communication, br. 125, Helsinki, 1938) predstavlja najbolji celovit prikaz (franc. prevod, 1959). O bogovima neba, videti str. 140—153; up. takođe Eliade, *Traité d'histoire des religions*, §§ 17—18. Značajnu etnografsku dokumentaciju prikupio je Vilhelm Šmit (Wilhelm Schmidt) u četiri poslednje knjige svog dela *Der Ursprung der Gottesidee:* knj. IX (1949; Turci i Tatari), X 1952; Mongoli, Tunguzi, Jukagiri), XI (1954; Jakuti, Sojoti, Karagaši, Jenisejci); XII (1955: sintetičan pregled religija srednjoazijskih pastira, str. 1—613; upoređenje s pastoralistima iz Afrike, str. 761—899). Koristeći ove dokumente, treba stalno imati u vidu osnovnu ideju Šmita: postojanje onoga što on naziva »Urmonotheismus«. Videti, od istog autora, »Das Himmelsopfer bei den asiatischen Pferdezüchtern«, *Ethnos*, 7, 1942, str. 127—148.

O Tengriju, videti monografiju Jean-Paul Roux, »Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaïques«, RHR, knj. 149 (1956), str. 49—82, 197—230; knj. 150 (1957), str. 27—54, 173—212; »Notes additionnelees à Tängri, le Dieu-Ciel des peuples altaïques«, *isto*, knj. 154 (1958), str. 32—66. Videti takođe, od istog autora, »La religion des Turcs de l'Orkhon des VIIe et VIIIe siècles«, *isto*, knj. 160 (jan.—mart 1962), str. 1—24.

O religiji Mongola treba videti pre svega N. Pallisen, *Die alte Religion der Mongolischen Völker*, Diss. Marburg, 1949 (»Micro-Bibliotheca Anthropos«, br. 7, Frajburg, 1953). Walther Heissig, *La religion de la Mongolie* (u: G. Tucci i W. Heissig, *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, franc. prev., Payot, 1973, str. 340—490) daje prikaz pučke religije i lamaizma kod Mongola. Autor opširno citira tekstove koji su objavljeni i prevedeni u njegovom značajnom delu: *Mongolische volksreligiöse und folkloristisches Texte* (Vizbaden, 1966).

O religiji Huna, videti pored ostalog: Otto J. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns*, str. 259—296, naročito str. 267 i dalje (šamani i vidovnjaci), 280 i dalje (maske i amajlije).

243. O kosmologiji, videti: Uno Harva, *Die relig. Vorstellungen*, str. 20—88; M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (2. izd., 1968), str. 211—222; I. Paulson, u: *Les religions arctiques et finnoises*, str. 37—46, 202—229; J.—P. Roux, »Les astres chez les Turcs et les Mongols«, RHR, 1979, str. 153—192 (molitve upućene suncu, str. 163 i dalje).

Izgleda da Zemlja kao božanstvo nije igrala značajnu ulogu: nije prikazivana pomoću idola i nisu joj podnošene žrtve (up. Harva, str. 243—249). Kod Mongola je Etugen (Ötügen), boginja Zemlje, u početku označavala prvobitnu domovinu Mongola (*isto*, str. 243).

Videti takođe: E. Lot-Falck, »A propos d'Atüngän, déesse mongole de la terre«, RHR, knj. 149 (1956), str. 157—196; W. Heissig, »Les religions de la Mongolie«, str. 470—480 (»Kult Zemlje i kult visina«).

244. Povodom mita o »kosmogonijskom gnjurcu«, videti našu studiju »Le Diable et le Bon Dieu: la préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine« (u: *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, str. 80—130). Razne oblike ovog mita kod evroazijskih naroda prikazao je i analizirao V. Šmit u knjigama IX—XII svog dela *Ursprung der Gottesidee;* up. sintetički ogled, knj. XII, str. 115—173. (Treba dodati da se mi ne slažemo uvek s autorovom istorijskom analizom i njegovim zaključcima.)

O Erliku, bogu smrti u paleoturskim zapisima, videti: Annemarie v. Gabain, »Inhalt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften«, *Anthropos*, 48, 1953, str. 537—556, naročito str. 540 i dalje.

245. O raznim oblicima šamanizma — u severnoj i centralnoj Aziji, u Južnoj i Severnoj Americi, u jugoistočnoj Aziji i Okeaniji, u Tibetu, u Kini i kod Indo-Evropljana — videti našu knjigu: *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (drugo, popravljeno i prošireno izdanje, Payot, 1968). Šest prvih poglavlja (str. 21—210) posvećena su oblicima šamanizma u centralnoj Aziji i Sibiru. Među značajnim delima objavljenim posle pojave naše knjige skrećemo pažnju na: V. Dioszegi (prir.), *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker* (Budimpešta, 1963; devet studija o šamanizmu); Carl-Martin Edsman (prir.), *Studies in Shamanism* (Stokholm, 1967); Anna-Leena Siikala, *The Rite Technique of the Siberian Shaman* (FF Communication, br. 220, Helsinki, 1978).

Opšti pregled se može naći u: U. Harva, *Rel. Vorstell.*, str. 449—561. Vilhelm Šmit je sažeto izneo svoje koncepcije o šamanizmu srednjoazijskih pastira u *Ursprung d. Gottesidee*, XII (1955), str. 615—759. Videti takođe: J.—P. Roux, »Le nom du chaman dans les textes turco-mongols«, *Anthropos*, 53 (1958), str. 133—142; isti, »Éléments chamaniques dans les textes prémongols«, *isto*, str. 440—456; Walther Heissig, *Zur Frage der Homogenität des ostmongolischen Schamanismus* (Collectanea Mongolica, Vizbaden, 1966); isti, »Chamanisme des Mongols«, u *Les religions de la Mongolie*, str. 351—372; »La répression lamaïque du chamanisme«, *isto*, 387—400.

O bolestima i inicijacijskim snovima budućih šamana, videti: *Le Chamanisme*, str. 44 i dalje; *Mythes, rêves et mystères* (Pariz, 1957), str. 101 i dalje. Daleko od toga da su nevropati (kao što su tvrdili mnogi naučnici, počev od Krivušapkina 1861. do Olmarksa 1939), šamani se u intelektualnom pogledu pokazuju superiornima u odnosu na svoju sredinu. »Oni su glavni čuvari bogate usmene književnosti: poetski rečnik jednog šamana sadrži 12.000 reči, dok ih govorni jezik — jedini koji znaju svi ostali članovi zajednice — sadrži samo 4.000. Šamani pokazuju izrazito natprosečnu sposobnost pamćenja i samokontrole. Oni su sposobni da izvode svoju ekstatičnu igru unutar jurte potpuno ispunjene posmatračima, u strogo ograničenom prostoru, noseći odeću na kojoj ima više od 15 kg gvožđa u obliku alki i raznih drugih predmeta, a da pri tom nikad nikog ne dotaknu niti ozlede« (*Mythes, rêves et mystères*, str. 105).

Knjigu G. V. Ksenofontova preveli su na nemački A. Friedrich i G. Buddruss, *Schamanengeschichten aus Sibirien* (Minhen, 1956).

O javnoj inicijaciji burjatskih šamana, videti izvore citirane i sažeto preneto u *Le Chamanisme*, str. 106—111 (str. 106, nap. 1, bibliografija).

246. Povodom mitova o poreklu šamana, videti: L. Steinberg, »Divine Election in Primitive Religions« *(Congrès International des Américanistes*, Izveštaj sa XXI sednice, sv. 2 (1924), Geteborg, 1925, str. 472—512), naroč. str. 474 i dalje; Eliade, *Le Chamanisme*, str. 70 i dalje.

O altajskom žrtvovanju konja, videti: W. Radlov, *Aus Sibirien: lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten* (Lajpcig, 1884), knj. II, str. 20—50, ukratko izloženo u *Le Chamanisme*, str. 160—165. Videti *isto*, str. 166—167, istorijsku analizu odnosa između Tengere Kajra-kana, Baj Ulgena i šamanskog žrtvovanja konja.

O ekstatičkom silasku u pakao, videti *Le Chamanisme*, str. 167—178, 181 i dalje. Up. Jean-Paul Roux, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux* (Pariz, 1963); isti, »Les chiffres symboliques 7 et 9 chez les Turcs non musulmans«, RHR, 1965, knj. 168. str. 29—53.

U nekim populacijama poznata je podela na »bele« i »crne« šamane, mada nije uvek lako odrediti u čemu se oni bitnije razlikuju. Kod Burjata, sloj koji sačinjavaju bezbrojni polubogovi i sam se deli na crne Kanove, kojima služe »crni šamani«, i bele Kanove, koji su zaštitnici »belih šamana«. Međutim, situacija nije bila takva u početku; prema mitovima, prvi šaman je bio »beli«; »crni« se pojavio tek kasnije; up. Garma Sandschejev, »Weltanschaunung und Schamanismus der Alaren-Burjaten« *(Anthropos*, XXVII, 1927—28, str. 933—55; XXVIII, 1928, str. 538—60, 967—86), str. 976. O morfologiji i poreklu te dualističke podele, videti *Le Chamanisme*, str. 157—160. Videti takođe: J.—P. Roux, »Les Êtres intermédiaires chez les peuples altaïques«, u: *Génies, Anges et Démons* (Sources Orientales, VIII, Pariz, 1971), str. 215—256; isti, »La danse chamanique de l' Asie centrale«, u: *Les Danses Sacrées* (Sources Orientales, VI, 1963), str. 281—314.

247. O simbolici šamanske odeće i doboša, videti *Le Chamanisme*, str. 128—153.

O nastanku šamanizma u severnoj Aziji, *isto*, str. 385—394. O ulozi šamanizma u religiji i kulturi, *isto*, str. 395—97.

248. Paleo-sibirskoj lingvističkoj grupi pripadaju Jukagiri, Čukči, Korjaci, Gilijaci. Uralske jezike govore Samojedi, Ostjaci i Voguli. Pod Ugro-Fincima podrazumevaju se Finci, Čeremisi, Votjaci, Mađari, itd.

Posebnu pažnju zaslužuje knjiga: Uno Harva, *Die Religion der Tscheremissen* (FF Communication, br. 61, Porvo, 1926). Opšti pregled »Religija u severnoj Aziji (sibirska plemena) (»Religions des Asiates septentrionaux (tribus de Sibérie)« i »Religija finskih naroda« (»Religions des peuples finnois«) dao je Ivan Paulson, u: *Les Religions arctiques et finnoises*, str. 15—136, 147—261 (sa izvrsnim bibliografijama).

O nebeskom bogu Numu, videti: M. Castrén, *Reiseerinnerung aus den Jahren 1838—44*, I (Sankt-Petersburg, 1853), str. 250 i dalje; Paulson, »Les religions des Asiates septentrionaux«, str. 61 i sl.; R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955), str. 379 i dalje.

O mitovima o kosmogonijskom gnjurcu, videti Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, str. 100 i dalje.

O šamanizmu kod Ugara, videti: *Le Chamanisme*, str. 182 i dalje; kod Estonaca, up. Oskar Loorits, *Grundzüge des estnischen Volkslauben*, I (Lund, 1949), str. 259 i dalje; II (1951), str. 459 i dalje. O laponskom šamanizmu, videti: Louise Backman i Åke Hulkrantz, *Studies in Lapp Shamanism* (Stokholm, 1978).

O »šamanskom« poreklu Vejnemejnena i drugih junaka *Kalevale*, videti: Martti Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage* (FF Communications, br. 144, Helsinki, 1952).

O Gospodaru zveri i duhovima čuvarima, zaštitnicima divljači, videti: Ivan Paulson, *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdiere und Fische) in Nordeurasien. Eine religionsethnographische u. religionsphänomenologische Untersuchung jägerischer Glaubensvorstellungen* (Stokholm, 1961). Videti, od istog autora: »Les religions des Asiates septentrionaux (tribus de Sibérie)«, str. 70—102; »Les religions des peuples finnois«, str. 170—187; »The Animal Guardian: A critical and synthetic review«, HR, III, 1964, str. 202—219. Iste koncepcije nalaze se i kod primitivnih lovaca iz Južne i Severne Amerike, iz Afrike, sa Kavkaza, itd.; up. bibliografiju koju je sastavio Paulson, »The Animal Guardian«, br. 1—12.

249. Pisane izvore objavio je C. Clemen, *Fontes historiae religionum primitivarum, praeindogermanicarum, indogermanicarum minus notarum* (Bonn, 1936), str. 92—114; videti takođe: W. Mannhardt, *Letto-Prussische Götterlehre* (Riga, 1936); A. Mierzynski, *Mythologiae lituanicae monumenta*, I—II (Varšava, 1892—95), prikazuje i proučava izvore sve do polovine XV veka. Pregled problematike od 1952. videti u: Harold Biezais, »Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen«, *Arv*, 9 (1953), str. 65—128.

Delo s celovitim pregledom religije baltičkih naroda dao je Haralds Biezais, u: Åke V. Ström i H. Biezais, *Germanische und baltische Religion* (Štutgart, 1975). Opšte preglede, pisane s različitim stanovištima, pružaju: V. Pisani »La religione dei Balti« u: Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni* (6. izdanje, Torino, 1971), knj. II, str. 407—461; Marija Gimbutas, *The Balts* (London—Njujork, 1963), str. 179—204; Jonas Balys i Haralds Biezais, »Baltische Mythologie«, u *W. d. M.*, I (1965), str. 375—454.

Bogata dokumentacija, prvenstveno folklorna i etnografska, sa iscrpnim bibliografijama, nalazi se u delima Haraldsa Biezaisa, *Die Gottesgestalt der Lettischen Volksreligion* (Stokholm, 1961) i *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten* (Upsala, 1972). Videti takođe: H. Usener, *Götternamen* (Frankfurt na M., 3. izdanje, 1948), str. 79—122, 280—283; W. C. Jaskiewicz, »A Study in Lithuanian Mythology. Juan Lasicki's Samogitian Gods«, u *Studi Baltici*, 9, 1952, str. 65—106.

O Dievsu, up. Biezais, *W. d. M.*, I, str. 403—405; isti, »Gott der Götter«, u: *Acta Academia Aboensis*, ser. A., Humaniora, knj. 40, br. 2 (Abo, 1971).

Perkunas, letonski Perkons, staropruski Percunis, proističe iz balto-slovenskog oblika Perqūnos (up. staroslovenski Perun) i blisko je vedskom Parjanja (Parjanya), albanskom Perën-di i germanskom Fjorgyn. O Perkūnasu, videti: J. Balys u *W. d. M.*, I, str. 431—34, kao i navedenu bibliografiju, *isto*, str. 434. O Pērkonsu, videti: H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, str. 92—179 (str. 169 i dalje, komparativna studija o indoevropskim bogovima oluje).

Baltički kosmogonijski mitovi nisu nam poznati. Usred okeana ili negde na zapadu postoji jedno Stablo Sunca (Kosmičko stablo); na njemu Sunce veša svoj pojas pre nego što ode da počine.

O Soli, boginji Sunca, o njenim sinovima i kćerima, kao i o nebeskoj svadbi, videti: H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, str. 183—538. Soline kćeri su slične indoevropskim boginjama zore.

O Lajmi, videti: H. Biezais, *Die Hauptgöttinen der alten Letten* (Upsala, 1955), str. 119 i dalje (njeni odnosi sa dobrom i zlom srećom), str. 139 i dalje (odnosi sa Bogom), str. 158 i dalje (sa Suncem). Kao boginja sudbine, Lajma upravlja rođenjem, venčanjem, prinosom žetvi, razvojem stoke (str. 179—275). Bjezeovu interpretaciju prihvatili su mnogi baltolozi (up. prikaz koji je objavio Alfred Gaters u *Deutsche Literaturzeitung*, 78, 9, sept. 1957), ali ju je odbacio estonski naučnik Oskar Loorits; up. »Zum Problem der lettischen Schicksalgöttinen«, *Zeitschrift für slavische Philologie*, 26, 1957, str. 78—103. Osnovni problem je sledeći: u kojoj meri narodne pesme *daine (daina)* predstavljaju autentične dokumente o drevnom letonskom paganstvu? Kao što misli Peteris Šmits, doba procvata *daini* bilo je verovatno između XII i XVI veka. Bjezes, naprotiv, smatra da su u *dainama* sačuvana mnogo starija verska predanja; »procvat« iz XVI veka odražava samo jedno novo razdoblje narodnog poetskog stvaranja *(nav. delo*, str. 31 i dalje, 48 i dalje). Drugi naučnici su takođe isticali činjenicu da su *daine* sposobne da se neprestano obnavljaju (up. Antanas Maceina, u *Commentationes Balticae*, II, 1955). Ali Oskar Luric misli da su *daine*, relativno uzeto, previše skorašnje da bi Lajma mogla biti drevno božanstvo indoevropskog porekla; njena funkcija boginje sudbine je sekundarna *(nav. delo*, str. 82); Lajma je »niže božanstvo«, njena uloga se, prema Luricu, ograničava na pomaganje pri porođaju i na blagosiljanje novorođenčeta (str. 93); ukratko, Lajma je sekundarna pojava sinkretističkog tipa, baš kao i lik sv. Device Marije u letonskom verskom folkloru (str. 90 i dalje).

Naglasimo, međutim, da hronološki kriterijum prestaje biti nezaobilazan kad više nije posredi određivanje starosti *usmenog književnog izraza nekog verovanja nego njegove verske sadržine*. Boginje pod čijim su pokroviteljstvom porođaj i novorođenče imaju arhaičnu strukturu; videti, između ostalog: Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Milano, 1939); G. Rank, »Lappe Female Deities of the Madder-akka Group« *(Studia Septentrionalia*, 6, Oslo, 1955, str. 7—79). Teško je poverovati da su baltička narodna ženska božanstva ili polubožanstva — Lajma, i druga — izmišljena prema obrascu Device Marije. Verodostojnije je da je Marija zamenila stara paganska božanstva, ili da su mitologija i kult Bogorodice preuzele od njih neke osobine nakon pokrštavanja baltičkih naroda.

O likantropiji sa »pozitivnim« ciljevima o kojoj je u XVIII veku svedočio jedan stari Letonac, videti tekst sa suđenja koji je objavio Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt na M., 1934), str. 345—351, a sažeto je dat u našem delu *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (Pariz, 1978), str. 103—104. Up. *isto*, str. 99 i dalje, 105 i dalje, analiza nekoliko analognih fenomena *(benandanti* iz Akvileje, rumunski strigoi, itd.).

O arhaizmu baltičkog folklora, videti takođe: Marija Gimbutas, »The ancient religion of the Balts«, *Lituanus*, 4, 1962, str. 97—108. Rasvetljeni su takođe i drugi indoevropski preostaci; up. Jaan Puhvel, »Indo-European Structure of the Baltic Pantheon«, u: *Myth in Indo-European antiquity* (Berkli, 1974), str. 75—85; Marija Gimbutas, »The Lithuanian God Velnias« *(isto*, str. 87—92). Videti takođe: Robert L. Fischer, Jr., »Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles«, u: *Myth and Law among the Indo-Europeans* (prir. Jaan Puhvel, Berkeley, 1970), str. 147—158.

250. Jasan i sažet prikaz porekla i istorije starih Slovena može se naći u: Marija Gimbutas, *The Slavs* (London—Njujork, 1971) up. takođe: V. Pisani, »Baltico, slavo, iranico«, *Ricerche Slavistiche* 15, 1967, 3—24.

Grčke i latinske tekstove o religiji izdao je C. H. Meyer, *Fontes historiae religionis slavicae* (Berlin, 1931). U istoj knjizi se nalaze islandski tekst i latinski prevod *Knytlinga Sage*, kao i arapski dokumenti u nemačkom prevodu. Najznačajnije izvore preveo je A. Brückner, *Die Slawen* (Religionsgeschichtichles Lesebuch, sv. 3, Tibingen, 1926), str. 1—17. Izvore koji se odnose na istočne Slovene objavio je i u fusnotama opširno komentarisao V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, I (Helsinki, 1922).

Ne postoji rad koji obuhvata celinu verske istorije Slovena. Opšti pregled se može naći u: L. Niederle, *Manuel de l'antiquité*, knj. II (Pariz, 1926), str. 126—168; B. O. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves (Mana*, knj. III, Pariz, 1948), str. 389—445 (bogata bibliografija); Marija Gimbutas, *nav. delo*, str. 151—170.

O mitologiji, videti: Aleksander Brückner, *La mitologia slava* (s poljskog prevela Julia Dicksteinowna, Bolonja, 1923); R. Jakobson, »Slavic Mythology«, u: Funk i Wagnalis, *Dictionary of folklore, mythology and legend* (Njujork, 1950), II, str. 1025—1028; N. Reiter, »Mythologie der alten Slaven«, *W. d. M.*, I, 6 (Štutgart, 1964), str. 165—208 (sa bibliografijom).

O religiji zapadnih Slovena, videti: Th. Palm, *Wendische Kultstätten* (Lund, 1937); E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen* (Lajpcig, 1940); R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, str. 334—372 (»Divinità policefale«).

O koncepciji božanstva kod Slovena, videti: Bruno Merriggi, »Il concetto del Dio nelle religioni dei popoli slavi«, *Ricerche Slavistiche*, I, 1952, str. 148—176; up. takođe Alois Schmaus, »Zur altslawischen Religionsgeschichte«, *Saeculum*, 4, 1953, str. 206—230.

Veoma bogatu komparativnu studiju o slovenskoj etnologiji i folkloru dao je Evel Gasparini, *Il Matriarcato Slavo. Antropologia dei Protoslavi* (Firenca, 1973), sa iscrpnom bibliografijom str. (710—746). Neki autorovi zaključci su nepouzdani, ali njegova dokumentacija

je od neprocenjive vrednosti; up. naša zapažanja u HR, 14, 1974, str. 74—78. Još uvek je veoma korisno delo: F. Haase, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen* (Breslau, 1939). Videti takođe: Vladimir Propp, *Feste agrarie russe* (Bari, 1978).

Chronica Slavorum čiji je pisac Helmold (1108— oko 1177) objavljena je u *Monumenta Germaniae historica*, knj. XXI, Hannover, 1869. Odlomci koji se tiču religije mogu se naći u knjigama: V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, I, i Aleksander Brückner, *Mitologia Slava*, str. 250—255, a u nemačkom prevodu A. Briknera u delu *Die Slawen*, str. 407. Povodom *Chronique de Nestor*, videti: Brückner, *Mitologia Slava*, str. 242—243; isti, *Die Slawen*, str. 16—17.

Iz bogate bibliografije o Perunu dovoljno je pomenuti: Brückner, *Mitologia Slava*, str. 58—80 (hiperkritično), R. Jakobson, »Slavic Mythology«, str. 1026, Gasparini, *Matriarcato Slavo*, str. 537—42. Neki autori su u Perunu videli »vrhovnog Boga, gospodara munje«, o kakvom govori vizantijski istoričar Prokopije. Ali daleki i ravnodušni nebeski bog o kome govori Helmold je po samoj svojoj strukturi različit od bogova oluje. O vrednosti Prokopijevog svedočanstva, videti: R. Benedicty, »Prokopios Berichte über die slawische Vorzeit«, *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesselschaft*, 1965, str. 51—78.

O Volosu, odnosno Velesu, videti: Brückner, *nav. delo*, str. 119—140; R. Jakobson, »Slavic Mythology«, str. 1027; isti, »The Slavic god 'Veles' and his Indo-European cognates«, *Studi Linguistici in Onore di Vittore Pisani* (Breša, 1969), str. 579—599; Jaan Puhvel, »Indo-European Structures of the Baltic Pantheon«, u: *Myth in Indo-European Antiquity* (prir. G. I. Larson, Berkli — Los Anđeles, 1974), str. 75—89, naročito str. 88—89; Marija Gimbutas, »The Lithuanian God Veles«, *isto*, str. 87—92.

O Simarglu, videti: Jakobson, »Slavic Mythology«, str. 1027. O Mokošu, videti: Brückner, *Mitologia Slava*, str. 141 i sl. O Dažbogu, videti: Brückner, *Mitologia Slava*, str. 96 i sl.; Jakobson, »Slavic Mythology«, str. 1027 (oba ova rada sadrže bogatu bibliografiju).

O Rodu i *roženici*, videti: Brückner, *nav. delo*, str. 166 i dalje. O božanstvu nazvanom *Mati sira zemlja*, videti: Gimbutas, str. 169. Njen glavni praznik, *Kupala* (od *kupati se)* bio je u vreme letnjeg suncostaja i obeležavan je obrednim paljenjem vatri i zajedničkim kupanjem. Izrađivan je idol od slame, *kupala*, odeven kao žena, a stavljali su ga pod deblo nekog stabla, odsečenog, oslobođenog granja i zarivenog u zemlju. Kod Slovena iz baltičkih krajeva, žene su same sekle i pripremale sveto stablo (brezu) i prinosile mu žrtve. Breza je predstavljala Kosmičko stablo koje spaja Zemlju sa Nebom (Gimbutas, str. 169).

O bogovima iz baltičke oblasti, videti gore navedena dela Th. Palma i E. Wieneckea, kao i kritičke primedbe Pettazzonija, *nav. delo*, str. 562 i dalje.

Germanski izvori u *Knytlinga Saga* (napisani u XIII veku na staroislandskom) pružaju neke značajne podatke o svetilištima i kultu Rugena. Drveni idoli, ukrašeni metalom, imali su tri, četiri ili više glava. U Šćećinu, bog kome je bio posvećen jedan hram bio je Triglav, troglavi »Summus Deus«. Kip Svantovita u Arkoni imao je četiri glave. Drugi idoli imali su ih i više; Rujevit je pokazivao sedam lica na jednoj jedinoj glavi.

O Svantovitu, videti: N. Reiter, *nav. delo*, str. 195—196; V. Machek, »Die Stellung des Gottes Svantovit in der altslavischen Religion«, u: *Orbis Scriptus* (Minchen, 1966), str. 491—497.

251. Povodom šumskih duhova *(lešij*, itd.), videti dokumentaciju u knjizi: Gasparini, *Il Matriarcato Slavo*, str. 494 i dalje. O kućnim duhovima *(domovoj)*, videti *isto*, str. 503 i dalje.

O različitim verzijama mitova o kosmogonijskom gnjurcu, videti III poglavlje naše knjige *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, str. 81—130.

O bogomilstvu, videti niže, § 293, bibliografiju navedenu na str. 333.

O slovenskom »dualizmu«, videti bibliografiju navedenu u *De Zalmoxis*..., str. 95, nap. 34—36.

252. Ukažimo na neka skorašnja sintetička dela o kraju antičkog doba: S. Mazzarino, *The End of the Ancient World* (London, 1966; prikazuje i analizira hipoteze koje su izneli moderni istoričari); Peter Brown, *The World of Late Antiquity* (London, 1971; do danas najbolji uvod u ovu temu); Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe* (Njujork, 1965; naročito str. 9—70). Do danas je neprevaziđena knjiga: Johannes Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* (2. izdanje, Hajdelberg, 1929). Među brižljivije urađenim delima, spomenimo sledeća: Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge* (Pariz, 1951); Michael Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire* (2. izdanje, I—II, Oksford, 1957); Ernst Stein, *Histoire du Bas Empire*, I—II, (Brisel, 1949, 1959); Lucien Musset, *Les invasions: Jes vagues germaniques* (Pariz, 1965; 2. popravljeno izdanje, 1969); isti, *Les invasions: le second assaut contre l'Europe chrétienne: VII—XIe siècles* (1966). Videti takođe studije raznih naučnika sabrane u knjizi *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century* (prir. A. Momigliano, 1963); naročito Momigliano, »Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century«, *isto*, str. 79—99. Up. Peter Brown, *The Making of late Antiquity* (Kembridž, Mas., 1978).

O reakciji paganske elite, videti: P. de Labriolle, *La réaction païenne: étude sur la polémique anti-chrétienne du Ier au VI siècle* (novo izd., 1950), a naročito: Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome* (Prinston, 1968), naroč. str. 59—145.

Najnovije (i najbolje) izdanje *Božje države* (u prevodu i s komentarima) jeste izdanje *Etudes Augustiniennes*, u pet knjiga (Pariz, 1959—1960).

O pripremanju i strukturi *Božje države*, videti: Peter Brown, *Augustine of Hippo. A biography* (Berkli i Los Anđeles, 1967), str. 299—329. Videti takođe: J. Claude Guy, *Unité et structure logique de la »Cité de Dieu« de saint Augustin* (Pariz, 1961). Može izgledati paradoksalno to što sv. Avgustin ne raspravlja o izrazima savremene religioznosti (misterijama, religijama Istoka, mitraizmu, itd.) nego o arhaičnom paganizmu koji je, prema rečima Pitera Brauna, »postojao samo u bibliotekama«. Ali u V veku, antičkim duhom zadojena elita bila je strastveno zaljubljena u *litterata vetustas* — prastara predanja koja su sačuvali klasični pisci (Brown, *nav. delo*, str. 305).

O cikličnoj koncepciji u grčkoj i rimskoj istoriografiji, kao i u judaizmu i hrišćanstvu, videti: G. W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation* (Berkeley i Los Angeles, 1979), naročito str. 185 i dalje.

253. Iz ogromne kritičke literature o sv. Avgustinu navedimo: H. I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture* (1938; 2.izdanje, 1949) i Peter Brown, *Augustine of Hippo* (oba dela sadrže bogate bibliografije). Videti takođe: Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (2. izd. 1943); isti, *La philosophie au moyen âge* (Pariz, 1944), str. 125 i dalje; P. Borgomes, *L'Église de ce Temps dans la prédication de saint Augustin* (Paris, 1972); E. Lamirande, *L'Église céleste selon saint Augustin* (1963); *A Companion to the Study of St. Augustin*, prir. Roy W. Battenhouse (Grand Rapids House, 1955).

254. O crkvenim Ocima, videti: J. Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature, from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon* (Utreht, 1960); H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I—II (Kembridž, Mas., 1956); J. Plegnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien* (Pariz, 1952); J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (2. izd., Pariz, 1954); O. Chadwick, *John Cassian, a Study in Primitive Monasticism* (Kembridž, 1950); J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain* (Pariz, 1933); P. Autin, *Essai sur saint Jérôme* (Pariz, 1951).

O Origenu, videti: Eugène de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*, I—III (Pariz, 1923—1928) i, naročito, Pierre Nautin, *Origène. Sa vie et son oeuvre* (Pariz, 1977). Autor na prikladan način analizuje sve dostupne izvore da bi ustanovio Origenovu biografiju i bar u glavnim potezima rekonstruisao njegovu misao. O biografiji koju je u svojoj *Crkvenoj istoriji* dao Eusebije (Nautin, str. 19—98) videti takođe: Robert Grant, *Eusebius as Church Historian* (Oksford, 1980), str. 77—83.

Noten s pravom zapaža da je Origen »promašio svoju smrt. Da je podlegao u svojoj ćeliji, naziv mučenika zaštitio bi njegovu uspomenu od napada čiji je on bio predmet tokom više vekova. On je, međutim, čitavog svog života želeo mučeništvo: hteo je da mu se prepusti prateći svog oca pod Septimijem Severom; bio je na nj spreman i pod Maksiminom Tračaninom, kad je pisao *Nagovaranje na mučeništvo;* podneo je patnje mučeništva pod Decijem, ali mu to nije donelo slavu u očima potomstva« (str. 441).

Raspravu *O glavnim učenjima*, čiji se potpun tekst nalazi samo u Rufinovom latinskom prevodu, preveo je na engleski G. W. Butterworth (London, 1936), a na farancuski su je preveli Henri Grouzel i Manlio Simonetti: *Traité des Principes* (»Sources chrétiennes«, 4 knjige, 1978—80). Četvrtu knjigu *De principiis*, zajedno sa *Nagovaranjem na mučeništvo, Molitvom*, uvodom u komentare *Pesme nad pesmama* i *XXVII besedu o mučenicima* preveo je Rowan A. Greer, *Origen* (Njujork, 1979). Videti takođe: *Commentaires sur saint Jean* (»Sources Chrétiennes«, 3 knjige, 1966—1975; prir. prev. Cécile Blanc); *Contre Celse* (5 knjiga, 1967—76, prir. i prev. Marcel Borret); *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu* (1970, prir. i prev. Marcel Girot); *Les Homélies sur les Nombres* (prev. A. Méhat, 1951) i *Homélies sur Jérémie* (priredio i preveo P. Nautin, Pariz, 1976—77).

O nastanku *Heksapla*, videti: P. Nautin, *Origène*, str. 333—361.

O Origenovoj teologiji, videti: H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Pariz, 1950); H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Pariz, 1956); B. Drewery, *Origen on the Doctrine of Grace* (London, 1960); M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné* (Pariz, 1958).

Protivnici su Origena često optuživali da u svojoj raspravi *De principiis (Peri Archôn)* podržava metempsihozu. Videti kritičku analizu u delu: Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Pariz, 1961, str. 395—518). Međutim, zapaža Pjer Noten, sam Origen je »uvek energično odbacivao tu optužbu. Njegova hipoteza podrazumevala je samo jednu inkarnaciju duše u svakom svetu: nije pretpostavljala metensomatozu (metempsihozu) nego običnu ensomatozu« *(nav. delo*, str. 126).

255. Ispovesti su najbolje priredili i preveli A. Solignac, E. Tréhord i G. Bouisson *(Oeuvres de saint Augustin*, knj. 13—14, 1961—62). Videti: P. Courcelle, *Les »Confessions« de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécedents et postérité* (Pariz, 1963).

O manihejstvu u rimskoj Africi i sv. Avgustinu, videti: F. Decret, *L' Afrique manichéenne (IV—Ve siècles). Étude historique et doctrinale*, 2 knjige (1978); isti, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (1970).

Fragmente Avgustinovih antimanihejskih rasprava (naročito *Acta contra Fortunatum Manichaeum*, napisana 392, *De Genesi contra Manichaeos*, 388 i *De natura boni contra Manichaeos* 398—99) objavio je i komentarisao Claude Tresmontant, *La métaphysique du Christanisme*, str. 528—549.

O Donatu i donatizmu, videti: W. H. C. Frend, *The Donatist Church* (Oksford, 1952); G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy* (London, 1950).

O Pelagiju i pelagijanstvu, videti: G. de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lozana, 1943); J. Fergusson, *Pelagius* (Kembridž, 1956); S. Prese, *Pelagio e Pelageanesimo* (1961). Up. takođe P. Brown, *nav. delo*, str. 340—375.

Avgustinove tekstove o poreklu duše, istočnom grehu i predestinaciji citirao je i tumačio Claude Tresmontant, *nav. delo*, str. 588—612.

O teologiji Prirode i Milosti, naročito kod sv. Avgustina, videti: A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* (Pariz, 1968) i, na kraju: Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition, 100—600* (Čikago, 1971), str. 278—331.

256. O razvoju mišnjenja sv. Avgustina o kultu mučenikâ, videti, pored ostalog: Victor Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles* (Pariz, 1980), str. 191—280.

O kultu svetaca i verskom slavljenju relikvija u crkvi na Zapadu, videti kapitalna dela čiji je autor H. Delahaye, *»Sanctus«, essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Brisel, 1927); *Les origines du culte des martyrs* (2. izd. Brisel, 1933); *Les légendes hagiographiques* (4. izd., Brisel, 1955). Nov pristup problemu može se naći u knjižici: Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (Čikago, 1980); ona dobrim delom zamenjuje raniju literaturu.

O *martyria* i dalje je neophodno delo: André Grabar, *Martyrium, recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, I—II

(Pariz, 1946). Up. takođe: E. Baldwin Smith, *The Dome. A Study in the History of Ideas* (Prinston, 1950).

O trgovini relikvijama u ranom srednjem veku videti takođe: Patrick J. Geary, »The Ninth-Century Relic Trade. A response to popular piety?«, u: James Obelkevich (prir.), *Region and the People, 800—1700* (Čepel Hil, 1979), str. 8—19.

O hodočašćima, videti: B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antiken und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Minster i V., 1950).

Primernu monografiju o genezi i razvoju legendi o sv. Nikoli, možda najpopularnijem svecu, napisao je Charles W. Jones, *Saint Nicolas of Myra, Bari, and Manhattan. Biography of a Legend* (Čikago, 1978).

257. Kao opšti uvod, pogledati: J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique* (Pariz, 1961); Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom* (Čikago, 1974); Hans-George Beck, *Kirche u. theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Minhen, 1959); D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealt: Eastern Europe, 500—1454* (London, 1971); Francis Dvornik, *The Idea of Aposlolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Kembridž, Mas., 1958); Olivier Clément, *L'essor du christianisme oriental* (Pariz, 1967).

Tok i posledice Halkedonskog sabora prikazani su u knjizi: R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon* (London, 1953) i, detaljno, u studijama koje su sabrali Aloys Grillmeier i Heinrich Bacht, *Das Konzul von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, 3 knjige (Wircburg, 1951—52).

O monofizitizmu, videti: W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Kembridž, 1972).

O vizantijskoj liturgiji, videti: N. M. D. R. Boulet, *Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines* (Pariz, 1953); Jean Hani, *La divine liturgie. Aperçus sur la Messe* (Pariz, 1981). O Romanu Melodu, videti: E. Wellecz, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Oksford, 1949).

O simbolici vizantijske crkve, videti: H. Seldmayr, *Die Entsehung de Kathedrale* (Cirih, 1950); Jean Hani, *Le symbolisme du temple chrétien* (2. izd., Pariz, 1978).

O *theosis* (»obogotvorenje«), videti: Jules Cross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs: Contribution historique à la doctrine de la grâce* (Pariz, 1938); J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, str. 10—36.

O Maksimu Ispovedniku, videti: Hans Uhr von Balthasar, *Kosmische Liturgie* (Frajburg, 1941); Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965); Irénée Hausherr, *Philantie: De la tendresse pour soi à la charité, selon saint Maxime le Confesseur* (Rim, 1952).

Najbolji francuski prevod Dionisija (Pseudo-) Areopagita dao je Moris de Gandijak (Maurice de Gandillac) (Pariz, 1942). O uticaju koji je Maksim Ispovednik izvršio na Zapadu kroz Dionisijev latinski prevod, videti: Deno John Geanakoplos, *Interaction of the 'Sibling' Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance, 330—1600* (Jel, 1976), str. 133—145.

258. Ikonoklastički pokret imao je dve faze: prvu od 726. do 787, drugu između 813. i 843. Godine 726. car Lav III objavio je edikt protiv upotrebe ikona, a njegov sin, Konstantin V (745—775), nastavio je istu politiku. Konstantin V odbacio je i kult svetaca, pa čak i Bogorodice; zabranio je izraze »sveti« i *theotokos*. »Onaj ko pravi sliku Hrista«, tvrdi ikonoklastički car, »dokazuje da nije proniknuo u dubinu dogme o nerazdvojnom jedinstvu dveju priroda u Hristu« (tekst koji citira Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, str. 117).

Sabor u Hijereji godine 754. jednoglasno je osudio kult ikona. Međutim, udovica Lava IV i carigradski patrijarh sazvali su godine 787. Sedmi vaseljenski sabor u Nikeji. Ikonoborstvo je bilo anatemisano, ali ga je car Lav V ponovo uveo 815. godine. Kult ikona je konačno ponovo uveden tek na saboru koji je 843. sazvala carica Teodora.

Dodajmo da su ikonoborci uništili sve ikone kojih su uspeli da se dočepaju, a da je Drugi nikejski sabor (783) naredio zaplenu čitave ikonoboračke literature; nijedan originalni tekst nije došao do nas.

O poreklu kulta ikona, videti: A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin, dossier archéologique* (Pariz, 1957), str. 13—91; E. Kitzinger, »The Cult of Images in the Age before Iconoclasm«, *Dumbarton Oaks Papers*, 8, 1954, str. 83—159.

Kao komparativnu studiju pogledati: Edwin Bevan, *Holy Images? An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and Christianity* (London, 1940).

O istoriji spora, videti: N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine: Empire et civilisation d'après les sources* (Bucarest, 1934), II, str. 30 i dalje; 65 i dalje; E. I. Matin, *A History of the Iconoclastic Controversy* (Njujork, b. d.); Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V* (Luven, 1977); Paul J. Alexander, *The Patriarch Nicephoros of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire* (Oksford, 1958); Norman Baynes, »The Icons before Iconoclasm«, *Havard Theological Review*, 44, 1955, str. 93—106; isti, »Idolatry an the Early Church«, u: *Byzantine Studies and Other Essays* (London, 1960), str. 116—143; Gerhart B. Ladner, »The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy«, *Dumbarton Oaks Papers*, 7, 1953, str. 1—34; Milton Anastos, »The Argument for Iconoclasm as presented by the Iconoclasts in 754 and 815", *Dumbarton Oaks Papers*, 7, 1953, str. 35—54. Videti takođe: George Florovsky, »Origen Eusebius and the Iconoclastic Controversy", *Church History*, 19, 1956, str. 77—96; Peter Brown, »A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy«, *English Historical Review*, 88, 1973, str. I—34.

O estetici ikona i njenim teološkim pretpostavkama, videti: Gervase Mathew, *Byzantine Aesthetics* (Njujork, 1963), naročito str. 98—107; E. Kissinger, »Buzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm«, u: *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress* (München, 1958), str. 1—56; Cyril Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312—1453* (Inglvud Klifs, 1972), str. 21—148.

Hipotezu o islamskim uticajima preispitao je G. E. von Grunebaum, »Byzantine iconoclasm and the influence of the Islamic environment«, *HR*, 2, 1962, str. I—10.

259. O istoriji i kulturi Arabije pre islama raspolažemo kratkim i jasnim izlaganjem Irfana Shahîda u *The Cambridge History of Islam*, I (1970), str. 3—29. Videti takođe: H. Lammens, *Le berceau*

de l'Islam (Rim, 1914); isti, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire* (Bejrut, 1928); W. Coskel, *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber* (Keln, 1953); F. Gabrielli (prir.), *L'antica società beduina* (Rim, 1959); F. Altheim i R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, I—V (Berlin, 1964—68); M. Guidi, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto* (Firenca, 1951); J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam* (Luven, 1951).

O religijama preislamske Arabije, videti: J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (3. izd., Berlin, 1961); G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques* (2. izd., Luven, 1951); A. Jamme, »Le panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques«, *Le Muséon*, 60, 1947, str. 57—147; J. Henninger, »La religion bédouine préislamique«, u: *L'antica società beduina*, str. 115—140; Maria Höfner, »Die vorislamischen Religionen Arabiens«, u: H. Gese, M. Höfner, K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer* (Štutgart, 1970), str. 233—402. Pisani i drugi spomenici iz južne Arabije objavljeni su i analizirani u *Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes:* Académie des Inscriptions et des Belles Lettres (Luven, 1977).

O verovanju u duhove, videti: J. Henninger, »Geisterglaube bei den vorislamischen Araben«, *Festschrift für P. J. Schebesta* (Frajburg, 1963), str. 279—316.

O trima Boginjama — al-Lat, al-Menat i al-Uza — videti: M. Höfner, »Die vorislamischen Religionen«, str. 361 i dalje, 370 i dalje i J. Henninger, »Ueber Sternkunde u. Sternkult in Nordund Zentralarabien«, *Zeit. f. Ethnologie*, 79, 1954, str. 82—117, naročito str. 99 i dalje.

O preislamskoj strukturi i kultu Alaha, videti: *Shorter Encyclopaedia of Islam* (priredili H. A. R. Gibb i J. H. Kramers, Lajden, 1961), str. 33; M. Höfner, *nav. delo*, str. 357 i dalje; ista, u: *W. d. M.*, I, str. 420 i dalje Ž. Šelud (J. Chelhoud) je dao dva značajna rada o verskom životu Arapa pre i posle pojave islama: *Le sacrifice chez les Arabes* (Pariz, 1955); *Les structures du sacré chez les Arabes* (1965).

O žrtvovanju prvih plodova videti: Joseph Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque israélite* (Pariz, 1975), str. 37—50, sa iscrpnom bibliografijom. Videti, od istog autora: »Zum Verbot des Knockenzerbrechens bei den Semiten«, *Studi... Giorgio Levi de la Vida* (Rim, 1956), str. 448—59:, isti, »Menschenopfer bei den Araber«, *Anthropos*, 53, 1958, str. 721—805. Raširenu teoriju o žrtvovanju kod starih Semita, koju je razradio V. Robertson Smit (W. Robertson Smith), a ilustrovao jednom pričom sv. Nila o preislamskim Arapima, razmatrali su Karl Heussi, *Das Nilusproblem* (Lajpcig, 1921) i J. Henninger, »Ist der sogenante Nilus-Bericht eine Brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?«, *Anthropos*, 50, 1955, str. 81—148.

O kultu Meseca u staroj Arabiji i islamu, videti: Maxime Rodinson, u: *La Lune. Mythes et Rites* (Sources Orientales, 5, Pariz, 1962), str. 153—214 (bogata bibliografija).

O hodočašću u Meku u starom preislamskom dobu i islamu, videti: J. Gaudefroy-Demombynes, *Le pèlerinage à la Mecque*, Pariz, 1923; Muhammad Hamidullah, u: *Les Pèlerinages* (Sources Orientales, 3, 1960), str. 87 i dalje: J. Henninger, »Pèlerinages dans l'ancien Orient«, *Suppl. au Dictionnaire de la Bible*, knj. VII, sv. 38, st. 567—584, Pariz, 1963.

O Kabi, videti sažeto izlaganje Marije Höfner, »Die vorislamischen Religionen«, str. 360 i dalje, i članak u *Shorter Encyclopaedia of Islam*, str. 192—198. Videti takođe i bibliografiju navedenu u § 263.

Značaj ovih kultova, simbola i mitologija stare Arabije proističe iz njihovih kasnijih revalorizacija izvršenih zahvaljujući pobožnosti i mitologizujućoj mašti naroda.

Izvori o Muhamedovom životu i delovanju su prvenstveno Kuran i najstarije biografije koje su na osnovu usmenih predanja napisali Ibn Isak (Ibn Ishâq, umro 768), *Shîrah* (»Život«, skratio i priredio Ibn Hišam koji je umro 822), i *Maghâzi* (»Pohodi«), koju je napisao al-Vakidi (al-Wâqidi, umro 822). Prvu, koja je značajnija, preveo je Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad: a Translation of (Ibn) Ishāq's Sīrat Rasūl Allāh* (London, 1955). Treba, međutim, istaći da mnoge epizode tih biografija izgledaju kao plod legende; na primer, Muhamedova putovanja karavanom u Siriju, njegovi susreti sa hrišćanskim kaluđerima, itd.

Među najnovijim i najboljim Muhamedovim biografijama posebnu pažnju zaslužuju sledeće: Tor Andrae, *Mohammad, the Man and his Faith* (London, 1936; preštampano, Njujork, 1960; ističe eshatološki element u Prorokovom predskazanju); Régis Blachère, *Le problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam* (1952; pokazuje našu nedovoljnu obaveštenost); W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oksford, 1953) i *Muhammad at Medina* (1956; detaljno razmatra socijalne i političke implikacije Muhamedovog propovedanja i ističe njegovu političku genijalnost); isti, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oksford, 1961: sažima dve gore pomenute knjige); Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet* (Pariz, 1957; eruditsko delo, odraz pozitivističke istoriografije s kraja XIX veka); Maxime Rodinson, *Mahomet* (1965, 2. popravljeno i prošireno izdanje, 1969); isti, »The Life of Muhammad and the sociological problem of the beginnings of Islam«, *Diogenes*, br. 20, 1957, str. 28—51 (sociološki pristup). Dve knjige Muhammada Hamidullaha, *Le Prophète de l'Islam. I: Sa Vie. II: Son Oeuvre* (Pariz, 1959), neupotrebljive su uprkos svojoj bogatoj dokumentaciji.

Kuran je više puta preveden na najznačajnije evropske jezike. Služili smo se sledećim prevodima: Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, 2 knjige (London, 1955); ovaj prevod se smatra najuspelijim sa književnog stanovišta, mada zloupotrebljava arhaizme; Richard Bell, *The Qur'ân*, 2 knjige (Edinburg), daje tačniji prevod, ali se prilično teško čita; *Le Coran: traduction selon un essai de reclassement des sourates*, 2 knjige (Pariz, 1947—1950), prev. Régis Blachère; prva knjiga je ponovo objavljena pod naslovom *Introduction au Coran* (1959), a drugo izdanje prevoda pojavilo se 1957. sa smanjenim brojem napomena: *Le Coran*. Delo je u celini naišlo na oduševljen prijem kod velikog broja francuskih i stranih orijentalista. Naši citati iz Kurana uzeti su iz prevoda D. Massona (Bibliothèque de la Pléiade, 1967), ali smo uvek uzimali u obzir i verzije R. Blašera (Blachèrea), Bela (Bella) i Arberija (Arberry).

Otkrivenja koja su prvi vernici učili napamet ovekovečena su u pisanom obliku u toku Muhamedovog života. Ali spajanje surâ u jednu »Knjigu« izvršeno je po naređenju trećeg kalifa, Prorokovog zeta Osmana (644—655). Redosled surâ nije hronološki; duže su stavljene na početak a kraće na kraj.

O načinu nastajanja kuranskog teksta videti: A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân* (Lajden, 1937); R. Blachère, *Introduction au Coran*, svuda; John Burton, *The Collection of the Quran* (Kembridž, Univ. Press, 1977); John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oksford, University Press, 1977).

O prvim Muhamedovim ekstatičnim doživljajima, videti tekstove koje citira i komentariše Tor Andrae, *Mohammed*, str. 34 i dalje; Watts, *Muhammad at Mecca*, str. 39 i dalje; Arthur Jeffery, *Islam. Muhammad and his Religion* (Njujork, 1958), str. 15—21.

Anđeo Džibril ne pominje se u surama nastalim pre Medine. Moguće je da je Muhamed u početku verovao da vidi samog Boga; up. Watts, str. 42. Muhamedovi ekstatični doživljaji razlikuju se od onih koje su imali »vidovnjaci« *(kâhin)*. Međutim, Muhamed je, kao i *kahini*, pokrivao glavu plaštem kad je očekivao otkrivenje; up. Kuran, 73 : 1; 74 : 1. Reč je, uostalom, o obrednom ponašanju karakterističnom za mnoge vrste istočnjačke i mediteranske mantike.

O hanifitima *(hanîfs)*, videti: Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme* (prev. sa nemačkog, Pariz, 1955), str. 39—65; N. A. Faris i H. W. Glidden, »The Development of the meaning of the Koranic Hânif«, *Journal of the Palestine Oriental Society*, 19, 1930, str. 1—13; Watts, *Muhammad at Mecca*, str. 28 i dalje, 96, 162—64.

260. O monoteističkim tendencijama Arapa, videti: J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, str. 215 i dalje.

O etapama kroz koje je prošlo Muhamedovo monoteističko shvatanje, videti: C. Brockelmann, »Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus«, ARW, 21, 1922, str. 99 i dalje; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, str. 63 i dalje.

O naređenju da objavi svoja otkrivenja, videti sure koje citira i komentira Watt, *Muhammad at Mecca*, str. 48 i dalje.

O hrišćanstvu u Arabiji i njegovom eventualnom uticaju na Muhameda, videti: Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment* (London, 1926); Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, str. 15—38, 105—112, 201—211; Joseph Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran* (Šenek, 1951); J. Ryckmann, «Le Christianisme en Arabie du Sud préislamique«, u: *Atti del Convegno Internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Rim, 1964).

O eshatologiji koju je propovedao Muhamed, videti: Paul Casanova, *Mohammed et la Fin du Monde. Étude critique sur l'Islam primitif* (Pariz, 1911—1912; korisno zbog bogate dokumentacije; ali autorova teza nije prihvaćena); Tor Andrae, *Mohammed*, naročito str. 53 i dalje. O njegovom shvatanju smrti, zagrobnog života i uskrsnuća, videti: Thomas O'Shaughnessy, *Muhammad's Thoughts on Death: A Thematic Study of the Qur'anic Data* (Lajden, 1969); Ragnar Eklund, *Life between Death and Resurrection according to Islam* (Dis. Upsala, 1941); M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, str. 443 i dalje; Alford T. Welch, »Death and Dying in the Qur'an«, u: Frank E. Reynolds i Earle H. Waugh (prir.), *Religious Encounters with Death* (University Park i London, 1977), str. 183—199.

O ukidanju stavaka o tri boginje, videti: Watt, *Muhamad at Mecca*, str. 103 i dalje. Ovim ukidanjem podstaknuta je posebna doktrina dogmatske teologije; videti neke tekstove u: Jeffery, *Islam*, str. 66—68.

261. O mitsko-obrednom scenariju Glasnikovog (Apostol) uspenja na nebo radi donošenja »Svete knjige«, videti: G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* (Upsala, 1950); isti, *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension* (Upsala, 1955).

O *miradžu (mi'râj*, reč koja je u početku značila »stepenište«, a kasnije »uspenje«, prvenstveno Muhamedovo), videti: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, str. 381—84; G. Widengren, *Muhammad, The Apostle of God*, str. 76 i dalje; Alexander Altman, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Itaka—Njujork, 1966), str. 41—72 (»The Ladder of Ascension«).

O muslimanskoj eshatologiji i njenom eventualnom uticaju na Dantea, videti: Miguel Asin Palaciós, *La escatologia muslimana e la Divina Commedia* (2. izdanje, Madrid, 1941); E. Cerulli, *Il »Libro della Scala« e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Studi e Testi 150, Vatikan, 1949); isti, *Nuove ricerche sul »Libro della Scala« e la conoscenza dell'Islam in Occidente* (Studi e Testi 271, Vatikan, 1972).

Aleksandro Bauzani (Allesandro Bausani), kao i Geo Videngren pre njega, osvetlio je neke iranske elemente u Kuranu; videti: *Persia religiosa* (Milano, 1959), str. 136 i dalje. Pomenimo najznačajnije: dva kuranska anđela magije, Harut i Marut (Kuran 2 : 102), proističu iz dva mazdaistička Ameša Spenta, Haurvatata i Ameretata (tu hipotezu, koju je izneo Lagard (Lagarde), potvrdio je G. Dumézil, *Naissance d'Archanges*, Pariz, 1945, str. 158 i dalje); argument o uskrsnuću telâ (29 : 19—20) nalazi se i u pahlavi tekstovima (na primer, *Zatspramu*, pogl. XXXIV); slika meteorâ bacanih na demone koji pokušavaju da osvoje nebo (Kur. 15 : 17—18; 37 : 79; itd.) ima odgovarajućih u *Menoke Krat (Mênôkê Khrat*, pogl. XLIX); izraz »pomazanje (bojenje) božje« (2 : 138) podseća na pasus iz *Denkarta (Dênkart)*: »Stvoritelj Ormuzd obojio je Vreme bojama«, itd. Ovi iranski elementi proširili su se posredstvom gnosa i sinkretističkih mitologija judaizma, poznog hrišćanstva i manihejstva *(isto*, str. 144).

262—263. O progonu vernikâ u Meku, videti: Watt, *Muhammad at Mecca*, str. 117 i dalje; o uzrocima iseljavanja grupe muslimana u Abisiniju, videti *isto*, str. 115 i dalje.

O odnosima Proroka sa Jevrejima iz Medine, videti: Gaudefroy-Demombynes, *nav. delo*, str. 119 i dalje, 152 i dalje; Watt, *Muhammad at Medina*, str. 192 i dalje (sa bibliografijom); isti, *Muhammad, Prophet and Statesman*, str. 166 i dalje. O jevrejskim uticajima, videti: A. J. Wensinck, *Mohamed en de Juden te Medina* (Lajden, 1928; G. H. Bousquet i G. W. Bousquet-Mirandolle su ovo delo delimično preveli pod naslovom: »L'influence juive sur les origines du culte musulman«. *Revue Africaine*, 98, 1954, str. 85—112); Tor Andrae, *Les origines de l'Islam*, str. 100 i dalje; Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam* (Njujork, 1954).

O Prorokovom delovanju u Medini, videti: Gaudefroy-Demombynes, *nav. delo*, str. 110—226; Watt, *Muhammad at Medina*, svuda, *Shorter Encycl. of Islam: al-Madina*, str. 291—298.

O *umi*, videti: *Shorter Encycl. of Islam*, str. 603—604; Marshall Hodgson, *The Venture of Islam, I*, str. 172—93; F. M. Denny, »The Meaning of *Ummah* in the Qur'an«, HR, 15, 1975, str. 34—70. Dodajmo, međutim, da je *uma*, uprkos svojoj verskoj strukturi, sačuvala izvesne plemenske običaje.

O Avramu (Ibrahimu) u Kuranu, videti: *Shorter Encycl., Ibrahim*, str. 254—55 (bibliografija); Yonakim Moubarac, *Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam* (Pariz, 1957).

Kaba je bila veoma staro obredno središte; Muhamed je objavio da su je podigli Ibrahim i njegov sin Ismail; videti: *Shorter Encycl.*, str. 181—89 (bogata bibliografija). Simbolika »središta sveta«, prisutna u svakom arhaičnom obrednom središtu, razvijala se kasnije prema jevrejskom modelu Jerusalima; up. A. J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916; pon. izdanje Njujork, 1978), str. 11—20, 48 i dalje, 52 i dalje. *Kaba* je bila stvorena 2.000 godina pre stvaranja sveta; Adam je napravljen blizu Meke; supstanca Muhamedovog tela skupljena je u »pupku Zemlje« koji se nalazi u Meki, itd. (str. 18 i dalje). Simboliku *Kabe* obilato su reinterpretirali muslimanski mistici i teozofi: videti, između ostalog, Henry Corbin, »La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle«, *Eranos-Jahrbuch*, 34, 1965, str. 79—166.

264. Muhamed je prilično dugo pokazivao izvesnu simpatiju prema hrišćanima: »Ustanovićeš da su ljudi koji su po prijateljstvu najbliži vernicima oni koji kažu: ‚Da, mi smo hrišćani!', jer među njima ima sveštenika i kaluđera koji se ne ohole. Vidiš kako im liju suze iz očiju dok slušaju ono što je objavljeno Proroku, zbog Istine koju prepoznaju u njemu. Oni kažu: ‚Gospodaru naš! Mi verujemo! Upiši nas među one koji svedoče!'« (5 : 82—83). Muhamed je promenio stav tek posle osvajanja Meke, kad je naišao na otpor sirijskih hrišćana; up. 9 : 29—35 (»Oni svoje sveštenike i svoje kaluđere, kao i Mesiha, sina Merjeminog, smatraju gospodarima, umesto Alaha«, itd., 9 : 31).

O odnosima između verovanja hrišćana (a naročito nestorijanaca i izvesnih gnostičkih judeo-hrišćanskih sekti) i Muhamedove teologije, videti: Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, naročito str. 105 i dalje; D. Masson, *Le Coran et la révélation judeo-chrétienne. Etudes comparées* (Pariz, 1958) i bibliografiju navedenu u § 260.

Značajno je da su izvesne gnostičke doktrine, prvenstveno ideja da Isus nije bio raspet i usmrćen, doktrine koje su, usled polemika i progona od strane Velike Crkve (carigradske patrijaršije) u VII veku jedva preživele, ponovo postale aktuelne zahvaljujući Muhamedu i poletu islama. S druge strane, apsolutni monoteizam koji je propovedao Muhamed verovatno je privukao neke hrišćanske antitrinitarističke grupe koje su stoga, po svoj prilici, među prvima prigrlile islam.

Postoji ogromna literatura o kuranskoj teologiji. Najbolje uvode predstavljaju dva članka o Alahu: D. B. Macdonald *(Shorter Encyclopaedia of Islam)* i Louis Gardet *(Encyclopédie de l'Islam*, novo izdanje, 1956). Videti takođe: A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Kembridž, 1932); A. S. Triton, *Muslim Theology* (London, 1947); L. Gardet — M. M. Anawati, *Introduction à la Théologie musulmane* (Pariz, 1948); Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, str. 261—497; Fazlur Rahman, *Islam*, (London—Njujork, 1966), str. 30—66, 85—116; F. M. Pareja, *Islamologia*, str. 374—391, 445—492 (sa bibliografijom).

O razvoju legende o Muhamedu i obožavanju Proroka kao nadljudskog bića, videti: Pareja, *nav. delo*, str. 533—554 (str. 554, bibliografija).

Analitički pregled nekih interpretacija islama koje su pružili zapadni orijentalisti — naročito I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Mekdonald, Luj Masinjon — može se naći u knjizi: Jean-Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (Paris-Den Haag, 1963), sa opsežnom bibliografijom, str. 331—351).

265. Istoriju prvih četrdeset godina posle Hidžre brižljivo je prikazao (a pri tom i preveo glavne izvore) Leone Caetani, *Annali dell'Islam*, 10 knjiga (Milano—Rim, 1905—1926); ali njegova tumačenja su često nepouzdana.

Maršal Dž. S. Hodžson dao je opštu istoriju islama u tri knjige svog posmrtno objavljenog dela, *The Venture of Islam. Conscience and History of World Civilization* (Čikago, 1974); knj. I: *The Classical Age of Islam;* II: *The Expansion of Islam in the Middle Periods;* III: *The Gunpowder Empire and the Modern Times.* Samo prva knjiga se odnosi na probleme o kojima se raspravlja u ovom poglavlju; videti posebno str. 146—280.

Enciklopedijsko delo *Islamologia*, čiji je autor F. M. Pareja s kojim su sarađivali A. Bauzani i L. Hertling (Rim, 1951), sadrži više poglavlja o verskim institucijama i kalifatu (str. 73 i dalje, 392 i dalje).

O istoriji prvih kalifa i dinastije Umajada, videti u *Cambridge History of Islam*, knj. I (1970), opšte prikaze koje su dali Laura Veccia Vaglieri i D. Sourdel, str. 57—139, kao i bibliografije navedene na str. 739—740; videti takođe: F. Gabrielli, *Muhammad and the Conquests of Islam* (London, 1968); H. Lammens, *Etudes sur le siècle des Omayyades* (Bejrut, 1930); A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I—III (Brisel, 1935—68); B. Spuler, *The Muslim World, A Historical Survey. I: The Age of the Caliphs* (Lajden, 1960; prevod sa nemačkog).

O dinastiji Abasida, videti pored ostalog: M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Kembridž, 1978).

O odnosima između Muavije i Alija, videti: E. L. Petersen, *Alî and Mua'âwiya in early Arabic tradition* (Kopenhagen, 1964).

O šiizmu i ismailizmu, videti poglavlje XXXV, kao i bibliografije pod §§ 273—274.

O verskim obredima kojima se obeležava ubistvo Huseina, videti, pored ostalog, Earle H. Waugh, »Muharram Rites: Community Death and Rebirth«, u: Frank Reynolds i Earle Waugh (prir.), *Religious Encounters with Death* (University Park i London, 1977), str. 200—213.

O uticajima hrišćanske verske arhitekture, videti: E. Baldwin Smith, *The Dome: A Study in the History of Ideas* (Prinston, 1950), str. 41 i sl. i svuda.

O kontinuitetu ideja, odnosno orijentalnih i mediteranskih umetničkih tehnika u islamskoj kulturi, videti: Ugo Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archaeologia islamica* (Venecija, 1960), str. 89 i sl. i svuda.

O osnivanju Bagdada od strane kalifa al-Mansura, i o njegovom istovremeno kosmogonijskom i imperijalnom simbolizmu (simbolizmu sasanidskog porekla), videti: Charles Wendell: »Baghdād: *Imago mundi*, and other Foundation-lore«, *International Journal of Middle East Studies*, 2, 1971, str. 99—128.

266. Za upoznavanje sa opštom istorijom srednjeg veka koja takođe obuhvata i Bliski istok i Aziju, videti delo koje je uredio

Édouard Perroy, *Le Moyen Âge, l'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale* (Pariz, 1955; peto popravljeno izdanje, 1967). Živ i ličan prikaz istorije i kulture Zapada u srednjem veku da je Friedrich Heer, *The Medieval World: Europe 1100—1350* (London, 1962; nemački original, *Mittelalter*, pojavio se 1961). Videti takođe: R. Morghen, *Medioevo cristiano* (2. izd., Bari, 1958).

O prelasku iz antike u srednji vek, videti: Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe* (London—Njujork, 1965); William Carroll Park, *Origins of the Medieval World* (Stenford, 1958); H. I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive? III—VIe siècle* (Pariz, 1977) i zbornik *Il passaggio dell'antichità al medioevo in Occidente* (Spoleto, 1962).

Kritičku bibliografiju na temu *Mahomet et Charlemagne* (1937) koju je sastavio Anri Piren (Henri Pirenne) preuzeo je Park, *nav. delo*, str. 114—124.

O hrišćanstvu u karolinškoj epohi, videti: K. F. Morrison, *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought* (Prinston, 1964); E. Patzelt, *Die Karolingische Renaissance* (Grac, 1965).

O papi Grguru VII i njegovoj reformi Crkve, videti: A. Fliche, *La réforme grégorienne*, I—III (Pariz, 1924—1937). Godinu dana pošto je izabran, 1074, Grgur VII je naredio da se svrgnu sveštenici koji se bave simonijom, koji su u braku ili žive u konkubinatu. Godine 1075. objavio je *Dictatus Papae*, 27 teza u kojima je proglasio nezavisnost papstva i Crkve u odnosu na svetovne vlasti, težeći da »uvede pontifikalnu teokratiju« (Jacques Le Goff, u *Histoire des Religions*, knj. II, 1972, str. 813). Navedimo najsmelije teze: »I: Rimsku crkvu osnovao je sam Gospod. II: Samo se rimski prvosveštenik s pravom zove univerzalnim. XII: On je ovlašćen da svrgava careve. XIX: Njemu niko ne treba da sudi« *(isto*, str. 814). Visoko sveštenstvo, vladari i, naročito, car Henrik IV loše su primili *Dictatus Papae*. Ali Grgur VII je 1076. »izopštio cara, svrgnuo ga i oslobodio njegove podanike zakletve na vernost. Car se izvukao pokajanjem u Kanosi (1077) koje je razoružalo papu« *(isto)*. Kanosa »sadrži istovremeno korene sekularizacije i slabljenja poniženog carstva i demonstraciju suštinske nemogućnosti zasnivanja pontifikalne teokratije« (J. Chelini, koga citira Le Goff, str. 814).

Videti takođe: R. Folz, *L'idée d'Empire en Occident du Ve au XIVe siècle* (Pariz, 1953); M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Pariz, 1957).

O apokaliptičkim temama u srednjem veku, videti: Norman Cohn, *The Pursuit of Millenium* (novo popravljeno i prošireno izdanje, Oksford, 1970), str. 29 i sl. i svuda; Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in Middle Ages* (Njujork, 1979). O temi »cara poslednjih dana«, videti: Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Age* (Oksford, 1969), str. 293 i dalje.

U svojoj knjizi *An Mil* (Pariz, 1980), Žorž Dibi (Georges Duby) je dao i briljantno analizirao izbor tekstova o užasima i čudesima hiljadite godine.

267. O svetosti kraljevstva kod starih Germana, videti bibliografiju navedenu u knj. II. str. 446—47. O preživljavanju te koncepcije posle preobraćenja u hrišćanstvo, videti: Marc Bloch, *Les rois thaumaturges* (Strazbur, 1922); William A. Chanecy, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The Transition from Paganisme to Christianity* (Berkli i Los Anđeles, 1970). Up. takođe: Gale R. Owen, *Rites and Religions of the Anglo-Saxons* (London, 1981).

O viteštvu i feudalizmu videti: S. Painter, *French Chivalry* (Baltimor, 1940); Carl Stephenson, *Mediaeval Feudalism* (Cornell Univ. Press, 1942; izvrstan uvod; videti naročito str. 40 i dalje); Gustave Cohen, *Histoire de la chevalerie en France au Moyen Age* (Pariz, 1949). Ceremoniju proizvođenja u viteza upečatljivo je analizirao Philippe du Puy de Clinichamps, *La chevalerie* (Pariz, 1961), str. 37 i dalje.

268. Iz novije bogate bibliografije o krstaškim ratovima, videti naročito: René Grousset, *L'Épopée des Croisades* (Pariz, 1939); Steven Runciman, *History of the Crusades*, I—III (Kembridž, 1951—1954); Adolf Waas, *Geschichte der Kreuzzüge*, I—II (Frajburg i. B., 1956); Paul Alpandéry i Alphonse Dupront, *La chrétienté et l'idée de Croisade*, I—II (Pariz, 1958—59); K. Setton, *A History of the Crusades*, I—II (Filadelfija, 1958, 1962); J. A. Brundage, *The Crusades* (Milvoki, 1962). Videti i studije sakupljene u knjizi *L'idée de Croisade* (X Congresso Intern. di Scienze storiche, Rim, 1955, Relazioni III, Firenca, 1955); naročito: P. Lemerle, »Byzance et la Croisade«, i A. Cahen, »L'Islam et la Croisade«.

Na italijanski je jedan izbor arapskih izvora preveo Francesco Gabrielli, *Storici Arabi delle Crociate* (Torino, 1957; postoji i engleski prevod, *Arab Historians of the Crusades*, Berkli i Los Anđeles, 1969).

O eshatološkim i milenarističkim elementima, videti: A. Dupront, »Croisades et eschatologie«, u: E. Castelli, prir., *Umanesimo e esoterismo* (Padova, 1960), str. 175—198; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (popravljeno i prošireno izdanje, Oksford, 1970), str. 61 i dalje, 98 i dalje.

Videti takođe: F. Cardini, *Le Crociate fra il mito e la storia* (Rim, 1971).

269. O prvim kaluđerskim redovima osnovanim krajem XI veka, videti: J. B. Mahn, *L'Ordre cistercien* (2. izd., Pariz, 1951); J. Leclercq, *Saint Bernard et l'esprit cistercien* (Pariz, 1966).

O trima staležima srednjovekovnog društva na Zapadu, videti: J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age. Travail et culture en Occident: 18 essais* (Pariz, 1977), str. 80—90; G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Pariz, 1978).

O simbolici katedrala, videti: Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* (Cirih, 1950); Otto von Simpson, *The Gothic Cathedral* (Njujork, 1956); Marie-Medeleine Davy, *Initiation à la symbolique romane* (Pariz, 1964); Aurelia Stappert, *L'Ange roman, dans la pensée et dans l'art* (Pariz, 1975), naročito str. 149 i dalje, 440 i dalje (bogata bibliografija; izvrsna ikonografija); Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism* (Njujork, 1976).

O Alijenori Akvitanskoj i njenom uticaju, videti: F. Heer, *The Medieval World*, str. 157 i dalje; up. takođe: A. Kelly, *Eleanor of Aquitaine and the Four Kings* (Kembridž, Mas., 1952).

O kurtoaznoj književnosti, videti: A. Jeanroy, *La poésie lyrique des troubadours* (Tuluza—Pariz, 1934); R. R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, 500—1200* (Pariz,

1944); P. Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale, VI—XIVe siècle* (Pariz, 1954); J. Lafite-Houssat, *Troubadours et Cours d'Amour* (Pariz, 1960; izvrstan pregled celine; sadrži prevod »presuda« koje su izricali Sudovi Damâ, str. 49—63); Moshé Lazar, *Amour courtois et »Fin Amors« dans la litérature du XIIe siècle* (Pariz, 1964).

270. O religioznoj valorizaciji ženskog principa, videti tekstove koje navodi Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (Njujork, 1979), str. 57 i dalje. Raspravu *Le Tonnerre, Esprit Parfait* preveo je George W. MacRae, *The Nag Hammadi Library* (prir. James M. Roibnson, Njujork—San Francisko, 1977), str. 271—277. Up. *isto*, str. 461—470, gde Džon Tarner (John Turner) daje prevod još jedne značajne rasprave, *Trimorphic Protennoia.*

Problemu uticaja lirske i hispano-arapske poezije na španisko i provansalsko pesništvo posvećena je obimna kritička literatura. Videti: Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea* (Madrid, 1950); Emilio Garcia Gómez, *Poemas arábigo-andaluces* (novo izdanje, Madrid, 1940); isti, »La lirica hispano-arabe y la aparición de la lirica romanca«, *Al Andalus*, 21, 1956, str. 310 i dalje; Claudio Sanchez Albornoz, »El Islam de Espania y el Occidente«, u: *L'Occidente e l'Islam, Atti della XIIa settimana di studio di Spoletto*, 2—8. april 1964 (Spoleto, 1965, I), str. 149—308, naroč. str. 117 i dalje; S. M. Stern, »Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'alto medio evo?«, *isto*, II, 631—665.

O tajnom jeziku koji su upotrebljavali *Fedeli d'Amore*, videti: R. Ricolfi, *Studi su i »Fedeli d'Amore«*, knj. I (Milano, 1933); up. M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes (Naissances mystiques*, Pariz, 1959), str. 267 i dalje.

Iz ogromne kritičke literature o romanima arturovskog ciklusa izdvojmo: Roger S. Loomis (prir.), *Arthurian Literature in the Middle Ages* (Oksford, 1959); isti, *The development of Arthurian Romance* (London, 1963); Jean Marx, *La Légende arthurienne et le Graal* (Pariz, 1952); isti, *Nouvelles recherches sur la légende arthurienne* (Pariz, 1965); R. W. Barber, *Arthur of Albion. An Introduction to the Arthurian Literature and Legends in England* (London, 1961). Videti takođe kolektivno delo *Lumière du Graal* (»Cahiers du Sud«, 1951, naročito članak: J. Vendryès, »Le Graal dans le cycle breton«, str. 73 i dalje) i radove Međunarodnog kolokvijuma: *Les Romans du Graal aux XIIe et XIIIe siècle* (Pariz, 1956; izd. C.N.R.S.).

Povodom inicijacijskih elemenata u romanima arturovskog ciklusa, videti: M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, str. 264 i dalje; up. takođe Antoinette Fiers-Monnier, *Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzösischen Romans im XII. Jahrhundert* (Studiorum Romanorum, knj. V, Bern, 1951).

O orijentalnim elementima u *Parsifalu*, videti: Hermann Goetz, »Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs *Parzival*«, *Archiv für Kulturgeschichte*, II, str. 1—42. Up. takođe eruditsko i sugestivno delo Helen Adolf, *Visio Pacis: Holy City and Grail* (Pennsylvania State University Press, 1960; izvrsna dokumentacija, str. 179—207).

O uticaju hermetizma na *Parsifala* Wolframa von Eschenbacha, videti: H. i R. Kahane, *The Krater and the Grail. Hermetic Sources of the Parzival* (Urbana, 1965); ovu interpretaciju prihvatio je H. Corbin, *En Islam iranien*, II (1971), str. 143—54. Značajna je etimologija imena triju zagonetnih ličnosti: Kjot bi bio veoma obrazovani grof Gijom de Tidel (Guillaume de Tudèle), Flegetanis izgleda da je u vezi sa jednim kabalističkim delom iz XII veka, *Falak-ath Thani*, »drugo Nebo«, čiji je naslov tumačen kao ime jednog filozofa (A. Kolb, koga citira Gec (Goetz), str. 2 i dalje); Trevrizent, kao što smatraju Anri i Rene Kan, potiče od *Trible Escient* (trostruka mudrost), to jest Hermes Trismegist (up. *The Krater and the Grail*, str. 59 i dalje). Videti takođe: Paulette Duval, *La Pensée alchimique et le conte du Graal* (Pariz, 1979).

O odnosima između viteštva i mitsko-obrednog scenarija o Gralu, videti: J. Frappier, »Le Graal et la Chevalerie«, *Romania*, 75, 1954, str. 165—210.

O analogijama sa Iranom, videti: Sir Jahangîr C. Coyajee, »The Legend of the Holy Grail: Its Iranian and Indian Analogous« (*Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, Bombay 1939, str. 37—126), »The Round Table of King Kai Khusraun«, *isto*, str. 127—194; H. Corbin, *En Islam iranien*, knj. II, str. 155—188.

271. Trima raspravama Joakima iz Flore navedenim u napomeni 70 treba dodati *Tractatus super Quatuor Evangelia* (priredio Ernesto Buonaiuti, Rim, 1930) i *Liber Figurarum* (prir. L. Tondelli, *Il Libro delle Figure dell' Abate Gioachino da Fiore*, 2. izd., Torino, 1954); o ovome delu videti takođe: Marjorie Reeves i Beatrice Hirsch-Reich. *The Figurae of Joachim of Fiore* (Oksford, 1972). Pseudojoakimski spisi popisani su kod Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism* (Oksford, 1969), str. 512—518, 541—42. Izbor Joakimovih tekstova, prevedenih i komentarisanih, nalazi se u knjizi: B. McGinn, *Apocalyptic Spirituality* (Njujork, 1979), str. 97—148, 289—297.

O Joakimu iz Flore videti naročito: H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris* (Lajpcig, 1927); isti, *Neue Forschungen über Joachim von Floris* (Frajburg i. B., 1950); isti, »Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza« (*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 16, 1960, str. 437—546); E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore, i tempi, la vita, il messaggio* (Rim, 1931); A. Crocco, *Gioacchino da Fiore* (Napulj, 1960); Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy;* H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore* (Nečatel i Pariz, 1977); Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (Njujork, 1979), str. 126—41, 313—318. Megin je dao izvrstan kritički pregled novijih istraživanja o Joakimu i joakimizmu u »Apocalypticism in the Middle Ages: An historiographical approach«, *Mediaeval Studien*, XXXVII, 1975, str. 252—286.

O kući u Koracu, videti: F. Russo, *Gioacchino da Fiore e le fondazioni florensi in Calabria* (Napulj, 1958).

O biblijskom poreklu Joakimovog simbolizma, videti: B. McGinn, »Symbolism in the thought of Joachim of Fiore«, u: *Prophecy and Millerianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves* (London, 1980), str. 143—164.

272. Ukažimo najpre na nekoliko opštih pregleda: H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (Oksford, 1949; 2. izd., 1961); Fazlur Rahman, *Islam* (Čikago, 1966, 2. izd. 1979); Toufic Fahd, »L'Islam

et les sectes islamiques«, *Histoire des religions* (urednik Henri-Charles Puech), knj. III (Pariz, 1977), str. 3—177: A. Bausani *L'Islam* (Milano, 1980). Videti i ranije navedene bibliografije, §§ 264—265.

Delo nezaobilazno zbog svog bogatstva, istovremeno uvod u opštu istoriju islama i neophodan priručnik, jeste knjiga Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam* (Payot, 1965).

Gustav E. fon Grunebaum je dao prikaz srednjovekovne kulture i duhovnosti u *Medieval Islam* (Čikago, 1946; 2. popravljeno i prošireno izdanje, 1953). Videti takođe kolektivno delo: *Islam and Cultural Change in the Middle Age* (Vizbaden, 1975) i članke čiji su autori A. H. Hourani, S. M. Stern, S. A. El-Ali i N. Elisséef, objavljene u *The Islamic City* (prir. A. H. Hourani i S. M. Stern), Oksford, 1970.

O sunitskom *Kelamu*, videti razgovetno izložen problem u knjizi Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I (Pariz, 1964), str. 125—178; L. Gardet i M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (Pariz, 1948); A. N. Nader, *Le système philosophique des Mo'tazilites* (Bejrut, 1956); A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam* (London, 1957); H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Harvard, 1976; kapitalno delo). Videti takođe: F. Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London, 1958); S. H. Nasr, *An Introduction to Muslim Cosmological Doctrines* (Kembridž, Mas., 1964); Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Luven, 1980).

O al-Ašariju i ašarizmu, videti: W. C. Klein, *The Elucidation of Islam's Foundation* (Njuhevn, 1940; engleski prevod al-Ašarijevog dela *Kitab al-Ibâna);* W. W. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London, 1948).

273. O istoriji šiizma, videti: Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, str. 25 i dalje, 98 i dalje, 181 i dalje. Iscrpan prikaz šiitske misli i duhovne prakse prvi je dao Anri Korben, u velikom broju studija objavljenih u *Eranos-Jahrbücher* i u većem broju knjiga. Korisna sinteza može se naći u njegovoj knjizi *Histoire de la philosophie islamique*, I, str. 41—150 (up. str. 350, bibliografiju njegovih članaka do 1964). Videti takođe *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite* (Pariz, 1961; sadrži prevode jedanaestorice autora) i *En Islam iranien*, I—II (Pariz, 1971—1972, pod šiizam, šiiti.

274. O ismailizmu, videti: W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismaelism* (Bombaj, 1955); H. Corbin, »Épiphanie divine et naissance spirituelle dans le Gnose ismaélienne«, *Eranos-Jahrbuch*, XXIII, 1955; isti, *Trilogie ismaélienne* (prevod triju rasprava sa komentarima), Pariz, 1961; isti, *Histoire de la philosophie islamique*, str. 110—148, 351 (bibliografija).

U najstarijem sačuvanom ismailitskom delu zapažaju se reminiscencije na apokrifno *Jevanđelje o detinjstvu*, neke teme iz mističke nauke o brojevima (gnostičkog porekla), pentade koje igraju izvesnu ulogu u kosmologiji i koje ukazuju na manihejski uticaj (na primer, sedam Selmanovih bitaka sa Protivnicima, itd.); up. Corbin, *Histoire*, str. 111.

O mitu o Mahdiju, videti: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, str. 310—313; Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, knj. I—III, prev. Franz Rosenthal (Njujork, 1958), str. 156—200 (videti takođe, na str. 186 i dalje, mišljenja sufija o Mahdiju).

O alamutskom reformisanom ismailizmu, videti: G. S. Hodgson, *The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Isma'îlîs against the Islamic world* (Hag, 1955).

O »Starcu sa Planine«, videti: C. E. Nowell, »The Old Man of the Mountain«, *Speculum*, knj. 22, 1947, str. 497 i dalje; isti, »The Sources of the History of the Syrian Assassins«, *isto*, knj. 27, 1952, str. 875 i dalje; W. Fleischhauer, »The Old Man of the Mountain: The Growth of a Legend«, *Symposium*, 9, 1955, str. 79 i dalje. O pričanju Marka Pola, videti: Leonardo Olschki, *Marco Polo's Asia* (Berkli—Los Anđeles, 1960), str. 362—381.

275. Na glavnim evropskim jezicima postoji bogata literatura o sufizmu. Izdvojićemo nekoliko značajnih dela: Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921; ponovljeno izdanje, 1967); A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London, 1950); Marijan Molé, *Les mystiques musulmans* (Pariz, 1965; izvrstan uvod); G. C. Anawati i Louis Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques* (Pariz, 1961; sadrži veliki broj prevedenih i komentarisanih tekstova); Fritz Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Bazel, 1943; insistira na inicijaciji učenika); Seyyed H. Nasr, *Sufi Essais* (London, 1972); Anne-Marie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Čepl Hil, 1975; jedno od najboljih dela o sufizmu, sa bibliografijom).

Povodom istorije izučavanja sufizma na Zapadu, videti: A. J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism* (London, 1942). Među antologijama prevedenih tekstova spomenimo: *Margaret Smith, Readings from the Mystics of Islam* (London, 1950); ista, *The Sufi Path of Love* (London, 1954); Martino Mario Moreno, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana* (Bari, 1951).

Analizu sufističkog jezika sadrže knjige: Louis Messignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Pariz, 1922; novo izdanje, 1968); Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (Bejrut, 1970).

O prvim misticima, videti: L. Massignon, »Salman Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien« (*Société des Études Iraniennes*, 7, 1934); Margaret Smith, *Râbî'a the Mystic and her Fellow Saints in Islam* (Kembridž, 1928).

O odnosima između šiizma i sufizma, videti: H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, str. 262 i dalje; S. H. Nasri, *Sufi Essais*, str. 97—103; John B. Taylor, »Ja'far al Sâdiq, Spiritual Forebear of the Sufis«, *Islamic Culture*, knj. 40, br. 2, str. 97 i dalje; Nasr, *Sufi Essais*, str. 104 i dalje.

Navedimo ovaj al-Kušairijev pasus o bitnim razlikama između Zakona i božanske Stvarnosti kojoj teže sufije: »*Šerijat* se bavi vršenjem obreda i pobožnih dela: dok se Stvarnost *(Hakika)* stara o unutarnjoj viziji božanske Moći. Svaki obred koji nije oživljen duhom Stvarnosti bezvredan je, a svaki duh Stvarnosti koji nije strukturisan Zakonom nepotpun je. Zakon postoji da bi upravljao čovečanstvom, dok nam Stvarnost pruža saznanje o Božjoj volji. Zakon postoji da bismo služili Bogu, dok Stvarnost postoji da bismo o Njemu razmišljali. Zakon postoji da bismo se pokoravali onome što je On

odredio, dok je Stvarnost u tome da shvatimo Njegovo naređenje: prvi je spoljašnji, druga je unutarnja«. (*Risâlat*, prevela Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî et le soufisme*, Pariz, 1977, str. 80).

276. O Dul Nunu, videti: Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, br. 20; A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions*, str. 42 i dalje.

O Bistamiju, videti: M. Molé, *Les mystiques musulmons*, str. 53 i dalje; A. M. Schimmel, str. 47 i dalje; up. reference navedene u napomenama 32—34.

O Džunejdu, videti: A. H. Abdel Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (London, 1962); Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, str. 135—161; M. Molé, *nav. delo*, str. 61 i dalje; Schimmel, *nav. delo*, str. 57 i dalje.

O Tirmidiju, videti: Schimmel, *nav. delo*, str. 56—57 i bibliografiju navedenu u napomenama 35—36; H. Corbin, *nav. delo*, str. 273—75.

O sufijskoj doktrini *kutb*, videti: M. Molé, *nav. delo*, str. 79 i dalje.

277. O al-Haladžu dovoljno je da spomenemo dela Luja Masinjona (Louis Massignon), naročito *La Passion d'al-Husayn-ibn-Mansûr al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922*, u 2 knjige (Pariz, 1922; novo popravljeno i prošireno izdanje, u 4 knjige, Pariz, 1975. Masinjonovi radovi posvećeni Haladžu popisani su u bibliografiji, knj. IV, str. 101—108).

Masinjon u prvom tomu knjige *La Passion* daje izvanredan prikaz i tumačenje Haladžovog života i mučeništva. O Haladžovim delima (spisak njegovih tekstova, sastavljen šezdeset godina posle njegove smrti, sadržavao je 46 naslova), videti *isto*, knj. III, str. 286 i dalje. Masinjon ističe da je u periodu od IV do IX veka više od 350 citata uzetih iz Haladžovih dela ušlo u klasični repertoar muslimanske mistike; up. *isto*, str. 294. O *Divanu* (*Dîwan*, ekstatične pesme i molitve), videti *isto*, str. 296 i dalje. Up. prevod, na str. 300—334, kao i prevod *Rivajata* (*Rîwâyât*), str. 344—352. Videti takođe novi — Masinjonov — prevod *Divana* (»Documents Spirituels«, knj. 10, Pariz, 1955).

O *melamatijama*, videti: Alessandro Bausani, »Note sul 'Pazzo sacro' nell'Islam«, SMSR, 29, 1958, str. 95—107; M. Molé *nav. delo*, str. 72 i dalje, i bibliografije čiji popis daje A. M. Schimmel, *nav. delo*, str. 86, nap. 59.

O »ludima-za-Hristom«, pojavi analognoj *melamatijama*, videti: V. Roshcau, »Saint Siméon Salos, ermite palestinien et prototype des 'Fous-pour-le-Christ'« (*Proche-Orient Chrétien*, knj. 28, 1978, str. 209—219); isti, »Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?« (*Irénikon*, knj. 53, 1980, str. 341—353, 501—512).

278. O Šibliju i Nifariju, videti: A. M. Schimmel, *nav. delo*, str. 77—82, kao i nap. 46 (bibliografija).

O teorijama i praksi klasičnog sufizma, videti: G. C. Anawati i L. Gardet, *Mystique musulmane*, str. 41 i dalje, 77 i dalje, 147 i dalje; A. M. Schimmel, str. 89 i dalje (sa bibliografijom).

O Gazaliju, videti: Miguel Asin y Palacios, *Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, I—IV (Madrid—Granada, 1934—1941); W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazzâlî* (Edinburg, 1963) i bibliografija koju je zabeležio Šimel, str. 92, nap. 66.

O prevodima Gazalijevih dela, videti bibliografiju kod Šimela, str. 92—95, nap. 67, 71, 72. Pomenimo one koji se direktno tiču našeg predmeta: W. H. Temple Gairdner, *Al-Ghozzâlî's The Niche for Lights* (London, 1915); W. M. Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazzâlî* (London, 1952; prev. rasprave »Oslobodilac od zabluda«); G. H. Bousquet, *Ih'yâ'oulum al-dîn' ou Vivification des Sciences de la Foi* (Pariz, 1955; sadrži rezime četrdeset poglavlja).

279. Najbolji celovit prikaz je delo: Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Pariz, 1964). Videti *isto*, str. 348 i dalje (elementi za bibliografiju).

O al-Kindiju, up. Corbin, *nav. delo*, str. 217—222, 355 (bibliografija).

O al-Farabiju, videti: Corbin, *Histoire*, str. 222 i dalje; D. M. Dunlop, *The Fusul al-Madanî. Aphorisms of the Statesman of al-Fârâbî* (tekst i prevod, Kembridž, 1961); Muhsin Mahdi (prev.), *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Glenkoi, Ilinois, 1962). O doktrini proroštva kod al-Farabija, videti: F. Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy* (London, 1958), str. 11—29.

O Aviceni, videti: A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (Pariz, 1937); Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Pariz, 1951); F. Rahman, *Avicenna's Psychology* (London, 1952); S. M. Afnan, *Avicenna, his Life and Works* (London, 1958); Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire. Étude sur le cycle des récits avicenniens* (Paris-Téhéran, 1954; 2. izd. Pariz, 1979); S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Harvard, 1963), str. 9—51.

Ukažimo na neke novije prevode: *Livre des Directives et Remarques* (prev. A. M. Goichon, Pariz, 1952); *La Métaphysique du Shifâ* (prev. M. Anawati, Kvebek, 1952); *Le Livre de Science*, 2 knjige (prev. M. Achena i H. Massé, Pariz, 1955): up. bibliografiju koju navodi Korben, str. 357—58.

O muslimanskoj filozofiji i teozofiji u Španiji, videti celovit pregled u Korbenovoj knjizi *Histoire de la philosophie islamique*, str. 305—342, 361—63 (bibliografija).

O Ibn Masariju, videti: Miguel Asin Palacios, *Ibn Massara y su escuela; origenes de la filosofia hispano-musulmana* (2. izd., Madrid, 1946).

O Ibn Hasmu, videti: A. R. Nykl, *A Book containing the Risâla known as »The Dove's Neck-Ring about Love and Lovers«* (Pariz, 1932); isti, *Hispano-arabic poetry and its relations with the Old Provençal Troubadours* (Baltimor, 1946).

O Avempaceu, videti: M. Asin Palacios, *Avempace. El régimen del solitario* (priređeno i prevedeno, Madrid—Granada, 1946).

O Ibn Tufeilu, videti: Léon Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie, ses oeuvres* (Pariz, 1909); isti, *Hayy ibn Yaqdhan, roman philosophique d'Ibn Thofail* (tekst i prevod, 2. izd., Pariz, 1936).

280. Ukažimo na neke novije prevode Averoesa: L. Gauthier, *Traité décisif (Façî al-maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie* (3. izd., Alžir, 1948); S. Van der Bergh, *Averroes' Tahâfut*

al-Tahâfut (The Incoherence of the Incoherence), 2 knjige (Oksford, 1954); G. F. Hourani, *On the Harmony of Religion and Philosophy* (London, 1954).

Kritička literatura je obimna. Spomenimo: L. Gauthier, *Ibn Rochd (Averroès)*, Pariz, 1948; M. Horten, *Die Metaphysik des Averroes* (Hale, 1912); videti takođe sintetičke prikaze u *Istorijama* srednjovekovne filozofije Etjena Žilsona, A. Korbena i Juliusa R. Vajnberga.

O delima Ibn Arabija pristupačnim u prevodu, videti: R. W. J. Austin, Ibn al'Arabî: *The Bezels of Wisdom* (Njujork, 1980), str. 12. Izdvojmo: Titus Burckardt, *La Sagesse des Prophètes* (Pariz 1956), delimični prevod *Bisernog đerdana*, i Austin, *The Bezels of Wisdom*, integralan, opširno komentarisan prevod. Ibn Arabijeve autobiografske spise preveo je Austin, *Sufis of Andalusia* (London, 1971).

Bitan deo kritičke bibliografije dao je Austin, *The Bezels*, str. 13. Posebno treba spomenuti dela: Izutsu, *Comparative Study of Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* (deo I, Tokio, 1966); Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî* (Pariz, 1958); S. A. Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabî* (Lahore, 1970).

281. Anri Korben je priredio dve prve knjige *Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî* (Istanbul—Lajpcig, 1945; Teheran—Pariz, 1952). Anri Korben je takođe pružio najpronicljiviju egzegezu Suhravardijeve misli; videti naročito *En Islam iranien*, knj. II; *Sohrawardî et des Platoniciens de Perse* (Pariz, 1971); *Histoire de la philosophie islamique*, str. 285—304; *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe* (Pariz, 1976).

Teško je tačno odrediti u kojoj meri je Suhravardi poznavao, iz usmenih ili pisanih izvora, mazdaističku tradiciju. (Osim Korbenovih doprinosa, ukažimo i na knjige: A. Bausani, *Persia Religiosa*, str. 181 i dalje, i J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran Ancien*, str. 363 i dalje). Suhravardi se pozivao kako na persijsku tradiciju, tako i na neoplatonističku teozofiju. Napomenimo da je mazdaizam pod dinastijom Sasanida (226—635) postao zvanična crkva carstva, iako zervanizam (§213) nije izgubio svoje vernike. Vrhovni sveštenik Karter, kome je uspelo da Mani bude osuđen (§231), bio je tvorac mazdaističke ortodoksije. Takođe pod Sasanidima, mitologija i ideologija kraljevstva doživele su nov polet (up. G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, str. 343).

Na verskom i političkom planu, jedini značajan događaj pre muslimanskog osvajanja bila je Mazdakova revolucija koju je podržavao kralj Kavad (488—531). Mazdak je tvrdio da je socijalna nejednakost uzrok Zla i patnji; stoga je predlagao podelu dobara i ženâ. Ali svetovno i versko plemstvo uspelo je da ubedi kralja Kavada, i on je 528/29. organizovao veliki pokolj mazdakita. Značajno je da su neredi izazvani Mazdakovom revolucijom »doveli do pisanja Aveste u njenom konačnom obliku i do pobede državne zaratustrinske crkve« (Widengren, str. 343). Nešto kasnije (god. 635) Persiju su osvojili muslimani. Ali mazdaizam, izolovan na jugu zemlje, doživeo je pravi preporod u IX veku (dobu kad su napisana glavna dela na pehlevijskom, *Bundahišn*, *Denkart*, itd.; Duchesne-Guillemin, str. 356 i sl.). Međutim, nadu da će jaram kalifâ biti zbačen a zaratustrinska država obnovljena uništili su Turci pod vladavinom gaznavidske i seldžučke dinastije, nepomirljivi protivnici verske tradicije i političke samostalnosti iranskog naroda.

Nostalgija Suhravardija i tolikih drugih iranskih mistika i pesnika treba da bude stavljena u takav ideološki, na nesreću još uvek nedovoljno poznat kontekst.

282. Rejnold A. Nikolson (Reynold A. Nicholson) je priredio i preveo na engleski *Mesnevi (Mathnawî)*, u 8 knjiga (London, 1925—1940); videti spisak drugih, delimičnih prevoda u knjizi A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, str. 310, nap. 24. Izabrane delove *Divani Šemsi Tebrizi* preveo je na engleski R. A. Nicholson (1898; ponovno izdanje, Kembridž, 1961), a na francuski (pod naslovom *Odes mystiques)* E. de Vitray-Meyerovitch (Pariz, 1973); što se tiče ostalih prevoda na evropske jezike, up. A. M. Schimmel, str. 310, nap. 25.

O Rumiju, videti: A. M. Schimmel, *The triumphal Sun. A Study of Mewlana Rumiâs Life and Work*, London—Hag, 1978; isti, *Mystical dimensions*, str. 309—328; E. de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî et le soufisme* (1977); isti, *Mystique et poésie en Islam: Djalâlud-Dîn Rûmî et les derviches tourneurs* (Pariz, 2. izdanje, 1973); R. A. Nicholson, *Rûmî, Poet and Mystic* (London, 1950); up. takođe bibliografiju navedenu u knjizi E. de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî* str. 188 i A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions*, str. 311, nap. 25, 26; 316, nap. 28—31.

O muzici i verskoj igri, videti: Marijan Molé, »La Danse extatique en Islam«, u: *Les Danses Sacrées* (»Sources Orientales«, knj. 4, Pariz, 1963), str. 145—280. O igri dervišâ, videti: Fritz Meier, »Der Derwischtanz; Versuch eines Ueberblicks« (*Asiatische Studien*, 8, 1954, str. 107—136). O *mevlevijskoj* igri, videti: Hellmut Ritter, »Der Reigen der tanzenden Derwische« (*Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft*, 1, 1933, str. 28—42).

283. O zikru, videti: Louis Gardet, »La mention du nom divin *(dhikr)* en mystique musulmane«, *Revue Thomiste*, 1952, str. 642—679; 1953, str. 197—216; isti, *Mystique musulmane*, str. 187—258; M. Eliade, *Le Yoga*, str. 218—220; 396—97 (bibliografija).

O poreklu alhemije, videti bibliografiju navedenu u I tom. ovog dela, str. 481 i dalje; up. takođe *Forgerons et alchimistes* (2. popravljeno i prošireno izdanje, 1977), str. 173 i dalje.

Što se tiče istorije arapske alhemije, up. bibliografiju u *Forgerons*, str. 175 i dalje. Videti naročito: Paul Kraus, *Jabîr ibn Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, I—II (Kairo, 1942—43); H. Corbin, »Le Livre du Glorieux de Jabîr ibn Hayyân, Alchimie et Archétypes«, *Eranos-Jahrbuch*, 18, Zürich, 1950, str. 47—114. Up. takođe prevod jedne male rasprave Ibn Arabija, *L'alchimie du bonheur parfait* (prev. Stéphane Ruspoli, Pariz, 1981).

284. O R. Johanenu ben Zakaju i posledicama rušenja Hrama, videti bibliografiju navedenu u §224 (knj. II, str. 493).

Istoriju Jevreja od kraja antičkog doba do srednjeg veka na magistralan način je prikazao Salo W. Baron, *A. Social and Religious History of the Jews*, knj. III—VI (Njujork, novo izdanje, 1950—58).

O sanhedrinu, videti: Hugo Mantel, *Studies in the History of the Sanhédrin* (Kembridž, Mas., 1961).

U potpunosti je zadržala vrednost knjiga: George Foot Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I—II (Kembridž, Mas., 1927; više puta preštampano). (Treba, međutim, imati u vidu zapažanja Portera, na koja ukazuje i koja komentariše Jacob Neusner, *Judaism*, str. 5—14).

Što se tiče *Mišne*, danas raspolažemo jasnim i upečatljivim pregledom u knjizi: Jacob Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishnah* (Čikago, 1981), sintezi autorovih mnogobrojnih ranijih publikacija. Navedimo najznačajnije za razumevanje *Mišne: The Idea of Purity in Ancient Judaism* (Lajden, 1973); *A History of the Mishnaic Law of Purities*, knj. 1—22 (Lajden, 1974—77); *The Modern Study of the Mishnah* (Lajden, 1973); *A History of the Mishnaic Law of Holy Things*, knj. 1—6, (Lajden, 1978—79); *Form-Analysis and Exegesis: A Fresh Approach to the Interpretation of Mishnah* (Minneapolis, 1980).

Ono što je bitno iz bibliografije može se naći u knjizi *Judaism*, str. 381—403.

285. Među prevodima Vavilonskog Talmuda, može se pogledati novo izdanje prevoda M. L. Rodkinsona (Njujork, 1896—1910; 10 knjiga) koje je pregledao i popravio I. M. Weiss (Boston, 1918). Prevod na kome je radio veći broj naučnika, a urednici su bili I. Epstejn (Epstein) i J. H. Herc (Hertz), objavljen je u Londonu (1935. i dalje) u 35 knjiga. Ukažimo i na neke antologije: A. Cohen, *Everyman's Talmud* (London, 1932; ponovo štampano 1949); C. Montefiore i C. G. Loewe, *Rabbinic Anthology, selected and arranged with comments and introduction* (London, 1938; ponovno izdanje, New York, 1960); G. Goldin, *The Living Talmud* (Čikago i London, 1958).

Iz bogate kritičke literature izdvojićemo: Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (Njujork, 1909; ponovo štampano 1961, sa uvodom Luisa Finkelstejna (Louis Finkelstein); G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, knj. I, str. 173 i dalje; David Goodblatt, »The Babylonian Talmud«, u: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Berlin, 1972), I, str. 257—336; J. Neusner (prir.), *Understanding Rabbinic Judaism: From Talmudic to Modern Times* (Njujork, 1974; up. David Goodblatt, »Bibliography on Rabbinic Judaism«, *isto*, str. 383—402); Joseph Heinemann, Prayer in Talmud: Forms and Patterns (prev. Richard S. Sarason, Berlin, 1977); Jacob Neusner, *The Formation of the babylonian Tamud* (Leiden, 1970); Gerd A. Wewers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum* (Berlin — Njujork, 1975); J. Neusner, »The History of Earlier Rabbinic Judaism: Some New Approaches« (*HR*, 16, 1977, str. 216—236).

O karaitima, videti: L. Nemoy, *Karaite Anthology* (Njuhevn, 1952); D. Sidersky, »Le Caraïsme et ses doctrines«, RHP, 1936, knj. 114, str. 197—221; Cahn, *The rise of the Karaite Sect. A new light on the Halakah and origin of the Karaites* (Filadelfija, 1937); A Paul, *Recherches sur l'origine du Qaraïsme* (Pariz, 1970).

O odnosima sa pripadnicima kumranske sekte, videti: N. Wieder, *The Judaean Scrolls and Karaites* (London, 1962).

286. O srednjovekovnoj jevrezskoj filozofiji, videti: G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age* (Pariz, 1947); Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (Njujork, 1916; ponovo štampano 1958); Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums* (Minhen, 1933; engleski prevod, *Philosophies of Judaism*, Njujork, 1964). Andre Neer je autor jednog briljantnog i originalnog pregleda celine: »Philosophie Juive médiévale«, u: *Histoire de la Philosophie* (Encyclopédie de la Pléiade, knj. I, Pariz, 1969), str. 1006—1047.

Izbore Filonovih tekstova, sa napomenama, objavili su Nahum Glatzer, *The Essential Philo* (1971), i David Winston, *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants and Selections* (Njujork, 1981). R. Arnaldes Ž. Puju i Mondeser prevode celokupna dela (Pariz, 1961. i dalje; do 1980, izišlo je 36 knjiga). Najbolje delo o Filonu je knjiga: V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie* (Lajden, 1977).

O Filonovom uticaju, direktnom ili indirektnom, na srednjovekovnu hrišćansku misao, videti: H. A. Wolfson, *Philo*, I—II (Kembridž, Mas., 1947); up. *isto*, II, str. 158 i sl., pregled problematike.

Prvi jevrejski filozof je Isak Izraeli (855 — oko 955), koji je rođen i umro u Egiptu. Njegovi su spisi kompilacija različitih izvora, ali su ih, prevedene na latinski, koristili hrišćanski sholastičari iz XIII veka. Neki fragmenti su prevedeni i komentarisani u delu: A. Altmann i S. Stern, *Isaac Israeli* (London, 1959).

Kompletan prevod Sadjinog dela deo je S. Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions* (Njuhevn, 1948). Videti takođe: M. Ventura, *La Philosophie de Saadia Gaon* (Pariz, 1934); H. A. Wolfson, *Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas* (Saadia Anniversary volume, Njujork, 1943. str. 197 i dalje).

Skraćeni hebrejski tekst *Izvora života* preveo je S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Pariz, 1859; ponovo štampano 1927), str. 3—148; postoji i kompletan prevod treće knjige, *La Source de Vie*, knj. III (prev. F. Brunner, Pariz, 1950). Kompletan engleski prevod ostvario je H. E. Wedeck, *The Fountain of Life* (Njujork, 1962).

O Ibn Gevirolu videti pre svega: S. Munk, *Mélanges*, str. 151—306; J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, str. 102—119; Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (Njujork, 1916), str. 59—80; Julius R. Weinberg, *A Short History of Medieval Philosophy* (Prinston, 1964), str. 146—149.

Raspravu Bahje ibn Pakude *Uvod u dužnosti srca* preveo je A. Chouraqui, *Introduction aux devoirs des coeurs* (Pariz, 1950). Postoji i engleski prevod, *The Duties of the Heart* (prev. Edwin Collins, 1904).

Delo Jude Halevija preveo je i propratio napomenama Hartwig Hirschfeld, *The Kuzari* (1946). Videti takođe: Isaac Husik, *Three Jewish Philosophers: Philo, Saadia Gaon, Jehuda Halevi*, preveli sa hebrejskog Hans Levi, A. Altman i I. Hajneman (1965; izbor sa komentarima).

287. Izvrsnu antologiju Majmonidovih tekstova sačinio je Isidor Twerski, *A Maimonides Reader. Edited with introduction and notes* (Njujork, 1972). Antologija sadrži, u prevodu, duge odlomke iz rasprave *Mishneh Torah* (str. 35—227), značajan izbor iz *Vodiča zabludelih* (str. 231—358), kao i mnoga teško razumljiva kraća dela i pisma (str. 361—482). Videti takođe: Arthur Cohen, *Teaching of Maimonides* (Prolegomena by Marvih Fox, Njujork, 1968). Među prevodima dela *Moreh Nevukhim* koristili smo se poslednjim, *The Guide of the Perplexed*, prev. Šlomo Pajns (Čikago, Univ. Press, 1963). Prevodi *Mishneh*

Torah navedeni su u *Maimonides Reader*, str. 484, i u knjizi Davida Hartmanna, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest* (Filadelfija, 1976), str. 269—272. Dela *Shloma Pinesa* (str. 484—490) i Davida Hartmanna (str. 272—288) sadrže bogate bibliografije.

Među najiscrpnijim prikazima privlače pažnju: Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, VIII (Njujork, 1958), str. 55—138; Joseph Sarachek, *Faith and Reason: The Conflict over the Rationalism of Maimonides* (Njujork, 1970). Videti takođe: Daniel Y. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy: 1180—1240* (Lajden, 1965); Harry A. Wolfson, »Maimonides on the Unity and Incorporeality of God«, *Jewish Quarterly Review*, 56, 1965, str. 112—136; Alexander Altmann, »Essence and existence in Maimonides«, u: *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Itaka, 1969), str. 108—127; »Free Will and Predestination in Saadia, Bahya, and Maimonides«, u: *Essays in Jewish Intellectual History* (Hanover — London, 1981), str. 35—64; »Maimonides's ‚Four Perfections'«, *isto*, str. 65—76; »Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?«, *isto*, str. 77—96.

Rad Dejvida Hartmana (David Hartmann) je dragocen naročito zbog mnogobrojnih tekstova koji ilustruju kontinuitet između *Mishneh Torah* i *Moreh Nevukhim;* videti str. 102 i dalje. Suprotna mišljenja zastupali su Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (reprint, Njujork, 1958), str. 5, i Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago, 1952), str. 38—95: »The literary character of the *Guide for the Perplex«;* isti, »Notes on Maimonides' Book of Knowledge« (u: *Studies... presented to Gershom Scholem*, Jerusalim, 1967, str. 269—285).

288. O istoriji jevrejske mistike, od početka do hasidizma, jedini bitan i nezaobilazan rad je knjiga: Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Njujork, 1946; mi koristimo 4. izdanje, 1960, pregledano i prošireno dopunskim bibliografijama). Videti takođe francuski prevod, *Les grands courants de la mystique juive* (Pariz, 1950). Navedimo takođe, od istog autora, *Les origines de la Kabbale* (Pariz, 1966; nemački prevod, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, 1962); *On the Kabbalah and its Symbolism* (Njujork, 1965; nemačko izdanje, Cirih 1960); *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (Njujork, 1971; zbornik članaka objavljenih između 1937. i 1970).

Kratak opšti uvod koji sadrži prevod nekoliko najznačajnijih tekstova objavio je Guy Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochaï et la Kabbale* (Pariz, 1961, bibl. »Maîtres Spirituels«). G. Šolem je oštro kritikovao delo Paul Vulliaud, *La Kabbale Juive. Histoire et Doctrine. Essai critique*, 2 knjige (Pariz, 1923). Još uvek je korisno delo, naročito što se tiče hrišćanskih kabalista iz doba postrenesanse, A. E. Waite, *The Holy Kabbalah. A Study of the Secret Tradition of Israel* (London, 1929). O jevrejskom ezoterizmu i kabali, videti: G. Vajda, »Recherches récentes sur l'ésoterisme juif (1947—53)«, *RHR*, 1955, knj. 147, str. 62—92; isti, »Recherches récentes... (1954—62)«, *isto*, 1963, knj. 164, str. 39—86, 191—212; 1964, knj. 165, str. 49—78; isti, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge* (Pariz, 1957); isti, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge* (Pariz — Hag, 1962); C. Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen Âge* (Lajden, 1969).

O *Merkavi*, videti: G. Scholem, *Major Trends*, str. 40—79; isti, *Jewish Gnosticism, Markabah Mysticism and Talmudic Tradition* (Njujork, 1960), *svuda;* isti, *Les Origines de la Kabbale*, str. 27—33, 118—122, 128—138, 153—160, itd. Videti takođe: Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism* (Lajden — Keln, 1980).

O *Šijur Komi*, videti takođe: Alexander Altmann, »Moses Narboni's Epistle on *Shi'ur Qoma'*«, u: *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Itaka, 1969), str. 180—209.

O *Sefer Jeciri* videti: Scholem, *Major Trends*, 84 i dalje, 126 i dalje; *Les Origines de la Kabbale*, str. 31 i dalje. Poslednji prevod je ostvario Guy Casaril, *nav. delo*, str. 41—48. Videti takođe: G. Vajda, »Le Commentaire de Saadia sur le *Sepher Yetsira«*, *Revue des Études Juives*, knj. 56, 1945, str. 64—86.

O nemačkim hasidima, videti: Scholem, *Major Trends*, str. 80—118. O mitologiji golema i njenom poreklu, up. Scholem, »The Idea of the Golem« *(On the Kabbalah and its Symbolism*, str. 158—204).

289. O reaktualizaciji nekih mitoloških tema u kabali, videti: G. Scholem, »Kabbalah and Myth«, u: *On the Kabbalah and its Symbolism*, str. 87—117.

Knjigu *Bahir* je preveo na nemački i komentarisao G. Scholem, *Das Buch Bahir* (Lajpcig, 1923); videti takođe: *Major Trends*, str. 74 i dalje, 229 i dalje; *Origines de la Kabbale*, str. 78—107 164—194, 211 i dalje.

O *Devekutu*, videti: G. Scholem, »*Devekut*, or Communion with God«, u: *The Messianic Idea in Judaism*, str. 203—226 (članak objavljen 1950).

O Avrahamu Abulafiji, videti: Scholem, *Major Trends*, str. 119—155 (i bibliografske beleške, str. 389 i dalje). Up. Guy Casaril, *nav. delo*, str. 66 i dalje. Skoro kompletan prevod *Zohara* dali su Speling i Maurice Simon, *The Zohar*, 5 knjiga (London, 1931—34, ponovno izdanje 1955). Videti naročito: G. Scholem, *Die Geheimnisse Sohar* (Berlin, 1935), i *Zohar: The Book of Splendor* (Njujork, 1949; izbor i komentar). Najbolji prikaz ipak ostaje Scholemov, *Major Trends*, str. 156—243 (v. i kritičke beleške na str. 385—407). Videti takođe: Ariel Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (London, 1932); F. Secret, *Le Zohar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Pariz—Hag, 1958).

O istoriji koncepta *šehine*, videti: G. Scholem, »Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schekinah«, *Eranos-Jahrbuch*, XXI (Cirih, 1952), str. 45—107. O seljenju duša, videti: Scholem, *Major Trends*, str. 241 i dalje; isti, »The Messianic Idea in Kabbalism« *(The Messianic Idea in Judaism*, str. 37—48), str. 46 i dalje; isti, »Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik«, *Eranos-Jahrbuch*, XXIV (1955), str. 55—118.

290. Izvrstan prikaz duhovnog života u Safedu u XIV veku dao je R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic* (Oksford, 1962; ponovo štampano, Filadelfija, 1977), str. 38—83. Videti *isto*, str. 84—168, biografiju R. Josefa Karoa; str. 169—286, analizu Karoovih mističkih doživljaja i njegove teologije.

O Isaku Luriji i njegovoj školi, videti: Scholem, *Major Trends*, str. 244—286, 407—415.

Kad ga je jedan od učenika upitao zašto ne izražava svoje ideje u obliku knjige, Lurija mu je odgovorio: »To je nemoguće, jer je sve povezano jedno s drugim. Tek što otvorim usta da progovorim, imam utisak da more provaljuje svoje brane i izliva se. Kako onda mogu da izrazim ono što je moja duša primila, i kako da to napišem u knjizi?« Citat uzet iz knjige: Scholem, *Major Trends*, str. 254.

Isak Lurija je tvrdio da je jedini kabalist posle Nahmanida koji je tajnu doktrinu naučio neposredno od proroka Ilije.

Rasprostranjenost njegovih ideja je skoro u celosti delo Izraela Saruga koji ih je od 1592. do 1598. širio među italijanskim kabalistima. Sarug je, međutim, upoznao Lurijine ideje tek preko Vitalovih spisa. On je u izvesnim pojedinostima pružio suštinski novo tumačenje učiteljeve doktrine; dao joj je skoro filozofsku osnovu uvodeći neku vrstu platonizma; a time se, u krajnjoj liniji, objašnjava njen uspeh; Scholem, *isto*, str. 257—58.

291. O Šabetaju Cviju i šabetijanizmu, videti: G. Scholem, *Major Trends*, str. 286—324; isti, »Redemption through Sin« (u: *The Messianic Idea in Judaism*, str. 78—141; članak se pojavio najpre na hebrejskom, 1937); isti, »The Crypto-Jewish Sect of the Donmeh (Sabbatianism) in Turkey« (*isto*, str. 142—166), a naročito, njegov *magnum opus* koji je sa hebrejskog preveo R. J. Zwi Werblowsky, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah* (Prinston, 1973; pregledani i prošireni prevod originalnih izdanja objavljenog u Tel Avivu 1957). Videti takođe: Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto* (Njujork, 1971; ponovo štampano, Sijetl i London, 1981), str. 313—349. Teološki i istorijski dokumenti velikim delom su uništeni. Ali umereni oblici šabetijanizma, u kojima su ortodoksna pobožnost i jeretičko verovanje postojali uporedo, živeli su još dosta dugo; Scholem *Major Trends*, str. 299 i dalje.

292. O hasidizmu, videti: G. Scholem *Major Trends*, str. 325—50 (up. bibliografije navedene na str. 436—438, 445—446); isti, »*The* Neutralization of the Messianic Element in Early Hassidism« (u: *The Messianism*, str. 176—202); Martin Buber, *Die chassidischen Bücher* (Helerau, 1928; preštampano više puta); isti, *Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem* (London, 1931); isti, *Deutung des Chassidismus* (Berlin, 1935); isti, *Hassidism* (Njujork, 1948); isti, *The Origin and Meaning of Hassidism* (M. Friedman, izd., Njujork, 1960); Arnold Mandel, *La Voie du Hassidisme* (Pariz, 1963); Élie Wiesel, *Célébration hassidique* (Pariz, 1972); *Les récits hassidiques*, prev. A. Guerne (Pariz, 1961).

O r. Šneuru Zalmanu iz Ladija i *Habadu*, videti: Scholem, *Major Trends*, str. 340 i dalje; Guy Casaril, *Rabbi Simeon bar Yochai*, str. 166 i dalje. O *Habadu*, videti takođe: Dov Baer de Loubavitch, *Lettre aux hassidim sur l'extase* (engleski prevod, uvod i napomene: Luis Džejkobs (Louis Jacobs), na francuski preveo Žorž Levit (Georges Levitte), (Pariz, 1975).

293. O bogomilstvu, videti bogatu bibliografiju u knjizi: Dimitri Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism* (Kembridž, 1948), str. 290—304. Bibliografiju treba dopuniti delima pomenutim u našem radu »Le Diable et le Bon Dieu« *(De Zalmoxis à Gengis Khan*, 1970, str. 80—130), str. 94, nap. 26; up. takođe: Arno Borst. Les Cathares (franc. prevod, Payot, 1974, str. 55 i dalje; korisno naročito zbog bibliografskih uputa). Izuzev monografije Obolenskog, najbolji celoviti pregled je knjiga: Steven Runciman, *Le manichéisme médiéval* (Payot, 1949; engleski tekst je objavljen u Kembridžu 1947), str. 61—85.

Najznačajniji izvori su: Kosma Sveštenik, *Le Traité contre les Bogomiles*, preveli i komentarisali A. Č. Piješ (H. Ch. Puech) i A. Vajan (A. Vaillant) (Pariz, 1945), i *Dogmatska oružnica* Eutamija Zigabena (u: Migne, *Patrologia Graeca*, knj. CXXX). Videti analizu ovih dvaju tekstova kod Ransimana, str. 69 i sl.

Knjigu Jordana Ivanova *Bogomilski Knigi i legendy* (Sofija, 1925) prevela je Monette Ribeyrol. *Livres et légends bogomiles* (Pariz, 1976; str. 381—390, skorašnja bibliografija koju je sastavio D. Angelov).

Među novijim radovima o istoriji jeresi i o preostacima bogomilstva na Balkanskom poluostrvu i u Rumuniji, videti: Robert Browning, *Byzantium and Bulgaria. A comparative study across the early medieval frontier* (London, Berkli i Los Anđeles, 1975), str. 163 i dalje; Răzvan Theodorescu, *Bizant, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale românesti, secolele* X—XIV (Bukurest, 1974), str. 341 i sl.

O apokrifima i njihovoj bogomilskoj reinterpretaciji, videti: E. Turdeanu, »Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles«, RHR, 138, 1950, str. 22—52: 176—218. O istoriji kruženja apokrifa *Drvo Raspeća*, videti: N. Cartojan, *Cărtile populare în literatura românească* (2. izd., Bukurešt, 1974), I, str. 155 i dalje; Esther Casier Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life* (Čikago, 1962), str. 49 i dalje. O *Interrogatio Johannis*, videti Edina Bozóksy. *Le Livre Secret des Cathares. INTERROGATIO IOHANNIS, Apocryphe d'origine bogomile* (Pariz, 1980).

294. O katarima, videti opšte preglede u knjigama: Steven Runciman, *Le manichéisme médieval*, str. 106—152, i Arno Borst, *Les Cathares*, naročito str. 79—196 (sa veoma bogatom bibliografijom). Up. takođe H. Ch. Puech, »Catharisme médiéval et bogomilisme« (u: *Oriente ed Occidente nel Medio Evo*, Rim, 1957, str. 56—84; ponovo objavljeno u: *Sur le manichéisme et autres essais*, Pariz, 1979, str. 395—427).

Malobrojne katarske tekstove priredili su i preveli A. Dondaine (*Le »Liber de duobus principiis« suivi d'un fragment de rituel cathare*, Rim, 1932), C. Thouzallier (*Un traité cathare inédit du début du XIII siècle*, Luven, 1961; *Une somme anticathare*, Luven, 1964) i René Nelli (*Écritures Cathares*, Pariz, 1968). Videti takođe: *Le Livre Secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine bogomile*, priredila, prevela i komentarisala Edina Bozoki (Bozóky) (Pariz, 1980).

O krstaškom ratu protiv Albižana, videti: P. Belperron, *La Croisade contre les Albigeois et l'union de Languedoc à la France* (Pariz, 1943; 2. izd. 1948).

O inkviziciji, videti: J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition du Moyen Âge*. I: *Cathares et vaudois*. II: *L'Inquisiton au XIIIe siècle en France, en Espagne et en Italie* (Pariz, 1935, 1938). Noviju biblio-

grafiju sastavio je H. Grundman u: Jacques Le Goff (prir.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle* (Pariz—Hag, 1968), str. 425—431.

Što se tiče istorijskog konteksta, videti: Friedrich Heer, *The Medieval World* (London—Njujork, 1962), str. 197 i dalje.

295. O religioznom vrednovanju siromaštva, videti: Jeffrey B. Russel, *Religious Dissent in the Middle Age* (Njujork, 1971), str. 41 i dalje.

Autor najbolje biografije sv. Franje je Omer Englebert, *Vie de Saint François* (Pariz, 1947; obimna bibliografija, str. 396—426). Suštinu je izneo Ivan Gobry, *Saint François et l'esprit franciscain* (Pariz, 1957; sadrži i jedan izbor tekstova sv. Franje, str. 119—152). Videti takođe: *Brother Francis: An Anthology of writings by and about St Francis of Assisi*, prir. Lorens Kaningen (Lawrence Cunningham) (Njujork, 1972), a naročito: *François d'Assise: Écrits* (latinski tekst i prevod, »Sources chrétiennes«, 285, Pariz, 1981).

O redu Male braće, videti: John Moorman, *A History of the Franciscan Order* (Oksford, 1968); Cagetan Esser, O. F. M., *Origins of the Franciscan Order* (Čikago, 1970); Malcolm D. Lambert, *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order*, 1210—1323 (London, 1961); *S. Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 9, Todi, 1971).

296. Jedino kompletno izdanje delâ sv. Bonaventure je ono koje su u devet knjiga in-folio objavili franjevački oci iz Kvarakija. Spisak francuskih prevoda dao je Ž. G. Bužerol u knjizi *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne* (Pariz 1963, str. 180—82).

Među novijim monografijama posvećenim misli sv. Bonaventure, navedimo: Etienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure* (2. izd. 1943); J. G. Bougeron *Introduction a l'etude de saint Bonaventure* (1961); John Quinn, *The Historical Constitution of Saint Bonaventure's Philosophy* (Toronto, 1973); Ewert H. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites* (Čikago, 1978).

O simbolici lestvica i mističnom uspenju, videti: Dom Anselme Stolz, *Théologie de la mystique* (2. izd., Chèvetogne, 1947), str. 117—145; Alexander Altman, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Itaka, 1949), str. 41—72; up. bibliografije navedene u *Le Chamanisme* (2. izd.), str. 378—81.

297. Izdanja delâ Alberta Velikog, sv. Tome Akvinskog i drugih sholastika navedena su u knjizi: Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge* (Pariz, 1947). U istom delu može se naći kritička bibliografija najvažnijih radova o autorima o kojima je reč. Videti takođe: E. Gilson, *Le thomisme* (2. izd., Pariz, 1952); F. Copleston, *Aquinas* (Harmondsworth, 1955; str. 265, lista engleskih prevoda delâ sv. Tome); M. D. Chenu, *Introduction á l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montreal, 1950); isti, *La théologie comme science au XIIIe siècle* (Pariz, 1957); isti, *Toward Understanding Saint Thomas* (Čikago, 1964).

Drukčije tumačenje sholastike može se naći u knjizi: Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250—1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (Njuhevn, 1980; o Tomi Akvinskom, str. 9 i dalje, 60 i dalje; o Okamskom, str. 35 i dalje, itd.). Ozment istovremeno daje i najnoviju kritičku literaturu.

O Dansu Skotu, videti: Effren Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy* (Vašington, 1961).

O Okamskom, videti: Gordon Leff, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse* (Mančester, 1975); isti, *The Dissolution of Medieval Outlook: An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteen Century* (Njujork, 1976).

O sholastici, videti takođe: F. Van Steenberghen, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism* (Luven, 1955); isti, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century* (Edinburg, 1955); Gordon Leff, *Mediaeval Thought: St Augustine to Ockham* (Baltimor, 1962).

Sintetičan pregled pruža delo: H. A. Oberman, *The Harvest of Mediaeval Theology* (Kembridž, Mas., 1963).

298. U toku je objavljivanje kritičkog izdanja delâ Majstora Ekharta: *Die deutschen Werke* (knj. I—V, Štutgart, 1938. i dalje) i *Die lateinische Werke* (knj. I—IV, 1938. i dalje). Kratka istorija različitih izdanja koja su prethodila ovom poduhvatu može se naći u *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, u: »A Note on Eckhart's Works« (u: Edmund Colledge i B. McGinn, *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense*, Njujork, 1981), str. 62 i dalje. Prevodi na razne evropske jezike urađeni pre kritičkog izdanja nisu pouzdani; takav je, na primer, slučaj sa knjigom C. de B. Evans, *Meister Eckhart* (I—II, London, 1924, 1931). Među engleskim prevodima najupotrebljiviji su: Armand Maurer, *Master Eckhart: Parisian Questions and Prologues* (Toronto, 1974); Reiner Schurmann, *Meister Eckhart; Mystic and Philosopher* (Blumington, 1978; sadrži prevod osam propovedi održanih na nemačkom, kao i značajnu studiju o Ekhartovoj misli); a naročito prevodi Edmunda Koledža i Bernarda Megina. Najbolji nemački prevod ostvario je Josif Quint, *Deutsche Predigten und Traktate* (Minhen, 1955; reprodukovani su i originalni tekstovi, na *Mittelhochdeutsch* jeziku). Postoje dva francuska prevoda delâ na nemačkom: Paul Petit, *Oeuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traités* (Pariz, 1942) i J. Molitor i F. Aubier, *Traités et Sermons* (Pariz, 1942). Videti i prevode Jeanne Anceletc-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (Pariz, 1956), str. 77—119.

Iz bogate kritičke bibliografije ukažimo na sledeća dela: Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Pariz, 1960; značajno delo); C. F. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge* (Njuhevn i London, 1977); Bernard Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken* (Frajburg, 1979; novo tumačenje); M. de Gandillac, »La 'dialectique' de Maître Eckhart« (u: *La mystique rhénane*. Simpozijum, Strazbur i Pariz 1961), str. 59—94. Videti takođe bibliografiju koju navode Colledge i Mc Ginn, *nav. delo*, str. 349—353.

Najbolji celoviti pregled srednjovekovne mistike je delo *La spiritualité du Moyen Âge* (Pariz, 1961) čiji su autori J. Leclercq, F. Vandenbroucke i L. Bouyer. Videti takođe: *L'Attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del Medio Evo* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medioevale, 3, Todi, 1963).

299. O jeretičkim verskim pokretima (ili optuženim za jeres) u srednjem veku, videti: M. D. Lambert *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomils to Hus* (London, 1977); Jacques Le Goff (prir.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XIe—XVIIe siècles* (Colloque de Royaumont, Pariz, 1968); *Movimenti religiosi popolari ed eresie del medioevo* (u: *X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Relazioni,* III Rim, 1955); Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages,* I—II (Mančester—Njujork, 1967).

Bogato dokumentovanu analizu nekih radikalnih asketskih stavova u XI veku, naročito kod Pjera Damijena i Anselma Kenterberijskog, dao je Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde. Le XIe siècle,* I—II (Luven—Pariz, 1963—1964).

O beginama i begardima, videti: E. W. MacDonnell, *The Beguines and Begards in Mediaeval Culture* (Nju Brensvik, 1954; bogato dokumentovano); Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages,* I, str. 195 i dalje; Ozment, *The Age of Reform,* str. 91 i dalje.

O Mehtildi Magdeburškoj, videti: Lucy Menzies, *The Revelations of Mechtilde of Magdeburg* (London, 1953). O flamanskoj begini Hadevič, videti: *The Complete Works* (Translation and Introduction by Mother Columbia Hart, O. S. B., Njujork, 1980).

O pokretu Slobodnog duha, videti: G. Leff, *nav. delo,* I, str. 310—407; Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkli, 1972); H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (2. izd., Darmštat, 1961), str. 355—436.

O *Ogledalu bezazlenih duša* Margerite Pore i o literaturi o Pseudo-Ekhartu, videti tekstove koje analizira Lerner, *nav. delo,* str. 200 i dalje.

300. O krizi crkve u XIV veku, videti skorašnje analize i pregled problematike u delu Stevena Ozmenta, *The Age of Reform: 1250—1550,* str. 135—181, i u knjizi: Francis Oakley, *The Western Church in the Late Middle Ages* (Itaka i London, 1979), str. 25—80, 131—174.

O flagelantima, videti: Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages,* II, str. 485 — 493 (bogato dokumentovano).

O opsesiji smrću u srednjem veku, videti: T. S. R. Boase, *Death in the Middle Ages and the Renaissance* (1950); Jurgis Baltrušaitis, *The Theme of Death in French Poetry of the Middle Ages and the Renaissance* (Hag, 1964); F. Oakley, *nav. delo,* str. 116 i dalje. Up. *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII—XIII* (Convegni del Centro di Studi della spiritualità medioevale, 5, Todi, 1967).

O mrtvačkim plesovima, videti: J. M. Clark, *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance* (1950); Jurgis Baltrušaitis, *Le Moyen Age fantastique* (Pariz, 1955), str. 235 i dalje (bogata bibliografija, str. 258 i dalje, posebno nap. 15); Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (revised edition, London, 1970), str. 130 i dalje.

O istoriji učenja o čistilištu, videti sad već nezaobilazno delo Jacquesa Le Goffa, *La naissance du Purgatoire* (Pariz, 1982), naročito str. 177 i dalje, 236 i dalje, 357 i dalje, 383 i dalje.

Francuske prevode Taulera i Zuzoa navodi Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane,* str. 190—191.

Zbog prevoda najznačajnijih Rajsbrukovih dela koristili smo knjige: Eric Colledge, *The Spiritual Espousals* (London, 1952) i C. A. Wynschenk i Evelyn Underhill, *John of Ruysbroeck: The Adornement of the Spiritual Marriage; The Sparkling Stone; The Book of Supreme Truth* (London, 1951); videti takođe: Kay C. Petry (prir.), *Late Medieval Mysticism* (Filadelfija, 1957), str. 285 i dalje.

Gerson je najverovatnije napao Rajsbruka na osnovu prilično pogrešnog prevoda njegovih spisa napisanih na flamanskom. Videti: André Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson,* 3 toma (Pariz, 1945—1959).

O G. Grotu i *devotio moderna,* videti veoma dokumentovano delo: R. R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism* (Lajden, 1968).

301. U toku je objavljivanje kritičkog izdanja delâ Nikole Kuzanskog — *Nicolai de Cusa Opera Omnia* — o čemu se stara hajdelberška Akademija za književnost (Lajpcig, 1932. i dalje).

Među francuskim prevodima, navedimo: *Oeuvres choisies* (Pariz, 1942, prev. M. de Gandijak); *De la Docte Ignorance* (Pariz, 1930, prev. L. Mulinje); *Traité de la vision de Dieu* (Luven, 1925, prev. E. Vanstenberg). Opšti pregled potražiti u: E. Vansteenberghe, *Le cardinal de Cues* (Pariz, 1920); P. Rotta, *Il cardinale Nicola da Cusa* (Milano, 1928).

Najbolja monografija i dalje je: M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues* (Pariz, 1941). Videti takođe: Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in the Renaissance Philosophy* (Njujork, 1963; nemački original objavljen je 1927. u: *Studien der Bibliothek Marburg,* X, Lajpcig—Berlin), poglavlja I i II (str. 7—72); Paul E. Sigmund, *Nicholas of Cusa and Mediaeval Political Thought* (Kembridž, Mas., 1963); E. Hoffmann, *Das Universum des Nicolaus von Cues* (Hajdelberg, 1930); isti, *Die Vorgeschichte der cusanischen Coincidentia oppositorum* (uvod u prevod rasprave *De Beryllo,* Lajpcig, 1938); G. Saitta, *Nicola da Cusa e l'umanesimo italiano* (Bolonja, 1957); Jaroslav Pelikan, »Negative theology and positive religion: A study of Nicholas Cusanus *De pace fidei*« (u: *Prudentia.* Supplementary Number 1981: *The Via Negativa,* str. 61—77).

O teologiji Jana Husa, videti: M. Spinka, *John Hus at the Council of Constance* (Njujork, 1966).

O istoriji sukoba između *sacerdotium* i *regnum* i etapama razvoja političke teologije monarhističkog porekla i strukture, videti: Ernst H. Kantorowitz, *The King's Two Bodies: A Study of Mediaeval Political Theology* (Prinston, 1957), str. 193 i dalje.

302. Mogućnost brzog uvođenja u predmet pružanja dela: Olivier Clément, *L'essor du christianisme oriental* (Pariz, 1964); isti, *Byzance et le christianisme* (Pariz, 1964). Up. takođe: S. Runciman, *The Eastern Schism* (Oksford, 1955); P. Sherrard, *The Greek East and the Latin West* (Njujork, 1959) i, naročito, D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500—1453* (Njujork, 1971) i A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and his World* (London, 1973).

Jasan i pronicljiv pregled pružio je Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom, 600—1700* (Čikago, 1974), str. 146 — 198 (str. 308—310, kritička bibliografija). Videti takođe: Francis Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend* (Kembridž, 1948); isti, *Byzantium and the Roman Primacy* (Njujork, 1966); isti, *Byzantine Mission*

among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius (Nju Brensvik, 1970).

Odnose između dveju crkava — i dveju kultura — izvanredno je analizovao Deno John Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West* (Njujork, 1966); isti, *Interaction of the »Sibling« Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance* (Njuhevn i London, 1976; naročito str. 3—94).

303. Najpre navedimo nekoliko novijih radova o orijentalnoj teologiji: V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (2. izd., Pariz, 1960); isti, *A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Pariz, 1967); M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme* (Pariz, 1970); J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine* (Pariz, 1969); L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe* (Pariz, 1960).

O Simeonu, videti: *Siméon le nouveau théologien, chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, prev. J. Darrouzès (Sources Chrétiennes, knj. 51, Pariz, 1951). Up. takođe: Hermegild Maria Biedermann, *Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngerem dem Theologen* (Vircburg, 1949).

O »molitvi srca«, videti: Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du Coeur* (Pariz, 1953; novo izd., 1968).

O Jovanu Lestvičniku, videti: *John Climacus, The Ladder of Divine Ascent* (prev. Colm Luibheid i Norman Rasel, Njujork, 1982; sa drugim i eruditskim uvodom čiji je autor Kallistos Ware).

O isihazmu, videti: Irénée Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste* (Rim, 1927, Orientalia Christiana, IX, 2); isti, »L'Hésychasme, étude de spiritualité« *(Orientalia Christiana Periodica*, knj. 2, 1956, str. 5—40, 247—85).

Žan Mejendorf (Jean Meyendorff) je mnogo doprineo ponovnom otkriću Grigorija Palame. Navedimo naročito *Triades pour la défense des saints hésychastes*, delo koje je on priredio i preveo (Luven, 1959); zatim *Introdution à l'étude de Grégoire Palamas* (Pariz, 1959; sadrži kompletan pregled Palaminog objavljenog i neobjavljenog dela, str. 331 — 400); *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Pariz, 1959). Videti takođe: Leonidas C. Coutos, *The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas. With Critical Text of the »Contra Akindynum«*, I—II (Los Anđeles, 1963); Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom* (Čikago, 1974), str. 261 i dalje; Vladimir Lossky, »La Théologie de la Lumière chez Grégoire Palamas de Thessalonique« *(Dieu Vivant*, I, 1945, str. 93—118).

Što se tiče komparativnog prikaza doživljaja mistične svetlosti, videti: M. Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (Pariz, 1962; novo izd., str. 17—94.

Kad je reč o Nikoli Kavasili, jasan i brz uvid pruža knjiga Olivier Clément, *Byzance et le christianisme oriental* (Pariz, 1964), str. 50—73.

304. U svom delu *La religion populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire* (Montreal — Pariz, 1975), Raul Manseli (Raoul Manselli) ističe »osmozu kojom je ostvaren odnos razmene između dveju civilizacija« (str. 20), »paganstva« i hrišćanstva.

Prilagođenje regionalnih mitologija hrišćanskoj »svetoj istoriji« ne predstavlja »nasleđivanje«, kao što ga je tumačio Paul Saintyves u svojoj knjizi *Les Saints successeurs des dieux* (Pariz, 1907). Videti primedbe u knjizi E. Vacandart, *Études de critique et d'histoire religieuse*, III serija, Pariz, 1912, str. 59—212: »Poreklo kulta svetaca. Da li su sveci naslednici bogova?«

Nepotrebno je naglašavati da su u više ili manje pohrišćanjenim formama preživeli izvesni mitsko-simbolički kompleksi koji su se u znatnoj meri raširili u svetu; na primer, Kosmičko stablo, Most, Lestvice, Pakao i Raj, itd. Dovoljno je da pomenemo veoma davno razrađeni scenario o eshatološkom Mostu (up. *Le chamanisme*, 2. izdanje, str. 375 i dalje), koji se održao u srednjem veku (up. Peter Dinzelbacher, *Die Jenseits-brücke im Mittelalter*, Beč, 1973) pa sve do naših dana (up. Luigi M. Lombardi Satriani i Mariano Meligrana, *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano, 1982, str. 121 i dalje).

Ostavili smo po strani obrede i običaje vezane za mesta održavanja sajmova i gradske javne trgove; kao što je, na primer, Praznik ludâ, slavljen na Novu godinu, kad su kostimirani i maskirani vernici, pod vođstvom jednog biskupa ludâ, ulazili u katedralu dopuštajući sebi sve moguće slobode. U Normandiji su đakoni bacali na oltar kocke i igrali karte, jedući pri tom kobasice. Videti i analize Mihaila Bahtina, u knjizi *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance* (franc. prev. Pariz, 1970).

O preostacima paganstva u Grčkoi, videti: J. - C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Kembridž, 1910; ponovno izdanje, Njujork, 1964); Georges Dumézil, *Le problème des Centaures* (Pariz, 1929), str. 155—193; C. A. Romaios, *Cultes populaires de Thrace: les Anasténaria; la cérémonie du lundi pur* (Atina, 1949). Po mišljenju Paula Fridriha (Friedricha), proučavanjem nekih grupa seoske Grčke može se uneti svetlost u strukture homerskog društva, a kult Bogorodice može nam pomoći da bolje razumemo Demetru; up. *The Meaning of Aphrodite* (Čikago, 1978), str. 55. Up. takođe: C. Poghirc, »Homère et la ballade populaire roumaine«, *Actes du IIIe Congrès international du Sud-Est européen* (Bukurešt, 1974); Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Volkslauben und Volksbrauch* (Beč, 1952); M. Eliade, »History of Religions and 'Popular' Cultures«, HR, knj. 20, 1980, str. 1—26, naroč. str. 5 i dalje.

Postoji obimna literatura o *kolindama* (videti našu »History of Religions«, str. 11, nap. 29). Ukažimo samo na dela koja smo citirali: Al. Rossetti, *Colindele religioase la Români* (Bukurešt, 1920); P. Caraman, »Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la Români şi Slavi«, *Arhiva*, 38 (Jaši, 1931), str. 358—447; Ovidiu Bîrlea, »Colindatul în Transilvania«, *»Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965—67* (Kluž, 1969), str. 247—304; Monica Bratulescu, Colinda Românească (Bukurešt, 1981); ista, »Ceata feminină — încercare de reconstituire a unie institutii traditionale românești«, *Revista de Etnografie şi Folcor*, knj. 23 (Bukurešt, 1978), str. 37—60; Petru Caraman, »Descolindatul în sud-estul Europei« (Partea I), *Anuarul de Folclor*, II (Kluž-Napoka, 1981), str. 57—94.

O inicijacijskim strukturama koje se još mogu uočiti u organizaciji i obuci *kolindatora*, videti: Traian Herseni, *Forme* străvechi de cultură populară românească (Kluž-Napoka, 1977), str. 160 i dalje.

305. Videti: M. Eliade, »Notes on the *Căluşari*«, u: *The Gaster Festschrift: Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, 5, 1973, str. 115—122; isti, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (Pariz, 1976), str. 109 i dalje; isti, »History of Religions and 'Popular' Cultures«, str. 17 i dalje.

Najznačajniji dokumentarni izvori o organizaciji *kalusara* nalaze se u: Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vară la Români* (Bukurešt, 1910), str. 54—75; Theodor T. Burada, *Istoria teatrului în Moldova*, 2 knjige (Jaši, 1905), I, str. 62—70. Nove materijale pružio je Mihai Pop, »Consideratii etnografice şi medicale asupra căluşului oltenesc«, *Despre medicina populară românească*, Bukurešt, 1970, str. 213—222; Gheorghe Vrabie, *Folclorul* (Bukurešt, 1960), a naročito Gayle Klingman, *Călus* (Čikago, 1981). Up. takođe: R. Vuia, »Originea jocului de căluşari«, *Dacoromania*, II (Kluž, 1922), str. 215—254; Eliade, »Notes«, str. 120 i dalje.

O inicijaciji u *Männerbundu*, videti: Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes (=Naissances mystiques)*, str. 185 i dalje, kao i navedene bibliografije, *isto*, nap. 6—11.

306. Iz ogromne bibliografije o evropskoj magiji izdvojmo: H. R. Trevor-Reper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Njujork, 1969; preuzima poglavlja I—IV iz *The Crisis of the Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change*, 1968); Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (Njujork, 1970); Jefferey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Itaka, Njujork, 1972; sa bogatom bibliografijom, str. 350—377); Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Njujork, 1971); Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (Njujork, 1975; franc. prev. *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age*, Pariz, 1982); F. E. Korint i J. Bernabé, *La sorcellerie paysanne* (Brisel, 1977); Robert Mandrou, *Possession et Sorcellerie au XVIIIe siècle. Textes inédits* (Pariz, 1979).

Odlomci izvornih tekstova nalaze se u knjigama: E. William Monter, *European Witchcraft* (London, 1970); Max Marwick (prir.), *Witchcraft and Society* (Baltimor, 1970), a naročito u: Alan C. Kors i Edward Peters, *Witchcraft in Europe — 1100—1700. A Documentary History* (Filadelfija, 1972). Up. H. C. Erik Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562—1684. The Social and Intellectual Foundations* (Stenford, 1972; naročito str. 30 i dalje, 193 i dalje. Vrednost, ovog rada je u tome što osvetljava razlike između »lova na veštice« kod katolika i kod protestanata).

Videti takođe dela napisana sa stanovišta istorije medicine: Gregory Zilbourg, *The Medieval Man and the Witol in the Renaissance* (Baltimor, 1935); Thomas R. Forbes, *The Midwife and the Witch* (Njujork, 1966).

Up. E. W. Monter, »The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects«, *Journal of Interdisciplinary History*, 2, 1972, str. 435—451; M. Eliade, »Some Observations in European Witchcraft«, HR, 14, 1975, str. 149—72 (=*Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, preveo Jean Malaquais, Pariz, 1978, str. 93—124); Richard A. Horsley, »Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion«, HR, 19, 1979, str. 71—95.

O *benandantima*, najbolji izvor i dalje je knjiga: Carlo Ginzburg, I Benandanti: *Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e seicento* (Torino, 1966).

Bogata bibliografija o verovanjima i obredima koji se tiču »košuljice« može se naći u delu: Thomas R. Forbes, »The Social History of the Caul«, *Yale Journal of Biology and Medicine*, 25, 1953, str. 495—508.

O »Divljoj vojsci« (*Wilde Heer*), videti: Victor Waschnitius, *Perht, Holda und verwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte* (Beč, 1914), naročito str. 173 i dalje; Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, str. 68 i dalje; isti, *Verwandlungskulte*, str. 78 i dalje; Waldemar Liungmann, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, Folklore Fellows Communication, 118 (Helsinki, 1937), str. 596 i dalje; R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages* (Kembridž, Mas., 1952), str. 79 i dalje, 132; C. Ginzburg, *I Benandanti*, str. 48 i dalje.

O etimologiji reči *zîna* (< Diana) i *zînatec* (< lat. *dianaticus*), videti kritičku bibliografiju u delu: Alejandro Cioranescu, *Diccionario etimologico Rumano* (Universidad de la Laguna, 1961), str. 915; Al. Rosetti, *Istoria limbii române* (Bukurešt, 1968), str. 367—395.

Povodom *zîne* (zina) i *iele (iela=one:* lična zamenica na rum.) videti, između ostalog, I. Aurel Candrea, *Folclorul românesc comparat* (Bukurešt, 1944), str. 156 i dalje; I. Muşlea i O. Bîrlea, *Tipologia folclorului*, str. 206 i dalje.

307. Među mnogobrojnim biografijama Martina Lutera i delima o njegovom dobu ukažimo na neke novije doprinose: R. H. Bainton, *Here I Stand* (Njujork i Nešvil, 1950); Erik Erikson, *Young Man Luther* (1958; briljantno ali kontroverzno tumačenje; videti kritiku kod Ozmenta, *The Age of Reform*, str. 223—231); E. G. Schwiebert, *Luther and his Times; The Reformation from a new perspective* (Sent—Luis, 1950); R. H. Fife, *The Revolt of Martin Luther* (Njujork, 1957); Richard Stauffer, *La Réforme*, 1517—1564 (Pariz, 1970); J. Pelikan, *Luther the Expositor* (Sent Luis, 1959); H. G. Haile, *Luther. An Experiment in Biography* (Njujork, 1980; delo dragoceno naročito kad je reč o poslednjim Luterovim godinama).

O istoriji indulgencija, videti: J. E. Campbell, *Indulgences* (Otava, 1953); P. F. Palmer (prir.), *Sacraments and Forgiveness* (Vestminster, 1960).

Videti takođe: Arthur Rühl, *Der Einfluss der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luthers* (Oberhesen, 1960); J. Pelikan (prir.), *Interpretors of Luther: Essays in honor of Wilhelm Pauck* (Filadelfija, 1968); Steven Ozment, *Homo Spiritualis. A comparative Study of the anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the context of their theological thought* (Lajden, 1968); F. E. Cranz, *An Essay of the development of Luther's Thought on Justice, Law and Society* (Kembridž, Mas., 1959); S. Ozment (prir.), *The Reformation in Medieval Perspective* (Čikago, 1971). Videti i bibliografiju navedenu u § 308.

308. Koristili smo se najnovijim prevodom delâ Martina Lutera, objavljenim pod uredništvom J. Pelikana i H. T. Lehmana, *Works*, u 58 knjiga (Sent Luis, 1955. i dalje); videti naročito knjigu 25 (Pouke o

Poslanici Rimljanima), knj. 38 (Reč i Sveta tajna), knj. 42—43 (Pobožni spisi). Služili smo se takođe knjigom *Reformation writings* u kojoj je prevodilac i pisac komentara Bertram Li Vulf (Bertram Lee Woolf) (London, 1959). Videti takođe: *The Theologia Germanica of Martin Luther*, preveo i komentarisao Bengt Hofman, (Njujork, 1980).

Među novijim prikazima teologije Martina Lutera, spomenimo posebno knjigu: John Dillenberger, *God hidden and revealed: the interpretation of Luther's deus absconditus and its significance for religious thought* (Filadelfija, 1953); R. Prentor, *Spiritus Creator* (Filadelfija, 1953); Bengt Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition* (Lund, 1955); B. A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the theology of Luther* (Oksford, 1962; značajno delo); H. A. Oberman (prir.), *Luther and the Dawn of the Modern Era* (Lajden, 1974).

Biografsko delo J. Huizinge, *Erasmus of Rotterdam* (engleski prevod, 1924), ni danas nije nimalo zastarelo. Knjiga Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom* (Njujork, 1969) dragocena je naročito zbog mnogobrojnih fragmenata manje poznatih Erazmovih dela i pisama (izvesna bibliografija, str. 285—299). Videti takođe: John C. Olin (prir.), *Erasmus. Christian Humanism and the Reformation, Selected Writings* (Njujork, 1965).

O misli i delu Erazma, videti: Louis Bouyer, *Autour d'Érasme* (Pariz, 1955); Peter Bietenholz, *History and Biography in the work of Erasmus* (Ženeva, 1966); Ernst Wilhelm Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, I—II (Bazel, 1966); Jean-Claude Margolin, *Érasme par lui-même* (Pariz, 1965); Margaret M. Phillips, *Erasmus and the Northern Renaissance* (London, 1949); A. Renaudet, *Érasme et l'Italie* (Ženeva, 1954). Videti takođe: Rochard L. De Molen (prir.), *Essays on the Works of Erasmus* (Njuhevn—London, 1978), naročito »Opera Omnia Desiderii Erasmi« (str. 1—50) čiji je autor De Molen, kao i »*De Libero Arbitrio* (1524): Erasmus on Piety, Theology and the Lutheran Dogma« (str. 187—209) od B. A. Geriša (Gerrish).

Postoje mnogobrojna izdanja i prevodi delâ *De Libero Arbitrio* i *De Servo Arbitrio*. Mi smo se koristili najnovijim i najkompletnijim: *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, preveli i komentarisali E. Gordon Rap (E. Gordon Rupp) i Filip S. Votson (Philip S. Watson) (Filadelfija, 1969).

309. O životu i misli Cvinglija, videti pored ostalog: Fritz Büsser, Huldrych Zwingli: *Reformation als prophetischen Auftrag* (Cirih, 1973); G. H. Potter, *Zwingli* (Kembridž, 1976); W. H. Neuser, *Die reformatorische Wende bei Zwingli* (Nojkirhen — Vlijn, 1976). Izvrstan izbor Cvinglijevih i Bulingerovih tekstova dao je G. W. Bromiley, *Zwingli and Bullinger: Selected Translations with Introduction and Notes* (Filadelfija, 1953).

O anabaptistima i drugim pokretima »radikalne reformacije«, videti naročito: G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Filadelfija, 1962; up. *isto*, str. 118—180, istoriju prvih anabaptista u Švajcarskoj, južnoj Nemačkoj i Austriji); videti takođe: G. H. Williams i A. Mergal (prir.), *Spiritual and Anabaptists Writers* (Filadelfija, 1957); G. Hershberger (prir.), *The Recovery of the Anabaptist Vision* (Skotdejl, Pasadena, 1957).

Jedan od najboljih uvoda u misao i delo Kalvina pruža knjiga: A. M. Schmidt, *Jean Calvin et la tradition calvinienne* (Pariz, 1956). Prva biografija, ona koju je napisao njegov savremenik Théodore de Bèze, *La Vie de Calvin* (prev. na engleski u Filadelfiji, 1836) predstavlja glavni izvor svih kasnijih biografija. Videti naročito: Alexandre Ganoczi, *Le jeune Calvin: Genèse et évolution de sa vocation réformatrice* (Vizbaden, 1966).

Koristili smo se tekstom prvog francuskog izdanja (iz 1541) dela *Institutions de la religion chrestienne* (priredili A. Lefrank, Ž. Panije i A. Šatlen, Pariz, 1911. i dalje, ponovo objavljeno 1978) i poslednjim latinskim izdanjem (iz 1559) koje su preveli i komentarisali John T. McNeill i F. L. Battles, *Institutes of the Christian Religion*, u 2 knj. (Filadelfija, 1960); posebna vrednost ovog izdanja je u tome što je vodilo računa o svim izdanjima *Institucijâ* — latinskim i francuskim.

O Kalvinovoj teologiji, videti: John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (Njujork, 1957); Quirinus Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism* (2. izd., Grend Repidz, 1968); E. W. Monter, *Calvin's Geneva* (Njujork, 1967); Rudolf Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz*, knj. II (Cirih, 1974); Émile G. Léonard, *Histoire générale* du protestantisme, I—II (Pariz, 1961).

O Servetu, videti: Roland H. Bainton, *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511—1553* (Boston, 1960).

O sukobu sa anabaptistima, videti: Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals* (prev. William J. Heynen, Ferdman Publishing Company, Grend Repidz, 1981).

O katoličkoj reformi, videti: Léon Cristaini, *L'Église à l'époque du concile de Trente* (Pariz, 1948); Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trent*, I—II (Frajburg i. B., 1949—1957, engl. prevod, Sent. Luis, 1957—1962); Hermann Tüchler, C. A. Bouman i Jacques Le Brun, *Réforme et Contre-Réforme* (Pariz, 1968); Marvin R. O'Connell, *The Counter Reformation 1559—1610* (Njujork, 1974).

O Injasiju Lojoli videti: Alain Guillermou, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus* (Pariz, 1960: jasan i rečit uvod, sa izvrsnom ikonografijom; up. *isto*, str. 187, bibliografiju tekstova Injasija Lojole prevedenih na francuski). Videti takođe: Hanry Dwight Sedgwick, *Ignatius Loyola. An Attempt of an Impartial Biography* (Njujork, 1923; delo nestručnjaka koji je, međutim, dobro obavešten); Alexandre Brou, S. J., *Ignatius Methods of Prayer* (Milvoki, 1947; korisno naročito zbog velikog broja citiranih i komentarisanih tekstova koji *Vežbama* obezbeđuju mesto u istoriji hrišćanske duhovnosti); James Broderick, S. J., *The Origin of the Jesuits* (London — Njujork, 1940; biografija sv. Injasija uključena je u istoriju reda).

310. O hrišćanstvu italijanskih humanista, videti: Charles Trinkaus, »*In Our Image and Likeness*«. *Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 knj. (Čikago, 1970; nezaobilazno delo, dragoceno naročito zbog preuzetih izvornih tekstova, str. 325 — 457, 778 — 885). Videti takođe: Gioacchino Paparelli, *Feritas, Humanitas, Divinitas: Le componenti dell'Umanesimo* (Mesina—Firenca, 1960); Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic and Humanistic Strains* (Njujork, 1961); Wallace K. Ferguson (prir.), *Renaissance Studies* (Njujork, 1963); John W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought* (Lajden, 1968); Franco Gaeta, *Lorenzo Vala: Filologia e storia nell'umanesimo italiano* (Napulj, 1955).

Povodom tumačenja religije, videti: Carlo Angeleri, *Il problema religioso del Rinascimento. Storia della critica e bibliografia* (Firenca, 1952). Videti takođe: Giovanni di Napoli, *Studi sul Rinascimento* (Napulj, 1973), str. 1—84.

O Marsiliju Fičinu, videti naročito: P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico bi Marsilio Ficino* (Firenca, 1953; prošireni prevod engleskog originala objavljenog 1943); Giuseppe Saitta, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo* (3. prošireno izdanje, Bolonja, 1954); E. Garin, *L'umanesimo italiano* (2. izd., Bari, 1958); Raymond Marcel, *Marsile Ficin* (Pariz, 1958).

O Piku dela Mirandoli, videti: Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola* (Firenca, 1937); Engelbert Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus* (Vizbaden, 1960); Giovanni di Napoli, *G. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo* (Rim, 1963).

O hermetizmu renesanse, videti naročito: Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London—Čikago, 1964). Povodom *prisca theologia*, videti: D. P. Walker, *The Ancient Theology* (London, 1972)). O magiji u doba renesanse, videti: D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic, from Ficino to Campanella* (London, 1958; novo izdanje, Notr Dam i London, 1975); Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (prošireno izdanje, London, 1967; naročito str. 1—16, 218—355); Ioan P. Culiano, *Eros et Magie* (u štampi).

O ezoterizmu, videti: E. Garin, »Note sull'ermetismo del Rinascimento« [u: E. Castelli (prir.), *Testi umanistici dell'Ermetismo* (Rim, 1955), str. 8—19: E. Castelli (prir.), *Umanesimo e esoterismo* (Padova, 1969; naročito studije Morisa de Gandijaka, Čezara Vazolija i Fransoa Sekrea)]. Videti takođe: J. Dagens, »Hermetisme et cabale en France de lefèvre d'Étaples à Bossuet«, *Revue de Littérature Comparée*, januar—mart, 1961, str. 3 i dalje.

O hrišćanskim kabalistima, videti: F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Pariz, 1964) i studije sakupljene u *Kabbalistes chrétiens* (Cahiers de l'Hermétisme, V, Pariz, 1979).

O homologiji makro-mikrokosmos, videti: Leonard Barkan, *Nature's Work of Art. The Human Body as Image of the World* (Njuhevn, 1977); Alex Wayman, »The Human Body as Microcosm in India, Greek Cosmology and Sixteenth Century Europe«, HR, 32, 1982, str. 172—190; Allen G. Debus, *Man and Nature in the Renaissance* (Kembridž, 1978), str. 26 i dalje.

311. Sažet prikaz alhemija i njenih odnosa sa mitologijama metalurgije može se videti u našoj knjizi: *Forgerons et alchimistes* (2. prošireno izdanje, Pariz, 1977). Up. takođe: R. P. Multhauf, *The Origins od Chemistry* (London, 1966); Allan G. Debus, »The Significance of the History of Early Chemistry« *(Cahiers d'histoire mondiale*, IX, br. II, 1965, str. 37—58); John Read, *Through Alchemy to Chemistry* (Njujork, 1956).

O srednjovekovnoj alhemiji, videti literaturu navedenu u *Forgerons et alchimistes*, str. 175—76. O alhemiji u doba renesanse i reformacije, videti *isto*, bibliografiju navedenu na str. 176—77. Up. naročito Walter Pagel, *Paracelsus: An Introduction to philosophical Medicine in the era of the Renaissance* (Bazel i Njujork, 1958; francuski prevod, 1963); Allan G. Debus, *The English Paracelsians* (London, 1965); isti, *The Chemical Dream of the Renaissance* (Kembridž, 1968); isti, »The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus ot van Helmond« *(History of Science*, II, 1974, str. 235—259); isti, *Man and Nature in the Renaissance* (Kembridž, 1978); Peter French, *John Dee, The World of an Elizabetan Magus* (London, 1972); R. J. W. Evans, *Rudolf II and his World* (Oksford, 1973).

Povodom revalorizacije alhemije u doba Njutna, videti: Betty I. Teeter Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy* (Kembridž, 1975); Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment* (London, 1972); Richard S. Westfall, »Newton and the Hermetic Tradition«, u: *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagel* (Njujork, 1972), knj. II, str. 183—198; Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics* (London i Njujork, 1971).

O J. V. Andreu, videti: J. W. Montgomery, *Cross and Crucible. Johann Valtentin Andreae (1586—1654), Phoenix of the theologians*, I—II (Hag, 1973).

Fama Fraternitatis preštampana je u delu: Frances Yates, *Rosicrucian Enlightment*, str. 238—251. *Fama*, kao i *Confessio Fraternitatis R. C. (1615)* i *Hemijski pir* Hristijana Rozenkrojca (Christian Rosenkreutz) nalaze se u francuskom prevodu u knjizi *Bible des Rose-Croix* (Pariz, 1970; prevodilac je Bernard Gorceix).

Žan-Žak Mate (Jean-Jacques Mathé) dao je kritičku bibliografiju delâ objavljenih na francuskom od 1954. do 1977, u: *Alchimie, Cahiers de l'Hermétisme* (Paris, 1978), str. 191—221. Videti u istom kolektivnom delu priloge Antoana Fevra (Antoine Faivre) i Bernara Isona (Bernard Husson).

312. O istoriji i civilizaciji Tibeta, videti: R. A. Stein, *La civilisation tibétane* (Pariz, 1962); G. Tucci, *Tibet, Land of Snow* (London, 1967); D. Snellgrove i H. Richardson, *A Cultural History of Tibet* (Njujork, 1968).

Među opštim prikazima religije, navedimo: Ch. Bell, *The Religion of Tibet* (Oksford, 1931; zastarelo, ali još uvek korisno zbog autorovih informacija iz prve ruke); R. B. Ekvall, *Religious Observances in Tibet: Patterns and Functions* (Čikago, 1964; daje autorova zapažanja o zapadnom Tibetu); H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets* (Frajburg i. Brajsgau, 1956; engl. prevod, *The Religions of Tibet*, London, 1961); Marcelle Lalou, *Les religions du Tibet* (Pariz, 1957); G. Tucci i W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolie* (Štutgart, 1970; franc. prevod *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, Payot, Pariz, 1973), str. 13—336 (najpotpuniji prikaz celine tibetskih religija). Izvrsni su opšti prikazi R. A. Stein, *La civilisation tibétaine*, str. 134—210; Anne-Marie Blondeau, »Religions du Tibet«, u: *Histoire des Religions* (urednik Henri-Charles Puech), knj. III (1976), str. 233—329.

Preistoriju još uvek veoma slabo poznajemo; up. P. Aufschneiter, »Prehistoric regions discovered in inhabited Tibet«, *East and West*, 7, 1956, str. 74—88. Uočeno je nekoliko megalitskih spomenika, pa se pokušalo da se u nekim građevinama i običajima razaznaju tragovi megalitske kulture: up. A. W. Macdonald, »Une note sur les mégalithes tibétains«, *JA*, 1963, str. 63—76; S. Hummel, »Die Steinreichen des tibetischen Megalithikums und die Ge-sar-sage«, *Anthropos*, 60, 1965, str. 933—888 (sa referencama na ranije autorove radove o ovom problemu).

O tradicionalnoj religiji, videti: A. Macdonald, »Une lecture des Pelliot tibétains 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290. Essai sur la formation

et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Ston-bcan rgam-po«, u: *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Pariz, 1971, str. 190 — 391); to je ubedljiva analiza tuen-huanških rukopisa koja obnavlja tumačenje prebudističkih tradicija (rezultate je ukratko prikazao A. M. Blondeau, *nav. delo*, str. 236—245); R. A. Stein, »Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang«, u: *Études tibétaines... Marcelle Lalou*, str. 479—547; isti, *Civil. tibétaine*, str. 159—193. F. W. Thomas, *Ancient Folk-literature from North-Eastern Tibet* (Berlin, 1957; sadrži priređene tekstove i prevode nekoliko priručnika za vračanje sa mitovima o prapočetku nađene u Tuen-Huangu). Još je nepoznat razlog zbog koga je znatan broj rukopisa bio skriven, između VII i X veka, u zazidanoj pećini u Tuen-Huangu (provincija Kan-Su).

O bogovima Čva (Phyva), videti: A. Macdonald, »Une lecture des Pelliot tibétains...«, str. 291 i dalje; o »dobroj veri Gćug«, *isto*, str. 143 i dalje; o vremenskim ciklusima, str. 364 i dalje.

Neke fragmente kosmogonijskih mitova preveo je A. Macdonald u: *L'Origine du Monde* (Sources Orientales, I, Pariz, 1959), str. 422 i dalje; videti takođe prve oblike mitova o prapočetku koje je objavio i preveo E. Haarh, *The Yar-lun Dynasty* (Kopenhagen, 1969), str. 134 i dalje. Mit koji objašnjava da je svet postao iz jajeta verovatno odražava jedno predanje u okviru religije *bon* na koje je uticala Indija; up. Stern, *Civil. tibétaine*, str. 162.

Mitove o poreklu prvih kraljeva prikazali su i razmotrili Haarh, *The Yar-lun Dynasty*, str. 126 i dalje i *svuda;* A. Macdonald, »Une lecture...«, str. 202 i dalje; J. Russell Kirkland, »The Spirit of the Mountain: Myth and State in pre-buddhist Tibet«, HR, 21, 1982, str. 257—271.

Mit o silasku prvih kraljeva sa neba i o njihovom ponovnom usponu prilikom smrti ustanovljen je već kod Sumeraca; videti § 17, kao i bibliografiju navedenu u knj. I, 404. O blistanju vavilonskih kraljeva up. bibliografiju u knj. I, str. 406 — 407. Grobove tibetanskih kraljeva identifikovao je Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings* (Rim, 1950); u njih su posle pada monarhije izvršene provale. Zahvaljujući novijim radovima tek sad upoznajemo pogrebne običaje i prinošenja žrtvi kod kraljevskih grobova. Mrtvi su uglavnom sahranjivani, jer se verovalo u uskrsnuće tela: duše preminulih čekale su taj događaj u dvema različitim oblastima koje su bile neka vrsta »raja« i »pakla«; up. A. Macdonelad, *nav. delo*, str. 365 i dalje; R. Stein, *Civil. tibétaine*, str. 167 i dalje; A. M. Blondeau, str. 243—45.

O užetu *mu* prvih mitskih kraljeva, videti: G. Tucci, *Les religions du Tibet*, str. 286 i dalje, 301 i dalje (sakralnost kralja); E. Haarh, *nav. delo*, str. 28 i dalje, 177 i dalje; Eliade, *Méphistophèles et l'Androgyne* (1962), str. 207—210.

O bitnoj ulozi vladalaca u tradicionalnoj religiji, videti: A. Macdonald, *nav. delo*, str. 376. i dalje, i *svuda*.

313. O homologiji kosmos — kuća — ljudsko telo, videti: M. Eliade, »Centre du Monde, Temple, Maison«: u: *Symbolisme cosmique des monuments religieux* (Rim, 1957), str. 57—82; isti, »Briser le toit de la maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile«, u: *Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalim, 1967), str. 131—39; R. A. Stein, »Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient«, *Arts Asiatiques*, 4, 1957, str. 163—186; isti, »L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute-Asie«, *J. A.*, 1957, str. 37—74.

Ratnički karakter svetih Planina pokazuje svečanosti koje su im posvećene: različita takmičenja, igre dveju grupa ratnika koje naizmenično pevaju, itd.; up. Stein *Civ. tib.*, str. 176.

»Bog ratnik« i »bog ljudi«, koji prebivaju na ramenima, »spajaju čoveka sa njegovom grupom u prostoru i vremenu; u prostoru, jer su istovetni onima koji upravljaju nastanjenim mestom, kućom ili zemljom; u vremenu, jer odlučuju o sudbini čitavog roda, od predaka do potomaka. Samom čoveku, u kome se te veze ukrštaju, ovi bogovi jamče, ako sve ide dobro, njegovu vitalnost, snagu, dugovečnost i uspeh«; Stein, *Civ. tib.*, str. 187.

O pluralitetu dušâ, up. Stein, *Civ. tib.*, str. 189 i dalje. O obrednim takmičenjima, videti: Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Pariz, 1959), str. 437 i dalje; isti, *Civ. tib.*, str. 131 i dalje. O iranskim uticajima, up. *Recherches*, str. 296.

Mitsko religiozni kompleks suparništava i takmičenja analizovali smo u studiji »Remarques sur le dualisme religieux« (1967), ponovo objavljenoj u *La Nostalgie des Origines* (1971), str. 231—311; up. naročito str. 284 i dalje (indonežanski mitovi i obredi).

314. O religiji *bon*, videti: G. Tucci, *Les religions du Tibet*, str. 271 i dalje; Helmut Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion* (Vizbaden, 1950; autor se najviše koristi budističkim izvorima); Marcelle Lalou, »Tibétain ancien Bod/Bon«, *JA*, 246, 1958, str. 157—268; D. L. Snellgrove, *The Nine Ways of Bon* (London, 1967); S. G. Karmay, *The Treasury of Good Sayings: a Tibetan History of Bon* (London, 1972); P. Kvaerne, »Bonpo Studies. The A-Khnid system of meditation«, *Kailash*, I, 1973, str. 19—50, 248—332; isti, »The Canon of the tibetan Bonpos«, *IIJ*, 16, 1974, str. 18—56, 96—144.

O sličnostima izvesnih obrednih praksi religije *bon* i šamanizma, videti: M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (2. izd., 1968), str. 337 i dalje. Up. takođe H. Hoffmann, *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus* (Štutgart, 1967), str. 67—141.

O pogrebima bon-poa, videti: M. Lalou, »Rituel Bon-Po des funérailles royales«, *JA*, 249, 1952, str. 339—362; ista, »Le chemin des morts dans les croyances de Haute Asie«, *RHR*, 135, 1949, str. 42 — 48; R. A. Stein, »Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang«, u: *Études tibétaines dédiées...*, str. 479—547 (uloga mitova o prapočetku kazivanih prilikom pogrebnih obreda).

O odnosima između duha, svetlosti i *semen virie*, videti: Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (1978), str. 125—166.

315. O istoriji budizma u Tibetu, videti: H. Hoffmann, *The Religions of Tibet*, str. 28—83, 111—180; G. Tucci, *Les religions du Tibet*, str. 29—54; P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa* (1952; spor između predstavnika industrijskog budizma i kineskog budizma); D. S. Ruegg, »Sur les rapports entre le bouddhisme et le 'substrat religieux' indien et tibétain«, *JA*, 1964, str. 77—95.

O Atiši, videti: A. Chattopadhyaya, *Atiśa and Tibet* (Kalkuta, 1967); o Padmasambhavi, G. Ch. Toussaint, *Le dict de Padma* (1933); A. M. Blondeau, »Le Lha -' dre bka - than«, u: *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, str. 29—126 (prevod jednog sakrivenog i ponovo otkrivenog teksta u kome je reč o tome kako je Padmasambhava potčinio bogove i demone); o Naropi, videti: H. Guenther, *The Life and Teaching of Naropa* (Oksford, 1963); o Marpi, J. Bacot, *La vie de Marpa le traducteur* (1937); o Milarepi, videti niže, 317.

O Congkapi, videti: E. Obermiller, »Con-kha-pa le Pandit«, *Mélanges Chinois et bouddhiques*, 3, 1934—35, str. 319—338; R. Kaschewsky, *Dans Leben das lamaistischen Heilige Tsongkhapa* (Vizbaden, 1971). Videti takođe: C. Schulemann, *Die Geschichte der Dalai-Lamas* (Hajdelberg, 1911).

316. O učenju i obrednim praksama lamaizma, videti: R. Stein, *La civilisation tibétaine*, str. 135—157; Tucci, *Les religions du Tibet*, str. 55—210; R. Bleichsteiner, *Die Gelbe Kirche* (1936, franc. prev. *L'Église jaune*, 1937); H. V. Guenther, *sGam-po-pa, The Jewel Ornament of Liberation* (London, 1959); *Buddhist Philosophy in Theory and Practice* (London, 1972); F. Lessing i A. Wayman, *Mkhas grub rje's Fundamentals of Buddhist Tantras* (Hag, 1968, tibetski tekst i prevod sa napomenama); Eva M. Dargyay, *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet* (Delhi, 1977).

Treba pogledati i dela G. Tuccija, *Indo-Tibetica*, u 7 knjiga (Rim, 1932 — 41); *Tibetan Painted Scrolls* u 2 knj. (Rim, 1949); *The Theory and Practice of the Mandala* (London, 1961). O izvesnim »narodskim« vidovima lamaizma, videti: R. Nebesky-Wojkovitz, *Oracles and Demons of Tibet* (Hag, 1956); Stephan Beyer, *The Cult of Tārā. Magic and Ritual in Tibet* (Berkli — Los Anđeles, 1973).

O ikonografiji, videti: W. E. Clark, *Two Lamaistic Pantheons* (Njujork, 1937); A. K. Gordon, *The iconography of Tibetan Lamaism* (Tokio, 1959). O ikonografiji »vračeva« *(siddhas)* videti: T. Schmidt, *The eighty-five Siddhas* (Stokholm, 1958).

O *gčodu*, videti: R. Bleichsteiner, *L'Église jaune*, str. 194 i dalje; Alexandre David-Neel, *Mystiques et magiciens du Thibet* (Pariz, 1929), str. 126 i dalje; Eliade, *Le Chamanisme*, str. 384 i dalje.

O šamanizmu u Tibetu i kod Mo-soa, videti: *Le Chamanisme*, str. 384 i dalje, 390 i dalje.

317. O morfologiji i značenjima svetlosti, videti: Eliade, »Expériences de la lumière mystique« (1957; ponovo objavljeno u *Méphistophélès et l'Androgyne*, str. 17—94); »Esprit, lumiére, semence« (1971, ponovo objavljeno u: *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, str. 125—166).

O simbolici duše-svetlosti koja u ljudsko telo prodire i napušta ga u obliku strele ili zraka, videti: Eliade, »Briser le toit de la maison«, i dve studije R. A. Steina, »Architecture et pensée religieuse« i »L'habitat, le monde et le corps humain« (bibl. § 313).

Tekstove Ćandrakirtija i Congkape preveo je G. Tucci, »Some glosses upon Guhyasamāja«, *Mélanges chinois et bouddhiques*, 3, 1934—35, str. 339—353. Sad videti: Alex Wayman, *Yoga of the Guhyasamājatantra* (Delhi—Benares, 1977).

Knjigu Bardo Thödol preveli su Lama Kazi Dawa-Samdup i W. Y. Evans—Wentz, *The Tibetan Book of the Dead* (Oksford, 1927; ima mnogo ponovljenih izdanja; francuski prevod je iz 1958) i Giuseppe Tucci, *Il Libro Tibetano dei Morti* (Milano, 1949). Videti takođe: D. M. Back, *Eine buddhistische Jenseitsreise; Das sogenannte »Totenbuch der Tibeter« aus philologischer Sicht* (Vizbaden, 1979); Dawa-Samdup i Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (Oksford, 1935), str. 223 i dalje.

318. Tantrički sistem Kalaćakra bio je uveden u Tibet u prvoj četvrtini XI veka. On, među ostalim novinama, donosi astrološko tumačenje vremenskih ciklusa. Tibetski kalendar počinje godinom 1026. kad je Kalačakra zvanično usvojen. Doktrine i istorija ovog sistema koji je poslednji izraz Mahajane još uvek su nedovoljno proučeni. Videti: George Roerich, »Studies in the Kālacakra«, *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute of Roerich Museum*, 2, 1931, str. 11—22; H. Hoffmann, »Kālacakra Studies, I: Manicheaeism, Christianity and Islam in the Kālacakra Tantra«, *Central Asiatic Journal*, 13, 1969, str. 52—75; isti, *The Religions of Tibet*, str. 126 i dalje.

Prema tibetskim predanjima, Kalaćakra je bio pripremljen i sačuvan u jednoj tajanstvenoj zemlji, Šambali, koja se nalazi severno od Tibeta; neki naučnici (Laufer, Pelliot) smestili su je blizu Hotjena (Khotana), neki opet (kao Sarat Chandra Das) u Baktriju, neki u centralnu Aziju. Istorija ovog geografskog spora, kao i razna simbolička tumačenja Šambale, mogu se naći u knjizi Edwin Bernbaum, *The Way to Shambala. A search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas* (Njujork, 1980; up. bibliografske upute, str. 269—287).

Među delimičnim prevodima Milarepe, najupotrebljiviji su: Berthold Laufer, *Milaraspa. Tibetische Texte in Auswahl übertragen* (Hagen i. W. i Darmštat, 1922); H. Hoffmann, *Mi-la ras-pa. Sieben Legenden* (Minhen—Planeg, 1950); Sir Humphrey Clarke, *The Message of Milarepa* (London, 1958). Up. takođe novi prevod koji je napravio Lobsang P. Lhalungpa, *The Life of Milarepa* (Njujork, 1977).

Prvi kompletan prevod dao je Garma C. C. Chang, *The Hundred Thousands Songs of Milarepa*, 2 knjige (Njujork, 1962). Videti strog prikaz čiji je autor D. Snellgrove, *Asia Major*, 10, 1963, str. 302—310; v. takođe šta o ovom prevodu piše Jong, *IIJ*, 10, 1967, str. 204—212, koji se trudi da istakne »i dobru stranu ovog rada« (str. 205); *isto*, str. 211—212, pruža kompletan spisak prevodâ.

O ikonografiji, videti: T. Schmidt, *The Cotton-clad Mila: The Tibetan Poet-Saint's Life in Picture* (Stokholm, 1958).

O epu o Gesaru, videti: Alexandra David-Neel, *La vie surhumaine de Guésar de Ling* (Pariz, 1931; opšti prikaz epa i delimičan prevod); R. A. Stein, *L'épopée tibétaine de Gasar dans sa version lamaique de Ling* (1956); isti, »Peintures tibétaines de la Vie de Gesar«, *Arts Asiatiques*, 5, 1958, str. 243—271; isti, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (1959; nezaobilazno delo); isti, »Une source ancienne pour l'histoire de l'épopée tibétaine«, *JA*, 1963, str. 77—105; M. Hermanns, *Der National-Epos der Tibeter: Gling König Ge sar* (Regensburg, 1965; eruditska i zgusnuta monografija od skoro 1.000 stranica; upotrebljavati je sa oprezom).

INDEKS

Abasidi, dinastija, 75, 76
Abgeschheidenheit (odvajanje), u mišljenju Majstora Ekharta, 172, 173
Abu Berk, 62, 70, 73
Abulafija, Avraham, 146 i d.
Abu Talib, 58, 66
ahval, »stanje puta« *(tarike)*, 115
Ainusi, 27
Ajša, 70, 74
Aji Tojon, 21
Akiva, rabi, 133
Alamut, 105 i d.
Alarih, 38, 40
Albert Veliki, 166
alhemija, arapskog jezika, 131—132; u zapadnoj Evropi, od srednjeg veka do doba Prosvećenosti, § 311
Ali, ibn Abu Talib, prvi imam šiitski, 74, 100, 102, 105
Al-Mansur, i Abasidi, 75
Altajci, religija 19 i d.
altajski, narodi i jezici, 10 i d.
Ambrosije, sveti, 40, 41, 50
anastenarije, svečanosti, 189
anđeo Džibril (Gavrilo), ukazivanje Muhamedu, 61, 62, 65
Anselmo Kenterberijski, 166
Antihrist, 79
apokaliptika srednjovekovna, 79 i d., 97 i d.
apokatastaza, 43, 44
Apokrifi bogomilski, 157 i d.
Apostol (=Božji glasnik), 65
Areopagit (Pseudo) Dionisije, 44, 54, 55, 56, 180—181
Aristotel, 139, 140, 166
Arijeva jeres, 52
Ašari, Abul Hasim al-, § 248
Atila, 9
Averoes, § 280
Avgustin, sveti, §§ 252, 253; 255; njegova koncepcija istorije, 39; biografija, 40—41; doktrina o milosti i predestinaciji, 44 i d., 48
Avicena, § 279; 121, 132
Azijati severni, religija, § 248

Bagdad, 76
Bahir, knjiga, 145
Bahja ibn Pakuda, 138
Baj Ulgen, 12, 21, 22
Bal Šemtov, 154
baltički narodi, religija, § 249
Bardo Todol, »Tibetska knjiga smrti«, 238 i d.
batin, spiritualni smisao kuranskog otkrivenja, 102, 103, 108
Beatriče, 91 i d.
begardi, 174 i d.
begine, 174 i d.
benandanti, verovanja u obredne prakse, 196
Benedikt, sveti, 78
Bernar iz Klervoa, 55
Bistami, Abu Jazid, 110
bog, 34
bogomilstvo, § 293
bolesti inicijacijske, 18 i d.
Bon, tibetska religija, 223 i d., 231 i d.; § 314
Bonaventura, sveti, § 296
»Božanstvo« *(Gottheit)*, u teologiji Majstora Ekharta, 169, 170, 171
breza, ritualno uspinjanje uz nju, 20, 22 i d.
Bruno Đordano, 215 i d.
bubanj, šamanski, 21, 22, 25
budizam, prodor u Tibet, § 315
Buga, nebeski bog Tunguza, 12
Bugari, 156
Burhan, bog Burjata, 15
Burjati, religija, 11, 18, 20

Cadik (Tsaddik), 154, 155
Carigrad, osvajanje od strane krstaša, 184 i d.
Cimcum (Tsimtsum), 150
civitas Dei, 39
civitas terenna, 39
coincidentia oppositorum, 165
Cong-Kapa *(Tsong-kha-pa)*, 232
consolamentum, 159 i d.
Corpus Hermetucum, latinski prevod, 214 i d.
Crkva, istočna, § 257
Cvingli, Ulrih, 209 i d.

Čagan-Šukurti, 16
Čeremisi, 27
Čistiliše, 177

Damaskin, Jovan, 56
Dans Skot, 168
Dante, 91 i d.
Dažbog, 32, 33, 34
deifikacija čoveka *(theosis)*, u vizantijskoj teologiji, 53 i d., 185 i d.
deivas, kod Pruca (drevnih Prusa), 28
deus otiosus, u religioznom balkanskom folkloru, 37
devekut, u kabali, 146
devotio moderna, 179 i d.; 182
dievas, 28
dievs, 28, 29, 31
»Dijana«, u verovanjima vračarâ, 196 i d.; 198 i d.
Din, »Božji sud«, 150
домовой (domovoji), šumski duhovi kod Slovena, 36
Donatova jeres, 45 i d.
»Dragovičani«, bogomilska podsekta, 157
dualizam, vid. *bogomilstvo*, Katari
dualizam, slovenski, 36 i d.
duh šumski, kod Slovena, 36
Dul-Nun, Abu Talib, 109, 110

Džangšung, 228 i d.
džihad, 83
Džingis-kan, 9, 12
džinovi, 60, 61, 64
Džon, Di, 219 i d.
Džunejd, Abul-Kazim, 111 i d.

Ekhart, vidi Majstor Ekhart
ekstaza, vidi šamanizam
En-Sof, 148, 150
Ep o Gesaru, 230, 240
Erazmo, 207 i d.
Erlik-kan, 15, 23
Estonci, religija, 27
euharistija, 56
Evagrije Pontski, 44, 170
Evroazija, severna, kulturni uticaji sa juga, 10 i d.
ezoterija, i književne tvorevine u srednjem veku, § 270; ezoterija u islamu, § 275; šiitska ezoterija, § 278

Farabi, al-, 117, 118, 121
Fatima, Muhamedova ćerka miljenica, žena Alijeva, 59
Fedeli d'Amore, § 270
feudalizam, 78 i d.
Fičino, Marsilije, 214 i d.
filioque, pitanje, § 302
flagelanti, § 300
Filon Aleksandrijski, 137, 140
Finci, religija, 27 i d.
Fioretti, zbirka narodnih legendi o Franji Asiškom, 163
Franja Asiški, sveti, § 295

gajb, tajna, nadčulno, 101
Gaon, 136 i d.
Gazali, Abu Hamid, § 278; 120
Gćug, 227; § 314
Gelugpa, 232 i d.
Gemara, komentari *Mišne*, 135 i d.
Gerhart Grot, 178
Gilgul, učenje o metempsihozi u Lurijinoj kabali, 151
Gilijaci, religija, 27
Gnosa, u jevrejskoj tradiciji, 142 i d.
»Gnjurac kosmogonijski«, srednjoazijski mitovi; 26 i d.
Goldi, religija, 20
Gospodari (zaštitnici) *zveri*, 27, 28
Gral, ciklus romana o, § 270
Grigorije Nazijanski, 44
Grigorije Palama, § 303
Grigorije Sinaita, 186
gtum-mo, čudesna toplota, 235 i d.

Hadis, usmena predanja, 58, 73, 117
Hadidža, 59, 62
hadž, hadžiluk, 59, 72
Hajim Vital, 150

hakika, 102
Haladž, Husein ibn Mansur al-, § 277; 109, 132
hanif, pesnici i vizionari, Muhamedovi savremenici, 60
hodočašće, 97; § 256
Hors, 32, 33, 34
Harun-al-Rašid, 76
hasidi iz Nemačke, 144 i d.
hasidizam, § 292
Hehal, 142
Helmond, značaj njegove *Chronica Slavorum* (XII), 38
hermetizam, u renesansi, § 310
Hidžra, § 262
hiljadita godina, 79, 88
haridžiti, 74
hospitalci, viteški red, 83
hulul (useljenost), 115
humanisti, religioznost, 214 i d.
Huni, 9
Hus, Jan, 182
Husein, imam, 74
hvarena (Hvarenah) (božja slava, oreol svetlosti), 35

Ibn Arabi, § 280
Ibn Badža, 119
Ibn Gevirol, Šlomo, 138
Ibn Hazm, 119
Ibn Isak (ili, Ichak), 63
Ibn Masara, 119
Ibn Pakuda, 138
Ibn Rušt, vid. Averoes
Ibn Tufeil, 119
Ibrahim ibn Edhem, 108
idžmâ, 100, 120
idžtihad, 100
igra, ekstatična, u islamu, 127 i d.
ikone, obožavanje, § 258
ikonoklazam, § 258
Ilmarinen, 27
imami, njihov verski pravilnik, §§ 273—274
inicijacije, trgovi, u rumunskom folkloru, 192, 193 i d.
inkvizicija, 161 i d.
Inoćentije III, 160, 161
Interrogatio Iohannis, bogomilski apokrif, 158
Injasio de Lojola, i jezuitsko bratstvo, 212 i d.
Iran, iranski uticaj na Tibetu, 228 i d.
isihazam, § 303
islam, XXXIII i XXXV pogl.; muslimanska teologija i mistika, pogl. XXXV
Ismail, 104
ismailiti, 105; § 274
itihâd, 115
itisal, 115
Isus (Isa), u Kuranu, § 264

Jakov iz Kordobe (Kordovero), 149
Jakuti, religija, 11, 18, 19, 21
Jarovit, 34
Jasrib, 59
Jenisejci, nebeski bog, 26
Jerusalim, 83—87
Jevreji, iz Medine, §§, 262—263
jezuiti, vid. Injasio de Lojola
Joakim iz Flore, § 271
Johanan ben Zakaj, 133
Jovan Lestvičnik, sveti, 185
Juda Halevi, 139
Jukagiri, 27

kaba (iaba), 59, 66, 68, 69, 70
kabala, srednjovekovna, § 287; nova kabala, § 290
kagan, 11
kahin (vidovnjak, vrač), 60
kelam, § 273; 116, 140
Kalevala, 27
kalife, prve, § 264
kalikancari, 189
kalusari, katarzički igrači, § 305
Kalvin, Žan, 210
kam, 22
kamil (savršeni čovek), 115
Kanon Bon, zbornik zakona autohtone tibetske religije, 229 i d.
karaiti (karimi), 137
Karlo Veliki, 183
Karo, Josef, 149 i d.
katari, § 294
katedrala, kao *imago mundi*, 88 i d.
Kavod, slava božja, 145
kermes, 22
Korjaci (Nemilani), religija, 26
Kosmičko drvo, 14 i d.
kralj, uloga na Tibetu, 224 i d.
kralj Artur, 92
Kralj mrtvih, 23
Kralj Ribar, 94
kraljevstvo, sveto, kod Germana, 80 i d.
Kretjen de Troa, 92, 93
krstaški ratovi, § 268; dece, 85 i d.; protiv Albižana, 161 i d.
Kubaiko, 25
Kuran, §§ 259—264; poruka iz, § 264; 117 i d.
Kurbistan (=Ormuzd), 15

Kurejšiti, 58, 63, 64
kurtoazna ljubav, religijsko značenje, § 26 i d.
Kutb, 126

Lajma, 30, 31
lamaizam, nastanak i razvoj, § 315; doktrine i obredne prakse, § 316
Lat (al-Lat), jedna od tri preislamske boginje, 60, 63
Letonci, religija, 28 i d.
liturgija, vizantijska, 52
Litvanci, religija, 28
Loengrin, 95
Lombardo, Pjetro, 166, 169
Lurija, Isak (Jichak), § 290
Luter, Martin, §§ 307, 308; biografija, 203 i d.; protiv indulgencija, 204 i d.; definitivni raskid sa Rimom, 205 i d.; njegova teologija, 205 i d.; radikalna kritika Erazma, 208 i d.

maćamat, 115
Madonna Intelligenza, 92
Mahajana, na Tibetu, § 316
Mahdi, § 274
»Majke«, kod baltičkih naroda, 29
Majmonid, § 287
Majstor Ekhart, § 298; 175, 176, 178, 179
Maksim Ispovednik, 53, 54, 55, 185
Mandžurci, 20
manihejstvo, 40, 41, 45, 48
Margerita Pore, 175
Marija Šampanjska, 92
Martyria, § 256
Medina, »seoba« u, § 262
Mehtilda Magdeburška, 174
Meka, pogl. XXXIII; 59 i d.
Menat, jedna od tri preislamske boginje, 60, 63
Menes, 29
Merkava, 142, 143, 144
Meru, 14
Mesija, lažni, § 291
mesožderi, mit o njima, 9
Meza māte, 29
Milarepa, 239 i d.
mir, 35
miradž, 65
Mirandola, Piko de la, 215 i d.
mistika, hrišćanska, 170 i d.
mistika, jevrejska, prva ispoljavanja, § 288
Mišna, § 284
mitovi, kosmogonijski, kod Slovena, 36 i d.
mitovi o poreklu, na Tibetu, 223 i d.
Mokoša, 32, 33
»molitva Isusova«, 185
Mongoli, 11, 12
monofizitizam, 52
Mordvinci, 27
motivi, inicijacijski, 93
mu, čarobno uže, u tibetskim verovanjima, 224 i d. 226 i d.
Muavija, 74
mučenici, kult, § 256
Muhamed, pogl. XXXIII; ekstatično putovanje na Nebo, § 261
Mu-monto, 25
mundus imaginalis, 106, 125
murid, 115
mutaziliti, § 272

Natan iz Gaze, 152
Nićifor Usamljenik, 185
Nikola Kavasila, 188
Nikola Kuzanski, 55 i d.; § 301
Nova godina, tibetske svetkovine o njoj, 227 i d.
Num, bog-tvorac Samojeda, 26, 27

Njingmapa, 232 i d.
Njutn, i nova alhemija, 221 i d.

Očirvani (=Vađrapani), 16
Okamski Vilijem, 168, 169, 182
Okrugli sto, romani o, 92
Oponašanje Isusa Hrista, 179
»Opustošena zemlja« (»Gaste Pays«), 93
Orhon, 11
Origen, § 254
Osman, 62

Padmasambhava, 231
Pakao, silaženje šamana u, 22 i d.
Parcifal, 94, 95
patrijarh, poglavar sanhedrina §§ 284—285
Pavle, sveti, 170
Pelagije i pelagijanstvo, 43, 46
Perceval, 92
Perkunas, 29, 31, 32
Perun, 32
Phiva, tibetski bogovi, 224
Picatrix, 131

pobožnost narodska, u srednjem veku, § 299
pokajanje, 79
polikefalija, 34
Porovit, 34
privatio boni, 45
prvobitni greh, 47

Rabija, 108
Rajsbruk, Jan van, 178, 179
resul Alah, 65
»religija ljudi«« *(mi-čos)*, §§ 312, 313
relikvija, kult, § 256
Rod, 33
rozenkrojceri, bratstvo, 220 i d.
Rujevit, 34
Rumi, Dželaludin, § 282

Sadja ben Josif, 137, 140
Safed, 149 i d.
sahranjivanje, dvostruko, kod Slovena, 35
salik, (»napredujući«), 115
Samojedi, religija, 26
sanhedrin (sinedrij), 133 i d.
Satana, kod bogomila i katara, §§ 293, 294
Savonarola, Đirolamo, 182
»Savršeni čovek«, prema Ibn Arabiju, 123
Sclavini, 32
Sefer Ha-Zohar, 147
Sefer Jecira, 143, 144
Sefirot (S'firot), 143, 147, 151
Selman al-Farisi, 108
semen virile, 236 i d.
Simargl, 32, 33
Simeon Novi Bogoslov, 185
sinkretizam, tibetski, §§ 314 i d.
Skot, Erjugena, 54
»skriveni jezik«, 91
sloboda, iskupljujuća funkcija, 43
slobodna volja, 46
Slobodni duh, pokret, 175 i d., 178
Sloveni, religija, §§ 250, 251
smak sveta, očekivan hiljadite godine, 79
smrt, opsesija, u XIV veku, 176 i d.
снохачество, 35
Sola, baltička boginja sunca, 29, 31
sola fide, otkupljenje pomoću vere, u Luterovoj teologiji, 206 i d.
Sombol-Burhan, 15
Stari Prusi (Pruci), religija, 28
Strašni sud, koji je najavio Muhamed, 62 i d.
Stribog, 32, 33
Stub Sveta, 13
sufizam, § 275; pobeda, § 283
Suhravardi, § 281
Sumbur (=Meru), 14
suna, sunizam, 74, 100; sunizam, § 273
Sunca, bogovi, kod Slovena, 34—35
Svantevit (Svetovid, Svevid), 33, 34
Sveta Gora, 185, 186
Sveta zemlja, i krstaši, 84, 85
svetaca, kult, § 256
Svetlost, božanska, 187
Svetlost, mistična, 54
svetlost, mistika, § 281
svetlost, ontologija i mistička fiziologija, u tibetskim religijama, 226 i d.; § 317

Šabetaj, Cvi, § 291
šamani, mitovi o poreklu, § 246; Prvi šaman, 21 i d.
šamanizaam centralnoazijski, §§ 245—247; šamanska inicijacija, § 245
Šambala, voditi prema Šambali, 239 i d.
Šehina, 148 i d.
Šenrab, legendarni osnivač *Bona*, 228 i d.
šerijat, »Zakon«, 100, 102
šiiti, poklonici dvanaestorice, 105
šiizam, 74, 100, 103; i ezoterijska hermeneutika, § 273
šizma, između dve hrišćanske Crkve, 183 i d.
Šulmus, 16

Tabula Smaragdina, 131
»tafiri«, 86
Talmud, § 285
Tamerlan, 9
tarika, 115
Tarika mevlevija, 127
Tatari, 29; altajski, 11
Tauhid (Tawhid), 101
Tauler, Johan, 173, 177 i d.
templari, viteški red, 83, 95
Tengere, 11
Tengere Kajra-kan, 12
Tengeri, 11

Tengri, 11, 20; »Bog-Neba«; § 242; koji teži da postane *deus otiosus*, 12
tenzil, 103
Teodor Studita, 56
teologija mistička, 53
teologija negativna, 54, 171
teologija vizantijska, § 257
tevil, 103
theosis, »obogotvorenje« u vizantijskoj teologiji, 53, 54
Tibet, tradicionalna religija *(mi-čos)*, §§ 312, 314; Bon, § 314; lamaizam, §§ 315 i d.
tikun, 151 i d.
Tingir, 11
Tirmidi Husein, 111 i d.
Toma Akvinski, sveti, 55 i d. § 297
tradicijâ, religijskih prehrišćanskih, nadživljavanje, § 304
tri razdoblja, u proricanju Joakima iz flore, 97 i d.
Tridentski, koncil, začeci katoličke Protivreformacije, 212 i d.
Triglav, 34
trubaduri, § 270
Tunguzi, 13, 20
Turba Philosophorum, 131
Turko-Mongoli, religija, 9 i d.

Ugro-Finci, religija, § 248
ulema, 75, 109
uma, organizacija, 67 i d. 100 i d.
unio mystica, u hrišćanskoj teologiji, 166, 170, 171, 176
Uza, jedna od tri arapske preislamske boginje, 60, 63

valdenžani, 174
vanitas, 39
Varlaam, 186
Vejnemejnen, 27
velajat, *103*
veritas, 39
via negativa, 181
Vjeruju, nova formula, 183 i d.
Vodan, 80 i d.
Voguli, 27
Volfram fon Ešenbah, 94
Volos (Veles), 32, 33

zahir, 102, 103
»Zemlja-Majka«, kod baltičkih naroda, 29
zina (vila), 201 i d.
zine, ambivalentne vile u rumunskom folkloru, § 305
Zohar, 147, 148, 150

SADRŽAJ

Predgovor

XXXI poglavlje — RELIGIJE DREVNE EVROAZIJE: TURSKO-MONGOLSKE, UGRO-FINSKE, BALTIČKO-SLOVENSKE 9

241. Lovci, nomadi, ratnici. 242. Tengri, »Bog-Nebo«. 243. Struktura Sveta. 244. Peripetije Stvaranja. 245. Šaman i šamanska inicijacija. 246. Mitovi i šamanski rituali. 247. Značenje i važnost šamanizma. 248. Religije severnih Azijata i Ugro-Finaca. 249. Religija baltičkih naroda. 250. Slovensko mnogoboštvo. 251. Obredi, mitovi i verovanja Starih Slovena.

XXXII poglavlje — HRIŠĆANSKE CRKVE DO IKONOKLASTIČKE KRIZE (VIII—IX vek) 38

252. Roma non pereat... 253. Avgustin: od Tagaste do Hipona. 254. Veliki Avgustinov prethodnik: Origen. 255. Avgustinovi polemički stavovi. Njegova doktrina o milosti i predestinaciji. 256. Kult svetaca: *martyria*, relikvije, hodočašća. 257. Istočna crkva i polet vizantijske teologije. 258. Obožavanje ikona i ikonoklazam.

XXXIII poglavlje — MUHAMED I PROCVAT ISLAMA . . 58

259. Alah, deus otiosus Arapa. 260. Muhamed, »Božji Glasnik«. 261. Ekstatično putovanje na Nebo i Sveta knjiga. 262. »Seoba« u Medinu. 263. Od izgnanstva do pobede. 264. Poruka Kurana. 265. Prodor islama u Sredozemlje i na Bliski istok.

XXXIV poglavlje — ZAPADNO KATOLIČANSTVO OD KARLA VELIKOG DO JOAKIMA IZ FLORE 77

266. Hrišćanstvo u vreme ranog srednjeg veka. 267. Asimilacija i reinterpretacija prehrišćanskih tradicija: svetost kraljevstva, viteštvo. 268. Krstaški ratovi: eshatologija i politika. 269. Religiozno značenje romaničke umet-

nosti i kurtoazne ljubavi. 270. Ezoterija i književne tvorevine: trubaduri, *Fedeli d'Amore*, ciklus o Gralu. 271. Joakim iz Flore: jedna nova teologija istorije.

XXXV poglavlje — MUSLIMANSKE TEOLOGIJE I MISTIKE 100

272. Temelji većinske teologije. 273. Šiizam i ezoterička hermeneutika. 274. Ismailizam i slavljenje imama; Veliko Uskrsnuće; Mahdi. 275. Sufizam, ezoterija i mistička iskustva. 276. Neki sufijski učitelji, od Dul-Nuna do Tirmidija. 277. Al-Haladž, mistik i mučenik. 278. Al-Gazali i pomirenje *kelama* i sufizma. 279. Prvi metafizičari; Avicena; filozofija u muslimanskoj Španiji. 280. Poslednji i najveći mislioci Andaluzije: Averoes i Ibn Arabi. 281. Suhravardi i mistika Svetlosti. 282. Dželaludin Rumi: muzika, poezija i svete igre. 283. Trijumf sufizma i reagovanje teologa. Alhemija.

XXXVI poglavlje — JUDAIZAM OD POBUNE BAR KOHBE DO HASIDIZMA 133

284. Kompilacija *Mišne*. 285. Talmud. Antirabinski otpor: *karaiti*. 286. Jevrejski teolozi i filozofi srednjeg veka. 287. Majmonid između Aristotela i *Tore*. 288. Prva ispoljavanja jevrejske mistike. 289. Srednjovekovna kabala. 290. Isak Lurija i nova kabala. 291. Iskupitelj otpadnik. 292. Hasidizam.

XXXVII poglavlje — VERSKI POKRETI U EVROPI: OD POZNOG SREDNJEG VEKA DO RAZDOBLJA UOČI REFORMACIJE 156

293. Dualistička jeres u Vizantijskom carstvu: bogomilstvo. 294. Bogomili na Zapadu: katari. 295. Sveti Franja Asiški. 296. Sveti Bonaventura i mistička teologija. 297. Sveti Toma Akvinski i sholastika. 298. Majstor Ekhart: od Boga do Božanstva. 299. Pučki pijetet i opasnosti od pobožnosti. 300. Porazi i nadanja: od flagelanata do *devotio moderna*. 301. Nikola Kuzanski i suton srednjeg veka. 302. Vizantija i Rim. Problem *filioque*. 303. Monasi isihasti. Sveti Grigorije Palama.

XXXVIII poglavlje — RELIGIJA, MAGIJA I HERMETIČKE TRADICIJE PRE I POSLE REFORMACIJE 189

304. Nadživljavanje predhrišćanskih verskih tradicija. 305. Simboli i obredi katarzičke igre. 306. »Lov na veštice« i promene u pučkoj religiji. 307. Martin Luter i reformacija u Nemačkoj. 308. Luterova teologija. Rasprava sa Erazmom. 309. Cvingli, Kalvin, katolička reformacija.

310. Humanizam, neoplatonizam i hermetizam u vreme renesanse. 311. Novo vrednovanje alhemije: od Paracelzusa do Njutna.

XXXIX poglavlje — TIBETSKE RELIGIJE 223

312. »Religija ljudi«. 313. Tradicionalne koncepcije: svemir, ljudi, bogovi. 314. Bon: suprotstavljanja i sinkretizmi. 315. Nastanak i razvoj lamaizma. 316. Lamaistička učenja i obredi. 317. Ontologija i mistička filozofija Svetlosti. 318. Aktuelnost nekih tibetskih religioznih tvorevina.

Skraćenice 241

Kritička bibliografija 243

Indeks 295

MIRČA ELIJADE
ISTORIJA VEROVANJA I RELIGIJSKIH IDEJA

3.

Od Muhameda do Reformacije

*

Lektor
GORDANA JOVANOVIĆ

Tehnički urednik
SEKA KRESOVIĆ BUNETA

*

Izdavač
Izdavačko preduzeće *Prosveta*
Beograd, Dobračina 30

Za izdavača
BUDIMIR RUDOVIĆ, direktor

Štampa
Beogradski izdavačko-grafički zavod
Beograd, Bulevar vojvode Mišića 17

Štampano u 3 000 primeraka

1991.

ISBN 86-07-00574-x / 86-07-00577-4

CIP — Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

ЕЛИЈАДЕ, Мирча
— Beograd : Prosveta, 1991— . 3 knj. ; 24 cm. — (Biblioteka Karijatide)
Prevod dela: Histoire des croyances et des idées religieuses / Mircea Eliade.
3 : Od Muhameda do Reformacije / [s francuskog prevela Mirjana Zdravković]. — 1991 (Beograd : BIGZ). — 301 str.
Prevod dela: De Mahomet à l'âge des Réformes. — Tiraž 3000. — Bibliografija: str. 243—293. — Registar.
ISBN 86-07-00574-x. — ISBN 86-07-00577-4
2(091)
2437644
1. Лукић, Биљана
а) Религија — Историја
1643276