

АДАМОВ ПАД КАО КРСНО ДРВО

Раде Божовић

Филолошки факултет, Универзитет у Београду, Србија

Овај рад жели да се једно од најважнијих места у Библији, пре свега у *Књизи Њостанања*, размотри са антрополошког и социолошког становишта, али да се уваже и мисли боготражитеља. Реч је о сложеној за тумачење причи о Адамовом, односно човековом паду. Желело се да се посебно размотре питања везана за грех и за слободу избора у животу сваког појединца, из чега произлази и његова одговорност према заједници. Иако су ову причу много разрађивали богослови, а нарочито руски боготражитељи, она је привлачила и пажњу философа, као што је, на пример, Сиоран. Чини се да су руски боготражитељи остали на средокраћу између теологије и философије. После прегледа шире философске и социолошке литературе, може се закључити да зло није примарно у човековом карактеру, како га неки песимисти разумеју, и да је човекова слобода избора највећи изазов у који је човечанство упало. Слобода (избора) је ипак питање чисто етичке природе, мада за неке вере етичка питања нису од примарног значаја. Оптимистички гледано, о слободи се могу навести сјајна размишљања, а код Берђајева посебно, јер се у његовим размишљањима, поред философског става, могу препознати и теолошки ставови. Грех и слобода су повезани, и нема греха а да није нарушена слобода. Студија зато жели да укаже на оптимистичку страну овог питања важног за будућност човечанства, имајући у виду и ону коју нам нуди Сиоран, мада и она није оптимистичка. Сиоранова понуда разрешења тог питања може се сажети у шопенхауерски песимизам: да је слобода модерни еквивалент за пад, али је ипак лакше прихватити Берђајева, који, и поред нужног философског песимизма, шире и заносније гледа на човекову слободу – као на потребу да се изађе из субјективизма и затвореног индивидуализма.

Кључне речи: *Адамов паd, грех, змија, слобода, смрт, божићражење, човек*

Увод

Наш покушај у овој студији своди се, у основи, састоји се у томе да се, макар само делом, размотри кроз митологију, а више кроз религијску антропологију и социологију, прича о (трагичном) изгону из раја или о паду¹ првог човека. Прича о порукама овог значајног хришћанског мита одавно је разрешена, али не треба изгубити из вида човекову склоност ка грађењу нових митова и у овом врло рационалном и емпиријском времену. Модерни човек је створио своје митове, али без оне духовне потке и снаге које често одликују класичне паганске и доцније религијске митове. Тако се може рећи да је стари свет, у ствари, свет мноштва, средњи свет (неиспуњене) једноће и нови свет – свет индивидуалне, готово неконтролисане себичности и сујете. Модерни човек се отргао својим животом од Бога премда многи још иду у цркву. Он је наопако разумео да ће „сјести у храм Божији као Бог, тврдећи за себе да је Бог” (II Сол., 2, 4).

Стога ће антропологија у жижу свог занимања поставити као средишње питање ко је човек, а теологија питање богоподобја, односно питање човековог узашћа ка небеским просторима и склоности његове ка греху, оног што је Овидије у *Меџаморфозама* сликовито описао: „Видим оно што је добро, али следим оно што је рђаво.” Ову изазовну мисао као да допуњава арапско-исламска *муџазила* тврдећи да су добро и зло објективне категорије, и да зависе од бојје воље, стављајући нагласак на питање слободне воље².

Грехопад је, несумњиво, почетак историје и почетак смртности, као и живота који ће донети човеку охолост и пометеност (Сиоран 2008: 9), рекло би се пре него намера да се утврде оквири слободе (од Бога). Човек стоји на почетку онога што се језиком мита изражава као Ерос, док апокалипса и смрт стоје на крају живота, слично Танатосу у грчком миту³. Овако се изражавају и мисле психоаналитичари, док апостол Павле, у духу (старог) хришћанства, каже да се у смрт може поћи и тако што ће се тражити да се буде обешен наопако, с главом надолу, тамо где

1 Милтон је првобитно замислио да напише еп о Адамовом паду као трагедију (античког облика), и одустао је од тога. Одлучио се да напише, по тадашњим правилима поетике, хришћански еп. Он пева о човековом првом сагрешењу и узимању плода који је донео помор и несрећу у свету. Као да је разумео оно исто што ће касније разрадити руски боготражитељи: да трагично нужно постоји у хришћанству, што ислам не прихвата.

2 Занимљиво је прочитати кратко размишљање о утицају ове рационалне арапске школе на јеврејску филозофију у: А. Chouraqui, *Židovska misao* (1982), Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

3 Танатос као божанство смрти, од које је Христос начинио религију (Розанов мисли да је он тиме отежао човеку живот), а Платон филозофију.

су на крсту биле ноге Христове. Ово је позив; другим речима: Христова жртва не треба да буде усамљена.

1. Библијске приче

Поред многих (упутних) прича које се налазе у *Библији*, посебно оних из Старога завета, чини се да су две најзанимљивије и да доносе највише порука, па с разлогом изазивају и највише тумачења, али и запитаности. Реч је о причи о (несрећном) Јову и причи о човековом паду. Обе ове приче су, као и многе друге, настале на тлу Блиског истока, који је „место рођења друге светске религије после будизма, без које никад на свет не би дошла она трећа, ислам” (Вебер 1987: 171).

Стари завет је, одиста, права ризница прича и поезије, наравно и јудејске и хришћанске митологије¹. Спорена око Књиге нису утицала много на то да се суштина ових прича сачува. Истина, гностици су сматрали да се може признати само Нови завет, у којем се само овлаш подсећа на човеков пад², односно на његов први и највећи грех – непослушност према Творцу. Но, њима није сметало то да негирају зло и правдају га³, што је за друге „саблажњиво одрицање од слободе” (Берђајев 2006: 130).

Упркос томе, створила се, нарочито у медитеранској култури, свест о вечитој кривици, коју су, како каже Фројд, вешто подржавали надахнути пророци. Да би потом Савле, већ као римски грађанин Павле, рекао: „Ми смо избављени од кривице пошто је један од нас жртвовао свој живот да би окајао наше грехе.” Тај један је био Христос Спаситељ. Али да ли је та великодушна жртва била довољна?

Ове две библијске приче, прича о Јову и о фамозној рајској јабуци⁴, односно прича о првородном греху и говор о два института библијска,

1 Врло су поучне речи антрополога Франца Боаза, који каже да је улога митолошких светова у томе да буду одмах по настанку разорени и потом из тих рушевина створени нови светови.

2 Многи помињу, нарочито руски боготражитељи, овај егзистенцијални пад као једну врсту апокалипсе. Међутим, философска литература је, чини се, много више била опседнута (несрећном) судбином Јова. Рецимо, њоме су се бавили, осим руских филозофа боготражитеља: А. Veber, *Tragično i istorija*, Dnevnik, Književna zajednica, Novi Sad, 1987; Rene Žirar, *Stari put grešnika*, Bratstvo jedinstvo, N. Sad, 1989; F. F. Bruce, *The Wisdom Literature of the Bible: The Book of Job*, The Bible Student ns 23.2 (april 1952): 57–60; Mejer Fortes, *Oedipe et Job dans les religions ouest/africaines*, J./P. Delarge 1974. и још многи.

3 Ни стара бедуинска божанства нису разликовала зло и добро. Она су могла истовремено бити и добра и зла, што се препознаје и у старим арапским јуначким романима.

4 Ипак је остало нејасноћа о врсти плода који су појели Адам и Ева, јер су се насред улице у рају и с обе стране реке налазила дрвета живота, која су рађала дванаест плодова, и која сваког месеца доносе плод, док је лишће тог дрвећа служило за исцељење.

да их тако назовем, о спасењу или издвљењу и о крају света, представљају тему која није само била, већ и јесте, изазов теологији, а не мање ни философији и антропологији.

Док је, по многима, овај пад био почетак човекове непослушности и био први, првородни, примордијални грех (према Творцу), он је ипак означио и пут човеков према слободи, слободном одлучивању и избору циљева у свом животу¹. Мада се питање слободне воље може одмах разумети и тако да је Бог дао човеку, односно Адаму, у најширем смислу, слободну вољу². А та слобода је већ првотно била изражена тако што је Адам могао слободно да одлучи који ће плод окушати са два дрвета: Дрвета сазнања и Дрвета живота³. Радило се, дакле, о томе да је човеку већ на почетку препуштено да се одлучи између добра и зла, како Црква тумачи. Тако је Адам одлучио судбину хришћанских верника: решио је да се, другим речима, одвоји од Бога и добра. Тим је на Земљи настао други вид живота, различит од оног у рају. Грех непослушности се пренео потом на наследнике⁴ јер, како је говорио апостол Павле: „Ми сви смо једно.” Ипак, чини се да кроз посматрање два света, католичког и православног, питање слободе није подједнако схваћено, као, уосталом, и остале поруке првородног греха.

Но, једно је било јасно – да су хришћанство и ислам заузели строги став према злу, док га модерно друштво прихвата као нужан део прогресивног (линеарног) напретка, што је већ у 19. веку постала опсесија скоро целе западњачке цивилизације. Овакав растегљив однос према два морална категоријама као што су добро и зло потврђује и песимистичко гледиште арапског песника Ел Ма'аррија (12. век) који каже да је човек нечисто биће, да је зато зао и да су добра дела зато њему непримерена. Закључак овога песника јесте да човек мора да прихвати створено, да то представља обавезу, без обзира на то што се то неке може и не свидети. Јер, појединац не може да се одупре изазову зла, па ни друштво не може бити боље. Оно је, једноставно речено, покварено и промашено. А човекова релевантност и непоузданост обуздавају тра-

1 Шопенхауер дефинише слободу као негативну вољу која „свој сопствени споменик, слободу, може да тврди само уколико је пориче” (*Песимизам и издвљење*, 1988, Врњачка Бања).

2 Философи су много расправљали о вољи, а за Шопенхауера је човек кључ свих ствари и преко њега се улази у тоталитет разумевања света. Проширени Хераклит.

3 Може се, са становишта структуралног тумачења, поставити занимљиво питање дали се, када је у питању плод (јабука?), ради о религиозном табуу у вези са неким воћем јер су нам махом познати табуи животињског порекла.

4 О наследном греху узбудљива је Кјеркегорова прича: кад је отац, проживевши тешко и сиротињско детињство, усадио грех у свест свога сина.

гање за истином. И заиста се чини да добро и зло нису на почетку живота Земљана били јасно одвојени, што се може наслутити из старих митова и пучких легенди.

У различитим друштвима постоје прецизне законске санкције за извршено зло, али често друге врсте него што су то хришћанске и исламске санкције. Највећа казна за припадника ове две религије јесте одлазак у пакао, мада неки боготражитељи не могу да замисле да пакао постоји и да се у њему, уз ужасне муке, морају наћи злочинитељи. Као што не могу да замисле ни да постоје затвори, заједно са гиљотином и електричном столицом, измишљотином модерног света. Залуд је Жирар сматрао, рекло би се, да Адамов пад јесте и у функцији успостављања „вечите Правде” (Жирар 1989: 24, 72). Таква правда је за већину боготражитеља била бесмислена. Залуд је, чини се и данас, Адам започео „наше вријеме... чији пријеступ, у свом истински езотеричком смислу има прототип у пријеступу самог анђела човјечанства” (Корбен 2007: 35), као што још *Талмуг* залуд поручује да је сваки човек искован по жигу Адамовом.

Али, зло или грех представљају чињеницу, коју зачудо не примећује Берђајев јер је за њега *Библија* постала „конкретно религиозни извор” свега, па тако и првобитног греха (Берђајев 2006: 129). Овако он мисли, да би томе додао да овај грех према Творцу и вечитом животу у спокоју није само митска прича из *Књије йосџања*, већ је и тајна коју носи сваки мит „иза кога се увек скрива некаква реалност (исто: 129).

Када се говори о човеку, „јунаку данашњих дана”, ваља имати у виду то да је у овој причи готово у сенци остало двоје јунака, Адам¹ и дружица му Ева, јер, уместо њих, два необична и поучна јунака јесу Дрво живота и Дрво спознаје, односно дрво препознавања добра и зла. Њима се, штавише, у функцији делајућег јунака (Пропов појам) придружује

1 Наравно, за структуралисте би било посебно занимљиво значење овога имена. На хебрејском језику ово име значи Земља, симболички или алегоријски упућујући на то да је први човек створен од земље. У *Курану* се такође помиње под тим именом, а Ева се исказује са Хава. Ово је разумљиво јер се хебрејски и арапски некад нису са становишта глосара много разликовали. Даља елаборација имена првог (брачног) пара указује на то да је Адам за време боравка у рају имао име Иш, или у преводу мушкарац, а на хебрејском се пише словима алеф + јуд + шин, или у преводу алеф, као број 1, или база + јуд, као прво божје слово, те на крају шин, што је прво слово неба Шамаим. То би у слободном преводу значило Базни, Први, који долази у име божје са Неба. Његова супруга се називала Иша, или у преводу жена, што јесте ж. р. од именице Иш = човек, само се на крају додаје слово хеј, које је једно од божјих слова и у јудаизму означава скраћеницу за самога Бога (*Hebrejski misticizam*, drugi dio, O Adamu i Evi; <http://blog.dnevnik.hr/strossmayer/2008/12/index.html>).

(зла) змија, која је носилац истинитог знања, али и саблажњивач¹, најлукавији створ којег је Творац створио. Она обећава: „Нећете ви умријети, него отвориће вам се очи, па ћете постати богови и знати шта је добро а шта зло.” У напону неукротивих амбиција модерног света, ваља се подсетити тога да је човек чедо праха, у који се и враћа, пошто многи креационисти мисле да он мора постати и Бог, да „њего чека моћ земна, владавина у свету” (Берђајев 2006: 122).

Прича о паду је, углавном, многима позната, али ће се овде нужно наћи додатно и неки мање познати подаци у вези са том опомињућом и изазовном причом. Рецимо, по једној варијанти тумачења казује се да је змија наговарала Еву, која није прва жена Адамова („зла” Лилит је прва), познатим речима: „Ниси умрла дотакнувши ово стабло, па нећеш ни ако окусиш рода с њега”, а да се Адам, каже предање, предао тек после три сата, те је премишљао пре него што је прихватио Евину понуду².

Змија се у овој пуној порука причи јавља у рају, док, рецимо, у старој египатској причи она је у паклу и гута умрле људе. Дакле, змија је у овом последњем случају везана за култ мртвих, мада у египатској митологији има и добрих змија. У библијској причи, Ева се, као главна јунакиња, носилац функције наивног створа, не бори са змијом, како то обично бива у митовима и бајкама, него ће је послушати. Према изведеним тумачењима, она као жена и није могла да се бори против ње. Борба припада мушком роду и његова победа над чудовиштем означава победу или појављивање нове вере³. А затим, по победи следи: „Ко

1 За (разочараног) философа Сиорана (2007), захваљујући змији Адам је профитирао „добрим услугама кушача, пре помоћника него виновника своје пропасти”.

2 Вид. код Грејвс и Патаи (1969): 76–78.

3 Змија, змај, гмизаво чудовиште и у словенским језицима има приближно исти назив. Многострука су, у различитим митским традицијама, њена тумачења. Она се јавља већ у египатској и грчкој традицији (прича о Психи и Еросу). Харви Кокс (Harvey Cox) сматра да нас, преко греха, Адам у Едену и Христос у Новом Јерусалиму, обавештавају о времену грчких хероја, који су слика свога времена. Адам представља и мушко и женско и јесте део земље, њене прашине, он је природа и природа је у њему. Чини се да се не жели рећи да је овим отпао од Бога, јер не ради после прогона ништа криомице од Њега. Ева пак даје имена животињама и стварима по Творчевој „препоруци”, а Христос је „Ultimate City Planner”. Кокс разуме Христа као новог Адама, који није створио други рај, већ Нови град (Кокс 1973: 64–66). Творац је дао човеку силу и одговорност пре пада (Кокс 1973: 75); Бог је разочаран Адамовом непослушношћу, егоманијом (израз Коксов). Вероватно су из ове ситуације проистекла и два схватања о греху, аријевско, тако вешто уграђено, али са нужним варијететима, у различите хришћанске деноминације, и семитско, док се ислам примачао хришћанству у схватању греха. Аријевац греши и пати, патња због греха је непозната семитском човеку, посебно муслиманском вернику. Ниче је сасвим окренут анализи аријевске памети у чијој се култури преступ сматра и схвата као мушкарац, док се у

има ухо, нека чује шта Дух говори црквама: онеме који побеђује даћу да једе од Дрвета живота које је у рају Бога мога” (Откривење Светог Јована Богослова 2:7). Адам је у овој причи испао другостепени јунак, који стога нема разлога да се бори са змијом. Из ове чињенице могу проистећи нова тумачења.

Змија је, како каже Проп, хибридна појава и означава време¹ када митолошке животиње смењују божанства, док је Кембел (J. Cambell) дефинише као јунака са стотину лица. У причи о Адамовом паду то се, можда, најбоље препознаје².

Од бројних размишљања о последицама пада, ваља држати на уму да у овој причи неки препознају Адамову и Евину жртву за човечанство, старију од Христове жртве. Они такође препознају у причи несрећно напуштање спокоја који је нудио рај и непромишљени раскид с божијом милошћу. Уз то се чини да је у овој вишеслојној причи, у ствари, приказан нов начин приношења молитвене жртве Богу: она је сада бескрвна, после дугих паганских приношења жртава божанствима, које су понекад биле и људске. Али, ако су могуће расправе о томе да ли су Адам и Ева учинили велику жртву одричући се бесмртности, сасвим је извесно да су изласком из раја уместо људских жртава божанствима почеле да се жртвују животиње. Дошло је и до двовлашћа у човековом понашању: с једне стране он наставља да служи Богу, а с друге стране, он служи неписаном закону плоти, што се веома добро препознаје у фолклорним причама везаним за Адамов пад. Дакле, прва прича Постања јесте и прича о низу грехова које је први човек³ починио, због чега је морао пасти на Земљу, тј. бити изопштен из благоугодног раја и наставити свој „пут грешника”. Стога може да буде прихваћена опаска да „оно што се говори о ’првом човјеку’, Адаму, карактеристика је човјека као таквог” (Хусеинов и Ирлиц 1992: 124). Човек је хтео сам да буде као Бог, и жеља га је одвела у грешност и гордост због којих он губи слободу.

семитској култури види као жена. Јер, подсетимо се, „прапреступ” је учинио мушкарац, а „прагрех жена”. Реч се може повести, мислим, и о томе да ли у прародитељском миту учествује заиста мушкарац. Опет се поставља питање улоге змије.

1 Занимљиво тврди Сиоран да је, одрекавши се бесмртности, човек пао у време (Сиоран 2008).

2 Видети више о овоме код: В. Я. Проп, *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград, 1946.

3 Пети (шиитски) имам Мохамед ибн Али рекао је да је и пре Адама било људи.

2. Грех

Да ли је пад анђела, отпаднутог од Бога, био увод у пад човеков? Је ли змија заиста била прерушени ђаво, сатана¹, отпали анђеос? Да ли је грех индивидуалан или колективан? Или је истина у томе што каже Василије Велики да се у тој причи о Адаму и Еви, далеко од ових сложених питања, говори символно само о томе да су они избачени из раја зато што нису постили. Пост је очито важна манифестација у монотеистичким верама, посебно се препознаје у исламу, у којем је он један од пет стубова вере.

Несумњиво, зло је заживело у људима после пада, постављајући питање да ли је „задатак исправног живота... достизање пуноће живота и остварење царства савршеног добра” (Лоски 2001: 20). Али, поставља се логичко питање зашто човек није кажњен за побуну истом казном као сатана. Он јесте избачен из раја, али није постао симолом зла, мада га неки разумеју као символ гордости и побуне. Штавише, Бог је човеку допустио да каже НЕ. Другачије о овоме мисли Д. Киднер (Kidner 1990). Или, да ли је затајило милосрђе Божије када није опростио што су Адам и Ева јели са Дрвета сазнања, или са Дрвета добра и зла? Или је то било само искушење које је Творац понудио човечанству? Или је тако било, како каже Жирар, јетко, да „Бог одлаже своју интервенцију да би пад неваљалца учинио што је могуће спектакуларнијим и окрутнијим” (Жирар 1989: 68)?

Јесу ово, у већини, теолошка питања, али питање греха је универзално јер се оно данас разумно уклапа у најшири оквир етике, која је мање теолошка а више философска дисциплина. Оно се сада на други начин и сагледава и дефинише. Човеков пад се, по свој прилици, а посебно када се на њега гледа са антрополошког и социолошког становишта, не представља толико као грех, већ као велико искушење човеково на путу његове тоталне хуманизације, или, како би рекли боготражитељи, на стварању богочовека. Као грех, пре свега неопростив за богослове, он је, не само по Фројду, остао дубоко урезан у менталну и религијску матрицу верника, односно човека, посебно западног. И сад на делу треба „отпали” човек да буде кадар да превазиђе себе, онаквог каквог га је створило време (економија) у неким западњачким културама. Тај обездушени технократски човек, а са огромним знањем и неутажном потрагом за новим техничким достигнућима. Он мора да буде свестан тога да црквени олтар, рано замењен инквизицијским алаткама, а од Француске револуције и гиљотином, прави огромне политичке и духовне

1 О сатани, кнезу овога света, видети: Elejn Pejgels (1996), *Poreklo satane*, Beograd, Rad.

наказности. Поготово што нас гиљотина формом у великој мери подсећа на свето место – олтар, који сада манифестује моћна машина. Стога увек ваља имати на уму тешку оптужбу коју је социјалној патологији западњачке цивилизације упутио Ерих Фром: да свет у којем живимо јесте очајан и поремећен.

Дакле, прва последица овога греха јесте у томе да се човек нашао на Земљи, у окружењу добра и зла, и да је он то могао да препозна благодарећи томе што је неопрезно појео забрањени плод. Шестов је ову ситуацију назвао ум и савест, сматрајући да тај пад није уопште грех, већ „израз природне тежње слободног духа” (Шестов 2003: 47).

Следећа последица јесте та да је људе стигла смрт. Бесмртност у Божијем рају постала је химера, мада Исус обећава у Откривењу Јованову да они „који творе заповијести његове” имају право на Дрво живота. Јер ће плодови тога дрвета припасти оном ко победи. И тиме је отворен простор за нова тумачења и нову човекову таштину.

До сада изложено показује да је теологија истоветним очима гледала на пад, па је тако чинио чак и првобитни протестантизам, да се ради о греху. Ипак, православни богослови сматрају да Адамово потомство не мора бити кажњено за првородни грех. Они сматрају да човек, и поред учињеног греха, није изгубио божју милост¹. Милост долази сада „споља”, не „изнутра” (Вер 1963: 228–230). Каснији протестантизам и православље неће рећи тако строго као Калвин да је човек после пада остао без божје подршке, да је изопачен и изопштен. Или, да је тиме остао, како каже Августин, у стању недостатка „слободе”. Нити да је тиме човеков лик измењен, да он није више попут божјег. Ипак, човеку је преостало да после пада одлучује о томе хоће ли чинити добро² или зло³. Људи су једино криви ако опонашају Адамово (непромисљено)

1 Пад је био неопходан корак у напретку човека, сматра англиканизам, а много пре тога заокружења тумачења пада, велики немачки дух и мистик Беме говорио је да је пад само једна нужна етапа у човековој еволуцији. Јер, Бог је знао да ће доћи до пада, он је планирао предсмртни живот Спаситеља, па је тако Исус Христос дошао да се искупи за Адамов пад и за појединачне човекове грехе. Зато је потребно да се човек, односно верник, покаје. Али су хасиди тврдили да су се душе светитеља отргле од Адама још пре него је овај окусио плода са Дрвета сазнања, па тако сазнање није оптерећено првородним грехом. Као и многи, и хасиди сматрају да је тако задобијена слобода (<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc/Judaism/Hasidism.html>, септембар).

2 Добро је наш свесни избор слободе. „Слобода није форма, она је суштина нашег живота. Волети свим срцем слободу може само добар човек”, писао је Милтон (1990).

3 Зло ваља препознати да би се могло успоставити добро. И осуда Адама и Еве због тога што су се усудили да уберу и окусе плода са Дрвета сазнања, добра и зла, није

понашање. Једино у чему ће се православље сложити са западним хришћанством јесте у томе да се падом створила баријера између човека и Бога и да је тиме затворена стаза према Њему. Зато православни богослови додају: ако човек не може Богу, Он може сићи к њему. А када апостол каже да смо „на слободу позвани”, то значи: позвани на стваралаштво, на дело, на саборно „заједничко дело”, како колективно понашање назива Фјодоров (Вишеславцев 2001: 51).

Са протеривањем из раја у вези је и прича о човековој смртности. Али, прича о трошности човековог живота није завршена с Адамом и његовим потомством, јер Ева наговори и све животиње и птице да окусе са тог (несрећног) дрвета, па су и оне биле осуђене на пролазност, уз изузетак да им је сазнање постало готово недоступно¹. Све животиње одреда постале су смртне, осим феникса. Чин Евин и Адамов и његове последице могу се упоредити са непромишљеним поступком античке Пандоре. С друге стране, радозналост коју су јунаци ових прича показали, јесте могућа позитивна црта сваке особе, врло важна за развој културе и цивилизације.

Прича о Адаму, као и прича о Јову (ар. Ејуб) износи се у врло сажетом и скраћеном облику и у *Курану*, али без икакве алузије на првородни грех². Штавише, Парсанија, истакнути ирански мислилац, у књизи *Биџаак и ѿад*, расправљајући о паду³, кривици и греху уопштава значење речи пад. Он зато истиче моралну страну историје, циљајући пре свега на онај грех који чине покољења после Посланика Мухамеда, а која све слабије и тање испуњавају Алахове заповести и Пророков завет. Он питање пада поставља и антиномијски јер наспрам пада он говори о узлажењу/усавршавању, које треба да отклони и највећи грех – повратак незнабоштву (Парсанија 2007: 267–291). Пре се може рећи да је у *Курану* реч о дрвету греха а не сазнања, али не преносивог на човечанство, иако се оно у сури *Таха* од стране ђавола проглашава и Дрветом

грех нити је осуда, како то мисле неки богослови. То је дар да се успостави не само слобода, већ још више могућност стварања добре заједнице, лепих врлина и могућност саборности у једном друштву, мисле православни богослови.

- 1 Свети Григорије Ниски сматра да се тело човеково после првородног, источног греха изменило, да је постало не само смртно, већ и животињско, и да тек потом следи преображење.
- 2 О Адаму (и Еви) видети у *Курану* следеће суре: al-Baqara (2): 30–39, al-A'raf (7): 11–25, al-Hijr (15): 26–44, al-Isra (17): 61–65, Ta-Ha (20): 115–124, и Sad (38): 71–85.
- 3 Парсанија приписује савременој антропологији слабост да развије студије о паду. Он пад упоређује са Платоновим закључком да је човек пао из света интелекта а не раја (Парсанија 2007: 109).

живота.¹ Занимљиво је да у спорном Јевађељу Томином, у којем, како пажљиво анализира Е. Пејгелс (Elaine Pagels), Творца, барем испада тако, много више љути од убраног плода сазнања то што су Адам и Ева послушали свој унутрашњи порив „блиставе епиноје”, стваралачке, проналазачке свести (Пејгелс 2005: 158–160). У сваком случају, у православлу, као и у шиитском исламу, који Корбен превише храбро назива иранским исламом, негује се свест о грешности и отуда склоност ка непрестаном кајању човека, али не и „заједнице”. За ислам у целини свако отпадништво од Бога је (веома) грешно.

За већину хришћанских мислилаца, као рецимо за Берђајева, пад се разуме као велико отпадништво од Бога, оно значи грех. Неки, штавише, шире појам индивидуалног греха, тврдећи да је овај грех у ствари пут за отпадништво „светске душе”, која је носилац саборности, па је тај грех – отпадање од „светске душе”, преносив на сва следећа покољења, другим речима да је грешност неодвојива од човека. Иза таквог става произлази разочарано размишљање Розанова који закључује да „човек не може да проживи без грешности, а без светости – проживеће сасвим добро” (Розанов 1993: 24). За утеху, наду отвара Берђајев, који је толико бринуо о човековој слободи и његову стваралаштву, додајући да је у том греху семе човекове слободе. Протестанти су „попустљивији”, тумачећи причу тако да је Исус дошао да ослободи човечанство овога греха, а тиме и све људе. Ипак, већином су прихваћена оправдавајућа тумачења апостола Павла и Светог Августина. Мормони пак у том греху виде део божјег плана, мада у њему налазе и контрадикторност у оној наредби да свет треба да се размножава². Зато је за мормоне овде реч само о трансгресији, а не о греху. Католичка црква је доцније мало ублажила став да се овде не може радити о колективном греху, да је грех увек појединачан, он је персонализован. Не постоји у философији, науци и општем животу колективни грех, иако га неки политички моћници, по потреби, знају прогласити колективним. При том се заборављају речи апостола Петра да и Адам и Давид имају разумевање за разбојника на крсту, па би се пре рекло да је Адам својим „непромишљеним чином” оставио Христу да понесе крст на својим плећима и спасе тиме људски род. Стога ће, према неким богословима, Бог да опрости сваки грех, али неће моћи да отре сваку болну сузу, иако Јованово јеванђеље

¹ У *Курану* се ова редуцирана прича појављује у сурама: al-Baqara (2): 30–39 и ТаHa (20): 115–124, док се Адам и Иблис појављују у вези са причом о паду у al-A'raf (7): 11–25, al-Hijr (15): 26–44, al-Isra (17): 61–65, и Sad (38): 71–85.

² Одјек ове хришћанске (митске) приче нашао се и у српским народним песмама. Видети: Dejan Ajdačić, *Čudesno drvo u narodnim pesmama balkanskih Slovena*: <http://www.rastko.rs/rastko/delo/10043>.

то великодушно обећава. Ипак, Кантов квадријум нам још виси над главама.

Источна православна црква је, рано попут протестантске, одбила идеју о наследном греху, говорећи да син не може одговарати за очеве грехе. Јер, Бог је створио свет да га води ка добру. Занимљиво је како ову причу разуме гноза: треба захвалити змији што је Адаму и Еви пружила моћ сазнања и тако их ослободила демијуршке контроле. Демијурџ¹ је протерао Адама и Еву јер је човек сада постао претња. У *Курану* Адам није претња Богу због свог знања, напротив – четврто поглавље друге суре *ел Бакара* говори о великим (баш тако!) човековим способностима (Панца Чаушевић 1984: 9–11). Штавише, испада по *Курану* да анђели нису ти који човеку преносе, по бојжој наредби, знања о стварима, већ Адам то чини тако што он анђелима преноси имена ствари/животиња, и да су му се сви поклонили, осим Иблиса, исламског Антихриста.

Временом се, ипак, оснажује став да Бог није на вечита времена казнио Адама. Он га није приковао за стену, што је алузија на Прометејеву судбину. Ниче, који је склон бинаричким антрополошким поделама, у причи о Прометеју, контрастирајући Прометејеву судбину с Адамовом, види у првој чисто аријевске одлике заједнице народа, док у миту о прародитељском греху он препознаје семитску природу. Ипак, по њему, између ова два мита постоји „степен сродства као између брата и сестре”, с тим што је аријевски род виђен као мушки (брат), а семитски као женски (сестра) (Ниче 1983: 73–75). Наравно да би се у оваквој подели могли поредити ватра и сазнање, као врло важни за историју човечанства, за његов напредак. Ниче извлачи и поуку из оба мита, закључујући да све најбоље чему човечанство тежи мора да се избори преступом. Али, и да сам човек сноси последице преступления.

Неспорно је да је ова поучна прича о првом људском греху, када је реч о поуци, имала своје старије узор. Грејвс и Патаи користе реч „древне” и прича о паду „местимично чак оставља дојам грчког утјецаја”, па се у том контексту помиње и чувени месопотамски *Еј о Гилјамешу* (исто: 78. па даље). Но, оно што је важно не само за богослове², већ и за социологе и антропологе, јесте уверење многих богослова да Бог није напустио човека. Он је само казнио змију да вечито пуже и земљом се

1 Овде схватање демијурга може бити тумачено двоструко: као платоновски схваћени Градитељ света и гностички као Стваралац чисто материјалног света; значи, као непријатељ супериорног Творцу.

2 За богословско тумачење погледати: Јеромонах др Јустин, *Дојмаџика њравославне цркве*, књ. 1, Београд, 1980.

храни, али је човеку послао анђеле да Адама¹ науче разним вештинама, између осталих – да обрађује земљу. Тако се показује да Бог није само проклео човека.

Знамо да богови у античким причама сурово кажњавају отпаднике, док једнобожачки Бог човеку оставља могућност покајања. Он није осветнички расположен као грчка митска божанства или богови. Он је опраштао, у исламу чак Велики Опроститељ. Зарад поређења, присетимо се само како се Аполон, због пораза у надметању, сурово обрачунао с пастиром Мерсијом, који га је победио у свирци: он га живог дере! Анализирајући у *Рођењу прајегује* однос прометејски наспрам дионизијског, Ниче закључује смело да се у Прометеју виде истовремено обе ове природе: грешника и покајника. Тиме се он нехотице поново примакао причи о Адамовом и Евином греху.

Испада из свега, када се сабере, да, ипак, између Бога и човека, због Адамовог греха, не стоји провалија, на чему посебно настојава православије. Мада је Јунг ипак видео ту провалију јер је наметнуо комплекс колективног греха целокупној (западној) хришћанској цивилизацији и култури, као и Едипов комплекс, односно убиство оца. Он је тако писао мада је за њега Бог био илузија. Јунг је, истина, био и критикован због ставова према вери, тумачећи ја превасходно као вид неурозе. Наравно, и Адамов пад он тумачи као архетипски модел.

Грех је, од почетка стварања света, бринуо и вернике. Седам смртних грехова стоји на крају увођења реда у етички поредак хришћанства, пошто је првородни грех отворио Пандорину кутију грехова и зла. Посебно су били строго посматрани грехови који су учињени после крштења и њих Црква није могла опростити. Зато је у хришћанству грешан човек морао да живи у вечном страху, очекујући, трпко, судњи дан и могући опрост Бога. Тај страх је био допунско средство за поправљање грешника (Хусеинов и Ирлиц 1992: 132). Тако је хришћанство понудило готово свему начин живота, ислам, још исцрпније, али га је време све више занемаривало. И човек је почео све чешће да живи по ђаволу а не по Богу, сматрају неки богослови и *мифесири*. Морална сувереност човека коју су понудиле вере, попуштала је пред навалом зла, отпадничтва од многих норми које је поставио хришћански декалог и исламски дуодекалог.

1 Занимљиво је арапско предање, изгледа јеврејског порекла, о томе да је Бог створио Адама савршеним, али склоном злоупотреби слободне воље, због чега се Земља побунила против стварања Адама. Бог шаље најпре Гаврила а потом Михаила да му донесу прах земаљски, а на крају шаље анђела смрти да испуни Његову наредбу. Земља од страха допусти да тај анђеоло донесе бели, црни и бакарноцрвени прах, па тако насташе разнобојне расе (Грејвс и Патаи 1969: 63).

Вероватно је то уступање вере пред животом последица тога што се хришћанство постепено, током своје историје, хеленизује. Оно задобија реалну философску димензију у многим својим стиховима, порукама и егзегези. Све то је донело слободна истраживања. Тако се и могло поставити питање посебног односа између змије и Бога, односно човека и Бога. Тај однос се усложњава тиме што је змија у различитим митолошким традицијама различито разумевана. У старој египатској митологији, она је символ знања, мудрости и моћи, али она представља и таму, свађу и уништење. У хебрејској, она је символ искушења, греха, полне страсти¹ и зла. У делу исламске традиције она је израз живота. У многим традицијама она је често изједначена са змајем². У *Талмуду* и *Библији* на хебрејском змија се назива *џаннин*, што данас у арапском значи аждаја и неман, па се може рећи да она није само преобликовани ђаво и велико искушење, већ и она неман коју убија Аврам, симболишући тиме коначно одвајање од прошлости и устремљење ка новим вредностима. Оно што је апостол Павле изразио речима: „Старо је прошло, сада је све ново”.

Наравно, чињење добра или зла, давањем човеку слободе, ослобађа Бога одговорности. Теодицеја³ не дозвољава да кривицу за то на Бога пребацимо. Мислим да се свако ко рационално посматра свет око себе мора с овим сложити, а разићи се с онима који у овој антиномији⁴, или бинарном елементу, виде манихејски дуализам, који ће касније, нарочито у гнози, заменити дуализам Бог/ђаво. То би било трагично. Истина, на први поглед, зороастријанско-манихејски дуализам (Орамузд/Ахриман) подсећа на дуализам Бог/ђаво или Христос/Антихрист. Јер ће се и хришћанство окренути дуализму небеско/земаљско, религиозно и атеистично, што ће потом „постати хронична болест” (Берђајев 2006: 162) човечанства.

У свим разматрањима треба имати на уму да је прва вера била религија сточара, индоевропска по природи својој, док је хришћанство религија занатлија (и рибари би се могли некако у ту групу сврстати), да би се преко ислама опет вратило веровање сточара кроз софистицирани и свеобухватни ислам. Али пад се мора од овога одвојити. Он

1 У античкој митологији змија је и фалички символ.

2 *Mali rečnik tradicionalnih simbola*, 2000, Beograd, Libretto.

3 Колико је теодицеја као богословна дисциплина оправдана, толико је и сумњива. Исламско богословље не познаје такву врсту дисциплине, вероватно и стога што одбија Свето Тројство. О теодицеји видети, између осталог, *Kritika Gospoda Boga*: <http://www.zetna.org/zek/folyoiratok/89/sebok.html> 2. септембар.

4 Зар није антиномија, коју доноси метафизика, када се успоставља однос између човекове смртности и божје бесмртности?

види и трагедију постојања, али и лепоту и мудрост живљења. Милтон је првобитно замислио да напише еп о Адамовом паду као трагедију (античког облика), али је одустао од тога. Одлучио се да напише, по тадашњим правилима поетике, чисто хришћански еп. Он пева о човековом првом сагрешењу, о узимању плода који је донео помор у свету и несрећу, без настојања да се трагично истакне. Као да је разумео оно исто што ће касније разрадити руски боготражитељи: да трагично не постоји у хришћанству, онако како и ислам то не прихвата.

Стога је важно оделити зло и трагично од Бога и нужно поставити питање да ли се етика, односно зло, које за Шопенхауера представља суштину света, и грех, могу раздвојити. Размотрити има ли кајање резултата. Због тога је испало да се у неким религијским и филозофским назорима различито схвата и тумачи грех, што мења, макар делимично, етичку матрицу хришћанства и цивилизације која је следи, и последица је неких тумачења проистеклих из догађаја везаног за узимање плода са забрањеног дрвета. Хегел, штавише, тврди да змија није преварила човека: она је помогла да се знање развија поступно, знање које је повремено доживљавало кризу. Али је чињеница да из знања, из којег је проистекао отровни плод, грех омета човека да „схвати пуноћу бића”, јер се он узалудно „нада да ће се патњом одвојити од греха, откупити”, мада је патња велика варка за човека, пошто она у себи садржи и зло и добро (Берђајев 2006: 187–188). Човек се залуд жели искупити кајањем. Грех се може избећи само упорном самодисциплином, сталним духовним напором и синергијом заједнице. Стога нас ни патња, ни Творац, ни етика не могу оправдати: грешност јесте ту само да се избегне пут (великог) грешника¹. Хришћанство, ослобођено стварности, често кокетира с моралом који је тешко поштовати. Зато грех често постаје природан одговор на раздор између стварности и идеала.

Дакле, и грех, насупрот ставу неких богослова, постаје део модерне етике, која се различито тумачи, јер и њен инвентар није јединствен. Ову дискрепанцу не објашњава и то да се Логос/Христос не би појавио да Адам није згрешио. Чини се да овакво различито схватање греха јесте последица тога да се ово питање не односи само на таблицу вредности која је произашла из три једнобожачке вере. Етика има своју историју, и вредно је истаћи да православље не познаје аутономну етику, „која је привилегована област и својеврсни дар протестантизма” јер јој Булгаков оправдано додаје „духовну етику” (Булгаков 2006: 167–169). Њој Вишеславцев придаје „визију умне красоте”, додајући томе да из ове „красоте прозилази умна уметност” (Булгаков 2006: 169). Зато када је

1 Алузија на дело Р. Жирара које је већ наведено у овој студији.

реч о аутономној етици, руски боготражитељи истичу: „Бог је творац, док је човек и твар и творац”. Ето, зато се етика благодати супротставља етици закона (Вишеславцев 2006: 61, 81).

3. Слобода

Остављајући по страни разне поруке и митске слојеве које нуди ова помало и несрећна прича, може да се све сведе на њене две основне одлике: питање људске слободе и питање стицања знања. Етика, без које нема праве слободе, означава како сублимацију слободе, тако и сублимацију нагона, како каже Вишеславцев (исто: 91). И опет се појављује антиномија у опозицији позитивне и негативне слободе, односно слободе самовоље и слободе стваралаштва, што поставља питање односа између двеју слобода: негативне и позитивне, чиме су били заокупљени многи философи (исто: 92–93). У руској философији Берђајев је слободи посветио много пажње. Наравно да сложено питање слободе рађа нове антиномије, као нпр. слобода и нужност, вредност и слобода. И поред тога што неки мисле да људска слобода није везана за прародитељски грех (Хусеинов и Ирлиц 1992: 137–138), то је питање већ на први поглед препознатљиво у тој причи. Уз то, појављује се такође важно питање, о којем радо говоре све три једнобожачке вере: питање кушње, која подсећа својом суштином на целата који осуђеника води на гиљотину. У тој тачки прича о Јову и ова прича се додирују, а и у још једној, која се не примећује на први поглед: да се несрећа може превазићи само вером у Бога. Милтонов еп о паду зато је поручивао да се иде храбро у нови живот после пада.

Богослови слободу раздвајају, као и тео-философи, на хришћанску и философску, односно атеистичку (в. Берђајев 2006), мада је у суштини добар део моралног инвентара за оба философска приступа заједнички. Разлике се појављују само на нивоу тумачења етике. Човек је понео преко етике „бреме слободе”, како то назива Берђајев, и нечија плећа га одиста, понекад уз неку духовну помоћ, или философску, могу да понесу. Неки, пак, и не знају шта значи „бреме слободе”. Јер, многи мешају веру и слободу, или их разумеју као пусту антиномију, две супротстављене манифестације. Зато је за ово важно питање потребно разлучивање од свих натруха како не би остао простор за екстремна лутања.

У западних мислилаца, посебно богослова, радо се истиче та подвојеност и манипулише се мишљењем, а посебно када се поведе реч о етици и социјалној политици и када се тврди да су православље и ислам одвојени од света. Из тога става, који не показује радост препознавања других култура и вера, произашло је уверење да поменуте две вере не

познају институцију слободе, као ни социјалне установе¹, јер су одвојене од света. Вероватно се дошло до тог погрешног става тако што се пренебрегло да је источно монаштво оставило дубоког трага на православије (Булгаков 2001: 168), а на ислам суфизам. Отуда слобода може бити препозната на различите начине, онако како на свакој ливади може да се пронађе различито цвеће².

Дакле, о слободи се може говорити на различите начине, па се да поставити и разумно питање: Какве везе постоје између института греха и слободе? Или зла и слободе? Јер, зло се, као патологија или нарушавање слободе, родило, по многим, оног часа када се отпало од „апсолутног бића”. Управо у тим изазовним антиномијама крије се закључак, пре ћу рећи поетска и философска одлука неких боготражитеља, да човеков пад схвате као његово тешко крсно дрво. И у тој тачки срећу се „бреме слободе” и бреме крста.

Човеков пад нам се, а посебно када се на њега гледа са антрополошког и социолошког становишта, не чини толико као начињени грех, већ више као велико искушење на путу ка човековој тоталној хуманизацији, или како би рекли боготражитељи – на стварању богочовека. „Западни” човек је у сталној потрази за свим облицима овоземаљске слободе и ширења сазнајног хоризонта, „источни” је у грчевитој потрази да у духовном руху и крилу Бога препозна сопствену слободу. Али, новом човеку прете неке нове „вредности” створене у неким западњачким културама.

Зато се и може лако препознати истина – да одиста постоје две слободе: религиозна и философска, или, другим речима, савремено схваћена слобода. Али, треба веровати у то да религиозна слобода није превазиђено схватање слободе, мада је понекад формална а не духовна, и веровати у то да је, у неким својим сегментима, боља и сложенија од слободе како је разумеју либерална друштва. Религиозна слобода је заснована на једноставној али неизбежној истини: „И познаћете истину, и истина ће вас учинити слободнима”. Док се она креће широким духовним просторима, савремена слобода узурпира човека својим материјалним изазовима.

Достигнути степен данашње слободе, или њеног теоријског и практичног разумевања, указује на то да са Адамовим падом није остварено човеково разумевање света, или барем намера да разуме неке појаве

1 Коџовић, Dragoslav (2010), *Religijska učenja (socijalne vrednosti religijskih učenja)*, Beograd, Fakultet političkih nauka.

2 О монаштву у исламу и његовом утицају на културу ислама вид. у Божовић, Р. (2007), *Ислам и Араји, Бој и Човек*, Београд, Народна књига.

око себе, већ се нужно указало зло у свој својој голоотињи. Управо због тога, може се прихватити мисао Берђајева, нарочито од стране верујућих, да се у смрти Сина божјег на крсту нашла велика тајна слободе. Тајна коју треба заједнички да откријемо. Стога је потребно још једном дефинисати човека.

Док је човек створен по лику божјем, он се није могао јасно дефинисати, али се може прихватити оптимистичко мишљење Хусеинова и Ирлица да „оно што се говори о првом човјеку, Адаму, карактеристика је човјека као таквог” (Хусеинов и Ирлиц 1992: 124). Слобода је, ипак, та која га дефинише, и добар човек, као део Велике светске душе, има задатак да пронађе у овом свету хармонију јер је она „темељ савршенства и добра у слободи” (Берђајев 2006: 135). Истина, Берђајев овом филозофском закључку додаје и Бога, односно сједињење с Њим, тако се упућујући, можда и несвесно, као филозоф, стазама метафизике, па и мистике. Мада, те стазе могу бити узроковане и осећањем кривице за грешност, општу, космичку и појединачну.

У филозофској литератури се обично сматра да је постојање осећања кривице у култури као што је хришћанска, у ствари, последица човековог отуђења од свега, па и од слободе. Али Фром у ову кривицу не верује¹. Данас, у савременом свету, отуђење се не везује за првородни грех. Нити се отуђење разуме као синоним за отпадање од Бога. Отуђеност је последица човекове борбе за место у свету, његове дубоке несреће, али он је истовремено, што не помиње Фром, отуђен и од вере, чак и тада када све види и све схвата као верник. Ипак, Фром не гура веру на маргину савременог живота и, убрајајући ислам у три „велике западне религије”, он каже: „Зависи шта подразумевамо под религијом... ако мислимо на религију као на систем оријентације и предмет веровања, онда је заиста свако људско биће религиозно” (Фром 1980: 178).

Маркс, који је био опседнут човековом слободом, као и Берђајев, у свом схватању праведног и истинитог друштва – без којег нема слободе – у објашњењу историјског материјализма превидео је, што чине много деценија касније и неки други, човеков сложени ментални склоп, његову неутаживу и често опасну склоност ка страсти и моћи. Да још једном поновимо: човек је чедо праха, у који се и враћа, али како многи

¹ И англиканизам се у најновијим тумачењима, с почетка прошлога века, приближава православљу сматрајући да се, и поред првородног греха, човек може сјединити с Богом, да се може вратити и својој првобитној креатури. Она као да иде путем Св. Пелагија, не допуштајући да се грех преноси на децу. Адам је пре преступа и отпадничтва био невин, и деца се рађају невина. Она доживљавају време и стање пре греха Адамовог.

антикреационисти мисле, он може постати и Бог јер „њего чека, моћ земна, владавина у свету” (Берђајев 2006: 122). Најгоре је то што се страст и моћ често претварају у зло. У садашњој афирмацији човека, као несавршеног бића, крије се тајна нашег отуђења, нашег неповерења, често не само у себе, него још неоправданије – у друге. Излаз је у томе да поверујемо у то неухватљиво, да иза овог видљивог света може да постоји неки други, који ми својом духовношћу можемо не само да слутимо, већ можда и да откријемо.

Као и грешност, и слобода је везана за етику. Човек и његово окружење су сложени. Зато се нећемо овде освртати на три добро запажене Марковске грешке, које је устврдио Е. Фром, када је реч о схватању човековог морала. За овај тренутак је важније видети како се човек може одвојити од превише материјализоване стварности, која га одвлачи и од најједноставније духовности, да би себе, често несвесно, увукао у квазистварност или формалну религиозност, која понекад прелази у необичну страст која одудара од правог духовног живота. Човек је данас у тешкоћама, а „бреме слободе” му постаје све теже. Примера ради, погледајмо само бројне ТВ сателитске програме различитих хришћанских деноминација (у том погледу, исламска вера је скромнија и рационалнија!) који нуде религијске сеансе, да их тако назовемо, са успаљеном публиком и још горљивијим проповедницима из различитих народа и раса. Зато се може рећи да је слобода нужна, али и вера не мање. Само слободан човек може да воли, и само слободан човек може да размишља о себи и о свету, под собом и над собом. Он мора да има у себи неку веру, веру најплеменитијег кова. Надајмо се да две природе готово подједнако живе у човеку, божанска и људска¹. Трудом својим човек може да их и помири, одлучивши се за богочовештво, што може бити потврђено само кроз његово квалитетно деловање, преко поштовања (традиционалних) етичких норми и развијања љубави. Само тако може да се испуни обећање објавитеља вера, који су обећали пуноћу живота.

Јер, декалог у хришћанству, и у исламу дуодекалог, донели су темељне, малтене универзалне, моралне категорије, њихове таблице вредности су, рекло би се, универзалне. Ослобађајући се готово насилно вере, нови „моралисти” и филозофи 19. и 20. века донели су своје декалоге, помало несређене, али део религијских моралних заповести и вредности морао се нужно наћи и у њиховом вредносном систему. Гердер је

¹ Шуберт не прихвата антрополошку поделу карактера на прометејски и епиметејски, или дионизијски (према Ничеу) већ поделу усклађује са прометејским наспрам јовановског карактера. Јовановски карактер „стиже” из Јеванђеља по Јовану и њиме се одликују Словени, посебно руски, јер је овај природе профетске (Лоски 2001: 105), нешто слично шиитском схватању валајата.

говорио да је човек саздан да би био хуман и религиозан. Он је веровао у то да је Творац учинио да све што је човек створио јесте неодељиво од душе, и да нам Он шаље балсам који се зове сан (Гердер 1977: 130). То, рецимо, Антоније Велики, што понављају боготражитељи, другачије саопштава: „Бог свима руководи дејством своје благодати (*Ошкривени Бої*, 1991: 24). Изгубљена благодат води човека у сталне кризе. Духовне, па отуд и економске.

Егзистенцијалисти су, ипак, идентификовали 19. и 20. век као време кризе вредности. По њима је то значило да се слобода, радије него да буде случајност или произвољност, састоји у везивању себе за закон, унижавајући тиме моралне вредности. Насупрот томе, религија је још увек показивала своју трајну универзалност, с којом модерни човек, закупљен производњом, потрошачким изазовима и борбом да сачува радно место, најчешће погрешно саобраћа. Мада, искрени тренуци веровања у бољитак хуманизма подгревају душу сваког мислећег бића. Ту се стиже до старог питања: како раздвојити понашање индивидуалне личности од колектива? Да ли је решење за непримерену индивидуалност, посебно протестантског света, оно које је Фјодоров понудио за разумевање Тројства? Оно је, према њему, нераздељиво и несливено. То би се могло рећи за идеалног члана друштва, да је нераздељив али несливен (Шестов 2003: 121).

Ово питање је мучило и Фројда, а рекло би се да су га распетљали Маркс и Фром (Фром 1980). Да ли је Фром погрешно када је (западњачка) друштва прогласио болесним? Што би рекао Р. Сенет, оно је пад јавног човека, док се ум у савременом свету претворио у родитеља свему и дефинитивно изгубио своју божанску нарав. Ипак, као сведок новог доба, Фром је видео патологију модерног друштва, којом можемо објаснити неочекивана и необразложена масовна убиства (последњи пример је убиство 12 људи у биоскопу у Америци и рањавање више од педесет), боље протумачити разлике између тзв. колективних и индивидуалистичких култура.

Без разума¹ нема праве слободе, али да би разум² и слобода постојали, или били могући, мора да постоји закон. Некада је то био закон светих књига, у савременим временима то је грађански закон. Он, уз више-мање одступања од жељене или претпостављене слободе, омогућава суживот различитих индивидуа у једној заједници, потом у једном

1 У крилу *мушазиле* родила се идеја да је све подложно сумњи и да је сумња апсолутни услов спознаје, много пре Монтења и ренесансе.

2 Разум је слобода избора, како тврди Шопенхауерова метафизика. Док је Џ. Милтон (1608–1674), претходник либералног индивидуализма, мада дубоко религиозан, неопозиво веровао у разум и човекову слободу.

друштву, држави. Идеално је када би такав један закон могао да важи на глобалном нивоу света. Наравно, уз вођење бриге о одређеним националним и верским ограничењима, или обичајима и вредносном систему. Слобода, закон, и још понешто, стварају са образовањем комплекс друштвеног окружења. Милтон проширује задатак образовања на негововање врлина, које су „једини извор личне и политичке слободе” (Милтон 1990а: 10). Слободан човек је „онај који слободно велича све што је добро учињено, а не боји се да, подједнако слободно, укаже на то што би се могло учинити још бољим” (исто: 25). Како данас свет живи, поставља се драматично питање: Да ли се Адамова жудња за сазнањем, или макар за провером те за хуманији свет значајне појаве, завршава Фаустом, који се, трчећи кроз факултете за знањем, на крају, збуњен, предаје магији и ђаволу? Предаје се змији.

Слобода је, многи мисле, добијена, ипак, падом првога човека, али историја после тога пада не показује да је слобода створила истину и врлину, напротив: човеку предстоји тешка борба да оправда свој „излазак” из раја, да одистински буде кадар да разлучи добро од зла. Његош бира у *Лучи микроkozма* да то опише тиме да је „човек изгнат за врата чудества, / Он сам собом чудо сачињава” (Његош, *Луча микроkozма*), називајући овај неизвесни свет „наказом неком тајанственом”. Адам ће на земљу пасти, на овај, покрај ада, шар „од хаоса и мрачне прашине”¹. Човеку је препуштено да сам провери да ли је „морална свест почела с божијим питањем: Каине, где је твој брат Авељ? Она ће се завршити другим божијим питањем: Авељу, где је брат твој Каин?” (Лоски 2001: 84). Али уз овај разумљиви песимизам ваља се присетити сјајних Милтонових речи да је потребна и даље „спремност народа не само да чува своју слободу, већ и да посегне за врхунским дOMETИМА у стварању новог”, да покаже да није изопачен и заостао, да није започео пут који води у пропаст. Стога је потребно одбацити „стару и збрчку коју искуварености, спремни да идући тегобним путем поново постанемо млади...” (Милтон 1990а: 69). Такозвана западноевропска цивилизација, коју је Ниче дефинисао као сократску културу, преживљава већ дуго кризу. Не само интелектуалну и духовну. Мучи је „оптимизам који уображава да је неограничен”, другим речима, оптимистичко уверење у линеарни напредак. Ничеово проклетство тог оптимизма каже да се „не треба преплашити кад плодови тога оптимизма дозревају, кад се друштво ускисло од такве културе и прожето њоме... претвара у претилачки захтев за александријском земаљском срећом” (Ниче 1983: 109).

1 Погледати врло корисну студију о *Лучи микроkozма* проф. Мила Ломпара, писану и са теолошко-метафизичког становишта, у делу *Његишева поезија* (2010).

Јер, по Ничеу, то би значило: ако се то не испуни, идемо „у сусрет језивом уништењу”. Али, зар змија није обећала: „Не, нећете умријети”!?

Јасно је да никаква наука, ни теодицеја, не могу решити питање човекове одговорности за напоћудна дела у стеченој слободи. Боготражитељи, кратко и пророчки, готово закључују да је човек позван на стваралаштво, на „заједничко дело”. Онако како апостоли кажу „на слободу позвани”. И тај позив је „сусрет двеју слобода, двеју воља – божанске и људске” (Вишеславски 2006: 88). Слобода је дошла с Адамовом непослушношћу, али и модерни свет тражи одређену послушност која етички ограничава човекову слободу, мада је аријанизам одавно понудио решење у уздизању човека до степена да самостално решава своје проблеме (Хусеинов и Ирлиц 1992: 125–127). Услов је да такво решавање не омета слободу других, чему се може бити сведок и у новом *humanitas*. Увек се мора водити рачуна о томе да живимо између слободе и „трагизма слободе”.

Човек мисију на овом свету није испунио, ни многообећавајући хуманизам, икако је он избацио човека у први план. Показало се да примарност човека није и његова племенитост. Штавише, он често губи своју душу, али је зато изградио „пожудну душу” која је „мајка свих кумира у историји”, и модерни човек се, ослобођен готово сваке етике, заглидио у искуствену садашњост”. Изградио „пркосничко фараонство” (Парсанија 2007: 280–284). Ништа мање није критичан ни Булгаков када каже да је, раскрстивши с Богом у име науке и њених фантастичних могућности, човек створио негативну слободу. Та слобода је, додаје са прилично енергије Вишеславцев, „корен сатанског, којој се супротставља слобода као богоподобје” (2006: 85–86). Неограничене готово могућности науке створиле су, у недостатку чвршће таблице вредности, негативну слободу која се супротставља не само декалогу, као изразу природног закона, већ понекад и позитивном закону и правди у остваривању највиших циљева. Слобода је тако постала ствар одлуке, а сублимација¹ ређе. Можда улога науке постаје пресудна, „наша наука, која је до сада служила само сујети помажући људима да се пријатно сместе, мора поставити себи другачије циљеве: не раздвајати него сједињавати људе. Ратови се морају прекинути, а армије које су организоване у циљу узајамног истребљивања појединих људи и народа, морају да се боре само са једним непријатељем – слепом силом природе...” (Шестов 2003: 121). Закључак Берђајева с почетка прошлога века да је

¹ Основно и право исламско схватање цихада подсећа на то како сублимацију схватају психологија и боготражитељство. „Обуцимо се у оружје свјетлости” и „обући се у Господа Исуса Христа”, за апостола Павла означава остварену сублимацију, а нема сублимације без угледања на узвишено.

„декадентна криза савременог човечанства повезана са тешкоћама изла-ска из психолошке епохе, епохе субјективизма, затвореног индивиду-ализма” (Берђајев 2006: 120), не изгледа претеран ни данас. Историја човечанства на Земљи јесте трагедија постојања у неколико чинова (исто: 138). Слобода произашла из претераног, прејаког рационализма није и етичка слобода. Тиме се често губи контакт са реалношћу, а и са најбољом религијском традицијом, наравно. Дакле, прети нам свима да се вратимо паганизму. Али не оном шармантном, само на први поглед и хедонистичком, већ у мрак који је искључио духовну светлост. Про-сечни човек од краја 19. века запада у лажни оптимизам, он је капитули-рао пред материјалним светом. После „смрти Бога, он сам себи ствара богове” (исто: 124). Сиоран је ову мисао завршио ставом да смо „греши-ли против њега, а смисао историје, последице наше заблуде, разумемо само као дуготрајно испаштање, задихано жаљење” (Сиоран 2008: 20). А одговор би ипак могао бити оптимистички, макар у духу размишља-ња немирног песника Абу Нуваса: „Претерујеш кад мислиш да ми је грех велик, / ал’ твоја милост, Боже, много је већа!”

Глобалистички свет је само увеличао ову духовну човекову несрећу. И поред све слободе, о којој слушамо истовремено славопојке и ламене-те, остао је да живи „морал робова и морал господара”, како се изражава Кјеркегор. Претња Берђајева у *Философији слободе* да ће се „на крају историје оваплотити силе зла” (Берђајев 2006: 191) може се разумети и као губитак последње наде савременог човека, који је желео да се упути ка савршеном, универзалном човеку. А да ли ће Бог обрисати сваку бол-ну сузу и да сви окусе радосне плодове са Дрвета живота, највише за-виси од људи. Сиоран (2008: 6–8) уз песимизам додаје и извесну дозу сарказма, помињући нелагоду којом је Адам у изазовном часу био под-вргнут и која је била тада знак за неспособност да се буде срећан. Закључак је ипак горак: „Извесно је да није добро задржавати се под Дрветом знања, пошто је све што смо смислили и преузели од Адама или сумњи-во или опасно или некорисно” (Сиоран 2008: 23).

Али, чини се, за утеху нам остаје и нешто оптимизма који ћемо пре-познати у речима: „И зло још остаје у свету, и чини последње напоре” (Булгаков 2006: 196). Да се испуни ово надежно завештање да зло, од-носно Сатана, Кнез овога света, чини последње напоре, човечанство мо-ра да се озбиљно заузме.

Примљено: 2. октобра 2012.

Прихваћено: 19. октобра 2012.

Литература:

- Берђајев, Николај (2006), *Философија слободе*, Београд, Логос.
- Булгаков, Сергеј (2001), *Православље, Софиологија смрти*, Београд, Логос.
- Veber, Alfred (1987), *Tragično i istorija*, Novi Sad, Dnevnik, Književna zajednica Novog Sada.
- Вишеславцев, Борис (2001), *Вечно у руској философији*, Београд, Логос.
- Вишеславцев, Борис (2006), *Етика преображеној Ероса*, Београд, Логос.
- Гердер, Й. Г. (1977), *Идеи к философии истории человечества*, Москва, Наука.
- Graves, R. & Patai, R. (1969), *Hebrejski mitovi*, Zagreb, Naprijed.
- Engleska književnost 1* (1979), Sarajevo–Beograd, Svjetlost, Nolit.
- Žirar, Rene (1989), *Stari put grešnika*, Novi Sad, Bratstvo jedinstvo.
- Kidner, Derek (1990), *Postanak*, Novi Sad, Dobra vest.
- Lompar, Milo (2010), *Njegoševo pesništvo*, Beograd, SKZ.
- Лоски, Николај (2001), *Бої и свейско зло*, Београд, Логос.
- Mali rečnik tradicionalnih simbola* (2000), Beograd, Libretto.
- Milton, Džon, (1990a), *Izgnubljeni raj*, Beograd, Filip Višnjić.
- Milton, Džon (1990b), *Areopagitika*, Beograd, Filip Višnjić.
- Niče, Fridrih (1983), *Rođenje tragedije*, Beograd, BIGZ.
- Ойкривени Бої* (1991), Ваљево, Градина.
- Pandža, hafiz Muhamed i Čaušević, Džemaludin, Prijevod *Kurana Časnoga*, Zagreb, Stvarnost.
- Parsanija, Hamid (2007), *Bitak i pad (Antropologija u islamu)*, Beograd, Metaphysica.
- Rejgels, Elejn (2005), *S one strane vere (Tajno Jevanđelje po Tomi)*, Rad, Beograd.
- Пропп, В. Я. (1946), *Исторические корни волшебной сказки*, Ленинград, Наука.
- Розанов, Василиј (1993), *Апокалипса нашеї времена*, Чачак, Градац.
- Сиоран, Емил (2008), *Пад у време*, Сремски Карловци-Нови Сад, Издавачка књижарница З. Стојановића.
- Фром, Ерих (1980), *Здрово друштво*, Београд, Просвета.
- Huseinovic, A. A., Irlic, G. (1992), *Istorija etike*, Novi Sad, Književna zajednica Novog Sada.
- Corbin, Henry (2007), *Grimizni anđeo*, Zagreb, Modo.
- Сох, Нарвеј (1973), *The Seduction of the Spirit*, London, Wildwood House.
- Шестов, Лав (2003), *Умозрење и Ойкривење*, Београд, Плато.
- Ware, Timothy (1963), *The Orthodox Church*, Penguin.

The Fall of Adam as the Baptismal Tree

Rade Božović

Faculty of Philology, University of Belgrade, Serbia

This study is an attempt to give an anthropological and sociological consideration of one of the most important stories in the Bible, which is primarily discussed in the Book of Genesis. It is the story of the fall of Adam, that is the fall of man, which is difficult to interpret. The primary purpose of this study was to consider the issues related to sin and the freedom of choice of every individual, from which one's responsibility to community arises. The theme has been much elaborated on by theologians, even by philosophers such as Cioran, and especially by Russian God-Seekers, who stand halfway between theology and philosophy. After reviewing the extensive philosophical and sociological literature on this subject, one can draw the conclusion that evil is not primal in man's character, as some pessimists have understood it, and that the freedom of choice is the greatest challenge that humanity faces. The freedom of choice, after all, is a question of a purely ethical nature, for in monotheistic religions, ethical issues are not primary. From the optimist's point of view, brilliant thoughts about freedom can be cited, especially from Berdyaev's works, because in his reflections, in addition to philosophical stances, theological ones can be recognized. Sin and freedom are interconnected, and there can be no sin without the violation of freedom. This study wants to point to the optimistic side of the matter which is important for the future of mankind, while at the same time keeping in mind what is offered by Cioran. Cioran's offer for solving the issue could be summed up as Schopenhaueristic pessimism which claims freedom is the modern equivalent of the Fall, while it is easier to accept Berdyaev, who, more widely and enthusiastically, sees the freedom of man as the need to come out of his subjectivism and closed individualism.

Keywords: *the fall of Adam, sin, snake, freedom, death, God-Seekers, man*