

ČOVEK I RELIGIJA

Problemi koje obrađuje knjiga A. Gamsa,¹⁾ a isto tako i autorov napor u njihovom prezentiranju i rasvetljavanju, zaslužuju primernu pažnju svakog ozbiljnog čitaoca. S jedne strane, zato što su knjige ove vrste, odnosno knjige koje se bave fenomenom Biblije, vrlo retke u nas, na našem kulturnom tlu, što je — najblaže rečeno — začuđuje kada se ima u vidu da je baš Biblija bila, ne retko, inspiracija mnogih velikana ljudskog duha (slagali se oni sa njom, ili je negirali) bili oni umetnici, filozofi, sociolozi ili politički vođi. S druge strane, značaj Biblije je i u tome što ona nije samo kulturni i istorijski dokument, obično svedočanstvo o jednom nivou ljudske svesti, kako to mnogi smatraju, već je i kulturno-socijalni činilac, itekako prisutan i u današnjim formama kulture i civilizacije.

Stoga nam je zbilja čudnovato da jedan, u tom pravcu ozbiljno upravljen napor, kao što je nesumnjivo knjiga A. Gamsa, nije našao izdavača, već je morao da se pojavi kao nezavisno autorovo izdanje.

Razlozi takvog odnosa prema predmetnoj knjizi (možemo ih samo nagađati) verovatno se korene ili u potcenjivanju datog fenomena koji obrađuje A. Gams ili, što bi po našem mišljenju bilo još gore i opasnije za dalji razvoj naše naučne misli, u neslaganju s određenim teorijskim i idejnim shvatanjima koja iznosi autor.

No, bilo kako bilo, zahvaljujući samom autoru da prihvati sve rizike (od kojih i onaj materijalni nije za potcenjivanje), knjiga je pred nama i samim tim mogućnost dijaloga čitaoca s njom.

Pre nego što pređemo na detaljniju analizu same knjige, odnosno autorovih shvatanja, potrebno je da odredimo granice autorovog interesovanja za fenomen Biblije. Sam naziv knjige, a posebno deo teksta u uvodnoj napomeni, eksplicite ukazuju na njih. »Prvi deo nosi naziv »Biblija kao ogledalo društvenih borbi«. U njemu se iznose društvene borbe, borbe shva-

¹⁾ Andrija Gams, *Biblija u svetlu društvenih borbi*, nezavisno autorovo izdanje, Beograd 1970.

tanja i snaga koje su iza tih shvatanja stajale u vreme postanka Biblije. Drugi deo nazvan »Biblija kao izvor društvenih borbi« posvećen je periodu kada je Biblija kao već gotov dokument, predstavljala putokaz, ideologiju za razne pokrete koji, iako su se pojavljivali u formi verskih pokreta, bili su, u stvari, ili su istovremeno, bili i društveni i društveno-politički pokreti.«²⁾

Ovaj kraći citat prilično jasno opredeljuje interes autora za Bibliju kao svojevrsnu socijalno-političku teoriju, iz čega proizlazi da svi ostali aspekti Biblije, čisto religijski, filozofijski, estetski, itd., dolaze u žižu njegovog interesovanja samo ukoliko su određeni momenti jedne socijalno-političke teorije, odnosno, ukoliko pomažu njenom konstituisanju kao takve ili njenoj realizaciji na konkretnom istorijskom tlu.

Prirodno, obilje materijala koji pruža knjiga A. Gamsa, kao i njen karakter i granice koje je autor sebi postavio,³⁾ a takođe kvantitativna ograničenost jednog ovakvog osvrta, onemogućavaju nas da, tačku po tačku, analiziramo napore autora i stavove koji su plod tih napora, i primoravaju nas da se, uz krajnje sažet prikaz sadržaja knjige, pre svega, osvrnemo na ono sa čim se ne bismo mogli složiti: na one stavove autora koji su, po našem mišljenju, diskutabilni i na izvesne praznine u knjizi, čije bi popunjavanje odgovarajućom sadržinom bliže i svestranije osvetlilo probleme i pojave koje autora interesuju.

U prvom delu autor vrši analizu samih tekstova koje sadrži Biblija, ne propuštajući da u glavnim crtama da i prikaz društvenog miljea, odnosno činilaca, bilo da su oni socijalni (u užem smislu), istorijski, ekonomski, religijski, kulturni, filozofijski ili politički, a koji su bitno uticali na sadržajno formiranje biblijskih tekstova.

U tom smislu autor analizira tekstove Starog zaveta, kao svojevrsan dokumenat istorije jevrejskog naroda, njegovih ideala, čežnji i vizija

²⁾ Ibid., str. 3—4.

³⁾ »Ovaj rad je naučna popularizacija ili, ako se hoće, informacija o navedenoj temi. Raden je na osnovu opštepoznatih i mahom opšte-prihvaćenih istorijskih činjenica, i najopštijih rezultata biblijske kritike.« (Ibid. str. 4)

Ne želeći, uopšte, da potcenimo vrstu napora čiji je cilj popularizacija date teme, možemo ipak slobodno da kažemo da se A. Gams nije uvek držao okvira koje je sam sebi postavio, već ih je vrlo često i prevazilazio. Takvim njegovim postupkom čitalac je samo dobio.

koje, vrlo često, prelaze u koncept određenog društvenog uređenja. S tim u vezi, autor poklanja naročitu pažnju onim tekstovima Starog zaveta koji prevashodno nisu religijsko-teološke dogme (iako i ovi potonji nisu ispušteni), već su skup regula praktičnih oblika ponašanja, koje se zahtevaju od pripadnika jevrejske zajednice kako bi oni, držeći se tih regula, ostvarili jedno pravedno, društveno uređenje.

»Opšta karakteristika tih propisa — piše A. Gams raspravljajući o moralno pravnim propisima Mojsijevog petoknjižja — je održavanje čvrste društvene zajednice gde svi članovi imaju ista prava i gde pojedinac kroz ta prava mora biti obezbeđen.«⁴⁾ Kroz te se propise žele da sačuvaju i održe pojedine ustanove plemenskog društvenog uređenja, pred rastućom opasnošću etatizacije jevrejske društvene zajednice koja (etatizacija), svojim krajnjim konsekvencama, predstavlja negiranje gornjeg ideala. U tom svetlu A. Gams objašnjava i Proročke knjige, shvatajući proroke kao narodne tribune i aktivne borce za jedan demokratski društveni koncept baziran na ustanovama plemenskog uređenja. Iz pokušaja očuvanja takvih ustanova

⁴⁾ Ibid, str. 21.

Ono što je ovde posebno interesantno i u izvesnoj meri začuđujuće, naročito kad se ima u vidu da A. Gams daje brižljivu i pedantnu sliku starog jevrejskog društva, socijalnih sukoba i kretanja u tom društvu, kao i njihove razloge, jeste njegovo objašnjenje uzroka neuspeha borbe koja se vodila za konstituisanje pravednog i demokratskog društvenog uređenja.

Na str. 68 svoje knjige A. Gams piše: »Tragično se završio, dakle, pokušaj Nehemije i Ezre da urede idealno jevrejsko društvo po »Božjim zakonima«. Ta lepa misao nije se mogla ostvariti... Glavni uzrok je bio što se jednakost i ravnopravnost, naročito težnja za ekonomskom izjednačenošću, nisu mogli ostvariti. Pokazalo se da je ljudska sebičnost jača od ljudske solidarnosti, od težnje za jednakošću, čak i kad iza te težnje stoji autoritet kao Jahve.«

Mišljenja smo da glavni uzrok što se ta nesumnjivo »lepa misao« nije ostvarila ne leži u ljudskoj sebičnosti već, pre svega, što se koncept pravednog društvenog uređenja, prezentiran od strane njegovih nosilaca, korenio u prevaziđenim društvenim odnosima (plemensko društvo), tako da je, i pored svoje humane inspiracije, bio po logici društvenog kretanja apsurdan i osuđen na propast.

U tesnoj vezi s rečenim stoji još jedna autorova ocena borbe jevrejskog naroda za idealno društvo s kojim se ne bismo mogli složiti: »Najzad, što je možda najvažnije, iz te borbe za ostvarenje Mojsijevih zakona protiv onih društvenih snaga koje su htele da se otarase njegovih stega nastale su ideje i shvatanja koja su bila dragocen doprinos borbi čovečanstva za ostvarenje istinske ravnopravnosti, slobode i jednakosti ljudi.« (Str. 68)

Čini se da te »dragocene doprinose« treba tražiti na drugoj strani, prvenstveno u antičkoj Grčkoj, pa donekle i u prvobitnom Hrišćanstvu, naročito ako pri tom ocenjivanju uzmemo u obzir osnovnu koncepciju čoveka koju, kao ideal, prezentira Stari zavet.

proističe i jedna originalna crta Mojsijevih zakona koja ih određuje i kao specifičan kodeks socijalnog zakonodavstva, pre svega upravljelog na obezbeđenje ekonomske jednakosti i ravnopravnosti.

Kao ilustraciju ove teze, s kojom se u načelu možemo složiti, autor navodi, detaljno ih analizirajući, niz propisa Mojsijevog zakonodavstva. Tu se posebno ističu propisi koji imaju cilj da zaštite one čiji je socijalni status datim prilika- ma bio najugroženiji, a to su sirotinja, udovice, stranci i robovi.⁵⁾

Autor naročito potcrtava ustanovu šabata, jednu od ustanova Mojsijevog petoknjižja čije su karakteristike kako sociološko-pravne, tako i moralne prirode, ukazujući na njenu originalnost u odnosu na moralno-pravna shvatanja ondašnjih, drugih naroda i država, i čiji efekti čine sastavni deo i sadašnje civilizacije: »Jedna od veoma značajnih i po svojim posledicama važnih ustanova

⁵⁾ Komentarišući Mojsijeve propise i preporuke, čiji je cilj zaštita stranaca, »došljaka«, A. Gams piše: »Setimo se da su ti propisi bili doneti u vreme kada je zbog same suštine ondašnjeg vladajućeg verovanja — animizma — mahom postojalo nepoverenje i neprijateljstvo prema strancima«. Istina, nešto kasnije A. Gams dodaje da su i Jevreji u ratu uništavali svoje protivnike, ali ukoliko bi se neprijatelj predao, »srazmerno blago se postupalo«. (Ibid. str. 24).

Tačno je da Mojsijev zakon uzima u zaštitu ponekad i strance i propisuje tolerantniji odnos prema njima. Međutim, većina tekstova Starog zaveta prožeta je mržnjom prema strancima. (Razlozi te mržnje objektivno su dati tadašnjim položajem jevrejske zajednice.) Na kraju, već sama starozavetna koncepcija o Jevrejima kao narodu od boga izabranom, jasno govori kakav je bio osnovni odnos Jevreja prema drugim narodima. Pa, zar nije jedna od krupnih razlika jevrejske i hrišćanske religije, jevrejskih mesija i hrišćanskog mesije Isusa Hrista, razlika koja je bila jedan od mnogih uzroka mržnje pripadnika ovih dveju religijskih zajednica, upravo Hristovo negiranje Božjeg poslanstva jevrejskog naroda, negacija koju su usvojili i Jevreji kojima su hrišćanska shvatanja postala rezon delovanja. K. Kaucki je to lepo uočio i objasnio: »Mesijanska očekivanja ostalog jevrejstva bila su čisto nacionalne prirode... Sadržina tih očekivanja bila je potčinjavanje ostalih naroda jevrejskoj vladavini svetom, koja je trebalo da zameni rimsku, osveta nad narodima koji su tlačili i zlostavljali jevrejstvo. Mesijansko očekivanje hrišćanske opštine bilo je drukčije. I ona je gajila jevrejski patriotizam i neprijateljstvo prema Rimu. Zbacivanje tuđinskog gospodstva bilo je preduslov svakog oslobođenja. Međutim, pripadnici hrišćanske opštine nisu se hteli zadržati na tome. Oni su hteli da zbače ne samo jaram stranih vlastodržaca već jaram svih vlastodržaca, pa i domaćih. Oni su dozivali k sebi samo paćenike i opterećene, a dan suda bi trebalo da bude dan osvete nad svim moćnicima i bogatašima.

Njih je najmoćnije raspaljivala ne rasna, već klasna mržnja. Ali sa tim je bila stvorena klica odvajanja od ostalog, nacionalno ujedinjenog jevrejstva.

Međutim, sa tim je bila stvorena klica zbliženja sa drugim, nejevrejskim svetom. Nacionalna ideja o mesiji morala je po svojoj prirodi ostati ograničena na jevrejstvo, a odbačena od ostalog sveta čijem je pokorenju težila...«

je uvođenje šabata, praznovanje subote, sedmog dana u nedelji... Veliki je socijalni značaj te ustanove. Svakom čoveku data je mogućnost da se bar jedan dan u nedelji oslobodi fizičkog rada i ne samo da se odmara nego i da razmišlja, da se posveti »duhovnim poslovima«⁶⁾. Ali treba naglasiti još nešto: u vezi sa subotom Bog naređuje »šest dana radi...« Rad je, dakle, obaveza koju Bog nameće. Kad imamo u vidu da je u starom veku, u doba ropstva, fizički rad bio sramota po shvatanjima mnogih naroda, naročito Grka i Rimljana, postaje nam jasniji društveni značaj te norme⁷⁾.

Ne želeći da potcenimo humanističke aspekte ustanove šabata koja se, na kraju krajeva, održala do dana današnjeg, ipak smatramo da je pogrešno i preceniti ih ili baciti težište samo na njih, kao što to čini A. Gams, jer ako imamo u vidu socijalne prilike starog jevrejskog društva i vrhovnu etičku vrednost (o kojoj će malo kasnije biti reči) toga društva, humanistička inspiracija navedene ustanove postaje vrlo sumnjiva i pokazuje se kao inspiracija čiji su koreni prevashodno racionalno-privrednog karaktera (obnova utrošenih radnih potencijala), tako da bismo ustanovu šabata pre mogli da uzmemo kao jedan od momenata onog što M. Veber naziva ekonomskom etikom religije. Uostalom, da je to tako, odnosno da su privredni razlozi bili odlučujući za uvođenje praznovanja subote, svedoči i postojanje šabata godina (i A. Gams je spominje), po kojoj »A sedma godina neka bude subota za odmor zemlji«, koja je, van svake sumnje, jedna korisna ekonomska mera da i zemlja koja se obrađuje obnovi svoje potencijale.

Isto tako, upoređujući ga sa shvatanjima ondašnjih naroda, autor ističe originalnost biblijskog starozavetnog teksta u pogledu tretiranja čovekovog odnosa prema radu. Ti biblijski tekstovi, neosporno, uočili su (prvobitno smatrajući ga kao kaznu, a kasnije kao vrlinu) da je rad jedno od antropoloških svojstava čoveka i to rad na sticanju materijalnog bogastva, koji je, po autorima Starog zaveta (to i A. Gams priznaje), neka vrsta božje nagrade u ovozemaljskom životu. Ka-

⁶⁾ O vrsti i karakteru tih »duhovnih poslova« ne želimo da raspravljamo. Napominjemo samo da samo slobodno vreme, ako ne postoje i drugi uslovi, ne smatramo centralnom mogućnošću za tako nešto. Blizu je pameti zamisliti nivo i vrstu duhovnih vežbi koje tog slavnog dana sprovode rob i njegov jevrejski sopstvenik. Gotovo da se o tome uopšte ne moramo informisati u dalekoj jevrejskoj prošlosti. Dovoljno je, čini se, da samo ovlaš bacimo pogled na »duhovne poslove« kojima se u slobodnom vremenu bavi savremeni čovek. Verovatno bismo zapazili niz razlika čisto tehničkog kvaliteta, ali u kvalitetu nivoa, sumnjamo.

⁷⁾ Ibid. str. 22.

da sve to imamo u vidu, možemo slobodno reći da je Biblija, tačnije Stari zavet, prvi pisani dokument koji rigorozno prezentira koncepciju čoveka kao »homo fabera« i »homo oeconomicusa«. Samim tim, slažemo se sa autorom da »kapitalizam i tzv. buržoaska demokratija imaju mnoge izvore i idejne impulse u Bibliji⁸«, da su »se izvesne osnovne ideje jevrejstva ostvarile u buržoaskom društvu⁹) i dodajemo da je to potpuno logično, jer baš »duhu kapitalizma« odgovara »duh jevrejstva« sa svojom koncepcijom čoveka i sistemom vrednosti koji logično proizlazi iz nje. Štaviše, kapitalističko društvo dovodi ga do njegovih krajnjih konsekvenci. Zato nam nije nimalo čudno što Marks, mada po poreklu i sam Jevrejin, u svom »Jevrejskom pitanju« piše sledeće: »Šta je svetovni osnov jevrejstva?«, i na ovako postavljeno pitanje u istom radu odgovara: »Praktična potreba, egoizam«, pa dalje nastavlja: »Šta je svetovni kult Jevrejina? Čištinstvo...«¹⁰) »Jevrejstvo dostiže svoj vrhunac sa dovršenjem građanskog društva...«, da bi, u »Svetoj porodici«, »...kao opšti praktični zadatak današnjeg sveta« koji je, po njemu, »jcvrejski do dna srca svog«, postavio »emancipaciju od jevrejstva«¹¹). Međutim, pod velikim znakom pitanja je stav A. Gamsa koji prisutnost starozavetnog duha jevrejstva u modernom društvu vidi u sasvim drugim momentima.

On prvo zamera Marksu »zajedljiv, oštar, ponekad i pogrđan ton prema Jevrejima« (istina, dodajući odmah da je »ova okolnost... sporedna i nevažna kod njega«¹²), što bi u neku ruku značilo da u Marksovom radu postoje epizode (pa makar one bile »sporedne i nevažne«), čak i antisemitskog raspoloženja.

Međutim, ne radi se uopšte o tome. Marksov »oštar, ponekad i pogrđan ton prema Jevrejima« ne odnosi se na Jevreje kao određenu nacionalnu zajednicu, Marksova »emancipacija od jevrejstva« ne znači negiranje jevrejskog nacionalnog bića, već se tu radi o suprotstavljanju dva etička sistema. S jedne strane, etičkog sistema građanskog društva koje, da bi egzistiralo kao takvo, svojim moralnim kodeksom zahteva od čoveka i određeno ponašanje koje ga definiše kao otuđenog i čiji se moralni prototip prvi put sreće u Starom zavetu; i s druge strane, Marksovog etičkog sistema, sa njegovim idealom čoveka koji je povratio sebi svoju »generičku suštinu«, što

⁸) Ibid. str. 201.

⁹) Ibid. str. 201.

¹⁰) Marks, *Jevrejsko pitanje*.

¹¹) Marks—Engels, *Sveta porodica*.

¹²) Ibid. str. 203.

znači omogućio sebi da bude ono što jeste — slobodno stvaralačko biće — i čija praksa mora da bude upravljena prema toj slobodi i nema ničeg zajedničkog sa starozavetnim prakticismom o kome inače govori A. Gams kada, osporavajući Marksovu koncepciju o otelovljenju »duha jevrejstva« u građanskom društvu, vidi to otelovljenje u drugim elementima Starog zaveta, koji su ili marginalne prirode za suštastveni duh Starog zaveta ili, kao napred navedeni prakticism, uopšte ne obaraju Marksovu koncepciju. Jer, upravo se o tome i radi — o dve vrste prakse, od kojih je ona starozavetna usmerena prevashodno na prisvajanje materijalnog bogatstva i njegovo posedovanje, a kroz tezu da je ono božja nagrada za pravedan život, ono postaje i etička mera i vrednost.

Kad sve to imamo u vidu, prezir prema radu, tako vidno ispoljen kod antičkog sveta (o čemu, kao što smo videli, piše A. Gams), potiče i iz razlike antičke i starozavetne koncepcije čoveka. U retko interesantnoj knjizi »Humanizam kao politički ideal«, M. Đurić koji, pišući o humanističkim idealima antičkog čoveka, osvetljava i daje objašnjenje za odnos antičkog čoveka prema radu, kaže sledeće: »Lma izvesnih poslova koji se u društvu moraju obavljati, koji su bitan uslov ljudske egzistencije, koji su nužni i korisni, budući da se pomoću njih zadovoljavaju nasušne potrebe, ali koji su u isti mah sasvim neprijatni... koji iziskuju trud i muku..., koji imaju ropski karakter. Njih se morao lišiti svako kome je bilo stalo da u sebi ostvari ideal ljudskog savršenstva..., da živi na način dostojan čoveka. To je ono što su stari Grci sasvim dobro razumeli: da za čoveka nema pravog života sve dok se ne izbavi bede fizičkog rada... Prezir što su ga Grci osećali prema fizičkom radu nije dolazio otud što su se fizičkim radom bavili robovi. Stvar stoji upravo obrnuto: Grci su smatrali da fizički rad nema nikakvu unutrašnju vrednost, da ponižava čoveka, pa su ga zbog toga prepustili robovima... To jasno pokazuje i sam Aristotel, koji je, u svom čuvenom pregledu životnih ideala, na početku »Nikomahove etike«, odlučno odbacio svaku mogućnost da se život, vezan za sferu nužde, shvati kao neki poseban način života koji bi bilo vredno upražnjavati. Za Aristotela postoje samo dva mogućna ideala. Život posvećen politici i život posvećen filozofiji. U poređenju s njima, život usmeren ka sticanju materijalnih dobara nema nikakvu samostalnu vrednost...«¹³⁾.

Ali, ono što je posebno interesantno sa stajališta ovog rada je to da je odnos čoveka prema radu u Jevandeljima (Novi zavet), istina ne uvek, u

¹³⁾ Mihailo Đurić, *Humanizam kao politički ideal*, SKZ, Beograd, 1968, str. 36—37.

svojoj suštini, u krajnjoj liniji vrlo sličan antičkom shvatanju, tj. oba vode svoje poreklo iz stava da rad, upravljen na sticanje materijalnih dobara, degradira čoveka kao čoveka, da je čovek stvoren za nešto više i, mada im se čovek kao krajnji ideal razlikuje, oba strasno negiraju starozavetnu koncepciju »homo oeconomicusa«. U Jevandelju po Lukki Isus ovako govori svojim učenicima: »Bijaše neki bogataš čije polje obilno urodi. I počeo razmišljati u sebi: Što da učinim? ... razvalit ću svoje žitnice te sagraditi veće pa ću u njih skupiti svu svoju pšenicu i svoja dobra. Tada ću reći svojoj duši: Dušo, imaš mnogo dobra ... počivaj, jedi, pij, uživaj. Luđače — reče mu Bog — još noćas zatražit će ti se na trag duša. Komu će pripasti ono što si skupio? Tako biva s onim koji sebi zgrće blago, a ne sabire bogatstvo koje pred Bogom Vrijedi.

... Zato vam velim: ne brinite se tjeskobno za svoj život: što ćete pojesti, niti za svoje tijelo: u što ćete se obući, jer je život vredniji od hrane, a tijelo od odijela... Može li tko od vas brigama produžiti svoj život... Dakle, ako ne možete ni ono što je najmanje, zašto se tjeskobno brinete za ostalo?«¹⁴⁾

Ne želimo da kažemo da autor nije bio svestan činjenice gore navedenih razlika Starog i Novog zaveta. Na jednom mestu svoje knjige on i konstatuje: »... evanđelja uzimaju da bogatstvo na ovoj zemlji nije nagrada Božja, kao što ističe Mojsijevo petoknjižje, nego nešto grešno«¹⁵⁾, ali propušta da da adekvatnije objašnjenje ove razlike, površno je izvodeći iz dualizma hrišćanske religije: »... osuda bogatstva i bogataša nije, međutim, postulat za sebe. Taj postulat je povezan s dualizmom..., dualizmom između dobra i zla, Boga i Satane«¹⁶⁾. Stvar i jeste baš u tome, zašto je Isus, koga na pojedinim mestima Jevanđelja nazivaju »Sin Čovečiji«, smatrao »da bogatstvo na ovoj zemlji nije nagrada Božja«, već spada u domen zla i Satane. A. Gams, koji daje detaljan snimak hrišćanskog¹⁷⁾ pokreta (no, na žalost, samo snimak), ne uzima u obzir jednu genetičku odrednicu Hrišćanstva, a to je da tu čovek postaje, na određen način, svestan svoje alijeniranosti, odnosno shvata da svet njegove egzistencije nije njegov svet, pa otuda i krajnja netrpeljivost prema institucijama toga

¹⁴⁾ Biblija, izdanje Stvarnost — Zagreb, 1968.

¹⁵⁾ A. Gams, *Biblija u svetlu društvenih borbi*, str. 83.

¹⁶⁾ Ibid. str. 83.

¹⁷⁾ Moramo da konstatujemo da se A. Gams mnogo bolje snalazio na biblijskim tekstovima normativno-regulativnog karaktera. Otuda, npr. mnogo uspeliya analiza rada i Poslanica apostola Pavla, kod koga je taj regulativni moment mnogo izrazitiji, nego u Jevanđeljima.

sveta: državi, crkvi, porodici, jednom rečju, prema svemu onome što omogućava konkretnu realizaciju starozavetne koncepcije čoveka.

Međutim, objektivno dati nivo društvene situacije, doveo je do jednog tragičnog momenta Hrišćanstva, do svesti o neprevladivosti jedne takve, nehumane situacije, odnosno do pretpostavke njenog »onostranog« prevazilaženja.

(Ovaj tragični moment nije neka posebna »privilegija« Hrišćanstva. Čitava ljudska istorija je svedočanstvo čovekove borbe za ukidanje različitih modusa ljudske alijeniranosti, čiji je rezultat stvaranje samo novih njenih modusa, koji su, često, i stravičniji od prethodnih).

Kada imam^o u vidu sve dosad rečeno, možemo logično postaviti pitanje: gde su koreni autorovog afirmativnog odnosa prema starozavetnoj koncepciji čoveka i njegovo neprihvatanje onih idejnih i društvenih tokova koji tu koncepciju negiraju?

Čini se da koreni takvog jednog odnosa nisu rezultat nepoznavanja materije koju autor obrađuje već, pre svega, leže u autorovim teorijskim postavkama, koje su odlučujuće pozitivističke. Bliže rečeno, radi se o teorijskom konceptu kulture i civilizacije od koga polazi autor, a koji je ujedno i osnovno merilo kojim on vrednuje date pojave. »Moderna psihologija, međutim, počev od Frojda, Junga i Adlera, sve više potvrđuje da u ljudskoj duši... dejuju nagoni ili, recimo, sile koje ga podstiču na sebičnost, na želju za vlašću, za potčinjavanje, pa čak i uništenje drugih ljudi... Potrebna su čvrsta društvena pravila koja će obuzdavati sebičnost pojedinca, njegovu iskonsku želju da se nameće drugima, ali je potrebno i dugo strpljivo vaspitanje, počev od najranijeg detinjstva da se pojedinac prilagodi tim pravilima...«¹⁸⁾.

Očevidno je, i iz ovog kratkog citata, da je za autora uslov egzistencije kulture i civilizacije u ograničavanju loše nagonске strukture čoveka. Samim tim, mada to nigde nije izričito rečeno, kultura i civilizacija za autora prevashodno predstavljaju određenu vrstu represije.

Nije nam namera, jer to ne bi odgovaralo svrsi jednog ovakvog prikaza, da se upuštamo u polemiku sa gore naznačenim autorovim stavovima, mada je njihova kategoričnost veoma diskutabilna, iz prostog razloga što je veliko pitanje da li u čoveku deluju samo nagoni kakve nam prezentira A. Gams ili, možda, i neki drugčiji, pozitivnijih kvaliteta, kao što je i pitanje da li se antropološko određivanje čoveka može svesti na

¹⁸⁾ A. Gams, Ibid. str. 5

njegove nagone, plus društvena pravila koja te nagone suzbijaju. Štaviše, složićemo se sa autorom da je čovek egzistirao i da i dalje egzistira u kulturi i civilizaciji koje se, prevashodno, definišu represivno, ali se ne možemo složiti sa autorovim afirmativnim odnosom prema takvoj kulturi i civilizaciji, niti da one kao takve omogućuju ostvarenje slobode čoveka¹⁹⁾. Na taj način A. Gams potpuno negira bilo koji drugi koncept kulture i civilizacije, koji bi se fundirao na bitno drukčijim nerepresivnim osnovama, odnosno negira mogućnost njegovog ostvarenja i nivo njegove logike silazi na nivo logike Volterovog doktora Panglosa da mi, i pored svih mogućih aberacija, živimo u najboljem od svih mogućih svetova. Za autora, progres se realizuje kroz čovekovo »prilagođavanje tim pravilima« koja pred njega imperativno postavlja data civilizacija, što u krajnjoj liniji znači u njegovom integrisanju u date društvene mehanizme i institucije, dok su, naprotiv, svi oni koji su pretpostavljali određenu vrstu nerepresivne civilizacije — zvali se oni Hristos ili Marks — strasno negirali te mehanizme i institucije kao neprijateljske ljudskoj suštini, što znači slobodi, i baš zbog toga apelovali na one koji su, u najmanjoj meri, integrisani u datu kulturu i njene vrednosti: Hristos na »kurve i carinike«, a Marks na proletarijat.

Zato autor i nema razumevanja za osnovnu Marksovu kategoriju otuđenja. Autor na strani 205 piše: »Cela ideja otuđenja i otuđenosti meni izgleda preterana, nerealna, veštačka ukoliko se posmatra ne kao misaona konstrukcija..., nego kao nešto supstancijalno u svetu i istoriji realno dato«. Međutim, ma koliko ovo shvatanje autora izgledalo čudno, ono logično proizlazi iz njegove osnovne koncepcije koju smo napred pokušali kritički da izložimo.

Ovako osakaćeni Marks od radikalnog revolucionara pretvara se u pripadnika Hašekove »Partije umerenog progresa u granicama zakona«.

¹⁹⁾ »Moderna evropska civilizacija i kultura ostvarile su slobodu pojedinca, njegovu sigurnost u društvu, mogućnost uticanja na vršenje javne vlasti...