

Frithjof Schuon

O transcendentnom jedinstvu religija

Bemust ; Sarajevo, BiH; Januar 1997.

O granicama religijskog širenja

[str. 88-94]

Nakon ove odstupnice vratimo se izravnijim obzirima pitanja o jedinstvu religijskih oblika: stavljamo sada sebi u dužnost da pokažemo kako simbolička univerzalnost svakog od ovih oblika podrazumijeva ograničenja u odnosu na univerzalnost u apsolutnom smislu. Od istinitih tvrdnji, koje za predmet imaju svete činjenice - koje nužno i po određenju očituju transcendentne istine -, onakvih kao što je Kristova osoba, mogu, u stvari, postati manje ili više iskrivljene istine kada ih se površno izvede iz njihova providonosnoga okvira; taj okvir je, za kršćanstvo, zapadnjački svijet u kojemu je Krist Život, uz definirani članak vjere i bez epiteta. Taj okvir je porušen modernim neredom, a humanost se spolja proširila na jedan površan ili količinski način; otuda slijedi da jedni odbijaju u drugima gledati Krista, a drugi dolaze do suprotnog zaključka odričući Isusu koristološko svojstvo; to je kao da jedni, prije otkrića drugih sunčevih sistema, smatraju kako postoji samo jedno sunce, naše, dočim drugi, videći da naše sunce nije jedino, osporavaju da sunce uopće postoji i zaključuju da sunca nema, budući da nijedno od njih nije jedino. Istina je između ova dva mišljenja: naše sunce je, ipak, ovo sunce, no ono je jedino samo u odnosu na sistem čije je ono središte; kako postoji mnogo sunčevih sistema, postoji i mnoštvo sunaca, što, uostalom, nimalo ne smeta da svako od njih bude jedino po određenju. Sunce, lav, orao, suncokret, med, čilibar i zlato su na podjednak način naravna očitovanja sunčevoga načela, svako od njih je jedinstveno i simbolički apsolutno u svome poretku; to što ove stvari gube taj karakter jedinstva čim se dignu granice koje uokviruju te poretke i čine ih nekom vrstom zatvorenih ili mikrokosmičkih sistema, i što se onda pojavljuje relativnost tog jedinstva, to se ne protivi činjenici da se ta očitovanja, u svome datom poretku i zbog tih poredaka, čak poistovjećuju sa sunčanim načelom, zaodijevajući sve na načine koji su podešeni mogućnostima poretka koji je uzajamno njihov. Tvrditi da Krist nije Sin Božji, već samo jedan među sinovima Božjim, bilo bi naime pogrešno, jer Riječ je jedincata, i svako od Njenih očitovanja bitno odražava ono božansko jedinstvo.

Neki ulomci Novoga zavjeta dopuštaju nazrijevati da se svijet čije je Krist sunce poistovjećuje sa rimskim carstvom koje je za kršćansku civilizaciju predstavljalo providonosnu ravan širenja i življenja: kada su u pitanju, u tim tekstovima, svi puci pod nebom (Dj. II, 5-11), riječ je, u stvari, samo o poznatim narodima rimskoga svijeta;[33] i štoviše, kada se kaže da pod nebom ne postoji nijedno drugo ime po kojemu ljudi mogu biti spaseni (Dj. IV, 12), nema nikakva razloga dopustiti drukčije razumijevanje tog neba do li kao u prvom navedenom ulomku; izuzev ako se ime Isus ne shvaća kao simbolička oznaka same Riječi, što bi nas iznova vratilo tvrdnji da u svijetu postoji samo jedno ime, ime Riječi, po kojemu ljudi mogu biti spaseni, kakvo god bilo očitovanje koje će to ime pojedinačno označavati, ili drugim riječima, kakva god bila pojedinačna forma tog vječnog imena: Isus, Buddha ili neko drugo ime.

Ova razmišljanja izvijaju jedno pitanje koje je ovdje nemoguće šutke preći: nije li djelovanje misionara, koji djeluju izvan preodređenog i prirodnog svijeta kršćanstva, u cijelosti nelegitimno? Na ovo pitanje treba odgovoriti da put misionara - budući da ovi stvarno koriste protupropisne okolnosti zbog činjenice što zapadnjačko širenje na druge civilizacije je isključivo potkrijepljeno ubitačnom materijalnom prevlašću koja istječe iz moderne zastranjenosti-, taj put, kažimo to, sadrži jedan požrtvovani karakter, barem u načelu sljedstvenom tomu, subjektivna zbiljnost toga puta uvijek će štititi njegov mistički smisao, i to neovisno o objektivnoj zbiljnosti misionarskog djelovanja. Pozitivni obzir kojeg to djelovanje zadobiva iz svog evanđeoskog vrela ne može, zapravo, u cijelosti iščeznuti samo zbog činjenice što su granice kršćanskoga svijeta prevladane - što se, uostalom, već bilo dogodilo prije modernoga doba, no samo iznimno i u sasvim drugim uvjetima - i što se prisvajaju svjetovi koji, bivajući kršćanski bez Isusa Krista, ali ne i bez univerzalnog Krista koji je Riječ nadahniteljica svake Objave, nisu bili obraćeni no taj pozitivni obzir misionarskoga djelovanja neće se očitovati, u objektivnome svijetu, do li u manje ili više izuzetnim slučajevima, bilo da duhovni utjecaj koji zrači iz jednog sveca ili iz jedne relikvije svojom snagom nadilazi jedan autohtoni duhovni utjecaj koji je umanjen materijalizmom zbog takve jedne lokalne sredine, bilo, pak, stoga što se kršćanska religija bolje prilagođuje pojedinačnom mentalitetu nekih jedinki, što, katkada, kod ovih potonjih, pretpostavlja nerazumijevanje svoje vlastite tradicije i prisutnost zahtijeva, duhovnih ili drugih, na koje će kršćanstvo odgovoriti pod ovim ili onim vidom. Najveći dio ovih zamjedbi također vrijedi, razumije se, u obratnom smislu i u korist nekršćanskih tradicija, s tom razlikom, ipak, što su u ovom slučaju prevjeravanja mnogo rjeđa, i to iz razloga koji nisu nikakva premoć Zapada: prvo, Istočnjaci nemaju ni kolonije niti protektorate na Zapadu, a da se i ne govori o silno potpomognutim misijama, i drugo, Zapadnjaci se dobrano dobrovoljnije okreću čistom i jednostavnom bezvjerstvu kao i jednoj tuđoj duhovnosti.[34] Što se tiče uzdržanosti koje se mogu izraziti s obzirom na misionarsko djelovanje, važno je nikada ne gubiti iz vida da se one ne bi ticale izravnog i evanđeoskog obzira takvoga

djelovanja - osim što sam taj obzir trpi silni gubitak i, čak, neuspjeh koji vodi u neprirodne okolnosti što smo ih već naznačili -, već bi se jedino ticale njegova aktivnog solidarisanja sa modernim zapadnjačkim divljaštvom.

Koristimo ovu priliku da primijetimo da je, u vrijeme početka zapadnjačkoga širenja na Istok, Zapad već bio zapao u stanje duboke stagnacije, no to nije nimalo usporedivo sa modernim zapadnjačkim neuspjehom čije je načelo isto, barem pod drugotnim vidom, i unekoliko suprotno načinu istočnjačkoga neuspjeha; ukoliko je neuspjeh ovog potonjeg, u stvari, pasivan poput pasivnosti godinama iscrpljivanog fizičkog organizma, osebujno moderni neuspjeh je, naprotiv, aktivan i dragovoljan, duhovni moglo bi se reći, a to je ono što Zapadu daje iluziju o premoći koja, ukoliko odista može postojati na izvjesno psihološkom planu, i to blagodareći različitosti načina koje smo netom naznačili, nije ništa manje relativna, i što iluzornija to se više svodi na ništa pred duhovnom premoći Istoka. Moglo bi se također kazati da se neuspjeh Istoka temelji na tromosti, a neuspjeh Zapada na zabludi; prevlast čuvstvenoga počela ih jedino čini solidarnim, a to je, uostalom, ona prevlast koja, u ljudskoj domeni, karakterizira mračno doba u kojemu cijeli svijet pluta i čiji dolazak su predvidjela sva sveta učenja. Ako različitost načina neuspjeha rasjvetljuje, s jedne strane, prezir koji mnogi Zapadnjaci osjećaju u dodiru s nekim Istočnjacima - prezir koji još uvijek, nažalost, nije stvar jednostavne predrasude kao što je to slučaj kada je riječ o mržnji protiv istočne tradicije - i, s druge strane, slijepu ljubav koju brojni Istočnjaci imaju prema nekim pozitivnim karakternim crtama zapadnjačkog mentaliteta, neosporno je da prezir kojeg drevni Istok pokazuje prema modernome Zapadu ima ne samo jednostavno psihološko opravdanje, dakle relativno i prijeporno, već, naprotiv, totalno opravdanje, jer je taj prezir utemeljen na duhovnim razlozima koji su i sami isključivo presudni. U očima vjernoga Istoka, skladno njegovu duhu, napredak Zapadnjaka uvijek će biti vrtnja ukrug koja uzalud nastoji eliminirati neizbježnu bijedu, i to po cijenu da samo ta vrtnja daje smisao životu.

No vratimo se, nakon ove odstupnice, misionarskome pitanju: da prijelaz iz jednog tradicionalnog oblika u drugi može biti legitiman, ništa ne smeta da u nekim slučajevima postoji stvarno otpadništvo: otpadnik je onaj koji mijenja tradicionalni oblik bez valjanoga razloga; u protivnom, kad postoji prelazak jedne pravovjerne tradicije u drugu, prizivani razlozi u najmanju ruku imaju subjektivnu vrijednost. Neosporno je da se može prelaziti iz jednog tradicionalnog oblika u drugi, a da se ne bude prevjeren, i to prema razlozima ezoteričke oportunisti, dakle iz čisto duhovnih razloga; u tom slučaju, razlozi koji će odrediti taj prelazak biće objektivno valjani, kao i subjektivno, ili se, pak, ne bi moglo uopće govoriti o čisto subjektivnim razlozima.

Ranije smo vidjeli da je egzoteričko stajalište u odnosu prema tuđim religijskim oblicima određeno dvama činiocima, pozitivnim i negativnim, spoznavajući najprije narav jedinstva koje je prirođeno svakoj Objavi i, potom, spoznavajući, kao izvanjsku

posljedicu tog jedinstva, odbijanje pojedinačnoga paganizma; ili, dostatno je, u onomu što se odnosi na kršćanstvo, na primjer, egzoteričko stajalište smjestiti u naravne granice njegova izražavanja - koje ono nikada ne bi moglo preći, za razliku od nekoliko rijetkih izuzetaka, bez modernoga zastranjenja - da bi se shvatilo da ova dva činioca nisu više doslovce primjenjivi izvan svojih kvazi naravnih granica, već, naprotiv, oni moraju biti univerzalizirani, to jest preneseni na plan primordijalne Tradicije koja ostaje živjeti u svakom pravovjernom tradicionalnom obliku; drugim riječima, treba shvatiti da svaki od tuđih tradicionalnih oblika može zahtijevati takvo jedinstvo i takvo osporavanje jednoga paganizma; to će reći da svaki od takvih oblika, po svojoj unutaršnjoj pravovjernosti, jest jedan oblik onoga što se može nazvati, u kršćanskome jeziku, vječnom Crkvom.

Ne bi trebalo isuviše inzistirati na tomu da je, u božanskim riječima koje se tiču ljudskih kontingencija, doslovno značenje, shvaćeno kao takvo, po određenju ograničeno, to jest da se navezuje na rubove pojedinačnoga plana na koji se treba primijeniti shodno božanskoj nakani - mjerilo te nakane je u temelju same naravi stvari, bar u normalnim uvjetima., dočim samo čisto duhovno značenje zahtijeva apsolutan sadržaj; zapovijed o svjedočenju cijeloga naroda ne čini nikakav izuzetak, ništa više nego li druge riječi u kojima naravno ograničenje doslovnoga značenja nikome ne izmiče, nesumnjivo stoga što ne postoji nikakvo zanimanje za njihovo raspravljanje o bezuvjetnome značenju; sjetimo se, na primjer, zabrane o ubojstvu ili zapovijedi o okretanju lijevog obraza ili one o ne umnažanju riječi u molitvi ili, napokon, one o bezbrižnosti za sutrašnjicu; prema tome, božanski Učitelj nije nikada jasno izložio ograničenja unutar kojih su ove zapovijedi vrijedne, tako da ih se logički može označiti jednim bezuvjetnim sadržajem, kako se to čini prema zapovijedi o svjedočenju cijeloga naroda. Budući je to tako, važno je, ipak, dodati da je doslovno značenje, od riječi do riječi, sasvim očigledno i podjednako uključeno, na izvjesnom stupnju, ne samo unutar zapovijedi i ispovijedanju svih naroda, već i u druge riječi Kristove na koje smo netom aludirali; glavno je znati staviti pravo značenje na pravo mjesto, ne isključujući druga moguća značenja. Ako je istina da se zapovijed o svjedočenju svih naroda ne može ograničiti na jedan apsolutan način jedino s ciljem da bi se uspostavio kršćanski svijet, mada valja također podrazumijevati, u drugotnom obziru, propovijedanje među svakim narodom do kojega s može doći, tada je pogotovu istina da se zapovijed o okretanju desnoga obraza mora podjednako doslovce shvatiti u nekim slučajevima duhovne discipline; ali se po sebi razumije da će ovo potonje tumačenje biti takođe sasvim drugotno, jednako kao i doslovno tumačenje zapovijedi o propovijedanju svim ljudima. Da bismo jasnije definirali razliku koja dijeli prvo značenje te zapovijedi od njenog drugotnog značenja, prisjetićemo se onoga što smo već gore naslutili, znajući da je, u prvom slučaju, cilj osebujno objektivan, budući da je riječ o uspostavljanju kršćanskoga svijeta, dočim je u drugom slučaju, u slučaju propovijedanja među pucima stranih civilizacija, cilj, prije svega, subjektivan i duhovan u smislu da je

unutarnji plan sadržan u onom izvanjskom koji ovdje nije drugo do li uporište žrtvovnog ozbiljenja. Moglo bi nam se prigovoriti da postoji i ona riječ Kristova: »Ovo evanđelje kraljevstva biće propovijedano u cijelom narodu, da bi bilo svjedočanstvo svima; sve dok ne dođe kraj;« na što valja odgovoriti da je to stoga ukoliko se ta riječ takođe odnosi na cijeli svijet, a ne samo na Zapad, što ta riječ nije zapovijed, već proroštvo, i što se ona odnosi na ciklične uvjete u kojima će stroga razdvajanja među različitim tradicionalnim svjetovima biti poništena; drugim riječima, hoćemo reći da će Krist, koji će za Hinduse biti Kalki-Avatara, a za budiste Bodhisattwa-Maitreya, iznova uspostaviti primordijalnu Tradiciju.

Gore smo kazali da zapovijed dana apostolima po Kristu biva zasvođena samim granicama rimskoga svijeta, granicama koje su providonosne, a ne samovoljne; neosporno je da jedno takvo ograničenje nije svojstveno kršćanskome svijetu: muslimansko širenje, na primjer, nužno se zaustavlja na sličnim granicama i to zbog istih razloga. U stvari, ako su svi arapski politeisti bili stavljeni pred alternativu: islam ili smrt, to načelo je bilo zabačeno čim su granice Arabije bile prevladane; tako su

Hindusi, koji, ipak, nisu monoteisti,[35] bili pod vlašću muslimana više stoljeća, a da monarsi, nakon svojih osvajanja, nisu bili primjenjivali alternativu koju su nedavno bili naložili arapskim paganima. Drugi primjer je primjer tradicionalnoga razgraničenja hindusitičkoga svijeta; zahtjev za univerzalnošću hinduizma je, ipak, skladno metafizičkoj i kontemplativnoj naravi te tradicije, izraz jedne iskrenosti koja se nikako ne susreće u semitskim religijama poimanje Sanatana-Dharme, vječnog ili primordijalnog Zakona je statično a ne dinamično u tom smislu što je ona ustvrđivanje činjenica, a ne težnja koja se odnosi na semitska poimanja; semitske tradicije polaze od ideje koja treba ljudima donijeti istinsku vjeru koju oni još ne posjeduju, dočim je brahmanistička tradicija, shodno hindusitičkome poimanju, izvorna Istina i Zakon koje susjedi više ne posjeduju, bilo da od njih posjeduju samo mrvice bilo da su ih iskvarili ili, čak, zamijenili za zablude; njih je sasvim uzaludno prevjeravati, jer da su oni, čak, i otpali od Sanatana-Dharmae, oni nisu zbog toga isključeni iz spasenja, mada se sve više nalaze u duhovnim uvjetima koji su za Brahmane manje prihvatljivi nego li za Hindusej ništa u načelu ne smeta, još uvijek sa stajališta hinduzima, da barbari budu Yogis ili, čak, Avataras - a Hindusi, u stvari, bez razlike, cijene posvećene muslimane, budiste i kršćane, bez čega sam pojam Mlechha-Avatara (božanski silazak među barbare) ne bi imao smisla-, mada se svetost, među ne-Hindusima, nesumnjivo mnogo rjeđe rađa u smislu Sanatana-Dharmae čije posljednje utočište je sveta zemlja Indija.[36]

Moglo bi se, s druge strane, postaviti pitanje da li se prodiranje islama na tlo Indije ne smije promatrati kao tradicionalno nelegitimna bezbožnost, a isto pitanje bi se moglo postaviti u vezi sa oblastima Kine i Indijskog potkontinenta koje su postale muslimanske. Da bi se odgovorilo na to pitanje, treba se, u prvom redu, zaustaviti na razmatranjima koja će se možda pojaviti nešto kasnije, ali koja su ovdje neizbježna.

Prije svega, treba voditi računa o sljedećemu: ukoliko se hinduizam uvijek, u onomu što se odnosi na duhovni život, prilagođavao cikličnim uvjetima ka kojima je bio okrenut tijekom svoga povijesnog opstojanja, tada on nije više ništa zadržao od one primordijalne naravi koja mu je suštinska; on je očigledno bio takav zbog svoje formalne strukture, i to unatoč drugorazrednim promjenama koje slijede silom prilika, takvih kao što je, na primjer, gotovo beskonačno dijeljenje kasta; ili, taj primordijalitet, cjelovit odraz kontemplativne iskrenosti, je bio tako nadiđen, počev od izvjesnog cikličkog trenutka, po nadmoćnosti sve više naznačenoga čuvstvenoga počela u općenitom mentalitetu, i to saglasno zakonu pada koji ravna svakim krugom zemaljskoga čovječanstva; hinduizam, dakle, završava gubitkom izvjesne naravi sadašnjosti ili životnosti u onolikoj mjeri koliko se udaljio od izvora, tako da ni ponovno duhovno prilagođavanje, takvo kao što je tantričko ili bhaktijsko razvijanje obzira, niti ponovno društveno prilagođavanje kao što je dioba kasta na koje smo aludirali, nisu dostatni da uklone neujednačenost između primordijaliteta prirođenoga tradiciji i jednoga sve više čuvstvenoga mentaliteta.[37]

Prema tome, ne može se nikada stavljati u pitanje zamjena hinduizma jednom tradicionalnom formom većma prilagođenoj pojedinačnim uvjetima druge polovine kali-yuga, jer hinduistički svijet u svojoj cjelokupnosti nema, sasvim očigledno, nikakve potrebe za totalnom transformacijom, budući da Objava Manu Vaivaswata zadržava, na izvjesnom stupnju, dostatnu aktualnost koja opravdava postojanost jedne civilizacije; no, bilo kako bilo, treba priznati da se u hinduizmu rađa jedna paradoksalna situacija koja bi se mogla okarakterizirati da je on, takorekuć, živ ili aktualan u svojoj cjelokupnosti, sve više to ne bivajući u nekim svojim drugorazrednim obzirima. Svaka od ove dvije zbiljnosti mora imati svoje posljedice u spoljašnjemu svijetu: posljedica živahnosti hinduizma bio je nepobitan otpor kojim se hinduizam suprotstavio budizmu i islamu, dočim posljedica njegove nezastranjivosti je bio upravo najprije talas budizma koji je samo prošao, a potom širenje, a osobito staljenje, islamske civilizacije na indijskome tlu.

No prisutnost islama u Indiji ne objašnjava se samo činjenicom što se islam, budući najmlađa među velikim objavama,[38] bolje prilagodio, nego hinduizam, općenitim uvjetima ovog potonjeg milenija mračnoga doba - to jest što je bolje vodio računa o premoći čuvstvenoga počela u dušama-, već jednako tako sljedećim razlogom: ciklični pad doseže kvazi općenito pomračenje, i istodobno ide u korak sa manje ili više zamašnim rastom stanovništva, osobito sa njegovim manjim prirastom; ili, spomenuti pad podrazumijeva jednu nadopunljivu i nadoknađujuću kozmičku težnju koja će utjecati i na samu spoljašnjost društvenoga zajedništva, tako da, barem simbolički, iznova uspostavlja ono prvotno svojstvo: prvo, to zajedništvo će biti, iznimno, poput provalije i to takorekuć naporedo sa svojim kvantitativnim širenjem, dočim se kvalitativno počelo (ili satvičko počelo, skladno čistome Bitku), sadržano u spomenutom zajedništvu usredsređuje, po nadoknađujućem učinku kvantitativnog širenja, na pojedinačan slučaj; drugo, duhovna pomagala će sve više

biti potpomognuta onima koji su osposobljeni i čija su nastojanja ozbiljna, i to s razloga onog istog kozmičkog zakona o nadoknađivanju; taj zakon se događa stoga što onaj ljudski krug, za koji kaste vrijede, dodiruje svoj kraj, i stoga što nadoknada o kojoj je riječ ne teži samo tomu da iznova uspostavi, simbolički i u nekim granicama, ono što su kaste bile na svome početku, već čak i stoga što je čovječanstvo postojalo prije uspostave kasta. Sva ova razmatranja će dopustiti uvid u to koja je pozitivna i providonosna uloga islama u Indiji: prvo, njegova uloga je u tomu da upije počela koja, po činjenici novih cikličkih uvjeta na koje smo gore aludirali, nisu više na svome tlu unutar hinduističke tradicije - ovdje osobito mislimo na počela koja pripadaju višim kastama, kastama Dwijas - i, drugo, da upije počela elite najnižih kasta, koje su na taj način iznova vraćene u neku vrstu primordijalne jednakosti. Islam je, uz sintetičku jednostavnost svoje forme i svojih duhovnih pomagala, jedan providonosno prilagođeni instrument da bi izgladio neke pukotine koje su se mogle pojaviti unutar starijih i arhaičnijih civilizacija, ili da bi još lukavstvom zadobio i svojom prisutnošću neutralizirao rušilačke klice koje dotične civilizacije sadrže u spomenutim pukotinama, i to pod onim vidom - i jedino pod tim vidom - kojega su planovi dotičnih civilizacija djelomično uveli u providonosnu domenu širenja islama.

Da ne bismo zanemarili nijedan aspekt ovoga pitanja, još ćemo precizirati dotična razmatranja na sljedeći način, slobodni da se unekoliko ponovimo: brahmanistička mogućnost mora skončati očitujući se unutar svih kasta i među samim Shiidrama, ne samo na jedan čisto analogan način, kako je to redovit slučaj, već, naprotiv, na jedan izravan način, i to stoga što, zbog dijela koga je ona u početku predstavljala, je niža kasta postala cjelina na kraju ciklusa, a ta cjelina je usporediva sa jednom društvenom cjelovitošću; najuzvišenija počela dotične cjelovitosti biće u nekom smislu naravni izuzeci. Drugim riječima, sadašnje stanje kasta čini se da iznova zacrtava, simbolički i u izvjesnoj mjeri, primordijalnu jednakost, dok se intelektualne razlike među kastama sve više smanjuju; niže kaste, postajući veoma brojne, predstavljaju, zapravo, cijeli jedan narod i, sljedstveno tomu, tvore sve ljudske mogućnosti, dočim najviše kaste, koje se nisu umnožile u istom omjeru, trpe gubitak utoliko senzibilniji koliko pokvarenost boljega postaje gora (*corruptio optimi pessima*). Podvucimo, ipak, da bismo izbjegli svaku dvosmislenost, da počela elite najnižih kasta pri svemu tomu njeguju, sa stajališta zajedništva i nasljeđa, svoj karakter izuzetaka koji potvrđuju pravilo a koji se, zbog toga, ne mogu legitimno miješati sa višim kastama, što im, uostalom, nimalo ne smeta da budu pojedinačno osposobljeni da redovito budu pridržani za plemenite kaste. Tako, sustav kasta, koji je tijekom milenija bio činilac ravnoteže, snažno pokazuje neke pukotine na kraju maha-yugae, poput neravnoteže samog zemaljskog ambijenta; što se tiče pozitivnog obzira kojega podrazumijevaju dotične napukline, on otkriva onaj isti kozmički zakon poravnavanja kojega je imao u vidu Ibn 'Araby kad kaže, skladno, ipak, različitim iskazima Poslanika, da će se na kraju vremena vatre pakla ohladiti; štoviše, to je onaj isti zakon za koji će Poslanik kazati da će na zalasku svijeta biti

spasen svak ko bude ispunio desetinu od onoga što je od njega tražio islam u početku. Sve ono što smo netom izložili, ne odnosi se, razumije se, samo na hinduističke kaste, već se odnosi na cijelo čovječanstvo; s druge strane, što se tiče napuklina što smo ih istakli u spoljašnjoj strukturi hinduizma, one se zbog sasvim analognih činjenica pojavljuju u svakoj tradicionalnoj formi na ovom ili na onom stupnju.

Što se tiče funkcionalne analogije između budizma i islama u odnosu na hinduizam - dvije tradicije koje imaju, u odnosu na onu potonju, istu negativnu i istu pozitivnu ulogu, budisti mahayanisti ili hinayanisti o tomu muslimanskim širenjima vide božansku kaznu koju su Hindusi trpe zbog progona koje u oni sami pretrpjeli od strane Hindusa.

Nakon ove odstupnice, koja je bila neizbježna da bi se pokazao jedan značajan obzir muslimanskoga širenja, vrat ćemo se na jedno temeljnije pitanje, na pitanje dvostrukoga smisla koji je prirođen božanskim zapovijedima koje se tiču čovječijih stvari; ta dvosmislenost se zatiče preobličenom u samo ime Isusa Krista: Isus kao Gautama i kao Mohammad - naznačuje ograničeni, relativni obzir očitovanja Duha, i označava uporište tog očitovanja; Krist - kao Buddha i Rasulu 'Llah - označava univerzalnu Zbiljnost tog samog očitovanja, to jest Riječ kao takvu; a ova dvosmislenost obzira se iznova nalazi u razlici između ljudske i božanske naravi Kristove, budući da se teologija ne postavlja u svjetopogled koji joj dopušta da potegne sve posljedice.

Sada, ukoliko su apostoli shvaćali Krista i svoju misiju u jednom apsolutnom smislu, važno je razumjeti da razlog tomu nije moglo biti neko intelektualno ograničenje, i treba, prije svega, imati na umu to da su Krist i njegova Crkva u rimskome svijetu imali, zapravo, jedinstven karakter, dakle relativno apsolutan karakter. Ovaj izraz koji se čini protuslovnim u pojmovima, i koji to logički jest, ipak sukladira zbilji: Apsolut mora, i on sam, odražavati se kao takav u onom relativnom, i taj odraz će biti, onda, u odnosu na druge relativnosti, relativno apsolutan; na primjer, razlika između dvije zablude uvijek će biti samo relativna, bar pod vidom njihove lažnosti tako što je jedna sasvim jednostavno lažnija - ili manje lažna - od one druge; razlika između zablude i istine, naprotiv, biće apsolutna, no samo na jedan relativan način, to jest bez da istječe iz relativiteta, budući da zabluda ne bi mogla biti apsolutno neovisna o istini, bivajući zbog toga samo jedno manje ili više osuđeno osporavanje; drukčije kazano, zabluda, ne bivajući ništa pozitivno, ne bi se mogla protiviti istini kao nečemu sebi ravnom i o njemu sasvim neovisnom. To omogućava razumijevanje zbog čega ne bi moglo postojati nešto apsolutno relativno: to je ono što bi bilo ono ništa, a ništa ne postoji ni na koji način. Tvrdimo, dakle, da su Krist i njegova Crkva, zapravo, imali jedinstven karakter, dakle relativno apsolutan karakter u rimskome svijetu; drugim riječima, načelno, metafizičko i simboličko jedinstvo Krista, Otkupljenja, Crkve, nužno se izražavalo

jedinstvom postupanja na zemaljskome planu. Ukoliko apostoli nisu objašnjavali metafizičke granice koje cjeloviti čin po određenju sadrži i ukoliko, sljedstveno tomu, oni nisu uzimali u razmatranje tradicionalnu univerzalnost na planu činjenja, to zasigurno neće reći da njihovo duhovno Znanje nije obuhvaćalo, u načelnome stanju, znanje o toj univerzalnosti, znanje koje nije posadašnjeno gledom na moguće primjene u ravni određenih kontingencija; štoviše, oko koje može vidjeti jedan krug, sposobno je opaziti sve oblike, čak ako su stvarno odsutni, i ako se pogled kreće samo ukrug. Pitanje spoznaje onoga što bi apostoli mogli kazati, ili sam Krist, kad bi bili susreli jedno biće kao što je Buddha, savršeno je isprazno, jer se ovdje radi o stvarima koje se nikada ne proizvode, budući da bi bile suprotne kozmičkim zakonima; nije možda nepromišljeno tvrditi kako nikada nije bilo shvatljivo govoriti o susretima koji bi bili imali mjesta među velikim svecima koji pripadaju različitim civilizacijama. U svijetu koji je bio određen njihovim kraljevstvom, apostoli su po određenju bili jedna jedinstvena grupa; čak i da se ne može dopustiti prisutnost pitagorejaca ili drugih, u njihovu polju djelovanja, rijetka svjetlost onih najsličnijih manjina mora biti utopljena u zračenje Kristova svjetla, a apostoli nisu bili zaokupljeni onima što se dobro osjećaju, jer: »Ja nisam došao da zovem pravednike, već grješnike« (Mt. IX, 13). Sa unekoliko različitoga stajališta motreno, no stajališta koje se tiče samoga načela tradicionalne podjeljenosti, zapazićemo da sveti Pavao, koji je u kršćanstvu bio primordijalni umjetnik širenja, kako će to biti Omar kasnije u islamu, izbjegava da prodire u providonosno obzorje one potonje forme Objave shodno odveć zagonetnom ulomku Djela apostolskih (XVI, 6-8); bez inzistiranja na tomu da granice ovih obzorja širenja, u svakom slučaju, nisu imale za cilj strogo određivanje političkih granica - jednostavne zamjedbe koje pretpostavljamo ne vrijede na planu na kojemu se smješta naše mišljenje -, ograničavamo se primijetiti da povratak Apostola pagana na Zapad nema stoga ništa manju simboličku vrijednost, manju u odnosu na islam, nego li u odnosu na podijeljenost samog kršćanskog svijeta; s druge strane, način s kojim je taj događaj u vezi, to jest prispominjući posredovanje Duha Svetoga i Duha Isusova, a prelazeći šutke preko uzroka tih nadahnuća, ne dopušta pristanak da ustezanje od grijeha i naprasni povratak Apostola nisu imali nikakve druge do li spoljašnje razloge bez načelnoga sadržaja, niti dopušta uspoređivanje tog događaja sa bilo kakvim obratom apostolskih putovanja;^[39] napokon, činjenica da provincija u kojoj je bilo mjesta onom posredovanju Duha bijaše se zvala Azija pridodaje još jednu simboličku narav rečenim okolnostima.

33. Govoreći o pobožnim Židovima koji pripadaju svim pucima pod nebom, sveto Pismo, sasvim očigledno, ne može imati u vidu Japance ili Peruance, budući da ovi narodi podjednako pripadaju ovom zemaljskom svijetu koji se nalazi pod nebom; isti tekst dalje, ipak, precizira to što je predstavljalo, za novozavjetne pisce, zajedništvo svih naroda pod nebom: »Ni, Parti i Midjanci i Elamiti, i mi koji nastavamo Mesopotamiju, Judeju, Kapadociju, Pont, (malu) Aziju, Frigiju, Pamfiliju, Egipat i

predjele Libije prema Kireni, mi hodočasnici Rima, Židovi i prozeliti, Krećani i Arapi, mi im jezicima našim naviještamo čudesa Božja.« (Dj. II, 5-11). Isto poimanje nužno ograničuje, geografski i etnički, svijet koji je impliciran u riječima svetoga Pavla: »Prije svega, izričem zahvalnost Bogu po Isusu Kristu za sve vas (iz Rimske crkve); jer vaša vjera je čuvena u cijelome svijetu;« očigledno je da pisac nije mogao htjeti posvjedočiti da je vjera prvotne Crkve u Rimu bila čuvena među svim ljudima koji, skladno današnjim geografskim saznanjima, čine dio cijeloga svijeta.

34. Prema tome, već od sredine XX stoljeća susrećemo se sa pojavom narastajućeg broja Zapadnjaka koji se okreću prema oblicima istočnjačke, izvorne ili lažne, duhovnosti.

35. Monoteisti su ljudi Knjige ('Ahl al-Kitāb), to jest Židovi i kršćani, koji su primili objave abrahamovskoga duha. Čini nam se gotovo suvišnim dodavati da Hindusi, ako nisu monoteisti u osebujno semitskome smislu, nisu, ipak, ni politeisti, budući da svijest o metafizičkome Jedinstvu očitovanome kroz beskonačno mnoštvo oblika, strogo predstavlja jedno od svojstava najneobičnijega hinduističkoga duha.

36. Na jugu Indije je, čak, postojao jedan nedodirljivi koji je predstavljao Avataru Shive: veliki duhovni Tiruvalluvar-božanstvo, a uspomena na njega još uvijek se njeguje u zemlji tamilskoj, božanstvo koje je iza sebe ostavilo nadahnutu knjigu Kum!. Jednako vrijedno hinduističkom razumijevanju Saniitana-Dharmae jest i ono razumijevanje u qur'anskim ulomcima koje svjedoči da nema naroda kojemu Bog nije poslao poslanika; egzoterijsko izvođenje zaključka prema kojemu bi svi ljudi trebalo da su odbacili ili zaboravili Objavu koja ih se uzajamno tiče, ne bi se moglo temeljiti na samome Qur'anu.

37. Jedan od znakova takvoga pomračenja čini nam se da je doslovno tumačenje simboličkih tekstova o preseljenju duša koje porađa teoriju o reinkarnaciji; ista doslovnost, primijenjena na svete slike, porađa idolatriju bez ovog zbiljskog obzira paganizma, s kojim raspolaže kult kod velikog broja Hindusa nižih kasta, islam ne bi bio mogao tako duboko zarezati u hinduistički svijet. Tako, da bi se odbranilo od reinkarnacijskog tumačenja hinduističkih svetih knjiga, koje se odnosi na doslovni smisao tekstova, trebalo bi ih, u svakom slučaju, uz dobru logiku doslovce tumačiti da bi se tako dospjela ne samo do grubog antropomorfizma, već isto tako do grubog i monstroznošnog štovanja ćutilne prirode, bilo da je riječ o počelima, životinjama ili predmetima; činjenica da mnogi Hindusi doista tumače simbolizam o seljenju duša shodno doslovnom smislu, ne dokazuje ništa drugo do li intelektualni pad, kvazi naravan, u kali-yugu, pad koji je predviđen od strane svetih knjiga. Štoviše, i u zapadnjačkim religijama tekstovi o posthumnim uvjetima ne smiju biti doslovce razumijevani: na primjer, pakleni oganj nije fizički oganj, krilo Abrahamovo nije njegovo tjelesno krilo, gozba o kojoj govori Krist nije sačinjena od zemaljske opskrbe budući da doslovni smisao takođe ima svoja pravila, osobito u Qur'anu; s druge strane, ukoliko je reinkarnacija jedna zbiljnost, sva monoteistička učenja bi bila lažna, budući da ta učenja nikada ne smještaju posthumna stanja na ovdašnju

zemlju; no sva ova razmatranja su, ipak, beskorisna kada se odnose na metafizičku nemogućnost reinkarnacije. Dopuštajući, ipak, da jedan hinduistički duhovnjak može poduzimati svoje doslovno razumijevanje svetih knjiga u onomu što se odnosi na kozmološko pitanje, kao što je pitanje o seobi duša, to još uvijek ne bi dokazivalo ništa protiv njegove duhovnosti, budući da se može razumijevati jedna spoznaja koja se ne zanima za čisto kozmičke zbiljnosti i koja se sastoji u jednom čisto sintetičkom i unutaranjem gledanju božanske Zbiljnosti; sasvim drugi slučaj će biti kod jednog duhovnjaka čiji poziv bi se sastojao u tomu da izloži ili istumači jedno osebujno kozmološko učenje, no takav jedan poziv je gotovo isključen u našem vremenu i s razloga duhovnih zakona koji ravnaju tim pozivom u okviru jedne određene tradicije.

38. Islam je posljednja Objava u ciklusu zemaljskog čovječanstva, kao što hinduizam predstavlja primordijalnu tradiciju, bez da se, ipak, poistovjećuje čisto i simbolički, s njom, budući da predstavlja samo ogranak, najizravniji ogranak te tradicije; sljedstveno tomu, između ove dvije tradicionalne forme postoji jedan cikličan ili kozmički odnos koji, kao takav, nema ničeg slučajnog.

39. Dopustimo načiniti primjedbu, ukoliko se pozivamo na stroge primjere umjesto da ostanemo kod načela ili kod skupa općih ideja, da se nakana nikada ne sastoji u uvjeravanju protivnika utvrđenoga mišljenja, već jedino u tomu da nasluti određene obzire zbiljnosti onima koji su pripralni da ih shvate; samo zbog onih koje opisujemo mi unaprijed odbacujemo raspre koje ne bi imale nikakva interesa ni za naše eventualne protivnike, a osobito ne za nas same. Valja nam podjednako dodati da nije za povjesničara to što mi pristupamo navedenim činjenicama u svojstvu primjera, jer ti primjeri nisu po sebi važni, već jedino u mjeri koliko su podesni pripomoći razumijevanju transcendentnih istina koje, kao takve, nisu nikada u milosti činjenica.

Božanski duh i njegovi svetopovijesni ritmovi

[str.143-148]

Izlazak božanskoga Duha u svijet napolje moguće je motriti iz različitih perspektiva ozbiljujućeg čovjekova duha: iz teološke, filozofske, mističke, metafizičke, antropološke, etičke, estetičke ... itd. No, kada je riječ o načinima na koje božanski Duh oglašava svoju svjetlosnu razigranost i ozbiljuje svoje esencijalno-egzistencijalno enunciranje u svijetu, tada se na temelju svih svetih tekstova može govoriti samo o dva načina njegova oglašavanja: oglašavanje božanskoga Duha u svijetu na način trajnog stvaranja i oglašavanje na način otkrivanja ili objavljivanja putem bogoduhe i vječne riječi svetoga teksta. U svom kreacijskom činu božanski Duh vlastito oglašavanje prepušta ritmovima svoje vječne i savršeno trijezne Volje, dočim u svom revelacijskom činu božanski Duh svoje oglašavanje podastire

utjecajima duhovnog genija božanskog glasonoše kao Čovjeka Božjeg par excellence. Odlučivši da bogoduha Riječ Božja unutar svetoga teksta kao takvoga bude savršena punina i literarna slika božanskoga Duha u svijetu, božanski Duh se na taj način cjelovito stavio na raspolaganje ljudskom duhovnom geniju koji svoj vlastiti bitak u svijetu utemeljuje snagom mišljenja, govorenja i htijenja.(1) No, to ne znači da se on bezuvjetno podložio nepredvidivoj samovolji ljudskoga genija i njegovoj neodgovornoj upotrebi svetoga teksta unutar kojega se ušatorila sapiencijska sila božanskoga Duha. Smirivši svoju svjetlost u čvorišnom prostoru čovjekova jezičkog svakodnevlja, smatrajući ga savršenom puninom vlastitog egzistencijalnog samo/izražaja, božanski Duh se pobrinuo da rečeno jezičko svakodnevlje svetopovijesnog dešavanja Riječi Božje ili svetopovijesnog dešavanja onog Božanskog zadobije veoma raskošno literarno ruho koje će čuvati sveti tekst od proizvoljnosti i jednostranog tumačenja sa strane čovjekova duhovnog genija. Mada je, naime, božanski Duh izabrao riječ iz semitskog jezičkog svakodnevlja da bude najsavršenija primateljka i punina njegove mudrosti i slave, poštujući morfološko-semantičku strukturu rečenog jezičkog genija, on, ipak, nije ostavio na volju ljudskom duhovnom geniju da samovoljno uspostavlja pravila za tumačenje svetoga teksta i da ispituje sadržinsku strukturu svetoga jezika i svetopovijesni kontekst mentaliteta čijem geniju božanski Duh upravo govori jezikom njegova svakodnevlja. Božanski Duh ne uspostavlja samo pravila za ustanovljavanje istinitosti izvještaja koje sam nudi u svetome tekstu, već snagom božanskog ukusa i stila formuliranja božanskih logija ljudskome duhu i njegovu različito nadarenom religijskom geniju u nameće vlastiti ritam ulaženja u sveti tekst i ispitivanja temeljnih zbilja koje leže iza svakog grafijskog oblika Riječi Božje.(2) Najjednostavniju riječ uzetu iz semitskog svakodnevlja, makar ona činila i najneznatniji jezički ornamentum u literarnom gizdanju Riječi Božje, božanski Duh je učinio višeslojnom i višedimenzionalnom. Apstraktnim riječima je dao i konkretno značenje, a odveć konkretnim pojmovima je dao visoko sofisticirano, špekulativno dostojanstvo; riječima koje u jezičkom svakodnevlju mogu imati samo strogo značenje, snagom nadnaravne milosti metajezičkog oglašavanja božanski Duh je darovao neiscrpivu evokativnu moć kojom mogu zračiti samo najbolje metafore, alegorije i druge složene stilske figure koje je jezičko svakodnevlje ljudskoga svijeta ikada poznavalo. Smirujući svjetlosne reflekske svoje mudrosti i stvaralačke ritmove svoje volje u perspektivi ljudskoga jezika, božanski Duh je učinio da jezičko svakodnevlje na način svetoga jezika preraste u istinski bitak svih svjetova što se razliježu silazno-očitujućom spiralom božanskoga Bitka kao takvoga. Ljudski jezik, kao osebujno egzistencijalno ruho božanskoga Duha u svijetu, primajući na sebe dar svetosti i milost sapiencijskog ušatorenja božanskoga Duha u sebe, od tog momenta je prestao počivati samo na riječima koje su puka misao, jer su njegove svakodnevne riječi, blagodareći živoj snazi božanskoga Duha koja pulsira u njima, postale i nepretrgnutim događalačkim činom. One su postale takvima samo zato jer je Riječ Božja prostrujila kroz njihovo semantičko dno.

Ta Riječ je u čovjekovo jezičko svakodnevije unijela one dvije temeljne perspektive unutar kojih se bitno iskazuje sapiencijalna slava i voluntativna sila trajno samooglašavajućeg i samoozbiljujućeg božanskog Duha kao takvog, a to je perspektiva mišljenja i perspektiva bivanja, ili perspektiva bivanja na način mišljenja, i perspektiva mišljenja na način bivanja ili događanja. U dvama rečenim duhovnim perspektivama mi jedino i prepoznamo onaj posvemašnji egzistencijalni teatar unutar kojega se temeljito i raskošno razliježu svi bitni svetopovijesni ritmovi božanskog Duha-Objavitelja. Jednom riječju, ove perspektive raspoznamo u onomu što se u kur'anskoj Objavi pojavljuje kao Riječ-Misao i Riječ-Događaj. Ona prva sintagma označava duhovnu perspektivu svete knjige i bogoduhost sveto/jezički oblikovane Riječi Božje u kojoj se božanski Duh oglašava na razini onog metapovijesnog i kozmopovijesnog; potonja sintagma označava duhovnu perspektivu čiste i netaknute Prirode unutar koje se božanski Duh oglašava u obzoru onog metakozmičkog i kozmičkog. Ove dvije perspektive se u čvorišnom prostoru Riječi Božje nikako ne mimoilaze, već se temeljito prepliću i prožimaju na isti način na koji se uzajamno prožimaju mudrost i volja samog božanskog Duha. Riječ-Misao božanskoga Duha je ono što čini neiscrpivi unutarnji smisao i živu zbilju onoga što zovemo Riječ-Događaj božanskoga Duha;(3) a Riječ-Događaj nije drugo do li bivstvovodavni oblik i nevidljivo-vidljiva kozmo-povijesna kontura onoga što jest Riječ Misao svetoga teksta. Sami smisao niti unutarnji vez koji postoji između dvije rečene sintagme svetoga teksta ne bi bio potpun kada istovjetnu analogiju ne bismo prenijeli i na definiranje odnosa koji vlada između Svete Knjige i netaknute Prirode. Sveta Knjiga je Riječ-Misao koja šuti i nema moć glasnog progovaranja, dočim je Priroda Riječ-Događaj koja ima moć govora, ali ne i moć kontemplacije, usredotočenja i od/mišljenja. Stoga ove dvije perspektive nikada ne mogu jedna bez druge, već jedan drugoj stalno utemeljuju vlastiti bitak, i to Sveta Knjiga daruje literarno ruho čistoj Prirodi, a netaknuta Priroda dariva egzistencijalno ruho Svetoj Knjizi. Dok sveta Knjiga tumači čistu Prirodu, čista Priroda trajno tvori i bivstvovodavno oblikuje Svetu Knjigu. (4) A nijedna ni druga ne bi mogle izvoditi tu svoju životvornu, milotvornu i svjetlotvornu igru bez bivstvovodavnih dahova i svetopovijesnih izvijanja božanskoga Duha koji stalno zacrtava sopstvene egzistencijalne konture u svijetu razumne i nerazumne naravi stvorenja, na stranicama Svete Knjige podjednako kao i na stranicama netaknute prirode.

Međutim, Riječ-Misao i Riječ-Događaj božanskoga Duha nisu jedine perspektive unutar kojih se raskriva literarno i egzistencijalno ruho svetoga teksta i temeljna svetopovijesna ritmika božanskoga Duha-Stvoritelja i Duha-Objavitelja. Bogoduh i tekst i vječne poruke Svete Knjige nude i druge egzistencijalne profile Riječi Božje koja ljubomorno skriva razuđeno lice božanskoga Duha. Verbalna i literarna dimenzija Riječi Božje upravo raskriva posve nove duhovne perspektive iz kojih dolazi čista svjetlost i sve njene obojene nijanse, svjetlost što bez prestanka zrači iz transparentnih dubina samog božanskog Duha.

Verbalni iskaz Riječi Božje izražava neposredno pojavljivanje božanskoga Duha u svojoj transcendentnoj ogoljenosti i bez svoje egzistencijalne i literarne odore, bez svojih kreacijsko-revelacijskih velova i koprena. Ova dimenzija svetoga teksta dostojno se njeguje u svakoj iole nebeski utemeljenoj duhovnosti, i to pod vidom one književne vrste koja se oslovljava usmenim predanjem.⁽⁵⁾ To usmeno predanje može biti izraženo u formi pripovijesti, mita, parabole, perikope, egzorcizma, savjeta, nagovora No, nije tek riječ o nekoj vrsti osebujnog izvora svetopisamske epistemologije, niti o naročitom obliku bogoduhoga štiva, verbalno ili realno nadahnutoga štiva koje jedino egzistira na nebeskoj pergameni Matične Knjige (Umm Al-Kitab) ili samo u prostoru uma, srca i duše, bez da je njegov svjetlosni slikopis pretrpio milost grafijskog uobličenja i literarnog uosobljenja u bilo kojoj jezičkoj formi. Riječ je o posebnom obliku i egzistencijalnom stanju Riječi Božje, koja nije literarna odezda božanskoga Duha, nego je sama svjetlost tog Duha, njegovo raskriveno lice koje izmiče našem tjelesnom oku, a sasvim zorno se nabacuje našoj masti, našem pamćenju, našem srcu, duši, našoj cjelovitoj intuiciji. Preciznije kazano, verbalno lice Riječi Božje jest sama ezoterijska dubina svetoga teksta kao takvog, čisti oblik božanskoga Duha, koji se javlja u slici usmene Tore (Tora Sebal Pe), o kojoj govore kabalisti, u slici nebeskog Kur'ana, o kojem govore sufije i promicatelj i simboličkog tafsira u islamu, ili, pak, u slici Wakan-Tanka (Veliki Duh) o kojem svjedoče indijanski duhovnjaci koji, inače, ne priznaju nikakav sveti tekst dan u pisanoj formi.⁽⁶⁾ Otkrivena ili bogoduha Riječ-Misao je čisti oblik božanskoga Duha unutar koje se On odjedared temeljito raskriva i bitno zakriva. Jer Riječ-Misao božanske Objave u sebi istodobce smiruje vlastito lice i vlastito naličje, tako da je ta Riječ sama sebi svoja vlastita koprena, koprena prepoznatljiva u višestrukome literarnome ruhu koje je u svojoj nutrini meta/jezičko, a u svojoj vanjštini sveto/jezičko; to je ruho satkano od unutarnjeg značenja i od spoljašnjeg grafijskog oblika. Stoga bi možda i bilo priličnije kazati da Riječ Božja ima dva lica: jedno unutarnje i jedno izvanjsko, tako da je svako od njih u svom uzajamnom odnošaju lice/naličje. Da je to tako najbolje se uočava iz činjenice o podvostručenom ili paralelnom oslovljavanju Riječi Božje. U judaizmu, primjerice, imamo Usmenu i Pisanu Toru, kod drevnih Grka imamo Logos endiathetos i Logos proforikos, kod muslimana imamo Kur'an i Mushaf, u budizmu Buddhu Nirgunu i Buddhu Sagunu... itd. ⁽⁷⁾ Na prvi pogled se može činiti da je riječ o nebeskom i zemaljskom licu božanske Objave, o meta/jezičkom i kozmo/jezičkom uosobljenju Objave, o ezoterijskom i egzoterijskom oglašavanju božanskoga Duha. To jest u načelu tako, ali nipošto se ne može kazati da je božanska Objava u sveto/povijesnoj perspektivi manje sveta i manje nebeska u odnosu na božansku Objavu motrenu u njenom meta/povijesnom okolišu. Također bi bilo logično da je božanski Duh dosegljiviji unutar svog sveto/povijesnog oglašavanja i na stranicama pisanog svetog teksta nego li na meta/jezičkom Licu božanskoga Duha, budući da je ondje, unatoč neopozivom nadahniteljskom diktatu božanskoga Pera, u nekoj mjeri posredovan

snagom čovjekova duhovnog genija. No, čudna li paradoksa, božanski Duh je na podjednak način ostao skriven i na stranicama svete knjige u mjeri u kojoj je to bio u svom preegzistentnom, meta/povijesnom i meta/jezičkom mirovanju. Poput nevjestе skrivene iza bjeličasta vela, on stalno umiče našem pogledu, tako da vazda primjećujemo Njegovo gizdavo sveto/jezičko ruho, ali nikada Njegovo Lice iz čijeg neiscrpnog životvornog, svjetlotvornog i semantičkog dna iz rasta Njegovo vlastito egzistencijalno ruho, bilo da za Njim tragamo na stranicama Svete Knjige ili na stranicama netaknute Prirode.

Razlog Njegove nedosezljivosti ne leži samo u onom duhovnom događaju svadbenog preplitanja Njegova nebeskog i zemaljskog Lica, njegova meta/jezičkog i sveto/jezičkog literarnog ruha, Njegova nepretrgnutog kreacijsko/revelecijskog preobraženja na način na koji se stalno misao pretače u riječ i riječ u misao, već razlog tomu leži i u činjenici da božanski Duh u ravni svetog jezika, o ma kojem Njegovu sveto/jezičkom uosobljenju da je riječ, izvodi konstantni duhovni alkemijski proces: svoju čistu svjetlost stalno skriva iza raskošnog spektra duginih boja; svoju vječnu narav skriva iza netaknute makro i mikrokozmičke, razumne i nerazumne prirode stvorenja; svoje Lice skriva u licu Riječi otkrivene, svete, bogoduhe, nadahnute... Sva sila Njegova svjetla je skrivena u Rijeci Objave, ali nam ipak nigdje nije tako zakriven kao ondje. On na nas, naime, na stranicama Svete Knige navaljuje sa cijelom galerijom slika (Ars, Hekalot, Padma) , sveto/povijesnih likova (Mojsije, Isus, Poslanik islama), simbola i metafizičkih znakova (krug, križ, spirala, polumjesec, elipsa, pernato sunce kod Indijanaca itd). Sve dotle dok ga Nastojimo tražiti u svakom od rečenih literarnih slojeva i to iz središta vlastite iznutarnje ravnoteže, On nam se približava i, čak biva bližim od vratne žile kucavice; čim ga zatvorimo u jedan sveti jezik, svedemo na jedan sveto/geografski zemljovid, reduciramo unutar jedne religijske forme egzoterijskog tipa, podvedemo pod jedan metafizički znak i uguramo u jedan mentalni obrazac, On tad za nas biva beznadno dalekim i nedostižnim.(8) Samo iz vlastitog egzistencijalnog središta možemo osmotriti Njegovu cjelovitu egzistencijalnu obodnicu, i samo u tom duhovnom stavu Njegovi svekoliki svjetlosni radijusi cjelovito prolaze kroz naš um i našu dušu, i za vijeke se smiruju usred našega srca.

Bilješke

1. Frithjof Schuon, *Perspectives spirituelles et faits humains*, Paris, 1989, pp. 67-124.
2. F. Schuon, *Racines de la condition humaine*, Paris, 1990, pp. 107-115; *Comprendre l'Islam*, Paris, 1976, pp. 47-100.
3. F. Schuon, *De l'Unité transcendante des religions*, Paris, 1979, pp. 179-186.
4. S. H. Nasr, *The Essential writings of F. Schuon*, Rockport, 1992, pp. 309-344.
5. F. Schuon, *Regards sur les mondes anciens*, Paris, 1980, pp. 9-34.

6. F. Schuon, Logique et transcendance, Paris, 1982, pp. 171-178; Regards sur les mondes anciens, pp. 89-111.
7. F. Schuon, Perspectives spirituelles et faits humains, pp. 127-165; Logique et transcendance, pp. 275-286.
8. F. Schuon, De l'Unité transcendante des religions, pp. 50-81.