

ХАНС РОБЕРТ ЈАУС

РАЗГОВОР РЕЛИГИЈА  
Или:  
The Last Things Before The Last

Увод

„Није ли ... крај проблематична категорија због тога што ништа од онога што се заврши не може бити исцрпљено у томе да је крај?” Управо овим реторичким питањем из перспекта могу започети свој покушај да религиозни разговор прикажем као фигурацију краја – мада је имплицитни одговор скоро прелеп да би био истинит. Најпре из разлога што је у историјском простору медитеранских култура спорадично вођен, увек изнова, а да никада није могао бити приведен крају. То није пошло за руком ни просветитељству, мада се чинило да ће захваљујући њему стечена религиозна и конфесионална слобода директно ослободити човека од религије. Јер та формула (изречена у Марковом спису *О јеврејском питању* 1843. године) као еманципаторно очекивање 19. века у основи није реализована у 20. веку. Како се *post festum* показало, изгледа да се са распадом марксистичке империје уједно угасила универзална концепција човека, форме његовог друштва и његове историје за коју је постојала солидарна одговорност. Управо тај крај је за собом оставио вакуум, у којем су се свуда распламсали верски и грађански ратови, потхрањени повратком архаичног, националног и религиозног фундаментализма, иако се сматрало да га је под провизорним називом ’фанатизам’ превазишло управо просветитељство. То је сасвим довољан разлог да се присетимо како се понекад у прошлости ре-

шавао смртоносни спор странака које су сматрале да једино оне поседују истину – путем разговора између религија!

Пошто се на крајњем хоризонту другог миленијума још не назире неки модерни Натан Мудри, држао сам се једног аутора који нас је поново подсетио на традицију вероватно најстаријег разговора између три светске религије (јеврејске, хришћанске и муслиманске): хазарску полемику (8. или 9. век). Реч је о Милораду Павићу и његовом *Хазарском речнику*, једном од врхунских дела постмодерне књижевности, које – иако написано пре епохалне 1989. године – већ антиципира њене последице. Извор за његово дело је превасходно *Liber Cosri* Јехуде Халевија. Не спомињу се други разговори религија из средишњег миленијума који су (имплицитно) присутни у оквиру крајњег хоризонта ове књиге (Абелар и Никола Кузански, Лесинг и Јан Потоцки, да наведемо само најзначајније теолошке и литерарне репрезенте). Да су такви разговори учестало вођени како у античком времену тако и у новом веку, почев са наступом апостола Павла на Ареопагу или поново са Лутеровом апологијом на Вормском „рајхстагу”, стоји ван сумње. Међутим, изгледа да досад нису наишли нити на интерес теолога нити на интерес историчара да се истражи траг који се губи у тами историје. Тако недостаје обухватни синопсис који би омогућио да се коначно разјасни, када, како и са којим исходом је дошло до спорова између светских религија и да ли су оне уопште чиниле засебну традицију која би оправдала говор о историји разговора религија.

Материјал у ту сврху сам накнадно пронашао код Ј. Фрида (J. Fried) и Ф. Нивенера (F. Niewöhner).<sup>1</sup> Онај први истражује сусрет Римске цркве са Монголима у 13. веку. С обзиром на то да је већ дуго постојала редовна расправа између латинских и православних хришћана и да је владало уверење „да се за право хришћанство задобију јеретици, Јевреји, муслимани и пагани, задња два ентитета чак искључиво на бази природног ума” (стр. 308), делегације и католички мисионари су у области, којом су владали Монголи (од 1326. чак и у Кини!), дошли у ситуацију да спознају да је верска расправа на Истоку била сасвим неуобичајена. На

---

<sup>1</sup> J. Fried, „Auf der Suche nach der Wirklichkeit – Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert”, у: *Historische Zeitschrift* 243 (1986), 287–332; F. Niewöhner, *Veritas sive Varietas – Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügnern*, Heidelberg 1988. Што се тиче конфесионалног разговора религија у добу реформације, који овде није могао ући у разматрање, упућујем на: G. Müller (Hg.), *Das Religionsgespräch der Reformationszeit*, Gütersloh 1980, затим M. Hollerbach, *Das Religionsgespräch als Mittel der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung im Deutschland des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt/Bern 1982.

пример, фрањевац Рубрук извештава о томе како су се будисти разгневили што су требали да открију своје тајне (*на истом месџу*). Ф. Нивенер истражује предисторијат Лесингове параболе о прстену у за њу меродавној криптичној традицији гласовите књиге *De tribus Impostoribus* [*О тројици варалица*] и при томе обелодањује сведочанства као што је оно монголског владара Кублај-кана који је захтевао да се подједнако цене Мојсије, Исус, Мухамед и Буда. У исто време је Ибн Камуна у Багдаду написао трактат, како би указао на равноправност три монотеистичке религије: оно што се Пјер Абелар у свом дијалогу о толеранцији усудио конципирати само као визију у сну, „то је у Багдаду било стварност, а кроз историјска дешавања условљена нужност” (222, 223). Мој прилог о историји разговора религија се мора ограничити на опис његовог историјског развоја на примеру наведених литерарних текстова.

Другу полазну тачку за свој оглед сам могао пронаћи у традицији *Поетике и херменеутике* (низ чувених духовно-научних конференција између 1963. и 1994. одржаних у Немачкој – напомена преводиоца, Д. С.). У низ незаборавних изрека, које је за собом оставио Зигфрид Кракауер (Siegfried Kracauer), спада и опаска да га прошлост превасходно интересује као историја „забрљаних идеја”. На шта је тиме алудирао, показало се у његовој постхумно издатој филозофији историје: „Свака идеја постаје неотесана, површна и искривљена на свом путу кроз свет. Свет је присваја само према мери сопственог разума и потребе. Када из једне визије постане институција, стварају се облаци прашине у којима се бришу њени обриси и садржаји. Историја идеја је историја неспоразума.”<sup>2</sup> Један од главних Кракауерових сведока тог схватања, којим је теорију институција расветлио на необичан начин, јесте Еразмо (Ротердамски): „Њега је суштински мотивисало уверење да истина престаје да буде истинита, чим постане догма и тако изгуби вишесмисленост која је краси као истину.” Са Еразмом је делио скептички став према тобожњем решењу крајњих религиозних проблема, „које би, како је повремено умео да напомене, боље одложио до дана када се суочимо са Богом” (21). Историјско сазнање захтева задовољавање доменом посебне претензије – „оног прелиминарног увида у крајње ствари пре крајњих” (26).

У таквом погледу на историју разговор религија се налази на супротном полу од ситуације настанка великих идеолошких

---

<sup>2</sup> У немачком преводу: *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, у: *Schriften*, Frankfurt/M. 1971, Bd [том] 4, 18.

струјања. Више не постоји отворени маневарски простор почетка, у којем нека нова идеја мора свој захтев за истином учинити транспарентним и резистентним наспрам доминације других идеја, а не да га једноставно само тврди. Разговор религија претпоставља крајњи хоризонт: заокружену истину и очврсли облик верских учења. Овде се истина више не тражи, него се констатује њена извесност. Овде верски садржаји постају догме, чије оспоравање не могу издејствовати бољи аргументи – они пре могу некога изложити сумњи да је јеретик. Докле год је свака страна усмерена само на проширење или одбрану превласти своје религије, вера која сматра да једино она може подарити блаженство мора остати слепа за веру другог. Онда су расправи о задњим стварима повучене тако уске границе да разговор са намером да се аргументи иноверника схвате озбиљно, а посебно да се жели разумети туђа вера, уопште не може да се покрене.

Као пример за то може се навести спор о ком је реферисао Ј. Фрид – спор између латинских и несторијанских хришћана, муслимана и будиста којег је заказао монголски владар Менкекан у Каракоруму (308, 309). Посланик папе Иноцента, фрањевац Вилхелм Рубрук (Wilhelm Rubruk), који о томе извештава у свом делу *Itinerarium*, доминира током разговора захваљујући свом схоластичком образовању (он у свом пртљагу носи књиге сентенци Петра Ломбардијског). Он отпочетка форсира схоластичку методу испитивања руковођеног 'природним умом' ('*via inquisitionis*') – један начин испитивања који је стран свим осталим цивилизацијама. Када несторијанци најпре хоће да расправљају против муслимана, они се морају подвргнути његовој процедури систематске субординације: прво монотеизам против политеизма, онда хришћански монотеизам против политеизма, затим право хришћанство против погрешног. Он одбацује намеру несторијанаца да започну са причом о историји света од постања до Страшног суда. Пошто пагани не признају никакав спис о објави, ништа не доказује када се прича супротстави причи, треба им се супротставити разумним аргументима – извесношћу онтолошког доказа о постојању Бога. Када будиста предлаже, да ли да се започне са питањем на који начин је створен свет или шта се дешава са душама после смрти, Рубрук одговара: „Пријатељу, тиме не смемо започети наш разговор. Од Бога потиче све, он је извор и глава свих ствари. Прво морамо говорити о Богу.” Кад се у даљем току разговора (који овде не можемо даље следити) покрене разговор о злу, Рубрук са Августиновом тезом: „Све што јесте, јесте добро” наилази на жестоко негодовање код будиста.

Међутим, њихово питање: „А откуда долази зло?” га не збуњује. Он оштро одговара: „Погрешно питаш! Прво мораш питати: Шта је зло? Онда можеш питати: Одакле долази.” Фаза разговора се завршава са признањем ламајисте да се ниједном Богу не може приписати свезнање и са тријумфалним смехом муслимана због тог пораза будиста. Али затим несторијанци прекидају тријумфални поход природног ума: „Они су испричали све, до Христовог васкрсења и Страшног суда ... и путем аналогичности су указали на тројство”, жали се Рубрук на њихову методолошку неспособност; сувопарно описује очекивани неуспех: „Сви су их слушали, нико им није противречио и ниједан се није исповедио: верујем и желим постати хришћанин.” Напослетку, натицање религија се не завршава крштењем него теревенком.

Насупрот томе, текстови које ја разматрам показују – вероватно захваљујући и својој литерарној форми – да религиозни разговор може протећи и мање догматски него што би се могло очекивати. Чак и ако противничка позиција не сме бити призната, она ипак може бити опажена у својој страности. Наизглед наивна питања могу изазвати збуњеност код догматичара. Слепа вера у задње истине није баш нешто убедљива; да се она учини приступачним може захтевати реторику привременог увида, заобилазни пут преко оног веродостојног, али само вероватног. Што треба важити као вечно истинито, не може се учинити веродостојним кроз појмове него само кроз „апсолутне метафоре” – веродостојност која мора бити изнова тражена у свакој конкретной ситуацији, дакле, која може бити одговор у предзадњем на питање о оном задњем. Зато су Блуменбергове „апсолутне метафоре”, које на парадоксалан начин имају статус историјских истина и које могу важити само као „*vérité à faire*”<sup>3</sup>, суштинска форма мишљења коју сусрећемо у разговору религија. Наредно разматрање започиње са његовим најновијим репрезентом, како би се полазећи од њега расветлило предисторијат тог разговора.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Види о томе *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960, S. 9 и 20/21: „Оне дају свету структуру, репрезентују целину стварности која се никад не може искусити и која се не може сагледати. ... Истина метафоре је *vérité à faire*.”

<sup>4</sup> Текстови: *Das Buch Kusari des Jehuda Halevi*, Hrsg. und übersetzt von [издао и превео] David Cassel, пето издање, Berlin 1922. – Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, Hrsg. R. Thomas, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970. – Nikolaus von Kues, *De pace fidei*, у: *Opera omnia*, Bd VII, Hrsg. R. Klibansky/H. Bascour, Hamburg 1969. – G. E. Lessing, *Nathan der Weise*, у: *Gesammelte Werke*, Bd 2, Berlin und Weimar, 1968. – Jan Potocki, *Die Handschrift von Saragossa*, Hrsg. R. Caillois, нем. издање, Frankfurt/M. 1961. – Milorad Pavić, *Das Chasarische Wörterbuch*. Lexikonroman in 100 000 Wörtern, Männliches Exemplar, München/Wien, 1988.

## I. ФИГУРЕ КРАЈА У ПАВИЋЕВОМ „ХАЗАРСКОМ РЕЧНИКУ”

### а) Жудња за крајем

Аристотеловска структурна формула ’почетак, средина и крај’ укључује три фундаменталне могућности разумевања историјског искуства у приповедачкој форми. Кад се приповеда, историја може задобити различито значење, у зависности од тога да ли почетак (извор), крај (телос) или диференција између почетка и краја (*commutatio rerum*) треба одређивати њен смисао.<sup>5</sup>

Са антрополошке тачке гледишта, приповедачке форме које се односе на почетак и оне које се односе на крај (библијски: рај са падом у грех или апокалипса са Страшним судом) одговарају двострукој, подједнако јакој потреби: потреби да се истражи почетак, из којег се све развило, или га чак самог покренути, али и сасвим супротной потреби, да се зна крај једног времена или да се он сам проузрокује. Жудња за крајем није вероватно ни у један текст толико прегнантно уписана колико у Павићев *Хазарски речник*: „Садашњи писац ове књиге уверава читаоца да неће морати да умре ако је прочита, као што је био случај с његовим претходником, корисником издања *Хазарског речника* из 1691. године.” Даубманус је један примерак тог издања одштампао отрованом штампарском бојом, а тај примерак је избегао уништење од стране инквизиције. Тешко да је утешно за читаоца, који је морао умрети на деветој страни, да се то десило баш код речи *Verbum caro factum est* [*Реч њосџаде месо*] (21\*). Да слово може усмртити духа, дословно се не егзекутира само овде. Још у 9. веку принцеза Атех уме да се заштити од непријатеља, тако што ноћу на сваком од очних капака има написано по једно слово – слова из забрањене хазарске азбуке, „у којој свако писмено убија чим се прочита” (31). Као што се могло очекивати, напослетку су такође уништени и затровани златни и сребрни контролни примерак, „сваки на своме крају света” (22). Овде се теорија *’clôture du texte’* схвата дословно и надмашује. У овој књизи се текст не затвара напросто сам у себе и тиме пред светом: са њиме један свет налази свој крај. Док обично књига читаоцу отвара свет пред очима, ова му –

<sup>5</sup> Види од аутора *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1982, 349.

\* Павићеви цитати су наведени у заградама према постхумном, *андрогином* издању из 2012. године: Милорад Павић, *Хазарски речник*. Роман лексикон у 100 000 речи. Андрогино издање, Завод за уџбенике, Београд 2012. (Напомена преводиоца, Д. С.)

угрожавајући његову знатижељу смрћу – затвара хоризонт света који се у њој може очекивати.

б) Речник – коначни облик знања о свету?

Чини се да тој фигурацији краја и смрти противречи ауторова тврдња да је његова модерна верзија отворена књига, наиме да се може читати на безброј начина, „и кад се склопи, може се дописивати: као што има свог негдашњег и садашњег лексикографа, може стећи у будућности нове списатеље, настављаче и дописиваче” (25). Да је изворни текст био затворен у себе, али свеједно у реконструисаној верзији постао отворена књига, најпре се може објаснити тиме што она није пројектована као прича са почетком, средином и крајем, него лексикографски у облику три речника. Они према свом распореду следе различитим хебрејским, арапским и грчким алфабетима, тако да се називи и подсетнице не појављују у истом редоследу. Тиме за модерног читаоца отпада оно што је читаоцу Даубмануса било још допуштено: наиме, да „из редоследа одредница ... ишчита скривени смисао књиге”. Али такви читаоци су према ауторовом мишљењу ионако давно нестали са земље (25). Вољи модерног читаоца се препушта да књигу користи на онај начин који му највише прија: листајући слева надесно или здесна налево – читајући одједном, како би се добила целовита слика – скачући од референце до референце, како би се тачније разумео неки догађај – дијагонално, како би се упоредило, на који начин три речника различито приказују ликове или догађаје. Но како год поступио, ни у ком случају његово трагање за смислом не успева да се уклопи у праву целину.

Из структуралних речи три главна извора стварају се три перспективе које се час допуњују, час противрече једна другој, а при томе не дозвољавају да се полазећи од свакако сазнатљиве идеје-водиље ауторā и према историјско-критичкој методи изведе закључак ’како је то уствари било’. Оне се опиру покушају објективне реконструкције тока религиозног разговора, чији исход је свака страна тумачила у своју корист. Зато ће се тешко поверовати аутору да је Даубманус постулирао идеалног читаоца: „(Ј)ер само онај ко уме правим редом да прочита делове једне књиге, може наново створити свет” (24, 25). Јер пошто је већ и Даубманус био алфабетски структуриран, он није могао одредити ’прави’ распоред, осим у случају да је поредак речи одговарао поретку ствари.

Уверење да алфабет разоткрива чак и поредак ствари, а не само да намеће свој апстрактни поредак неуређеном свету, не

налази ослонац у *Хазарском речнику*. Као неуспела слагалица он се надовезује на чувену серију енциклопедијских светских модела,<sup>6</sup> како би са „folie dans l'ordre alphabétique”<sup>7</sup> уједно иронично разложио идеал коначног облика знања о свету. Ако се већ не може сачувати у сећању и потпуно знати појединачни историјско-легендарни догађај, у којој мери тек не треба очекивати да ће се свет као природа и као историја моћи у потпуности учинити расположивим за знање у тесаурусу памћења, у комбинаторици једне граматике или најсуптилнијој таксиномији. Само ситничар мора да жали, ако енциклопедијски алфабетизам не успе да свет уреди према категоријама знања. Он не препознаје његову својеврсну поетику коју је недавно покушао описати А. Мешоник. Она извире из парадокса да управо најједноставнији и најстрожији уређујући принцип алфабетизације за читаоца имплицира да се не придржава тог принципа, него да ужива у изазову сопственог трагања за смислом.

в) Хазари – гностички мит?

Историјски ишчезли народ Хазара већ сам по себи репрезентује фигурацију краја, не само зато што је, не остављајући трага за собом, нашао свој крај у историји, него и зато што је – очигледно под утицајем жудње за пропашћу – сам себе довео до краја. Али не апокалиптички верујући у смак света (220) који је записан у „књизи народа” (168). Јер он је нестао са историјске сцене одмах чим је преузео једну од три верске конфесије, као да је намераваним самоукидањем хтео да избегне Страшни суд. У необичности државе Хазара спадају поступци као што су давање првенства страним народним мањинама, скривање и постепено одрицање од сопственог имена, порекла, религиозних обичаја, чак и од сопственог језика. Овај се намерно искривљује, док с друге стране цене учене Јевреје, Грке или Арапе, од којих неки чак пишу хазарске песме: „али самим Хазарима то није допуштено и они о сопственој прошлости не смеју да говоре и састављају књиге” (221, 222, упор. 101, 169).

Супротну позицију од очекивања апокалипсе заузима хазарски мит о Адаму Кадмону, који је „старији брат Христов и млађи брат Сотонин, створен од седам делова” (269). Тешко се може

<sup>6</sup> Види о томе R. Lachmann, „Gedächtnis und Weltverlust – Borgés' *memorioso* – mit Anspielungen auf Lurijas *Mnemonisten*”, *PH XV*, 502, 503.

<sup>7</sup> О томе онедавно пише Н. Meschonnic, *Des mots et des mondes. Dictionnaires, encyclopédies, grammaires, nomenclature*; Paris 1991, посебно 40, 41.



отклонити дилема да ли га Павић преузима из Кабале (где је Адам Кадмон сачињен из десет еманација или Сефирот као архетип човека). У хазарској верзији самоукинуће тог народа се на крају дешава у фигури поновног сједињења: не настањује се само Адамова душа у свим потомцима, него и њихова смрт у Адамовој смрти, у честицама, из којих се поново ствара Адамово тело и живот (269, 270). У арапском извору су снови свих људи они који поново састављају тело анђеоског претка (135).

#### г) Чудновато временско искуство Хазара

Један такав народ има посебан однос према времену. Према хришћанском извору хронологија се прорачунавала према хазарским великим годинама која једино у обзир узима ратна времена и која посматра пораст или смањење неке ствари као различите поретке (101, 102). Према исламском извору, Хазари су сматрали „да се током четири годишња доба увек смењују две, а не једна година, при чему једна тече у супротном смеру од друге” (једна година из будућности ка прошлости, а друга „из прошлости у будућност”, с тим што се дани и годишња доба могу мешати попут карата, 167). Чини се да је у легендарном хоризонту текста, у његовој зачуђујућој фантастици (која у књижевности западног средњег века скоро нема пандана!), укинут закон иреверзибилног времена: његов точак се може окретати напред и натраг (232), у свету, у којем ласте могу летети и полеђушке (58); оно може исувише споро протицати, тако да у једној години човек толико остари као раније за седам година (125); оно може бити антиципирано, као у Атеховом брзом огледалу (33, 34) или у Бранковићевој вештини да уместо наредног дана предвиди неки каснији из будућности (43); оно у сну може бити читано унатраг од краја ка почетку (48, 49, 156); оно омогућава сазнање тајанствених компензација, као у случају доктора Сука: „У цепу су му лежали кључ који навешћује смрт и јаје које га од смртног дана може спасти” (92). При свему томе доминира представа да хазарско време тече од краја живота ка његовом почетку (157), да будућност немилосрдно или већ излизана прилази Хазарима (170), или тако што принцеза Атех мора да представи живот своје мајке (која јој „је украла све љубавне додире”, 33), или тако што смрт деце предодређује смрт родитеља: она „уз матицу времена, прелази са млађих на старије, са сина на оца – смрт преци наслеђују од потомака као неко племство” (147).

#### д) Хазарски разговор религија

Проблем, у којој мери је Павић помешао фикцију и историјска сведочанства, када је успео да поново оживи хазарску полемику 8. или 9. века на тако разнолик начин, са четворочланом поставом учесника, затим хроничара (међу њима Јехуда Халеви са најпознатијим извором, *Liber Cosri*, из 1141. године), напоследку истраживача 17. и 20. века – тај проблем може да буде разрешен само од стране стручне науке. Као у Ековом *Имену руже* или у Хилдесхајмеровом *Марбоу*, и у Павићевом делу се уобичајено разграничење фикције и стварности тако варљиво укида да оно измишљено, легендарно или чак оно чудновато задобија привид нечег аутентичног, а тиме не стоји даље од историјске истине него оно фактички осведочено, штавише, тек на видело дана износи његово значење.

Тај поступак је такође и модеран и то баш зато што не претендује да је сазнао крајњу истину догађања: да ли је хазарска полемика за последицу имала прихватање једне од три религије, не може се на крају доказати. Историјска истина се и у хоризонту фикције може само перспективистички сазнати. Она тиме стоји у ироничном контрасту према претензији религија, које се споре, да поседују апсолутну истину: да она треба бити недељива, управо за онога ко је тиме погођен – владар Хазара који је вољан да се преобрати и преузме истиниту веру – бива управо демантовано кроз спор три странке. Да ли може бити разрешено питање о крајњој истини око које се споре религије? Тако да не би била историјска случајност да решење хазарске полемике није документовано? Или је тај спор само у теоретском погледу био неразрешиив, док се практички – свесним одабиром *једне* вере – могао решити?

У прилог последњем би могла говорити реченица коју каган чује из уста једног анђела: „Творцу су драге твоје намере, али твоја дела нису” (125). Гласноговорници три религије требају прво да протумаче ту реченицу. Да ли је то требало да значи да је питање о њеном смислу надилазило све догматске диференције и да је одговор требао бити критеријум према којем је у крајњем случају ваљало одредити истинитост неке од религија? Но ако би модерни читалац овде помислио на позивање на добру вољу или на добра дела, о томе у теолошким расправама нема говора. Уместо тога принцепа Атех једном приликом чује нежан глас: „Поступци у човечијем животу су попут јела, а мисли и осећања као зачини. Неће добро проћи онај ко посоли трешње или сирћетом залије колач” (122). Али и овај поетични коментар остаје без последица за

спор, посебно што је иста та Атех она која својим неразумљивим говорима стално даје одлучујући тас на вагу, али – гле ироније! – у свакоме од извора за неку другу религију (26, 121, 178).

Најједноставније, у *Хазарском речнику* прећутано тумачење смисла реченице налази се у делу *Liber Cosri*. Оно гласи: „Мада је твоје убеђење допадљиво творцу, није и твоје делање. А при томе је био тако ревностан у Кузаровој религији, да је учествовао чак и у служби у храму и у приношењу жртава” (*Liber Cosri*, 21). Према томе, мотив за преобраћење би био да се заиста једном Богу допало убеђење хазарске вере, али не и њен религиозни култ. Да ли би онда аутор *Хазарског речника* питање о истинском религиозном култу проширио на етички проблем намере и чињења, хтења и делања? Али о томе нема говора ни у једној од три верзије хазарске полемике којима се сада окрећемо.

При томе, на први поглед делује изненађујуће да се она у суштини не води на догматском нивоу. Једино у приказу *хришћанских* извора ’филозоф’ Константин има тежак задатак да оправда тројство и порођај девице. Но највише га збуњује аргумент рабина да је једино његова религија мирољубива, док се хришћани и муслимани међусобно убијају и у свету сеју рат ради владавине своје вере (108). Тај аргумент је највише прикладан за то да убеди краља Хазара. А када се на крају ипак одлучује за хришћанску веру, то се дешава захваљујући интервенцији принцезе која јеврејској вери једним аргументом одузима тле под ногама, аргумент који каган сажима следећим речима: „Јевреји сами признају да их је њихов Бог одбацио и расуо по свету” (109).

Према *исламским* изворима би Фараби Ибн Кора победио грчког теолога својим излагањем смисла обзнањивања сна. Кагану се није појавио нити анђеосазнања нити анђеосазоткривења, него сам Адам Рухани (174). Уздићи се до њега, то је добра намера хазарске вере; из тога штети направити књигу сматра се, напротив, лошом работом. Оно што њој недостаје, то је Божија књига, „гласник љубави између бога и човека”, као што је Куран: „(П)рихватите је од нас и поделите је с нама, одбацујући своју” (228/175).

Према *хебрејским* изворима би врло лукава Атех управо тај аргумент кључан за конверзију у ислам оборила једним питањем на које мула не би нашао одговор: „Свака књига има оца и матер. Оца који умире оплодивши мајку и даје име детету. И има (књига) матер, која дете рађа, доји и пушта у свет. Ко је мајка ваше Божије књиге?” (228). Рабин Исак Сангари уме да тумачи каганов сан путем поређења Адама, којег је створио Јехова, и његовог сина, Сета, којег је створио Адам: „Према томе, Сет и сви људи за њиме јесу божија намера, али човечије дело” (218). Преобраћење

кагана у јеврејску веру се довршава тиме што он разуме језик на којем се у рају Бог обратио Адаму (230).

### ђ) Поезија као противречење „крајњим стварима”

Имајући у виду претежно дидактичку предају, наш текст пре свега одликује да се овде озбиљност теолошког спора око крајње истине три светске религије кроз иронични дух противречности, којег инкорпорира принцепа Атех, стално доводи у естетски дисбаланс. Као *Genius malignus* [Зли дух], који ученим теолозима владајућих религија напросто избија догматско оружје из руку, тако што за сваког од њих проналази нерешиве задатке, Атех такорећи заступа право поезије да оспори апсолутистичку претензију теологије – право да се суспендује питање о крајњој истини, која се не може спознати у спору, и да се задовољи провизорним моралом. Из Атехиних непредвидивих парабла, тамних сентенција и нерешених загонетки не говори само жудња за негацијом, него уједно реторичко лукавство сопственог ума које изгледа спор конфесија преводи у натицање између теологије и поезије.

Тако на пример код њеног (већ цитираног) питања постављеног арапском посланику: „Ко је мајка ваше Божије књиге?” Овде не зачуђује чињеница да се мула не позива једноставно на 12. поглавље Курана, на које указује Борхес, како би појаснио појам свете књиге који потиче из оријента:

(Муслимани) верују да Куран претходи стварању арапског језика; он је један од атрибута Бога, а не дело Бога; он је као Његова милосрђе или Његова правичност. У Курану се на врло загонетан начин говори о мајци књиге. Мајка књиге је један примерак Курана, написан на небу. То би био платонски архетип Курана, написан и сачуван на небу, атрибут Бога и старији од постања. Тако то обзнањују муле, муслимански учењаци.<sup>8</sup>

Уколико се претпостави да је то било познато Атех (односно Павићу), онда облик њеног питања ипак изазива деликатну збуњеност код муле: она формулацију „мајка књиге”, која је већ у самом тексту Курана апсолутна метафора, схвата у дословном смислу, како би преиспитала њен смисао. Јер после тога би требао бити решен многоструки парадокс, како Куран може бити истовремено мушко и женско, уједно атрибут оца и архетипска

<sup>8</sup> *Gesammelte Werke*, Bd 5/II, München 1981, 120/130.

мајка, нестворен, а ипак дело написано на небу. Поетска фикција, збачена од стране теологије као лажљивачка, разоткрива непризнату фикционалност метафизике апсолутне књиге.<sup>9</sup>

Према свему томе противречност хришћанских, арапских и јеврејских ауторитета, од којих свака жели за себе укњижити исход преобраћења, не би била противречност страначких извора, него посебно проузрокована од стране Атех. Њена генијална мајсторија би била да против теолошког ума мобилише ум лукавства који сме тврдити оно што ће тек просветитељска идеја толеранције испунити: да се са сваком религијом може на подједнако добар начин живети, чим се одустане од владавине једне вере која би једина донела блаженство.

е) Уместо апокалипсе – завршетак *Хазарског речника*

Супротно очекивању да се „Роман лексикон у 100 000 речи” заврши задњим словом три алфабета, Павић је у делу представио ироничну фигуру краја. Као да се интерес за тиме да се нађе крајња истина у спору религија морао угасити, чим су Хазари постали предмет модерног истраживања, приликом треће и последње репризе хазарске полемике уопште не долази ни до какве теолошке дискусије. Уместо тога на крају крајева као „Апендикс II” бива додатно презентован „Извод из судског записника са исказима сведока у случају убиства др Абу-Кабира Муавије” који пушта да се религиозни разговор заврши задњим, да не кажем: Страшним судом. Његово симболичко место је у Истанбулу, где се одржава конгрес оријенталиста, за чији датум се узима 1982. година, који поново окупља тројицу учених заступника старих религија, како би међу собом разменили информације о својим истраживањима. Тај догађај са фаталним завршетком показује на модерној сцени, која је прожета непреиспитаним легендарним мотивима, очигледне црте повратка старе констелације – „прошлост(и) (која) је узидана у то садашње време” (157).

Истина, не појављује се поново каган, али зато некадашња принцеза Атех као конобарица хотела „Кингстон”; из њеног сведочења поново проговара неизбрисиви дух поетске противречности који забезекњује суд. Један од гостију увече веома лепо

---

<sup>9</sup> Види о томе критику Дериде код Р. Варнинга: „Уколико не жели са своје стране да наседне на трансцендентални сигнификат, свакој деструкцији је неопходна литерарна фикција, чија непослушност се егземпларно може видети одмах на почетку историје западне метафизике, у агресивности Платонове *Државе*”, у „*Imitatio und Intertextualität*”, *Kolloquium Kunst und Philosophie 2*, Hrsg. W. Ölmüller, 1982, 171, 172.

свира на инструменту израђеном од оклопа беле корњаче, очигледно поновно отеловљење Акшанија, чувеног свирача лауте у 17. веку, чије име је једно време носио сам Ђаво (шејтан); његов мали син ће – достојан тога – „попут професионалца” испалити пиштољ у доктора Муавију (277, 278 / 113, 114). Попут места и драмских ликова и време радње спада у фигурацију краја. Јер датум 18. октобар 1982. је фаталан за три учењака, он доноси у више наврата најављен крај њихових биографија и уједно хиљадугодишње потраге за задњим примерком хазарског речника, чију тајну у гроб односе његови последњи истраживачи. Јер и доктора Исајла Сука убија др Дорота Шулц, чија писма се после осуде у Истанбулу стално завршавају реченицом: „Наша лажна жртва нас је спасла смрти” (279).

Уместо да се мудрује о тој неразумљивој реченици или о смислу постулиране диференције између женског и мушког издања *Хазарског речника*, пре би се исплатило размишљати о оном месту, на којем *Хазарски речник* један једини пут изван оквира текста указује на стварност садашње историје. Тамо се отвара ведрa травестија тексту иманентне апокалипсе упућена на рачун наводно апокалиптичног хоризонта другог миленијума који се ближи крају. То је говор који посредством Атех изговара четворогодишње дете које носи рукавице, зато што осети гађење пред резултатима демократије:

(Д)осад су велики народи угњетавали мале народе. Сада је обрнуто. Сада у име демократије мали народи тероришу велике народе. Погледај свет око нас: бела Америка боји се црнаца, црнци Порториканаца, Јевреји Палестинаца, Јевреја Арапи, Срби Албанаца, Кинези се боје Вијетнамаца, Енглези Ираца. Мале рибе једу уши великим рибама. (277)

Чудновата прогноза, уколико се узме у обзир да је књига написана пре слома совјетске империје који је са регресијом у слепи партикуларизам националних идентитета довео не само до брисања универзалних циљева просветитељства, него уједно поново оживео религиозни фанатизам! Уколико се књига прочита као скривена критика религиозног фундаментализма, онда накнадно сазнајемо не баш лепе ствари о њеном аутору који је недавно с обзиром на рат, којег у његовој земљи сви воде против свих, сматрао да се јавно мора приклонити идеологији Велике Србије.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Чланак у: *Die Zeit*, бр. 31, 26. 7. 1991.

## II. НАПОМЕНЕ О ПРОМЕНИ ХОРИЗОНТА РАЗГОВОРА РЕЛИГИЈА

Разговор религија је вероватно покренут у позној антици у сврху мисионирања. Један прототип, *Doctrina Jacobi* (око 634. године) има форму замишљеног преобратничког дијалога између христјанизованог Јевреја и његових верских истомишљеника. У делу *Liber Cosri* (1146?) се у причу о преобраћању краља Хазара укључује трећа светска религија у облику „Ученог Едома”. У хришћанској традицији је пре Абелара забележен само један случај у којем се један хришћанин суочава са једним паганом: *Disputatio Christiani cum Gentili de fide Christi* [*Расправа хришћанина са њаганином о вери Христјовој*] Гилберта Криспина (Gilbert Crispin); исти аутор је такође написао *Disputatio Judaei cum Christiano* [*Расправа Јеврејина са хришћанином*]. Абелар, који доводи у дијалог три религије, свој *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum* [*Дијалог-Разговор између филозофа, Јеврејина и хришћанина*] (око 1136) већ помало извлачи из контекста пуког преобраћеничког заноса. Његовом *Philosophus*-у служи на част то што жели да дискутује само унутар отвореног хоризонта трагања за истином: он каже да је пажљиво испитивао постојеће религиозне школе, у намери да се прикључи оној која је највише усаглашена са умом (22).

У делу Николе Кузанског *De Pace fidei* [*О верском миру*] (1453) ради се о томе да се после страшне вести о турском освајању Константинопоља конфликт религија више не распаљује силом оружја, него путем аргументације преведе у општи светски мир. Како Абелар тако и Никола Кузански своје теолошке расправе исказују у литерарној форми, онај први у виду једне визије (према узору Даниловог сна?), овај други у виду скупа гласноговорника свих познатих религија (укључујући и индијску) које је сазвао небески савет. Од времена просветитељства сама фикција се прихвата разговора религија, Лесинг у знаку идеје толеранције, Потоцки у интересу етнолога да открије конкорданцију природних религија и религија објаве која сеже далеко у прошлост. Не може се на наредним странама засебно разматрати вредност наведених текстова, него се они дају интерпретирати с обзиром на то, како се унутар затвореног хоризонта догматике показује да се чак ни у извесности једне вере ништа што се чини коначним не може исцрпити у томе да је крај.

а) Јехуда Халеви: *Liber Cosri*

Књига својим поднасловом „Књига доказа и аргумента за одбрану мало цењене вере” показује да је њена интенција апологетска. Она је усмерена против грчке филозофије, арапског национализма као и против јеврејске секте Караита<sup>11</sup> и уједно се презентује као дијалог о преобраћењу у којем хазарски краљ поставља питања. Двојица супарничких теолога, један хришћанин и један муслиман, могу по кратком поступку бити оповргнути, након што су морали признати да многи од њихових верских ставова свој извор имају у учењу Торе. Зато виша компетенција припада једном рабину, кроз којег говори Халеви, а који краља опширно подучава о јеврејском мишљењу и вери. Његов главни противник је арапски филозоф којем је у дијалогу додељено прво место. Његови главни аргументи, на које је рабин приморан да се стално враћа, су следећи: нествореност космоса, узвишеност Бога у односу на свако људско знање и хтење, способност човека да путем активног разума достигне савршенство, циљ који би могао ујединити све религије (I. 1). Други аргумент је у потпуности тако конструисан да учини сувишним указивање сна: „Код творца не постоји нити допадање нити недопадање; јер он је узвишен изнад сваког хтења и сваке намере ... он ништа не зна о теби, а камоли шта је твој став и твој начин делања, а посебно не зна да би требао чути твоје молитве и видети твоје покрете” (I. 1).

Карактеристично је за Халевијев мирољубив став да он – сходно свом епиграму: „Не дај се завести грчком мудрошћу, / која само цвета, а не даје плодове”<sup>12</sup> – не одбацује аргументе филозофа, него се, штавише, позива на то „да оно божанско ипак има једну другу тајну од оне коју си ми ти, филозофе, изложи” (I. 4). Он спекулативним филозофима приговара да им недостаје пророчки дар, тиме и непосредније знање о Богу, због чега они не умеју да схвате да је Бог на овом свету саопштио учење и да се у историји Израела видљиво манифестовао (I. 8). Он признаје учење о слободи воље, допушта да се Богу додељују људске особине и иде чак дотле да призна да вера у настанак света из ничега није од суштинског значаја за појам Бога: „Питање о беспочетности или о створености је тешко, а докази и за једно и за друго се налазе у равнотежи. ... Па чак и да неко ко се узда у Тору буде присиљен да верује у *hyle*, у нестворену материју, и у многе светове

<sup>11</sup> Према Jakob S. Minkin: *Jehuda Halevi, y: Große Gestalten des Judentums*, Hrsg. S. Noveck, Zürich 1972, 93.

<sup>12</sup> Исто, 94.



пре овог света, то не би штетило његовој религији” (I. 67). Оно што је битно јесте да је Бог ступио у однос са оцима Израела, да је управљао њима и да им је показао чуда. Зато је Бог следећим речима започео говор упућен свом изабраном народу: „Ја сам вечан, твој Бог, који те је водио из египатске земље”, а не овим: „Ја сам творац света и ваш творац” (I. 25). Али на једном месту изгледа да религија филозофа остаје надмоћна у односу на објављујућу веру. Када је реч о томе да су се Едом и Измаел, тј. хришћани и муслимани, расподелили по свету и почели међусобно убијати, „у вери да је то убијање дело које се допада Богу”, филозоф може да инсистира на следећем: „Религија филозофа никада не изискује убијање човека, пошто пажњу поклања само разуму” (I. 2–3). Најпре нема одговора на овај филозофов исказ. Он се може наћи тек на крају, када рабин испољава своју потребу да оде у Јерусалим, град његове највеће наде. Он је рад да се суочи са опасностима, на које му указује краљ. Уколико при томе изгуби живот, он ће и за то бити захвалан Богу, „пошто ће му тако највећи део његових грехова бити опроштен. То је по мени боља одлука, него када се угрози сопствени живот у рату, како би се онда добила почаст као јунак или примила велика награда” (V. 23).

б) Petrus Abaelardus: *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*

Као и у делу *Liber Cosri* и код Абелара се дијалог води ради једног преобраћаја. Овде дотична особа није фигура племенитог, простодушног пагана, него високо образовани арапски филозоф којем Абелар поверава *objectiones*. Тиме се спор религија ставља под високи захтев да се дискутује *quaestio* текста: „quo summum bonum sit et qua illuc via nobis sit perveniendum” [„шта је највеће добро и како тамо треба да стигнемо”] (128), дакле ’коначно питање’, и то без надмености и софистерија (162) и да се при томе следи једино *ratio*, а не мњења (15). Филозоф почиње тиме да је испитивао владајуће религије, са намером да прихвати ону која је највише усклађена са умом. Сматра да је учење Јевреја будаласто, а учење Хришћана бесмислено („*comperi Iudaeos stultos, Christianos insanos*”, 29), и да сад хоће да послуша суд једног судије, како би окончао њихов спор (37). Међутим, одлука судије, коју је Абелар као *iudex* задржао за себе, остаје отворена, зато што је његов текст остао недовршен.

Абеларов разговор религија је својствен по томе што супарници деле одређена основна уверења: култно обожавање једног Бога (5), првенство *ethica-e moralis* како у мишљењу тако и у вери

(18) и бригу за спас душе (165). Три религије после тога раздваја њихов *fundamentum inconcussum* [неуздрман темељ]: *lex naturalis* [природни закон] код филозофа, *lex Mosis* [Мојсијев закон] код Јевреја, *lex Christi* [Христѿов закон] код хришћанина. Пошто филозофу у разговору припада улога онога ко пита, Јеврејин и хришћанин се не могу позивати на ауторитет своје објаве, него морају следити филозофски поступак, самим тиме свој *argumentum fidei* [доказ вере] као и меродавност своје традиције подвргнути испитивању кроз *ratio*. При томе се показује да филозоф лако излази на крај са Јеврејином, али да наспрам хришћанина, који располаже 'са два мача' – Старим и Новим заветом – (59) све више из улоге онога ко пита доспева у улогу онога ко бива поучаван.

Како би се добио утисак о нивоу аргументације, укратко ћу реферисати први део разговора. Тамо је најјачи аргумент филозофа да је *lex naturalis* надмоћнији у односу на мојсијевски закон, зато што је пре њега код пагана и код израелског патријарха засновао љубав према Богу као и љубав према ближњем. Зато он поред линије од Авеља преко Аврама до Мелхиседека уме да наброји још „пагана” Јова (485), али такође и Јеремију који је већ пре рођења био проглашен за свеца, тако да није било потребно обрезивање. Разумљиво је да оправдање тог ритуала (упор. стр. 297: „*Que tam tenera humani corporis portio quam illa, cui hanc plagam in ipsis quoque infantulis lex infligit*” [„тако нежном делу људског тела као што је тај, закон још у дечачком добу наноси такву повреду”], и стр. 569/843), који филозоф сматра будаластим, Јеврејину најтеже пада. Под утиском кључног питања: „Зар не треба добровољно слеђење природног закона више ценити од подвргавања јарму мојсијских заповести и ритуала?” он је приморан признати да је заиста двоструки захтев да се воли Бог и ближњи довољан за делање у духу врлине и да тамо где недостају посебна дела добра воља сама по себи има заслуге (тима он изговара један фундаментални став Абеларове теологије!). На крају не недостаје ни топички приговор: Како његова религија може остати веродостојна, ако изабрани народ без разлога треба носити најтежи терет – ако му је ускраћено да испуни свој закон који се јамачно требао испунити у Обећаној земљи, а никако у изгнанству? (548). Не пада му на памет могући противаргумент: да Израел никада није покушавао другим народима наметнути закон своје вере, како су то чинили муслимани и хришћани у својим „светим ратовима” или крсташким походима. Тако му изгледа чак и у Абеларовом међурелигиозном разговору припада улога *stultus*-а, сходно средњовековној топичкој предрасуди да су Јевреји, који су се држали само дословног смисла Светог писма, слепи за његово пренесено значење и

да су због тога пропустили шансу за избављењем. О тој предрасуди је М. Саим приметио да је рабинска егзегеза 12. века, посебно Раши (Соломун бен Исак) и његови ученици (тзв. тосафисти), *de facto* већ развила процедуре глосирања (коментарисања путем глоса) које су прелазиле дословни смисао и које су итекако биле блиске Абеларовој херменеутици као и његовом критичком односу према традицији.<sup>13</sup>

У другом делу разговора филозофа ће задесити исти прекор, мада је подједнако добро упознат са Старим као и са Новим заветом; хришћанин користи своје привилеговано право на фигуративни смисао управо онда када један филозофски аргумент почне да га угрожава. Тако пре свега код најјачег аргумента: 'Зашто хришћани не налазе блаженство већ на овом свету и зашто им је потребно небо, дакле одложен крај на оном свету, ако је већ њихов Бог свуда, а благослов *divina-e visio* на сваком месту и у свако време може припасти верницима?' (276). На то хришћанин одговара да је њему као и Јевреју многоструки смисао писма скривен:

Si prophetizare magis quam iudizare in litera nesses et, que de Deo sub specie corporali dicuntur, non corporaliter, sed mystice per allegoriam intelligi scires, non ita, ut vulgus, que dicuntur (279). [Да знаш пророковати боље него анализирати писмо, оно што се о богу сматра под појмом телесног умео би да разумеш не телесно, већ мистично кроз алегорију, не онако како замишља прост народ.]

Следи дигресија о лудости да се Бог замишља као биће са телесним цртама – то је очигледно изговор јер суштински приговор филозофа остаје без одговора.

Демонтирање филозофа је утолико више разлог за разочарење данашњег читаоца што је Абелар прво улогу арапског филозофа уздигао до ранга оног ко тражи истину, затим му препустио оповргавање Јеврејина, при томе га пуштајући да чак изговори његова сопствена схватања Старог завета и његовог односа према *lex naturalis*,<sup>14</sup> пре него што га поново отпусти у слепило не-хришћанина. То позитивирање арапског филозофа утолико више добија на значају, кад се сагледа колико дубоко су још увек средњовековни теолози, који су у Абеларово време одбацивали апокалиптичку визију верског непријатеља и озбиљно се бавили

<sup>13</sup> „Raison et dialogue chez Abaelard”, у: *Société*, Hiver 1988, бр. 2, 77–107, овде 96, 97.

<sup>14</sup> Према Пајеровом уводу у енглески превод Абеларовог дела: *A Dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian*, Toronto 1979, 11.

Кураном и исламском филозофијом, били огрезли у хришћанском фундаментализму, изнад којег се уздиже Абеларов *Dialogus* до те мере да је *cum grano salis* могао бити хваљен као „Натан 12. Века”. Како је недавно показао Ж. К. Анавати (G. C. Anawati), чак и они хришћански теолози, који су хтели да преобликују непријатељски однос у мирољубиву диспутацију, прилазили су исламу са неразумевањем верских ревносника.<sup>15</sup> Тако је Petrus Venerabilis, који је 1141. године, за време настанка Абеларовог дијалога, покренуо реализацију првог латинског превода Курана, у свом делу *Summa totius haeresis Saracenorum* ислам прозвао као „клоаку свих јереси” (248, 249). Крсташки походи и *Reconquista* у Шпанији имали су удела у поновном продубљивању јаза између две религије који је својевремено почела премоћшавати она теологија којој је било стало до мира. Анавати стога закључује да је сусрет ислама и хришћанства у средњем веку у области културе итекако био плодан, али да је на пољу религије у потпуности био неуспешан (284).

Уколико се узме у обзир да је Абеларов *Dialogus* три монотеистичке религије видео усаглашене по питању признавања универзално важеће, на уму почивајуће етике (Saïm, 100), онда ток разговора у обрнутом смеру показује уједно и догматске границе које су ипак својевремено лимитирале овај критички приступ. Код њега учење о многоструком смислу писма, које је претендовало да буде хришћанска привилегија, маркира најоштрију линију разграничења. Док је оно изворно унутар хришћанске теологије покренуло протохерменеутику ауторитета догматике, оно је изван ње могло постати оружје нетолеранције, утолико што је наспрам других религија, као и наспрам световне поезије која се почела еманциповати, једино теолошкој егзегези Библије резервисала спознају фигуративног смисла.<sup>16</sup> С једне стране, херменеутика је за време својих теолошких почетака умела као инструмент увек изнова предузиманог посредовања текста и садашњости, објављене речи и њене примене, отворити затворени хоризонт догме у правцу могућности да се сопствене истине и на други начин разумеју. С друге стране, она ипак није била заштићена од сопствених контрадикција, тиме што се поново догматски зачактурила и захтевала да се истина њене вере мора разумети само на један, а не на други начин. Тако се стиче утисак да је и разго-

---

<sup>15</sup> „Islam et christianisme: La rencontre de deux cultures en Occident au moyen âge”, у: *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes orientales du Caire* 20 (1991), 233–299. Нажалост, аутор није у обзир узео Абеларов *Dialogus*.

<sup>16</sup> Види од аутора: „Chanson de geste und höfischer Roman”, у: *Studia romantica* 4, Heidelberg 1963, 78.

вор религија код Абелара, који је започео процес сазнавања оног заједничког у различитости вере, завршио опет у фигури краја, у тврђењу апсолутистичке претензије хришћанске религије. Ако је из наше перспективе деградација арапског филозофа на ниво слевила не-хришћанина била слабост *Dialogus*-а, можемо да се питамо није ли можда и сам Абелар био свестан тога. Тако чињеницу да није довршио текст, не би требало приписати спољашњем разлогу његове смрти, него нерешеном проблему да се нађе онакав исход спора три светске религије који би задовољио и ум и веру.

в) Никола Кузански: *De pace fidei* (1453)

После освајања Константинопоља од стране Турака Никола Кузански постаје најпроминентнији заступник идеје да се страховте религиозног рата не раширују даље силом оружја („*formidare habemus ne gladio pugnantes gladio pereamus*” [„морамо се плашити да мачем борећи се од мача не страдамо”], 97), него да се са поверењем у снагу аргумената укине однос пријатељ–непријатељ у универзалном религиозном миру. Он ће касније са својим пријатељем Јованом (Хуаном) Сеговијским планирати конференцију (*contraferentia*) хришћанских и исламских учењака, од које је овај очекивао да ће преобратити муслимане доказом да њихова књига не може да буде израз откровења, или барем постићи да, чак и у случају да један такав разговор доживи неуспех, мир остане очуван једну деценију, што мање кошта од војне акције (види нап. 16, 273). Претходни текст, *De pace fidei*, даје одговор на катастрофу 1453. године визијом у књижевном облику. Тамо је на месту *ethica-e moralis*, коју је Абелар хтео пронаћи у конвергенцији три религије, ступио метафизички принцип Кузанског који његов текст унапред уздиже изнад догматизма оних религија које се у име правоверности међусобно оспоравају (укључујући и ортодоксну теологију хришћанске религије). То је његова метафизика појмова *complicatio* и *explicatio*, са главном идејом да су у Богу, ономе Не-Другоме, све ствари на тај начин сплетене да се у њима уједно расплиће суштаство Бога, што такође значи да све ствари у јединственој различитости њиховог другобивства, у зависности од близине и удаљености од Бога, могу да партиципирају у његовој истини. По том схватању су и све светске религије само „*quaedam loquutiones verbi Dei sive rationis aeternae*” [„неки израз Божје речи или вечне промисли”], а њихов спор извире из непознавања крајњег хоризонта, у чијем спознавању лежи

укидање свих коначних супротности (*coincidentia oppositorum*) у бесконачном и тиме могућност земаљског мира међу религијама.

Разговор религија код Кузанског добија посебни дигнитет, зато што он пушта да се разговор одвија у највишем небеском савету, „*praesidente Cunctipotenti*” [„док председава Свемогући”]. Као први говори један арханђел, износећи молбу да Свемоћни лично помири стране које се боре међу собом на живот и смрт, пошто се напослетку спор води управо ради њега („*Propter te enim, quem solum venerantur in omni eo quod cuncti adorari videntur, est haec emulatio*” [„Због тебе, наиме, кога јединог сви поштују у свему што се чини да обожавају, води се овај спор”]; 7, 10). Ометени многим земаљским бригама и пословима, они нису били у стању да траже једног, скривеног Бога. Наочиглед патње човечанства господар се смиловао на свој народ и одобрио „*omnem religionum diversitatem communi omnium hominum consensu in unicam concorditer reduci amplius inviolabilem*” [„да се сва разноликост вера заједничким договором свих људи сложено помири у једну и стога неповредљиву веру”] (10, 17). Тада сам Исус узима реч, како би једног по једног саслушао најугледније гласноговорнике различитих религија и дао одговор на њихова питања (један за другим се појављују: Грк, Италијан, Индијац, Халдејац, Јеврејин, Скит, Гал).

Имајући у виду Абелара може се запазити да се разговор одвија у веома благом тону, да се питања често постављају „*ad usum Delphini*”<sup>17</sup> и да се они који постављају питања лако задовољавају одговором. На пример, Грк, када му се каже: „Па ви сте сви филозофи и волите мудрост”, истог трена признаје да може постојати само *једна* мудрост: „Истина, ни на једном другом путу осим кроз чуђење ради видљивих дела мудрости не доспевамо до љубави према њој” (12, 13). Дакле, сви они су већ били на правом путу ка заједничком циљу, а да то не знају, што мање-више важи и за све остале (једино је Татарину неопходан преобраћај, пошто је као „*simplex*” тек подучен у катехизму; 54, 21). Затим Петру припада задатак да одговори питање, како је могла да настане реч „месо” (овде се појављују – поново према шароликом редоследу – Персијац, Сиријац, Шпанац, Турчин, Немац, Татарин). На крају Павле треба услишити молбу да као *doctor gentium* обради

---

<sup>17</sup> Дословно значење фразе: за употребу принца. Фраза је првобитно означавала збирку класичних текстова намењених француском принцу, сину Луја XIV, да на њима стиче класично образовање. То су били пробрани текстови прилагођени важећим моралним вредностима. Отуда долази пренесено значење фразе: прочишћено, прилагођено. (Прим. прев.)

деликатна питања ритуала, обрезивања, еухаристије (обраћајући се Татарину, Јермену, Чеху и Енглезу).

Разговор религија је код Кузанског – у складу са његовом теологијом – сам по себи утопијска фигура умирујућег, срећног краја. Учешће у Једном у различитости почива на сличности умним духом обдареног човека са Богом: „*Ex limo terrae placuit corpus hominis formatum spiritu rationali per te inspirari, ut in eo reluceat ineffabilis virtutis tuae umago*” [„свидело му се да тело човека, настало од муља земље, надахне умним духом, да кроз њега сија слика његове неописиве врлине”] и уједно на мноштву његових земаљских облика: „*Multiplicatus est ex uno populus multus, qui occupat aridae superficiem*” [„Од једног човека настали су многи људи, који настањују површину земље”] (5, 1). Иако човек, обухваћен сенкама, не уме да сагледа светло свог искона, Бог му је дао све, како би једном у чуђењу својих чула духовним оком могао препознати свог творца и на крају се поново у љубави сјединити са њим (5, 7). Разговор религија се завршава наговештеном одлуком о успостављању од тог тренутка па надаље неповредивог верског мира (*pax fidei*) у оствареној слози свих религија, која потом, кад мудраци, који су поново послати на земљу, своје народе уједине у правом култу, у Јерусалиму треба довести до политичког мира. До вечног мира, због чега *De pace fidei* према намери свог аутора треба разумети као визију разговора религија који као крајњи не изискује више ниједан други.

г) Јан Потоцки: *Рукопис из Сараџосе*

Што се тиче књижевно-историјског ситуирања овог текста и његовог посебног ранга, овде се може указати на поговор издања Роже Кајоа.<sup>18</sup> Он ово „ремек-дело фантастичне литературе” представља као „једну од ретких приповедака које обнављају снагу овог жанра и додатно потврђују његово достојанство” (869). Рукопис који је, постепено и део по део, постао познат од 1805. године, поседује необично комплексну структуру. Подељен на 66 дана, он има оквир *Хиљаду једне ноћи*, због своје „смешкајуће и интелигентне иморалности” може да важи за новог *Декамерона*, уједно настављајући традицију Казотових чаробних бајки, додељује важност у оно време популарном готском роману, а својом жудњом за окултним и сталним изокретањем стварног и нестварног наговештава стил Е. Т. А. Хофмана.

<sup>18</sup> Стр. 839, 849 немачког издања.

У свом блиском односу према раном романтизму Потоцки уједно чува наслеђе просветитељства: знатижељу једног незаситог путујућег писца, који је умео питорескно осликати обичаје Шпанаца, Муслимана, Сицилијанаца, на крају чак и Мексиканаца; научну амбициозност да се између различитих цивилизација открије конкорданција која сеже дубоко у прошлост (он такође важи за оснивача словенске археологије!), напослетку и критичка интенција да се у *Рукопису из Сарагосе* сучеле историја религија објаве, њихових догми и ритуала, као и њиховог сујеверја, и ум природне религије. Пре свега са последњег аспекта овде треба посматрати *Рукопис из Сарагосе*, из којег је Павић можда понешто преузео (на пример: мистификацију раног издања, живот у сну, Атехино огледало, чак и једну гному: „да врлине имају чвршће основе од части”, чије тумачење је задатак који има приповедач Алфонс), али не и идеју ширег разговора религија, јер у *Рукопису из Сарагосе* могу се наћи само појединачни разговори (мада би имало смисла да су заједно обухваћени).<sup>19</sup>

Тријумф просвећеног ума се у Потоцкијевом тексту појављује као крајњи хоризонт историје религија. Ове се у првом плану – према обрасцима готског романа – уводе у облицима сујеверја. Шта год се од језивог и натприродног укаже приповедачу Адолфу: утваре (најпре у повратку двојице обешених), демонска бића (*succubi*) као што су две рођаке, вера у ђавола, ритуали инквизиције и др. – све то се у току радње дезилузионише путем природног објашњења. Наивно непросвећеном јунаку, који сва искушења да буде преобраћен у ислам самоуверено одбија, супротстављен је геометар Веласкез као оличење просвећене рационалности. Он би се могао интерпретирати као шаљива крајња манифестација геометријског духа (*esprit géométrique*), с обзиром да уме своју егзактну методу применити на све оно што је претходно остало недоступно оштроумном духу (*esprit de finesse*): геометрија као најсигурнији пут ка срећи (300), као кључ за смисао историјских догађаја (327) као и за привидну, а у суштини алгебарску тајну љубави (481), као разлог за разликовање мртве и органске материје (543), као принцип васпитања (554) као и читавог светског поретка (361). Он уме сопствени живот развити из једне алгебарске једначине (609) и сматра себе кадрим да свако чудо објасни у складу са теоријом геометријске прогресије

---

<sup>19</sup> Упор. стр. 1134: *Кабала Сефирой*, 1684. „штампано у једном малом немачком граду по имену Франкфурт” на латинском и халдејском језику; стр. 32: две рођаке, које заједно воле Алфонса, појављују се само у сну (и др.); стр. 160, 216/7: љубав у огледалу које се слупа; стр. 69 (88, 107, 474): пустињаков поучак.



(613). Геометар Веласкез је предодређен и да одговори на питање лепе Јеврејке Ребеке о суштини религије, које он схвата као „геометријско питање” (530, 531). Када већ геометрија не може да појми бесконачно велико и бесконачно мало (може га само означити), „како бих ја онда могао да искажем оно што је уједно бесконачно велико, бесконачно мудро, бесконачно добро и творац свих бесконачности?” Наука нипошто није неспојива са постулатом Бога: „Наука никад не води у безверје, него недостатак образованости је оно што допушта да се утопимо у њему” (531). То показује пример Њутна, или Лајбница, који се дуго бавио уједињењем цркава. Следи објашњење како је из људске способности апстракције настала изворна природна религија: „И не води ли нас ова истом циљу као и објављена религија, то јест будућој награди или казни?” Затим у дискусију бива укључен један теолог и разматра се питање о веровању у чуда. На приговор филозофа да за веру у чуда није битно да ли су се та чуда заиста десила (Лесинговски аргумент!), теолог одговара:

Али ко ти је открио природне законе? Одакле знаш да, уместо да су изузеци, чуда нису манифестације теби непознатих феномена? (536).

Томе филозоф супротставља Потоцкијеву тезу о почецима хришћанства:

Ако нисам у стању објаснити чудо, онда и ти, сењор богослове, немаш право одбацивати сведочанства црквених отаца који признају да су догме и мистерије наше вере постојале већ у предхришћанским мистеријама (537).

Хришћанство се образовало из свега онога „што је било најчистије у паганским религијама и у јеврејској религији”. Творац светова је „у античким мистеријама сакрио семе савршене религије”. И зато „називамо Бога провиђењем, јер у супротном би га називали само моћ” (538).

Разговор религија у *Рукојису из Сарагосе* не супротставља једноставно откриће природне религије објављујућој вери старих религија, већ захтева њихово међусобно признавање. Геометар је свестан тога да је његово схватање за већину исувише опасно оружје:

Вера која се заснива на навикама које су нам познате од де-чијих ногу: на љубави деце према родитељима, на свим потребама срца, даје човеку далеко чвршћи темељ од умних закључака (535).

Потоцкијев просветитељски импетус се креће у границама мудре педагогије. Овде се ум, чији крајњи увид треба боље задржати за мањину, не изиграва нагло наспрам предрасуда традиције. Напротив, овде се право оног што је настало признаје у духу историзма и прихвата се да верске традиције умеју да дају оријентацију и подлогу људском животу, иако њихова вера не може да се рационално оправда. Владајуће религије, које претендују на вечно важење, јављају се у *Рукопису из Сарагосе* само још као историјска обличја у смени времена и светских слика. Када вечити Јеврејин, разочаран у нетолерантност синагоге, пусти да га један египћански свештеник подучи у најстаријој религији, из које су своје увиде црпели не само Херодот и Платон, него и израелски теолози, иако то нису признавали, он сазнаје од мудрог Хермона следеће:

Религије су, као и све друго у свету, подвргнуте мирној и непрекидној сили која за последицу има да се њена форма и природа непрестано мењају, тако да после неколико векова једна религија, о којој се има мишљење да је увек иста, вери људи даје сасвим нове погледе, алегорије, чији смисао више не могу проникнути, или догме у које само делимично верују (473).

Чак и ако се теоретски спор старих светских религија у *Рукопису из Сарагосе* не концентрише у једном врховном догађају, текст своје мирољубиво решење ипак предочава у радњи романа. Пандесовни, другом протагонисти, показује се да у уточишту Алпухаре представници свих религија воде миран суживот, без притиска од стране инквизиције: ова „има разлоге, без обзира на све што се овде дешава, да прогледа кроз прсте” (778). Иако се та идила завршава великом детонацијом која уништава златни рудник маорске фамилије Гомелез и тиме њен сан о свеобухватној исламској монархији, крај романа поново буди наду у помирење свих религија. Оно се, истина, у целини појављује у приватној сфери, када се Адолф и они који су му блиски препознају и међусобно признају као чланови једне фамилије и уједно као чланови различитих религија, са којих је отпала читава ревност да наведу једни друге на преобраћај. Али ондашњи читалац је ту сцену уједно фамилијарног и религиозног анагноризма могао схватити и на други начин: као појаву једне светске фамилије у духу

реда слободних зидара чији утицај су новији истраживачи могли препознати у симболици као и у иницијационој схеми *Рукойиса из Сараџосе*.<sup>20</sup>

д) Лесинг: *Наїџан Мудри* и његова најновија реприза

Дело које је постало класик и његово дејство овде не морам посебно вредновати, зато што је оно недавно постало предмет једне дебате која као актуелни разговор религија може комплетирати низ текстова које сам разматрао. Питање о пореклу параболе о прстену се тамо скоро више није ни постављало, што је свакако допринело поједностављењу саме дебате. Ипак сматрам за сходно да се кратко подсетимо тога, јер тек замршени предисторијат параболе о прстену у потпуности показује дубинску проблематику у *Наїџану Мудром*, којим је Лесинг раскинуо са „тиранијом једног прстена”, позвао на толеранцију и тиме заговарао хумани етос просветљеног ума. А баш су у том предисторијату врло уско повезане две традиције, параболa о три прстена и расправа *De tribus impostoribus* (мисли се на осниваче религија Мојсија, Исуса Христа и Мухамеда!), на шта је недавно указао Ф. Нивенер (F. Niewöhner) у необично занимљивој и ученој књизи.<sup>21</sup>

Његова потрага за најстаријим обликом параболе га је с једне стране водила Бокачу (*Декамерон* I, 3), Лесинговом непосредном извору,<sup>22</sup> с друге стране једној старијој јеврејској верзији у *Шевей-Јехуди* Ибн Верге, једном марану који је писао у 15. веку, а који није знао за Бокача. У обема варијантама, као и у свим другим, увек један Јеврејин излаже параболу: управо се свуда често презреном и исмеваном лику у уста ставља учење о толеранцији.<sup>23</sup> Најстарије позната јеврејска верзија<sup>24</sup> се од свих каснијих разликује по томе што отац, ковач злата, обојици (уместо тројици) синова оставља драгуљ (уместо прстена), и то свакоме по једног правог, тако да се одиграва једино педагошко лукавство,

<sup>20</sup> Према С. Nicolas, у: *Cahiers de Varsovie* (публикацији једног колоквијума о Јану Потоцком), 1992, 274, 275.

<sup>21</sup> *Veritas sive Varietas* (као у фусноти 1).

<sup>22</sup> Самом Бокачовом тексту претходиле су пак различите варијанте параболе о прстену из хришћанско-средњовековне традиције (код Нивенера оне нису наведене) које овде не морају бити разматране (види о томе М. Реппа, *La parabola dei tre anelli e la tolleranza nel medio aevo*, Torino 1953).

<sup>23</sup> Рабинска интерпретација с правом ставља посебан акценат на ту околност, види J. S. Bloch, *Quellen und Parallelen zu Lessings Nathan der Weise*, Wien 1880. Зашто Блох у мудрому Ефраиму види зачетника параболе и уместо о два говори о три камена, просто је необјашњиво (ако то није побожна превара?).

<sup>24</sup> Текст је наведен према Нивенеру (*Veritas*, 48–50).

а никако побожна превара. Бог као отац је толерантнији од његове деце која се препиру око тога чији драгуљ је бољи. Оцу на небу, који једини познаје разлику између драгог камења, али је не жели саопштити, сви су видови његовог поштовања добродошли, дакле све религије су за њега подједнако аутентичне. Такав закључак намеће контекст параболе, у којој се мудрост Јеврејина, Ефраима бен Санча, суочава са непоучношћу Николаја, хришћанског „мудраца”. На његово питање шпанском краљу: „Свети краљеви су одувек имали обичај да све религије потчине својој; зашто их ти не починиш својој?”, Дон Педро одговара: „Никад нисам видео успех код једне ствари која се дешава под присилом” и предлаже Николају да покуша преобраћај путем „благог поучавања”. Исход остаје отворен, зато што Николај даље сматра Јевреје непоучним.

На тај начин се у најстаријој јеврејској верзији, у којој је очигледна критика хришћанске нетолеранције, избегава амбивалентност параболе о прстену, док се у параболи од Бокача до Лесинга истина толеранције стиче по цену побожне очинске преваре *ad usum Delphini*: толерисање све три религије захтева да се барем суспендује одлука, која вера је права, ако се већ не треба одустати од разликовања између истинитог и погрешног. Па ипак је и у Шевет Јехуди реч о превари, о пет мушкараца који су се погрешно издавали за Месију (Niewöhner 261, 262). Ибн Верга се ради тих малих превараната позива на Мајмонинову *Посланицу Јеменијима*, а да ипак при том не помиње три велике варалице свог нацрта – Исуса Христа, Павла и Мухамеда. Када уместо тога препричава параболу о прстену, према Нивенеровој претпоставци он изгледа „својом причом жели кориговати Мајмонинову тезу о превари, јер није ли „наш учитељ Маестро Мошех из Египта” рекао „да и они најизврснији међу не-Јеврејима узимају учешће у вечном животу”? Поштовалац Мајмонида, Ибн-Верга, коригује Мајмонида Мајмонидом. ... Јеврејин препричава параболу о прстену, зато што ће тек Месија моћи донети одлуку који син ... је носио вреднији прстен” (266).

Тако обе нити параболе о прстену и става о три варалице конвергирају преко хетерогених докумената Нивенеровог пустиловног препознавања трагова у делатном хоризонту „Мајмонида”. Он тиме потврђује једну претпоставку до које је независно од њега дошао Блуменберг у својој *Пасији њо Маији* (1988): „Истина, Мајмонид не би био задњи корен параболе, али зато са обртом ка толеранцији отац њеног хабитуса наспрам најпре само 'погрешних' Месија” (272). Отворени и скривени разлози дебате о религијама у 18. веку, на које се ослања Нивенерова хипотеза да је Мајмонид био онај ко је могао да служи као узор за Лесинговог

*Наїана* („ко је то био, а да ипак није смео бити”, 21) и да је преко поново актуализоване параболе о три прстена дао одговор на књигу *De tribus impostoribus* (329), овде не требају бити опширно наведени. Из те перспективе би Лесингов позив на толеранцију („Нека се свако залаже према својој неподмићеној, од предрасуда ослобођеној љубави!”) био резултат увида „да су три сина преварена – мада из љубави. Док се у спису *De tribus impostoribus* оснивачи религија увек *оїїіерећују*, у Лесинговој параболу они се *расїіерећују* – али то иде на терет Богу” (53).

У просветитељском разговору религија захтев за толеранцијом није осигуран очекивањем да ће се спор религија о крајњој истини једног дана решити доласком правог Месије. Победом идеје толеранције у просветитељству није само укинута апсолутистичка претензија сваке религије на истину, него уједно прагматизовано питање аутентичности религиозне вере. О аутентичној вери убудуће одлучује ваљано делање, не догма религије него њена *praxis pietatis* [*акїїивна їобожносїї*]. Да за то код Лесинга јамчи управо Натан, који је новчаним пословима стекао богатство, погодило је дубоко усађену предрасуду о „Јеврејину” и стварало надаље пометњу у рецепцији драме. Горе наведени рабин Ј. С. Блох сматрао је сходним да својим тумачењем оповргне један исказ Куна Фишера: „Нека тај Натан буде доведен до једне правоверне синагоге и нека чује суд о томе да ли је репрезент јеврејства.”<sup>25</sup> Када је за време Хитлеровог режима забрањено извођење Лесингове драме у немачким позориштима, а јеврејски културни савез 1933. остентативно као прву представу извео *Наїана Мудрої*, тај избор је наишао на критику ционистичког листа „*Jüdische Rundschau*”, чији аргумент је гласио да би Јевреји требали бити отворени за универзалне идеале образовног грађанства које су следили на путу своје еманципације – „али као Јевреји”.<sup>26</sup>

Насупрот томе је едикт о толеранцији у Лесинговој драми уједно са асолутистичком претензијом религије погодио и дрскост национализма који се развио у 19. веку. Убедљиви аргумент, који у дијалогу између Натана и једног темплара води до промене убеђења код хришћанина, био је одговор Јевреја на питање који народ је као први себе назвао изабраним и свој понос, да је његов Бог једини прави Бог, пренео на хришћанина и муслимана. Натанова реплика овде већ антиципира смисао параболе о прстену:

<sup>25</sup> Као у фусноти 23, 8.

<sup>26</sup> Види о томе G. L. Mosse, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland – Zwischen Religion und Nationalismus*, Frankfurt/New York 1992, 117, 118.

Имајте презир према  
Мом народу колико год хоћете. Обојица нисмо  
Себи бирали народ. Да ли смо  
Ми наш народ? Шта уопште значи народ?  
Да ли су хришћанин и Јеврејин пре хришћанин и Јеврејин  
Него човек? Ах! ако бих у Вама нашао једног више  
Којем је довољно да себе  
Зове човеком! (II, V)

Ако се тиме није само одустало од претензије на једну једину веру која би доносила блаженство, него и од „крвне припадности” народу – дакле *avant la lettre* од идеологије расе и народног бића, поставља се изнова питање о истини која би била обавезујућа за све људе. Чак и ако су све религије на истом растојању од истине (свеједно да ли близу или далеко од ње), ако се узајамно толеришу, сâмо питање о истини – питање о истинитом животу, смислу света и циљу историје – не сме бити препуштено индиферентности. Не мора ли онда место непроверљиве истине религија заузети и нека нова вера, а не само победоносна идеја просветитељства: вера у еманципованог човека и његова неотуђива права коју захтева сам ум? Да ли се та вера може легитимисати само на основу етоса чисте човечности коју инкорпорира Натан у својој мудрости? Да ли је довољна еманципаторна снага идеје толеранције ако она не наиђе на добру вољу за разговором, за ненасиљем и признавањем својеврсности туђе културе, него на нетолерантност, недоказаност, вољу за доминацијом – на фундаментализам који а *limine* пориче универзалну вредност људских права? Не следи ли одатле да би едикту о толеранцији опет требало повући границе? Не води ли неумитно политичка максима: „Онај ко негира толеранцију, не може имати захтев за њом” у ђавољи круг дијалектике просветитељства?

Оваква питања одређују ситуацију, у којој је 1992. као дијалог о параболу прстена вођен најновији разговор између три монотеистичке религије, исламске репрезентоване кроз Мухамеда Салима Абдулаха (Muhammed Salim Abdullah), јеврејске кроз Стефана Мозеса (Stéphane Mosès), хришћанске кроз католика Ханса Кинга (Hans Küng) и протестанта Валтера Јенса (Walter Jens) (као модератора).<sup>27</sup> Посматрано с обзиром на пређашњу традицију, најновији разговор о религији је далеко иза себе оставио ригоризам раније оспораваних догматских позиција. Сви учесници разговора су као представници религија након просветитељства

---

<sup>27</sup> У: *Sprache im technischen Zeitalter* 122, март 1992, 12–29.

присвојили Лесингово становиште и труде се од почетка показати да је смисао параболе о прстену у потпуној сагласности са недогматским тумачењем њихове конфесије.

Мозес цитира паралелни текст из Талмуда за одговор на питање зашто на почетку историје постања није створено више људи, него само један човек (Адам). Одговор гласи:

Како бих те научио да, ако неко уништи једну људску душу, према (Светом) спису се рачуна, као да је уништио читав свет ... Краљ краљева, светац, хваљен био!, утискује у човека печат прачовека, па ипак један не личи на другог. Зато такође сваки појединачни мора рећи, због мене је створен свет.

Централна тачка проблема толеранције је субверзија идеје једне истине. Ако Натан султану докаже да постоји више истина, из те плуралности може настати плодан дијалог. А та револуционарна идеја је и дан-данас још нова (13/17).

Абдулах документује да је Лесинг својим *Наџаном* користио (или могао користити) једно место из Курана (49. стих 5. суре):

Свакоме од вас (Јевреја, хришћана и мулимана) смо прописали јасну одредбу и јасан пут. И да је Бог хтео, Он вас је све могао окупити у једној јединој заједници, али Он вас жели ставити у искушење кроз оно што вам је доделио. Натичите се зато једни с другима у добрим делима. Све вас чека повратак Богу; онда ће вам Он објаснити оно у чему се нисте слагали.

У Курану постоји место које забрањује да се Јевреји и хришћани мисионирају. Смртна пресуда против Руждија не може наћи легитимацију у самом Курану. А што се тиче „Светог рата“, ради се само о локално ограниченим упутствима мале исламске празаједнице из Медине која је била угрожена од стране многобројних непријатеља (13/16/23).

Кинг, који као католички хришћанин као трећи долази до речи, најпре признаје да хришћанство, попут свих пророчких религија, само по себи није баш превише толерантно. Јер „врло мало хришћана зна да у Новом завету не стоји само: Онај ко није за мене, тај је против мене, него такође и: Онај ко није против нас, тај је за нас” (14). Он затим наглашава „да се не може радити о томе да се стоји изнад свих становишта”, што није била ни Лесингова позиција. Он жели то појаснити на заједничкој опозицији Јевреја и мулимана против „умишљене, хеленистичке христологије”, чију критику „треба схватити врло озбиљно” (17/22).

Но разговор се не дотиче тога; његов интерес је усмерен више на актуелне дивергенције – положај жена, однос према експлоатацији природе.

Паралелама параболе о прстену у Талмуду и Курану је протестантски хришћанин могао додати да се код Лутера, који је поводом (папске) буле о анатеми бранио став: „Haereticos comburi est contra voluntatem spiritus” [„спаљивати јеретике је противно вољи Светог Духа”], може наћи појам *Tolerantia Dei*. Овде се држим текста Г. Ебелинга: „Толеранција Бога и толеранција ума”, који полази од историје појма и показује да је *tolerantia* ступила на место претходног појма *patientia*, који потиче из стоичке етике, са променом значења од *сврљјења* ка *сврљјењу* која је документована већ у средњем веку.<sup>28</sup> Дакле, толеранција Бога је претходила толеранцији ума: „Структура старог појма толеранције: да једно зло (јерес, *religio falsa*, плуралност опречних верских претензија) треба истрпети, како би се избегло много веће зло (кад је угрожена *rex publica*), преокренута је кроз просветитељство: захтева се толеранција, како би се најплеменитијем добру, слободи човека, обезбедио простор наспрам главног зла, нетолерантног спајања захтева за истином и принудне силе”, 68).

Идеја толеранције није сумњива хришћанској теологији тек од њеног еманциповања од толеранције Бога. Већ код Лутера се налази став: „*Fides nihil pati potest, dilectio omnia suffert. Quod in Christo videmus qui nos tulit*” [„Вера ништа не може да трпи, љубав све подноси. Оно што видимо у Христу, који нас је поднео”] (66). Парадоксална формулација стоји попречно у односу на *tolerantia Dei*, од које су се очигледно дистанцирали модерни теолози као што су Карл Барт или Емил Брунер. Цитирају се речи овог задњег: „Сама истина је нетолерантна ... и Добро је нетолерантно ... Зато није случајност да су највише духовне религије нетолерантне – наиме, све оне које Бога признају као Господа”, 59). Ебелинг није толико ригорозан; њега више покреће брига да ли суспендовање питања о истини, које је политички постало нужно, има за последицу њену неутрализацију која је плодно тле за нове нетолерантности (69). Зато је и неминовно одређење граница толеранције: „Ко негира толеранцију, не може да је захтева” (72). Али како се према томе треба поставити хришћанин спрема нетолеранције? Ово врло актуелно питање овде остаје отворено, а није ни подстакло учеснике нашег најновијег разговора религија.

---

<sup>28</sup> У: *Glaube und Toleranz – Das theologische Erbe der Aufklärung*, hg. T. Rendtorff, Gütersloh 1982, 68.



Тамо репрезенти јудаизма и ислама очигледно имају мање потешкоћа са просветитељским наслеђем од хришћанске теологије. За Мозеса смисао параболе је у следећем: „Нико *нема* истину, нити ја нити Ви, нико не поседује истину као да је она неки предмет”, и мисли на плуралитет захтева за истином „да свако верује у своју сопствену истину. Али тај плуралитет истина се у јудаизму посматра као нормална структура бивства. То је форма мишљења која је тешко прихватљива у католицизму и посебно у оним тенденцијама које су под утицајем грчке филозофије” (18/21). За Абдулаха је „дијалог религија Божији налог коме дугујемо једнаку послушност као и наспрам Десет заповести”. Ислам се не треба прибојавати просветитељства, зато што се у садашњости у дијаспори ради о томе да се поново открије изворно исламско просветитељство – тзв. „mutaliza”. Ислам је у 7/8. веку прошао кроз своје велико просветитељско време, у којем је било покушаја „да се једно с другим помире ум и вера”. Владајућа непријатељска слика ислама се не може ослањати на Куран и – ону неорганизовану – исламску религију, него ову меша са исламском државом која је опседнута силом моћи. Истински ислам (име које дословно значи „мир”) „је дакле не само немоћан, њему је такође оспорена самосталност. У суштини, само у дијаспори је могуће проживети ислам” (24/16/15).

Било би корисно да се дискутовао однос хришћанства према институционализацији вере (према Кракауеровом мишљењу она без поговора корумпира чисту истину вере) заједно са проблемом односа цркве и државе. Уместо тога разговор нас оставља са добром надом. Просвећеним присталицама три аврамске религије хришћански модератор препоручује да не губе просветитељску наду у мирнији свет: „Ако више није могуће конфронтирати стварност са могућношћу, онда би заиста до краја упропастили наслеђе просветитељства” (29). Тешко је не сложити се са том завршном речју.

Моја сопствена завршна реч томе треба придодати само једно. Чини се да засада последњи разговор религија у потпуности потврђује мој почетни цитат: да „ништа што се сврши, не може бити исцрпљено у томе да је крај”. Но желим томе дати још један други смисао. Уколико се чинило да се тај разговор исцрпљивао у међусобном признавању захтева за истином различитих религија и да је тражио да се лоша стварност суочи са могућношћу бољег света, тиме још није узето у обзир да је у исходу овог разговора био садржан један додатни, досад пропуштени задатак. Извесно је да признавање различитих захтева за истином сопствене вере омогућава међусобно разумевање у једној заједничкој ствари. Али

оно је тек почетак ка следећем кораку, да се религија Другог призна у својој страности, дакле да се уважи другост Другога. Старији разговори религија показују сви скупа да су по питању труда око проналажења заједничке позиције застали пред тим прагом. У предисторији разговора религија се – чак ни у наговештајима – не може препознати херменеутика страности. С друге стране, како то на видело износи новија историја, показало се да просветитељска идеја толеранције сама по себи није довољна. Уколико треба деловати на суживот свих људи, онда она претпоставља не само пуку трпељивост према Другога него и напор разумевања и улажења у оно што раздваја. Чини ми се да у томе лежи нови почетак у крају досадашњег разговора религија, уколико са општим циљем мирољубиве будућности треба бити остварено признање људског права на различитост, право „без страха моћи бити другачији” (Адорно).\*

Превео с немачког

Дамир Смиљанић

(Одломке с латинског превела Габријела Петровић)

---

\* Изворник превода: Hans Robert Jauß, „Das Religionsgespräch. Oder: *The Last Things Before The Last*”, у: Hans Robert Jauß, *Wege des Verstehens*, Wilhelm Fink Verlag, München 1994, 251–286.