

TEMA BROJA

FILOZOFIJA ISTORIJE

Arhe XIX, 38/2022

UDK 328.185

2-185.3

179.8

DOI <https://doi.org/10.19090/arhe.2022.38.11-41>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

DRAGAN PROLE¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

MALA ISTORIJA KVARENJA

KORUPCIJA, POROK, GREH

Sažetak: Nije neobično da u savremenosti često zatičemo pomen „greha“, udobno i bezazleno smeštenog među znakove navoda. Oni imaju ulogu da naglase da je prošla opasnost, jer na horizontu više nema Boga kao glavnog sudije koji kažnjava zbog greha. Za većinu sekularnih savremenika pojam greha više ništa ne znači, ostaje oznaka za jučerašnju pretnju uz čiju pomoć je institucija crkve nastojala da precizira i obeća sankciju za sve oblike ponašanja koje je smatrala kažnjivim i neprihvatljivim. U najboljem slučaju, sekularna svest pristaje da smrtnim grehovima prizna status poroka, jer nakon „smrti Boga“ zajednica ponovo ostaje da važi kao jedini moralni sudija. Članak ispituje istoriju pojmova poroka, zapovesti i greha, nastojeći da pokaže njihovo mesto u savremenosti.

Ključne reči: Korupcija, greh, zapovest, porok, smrtnost

¹ E-mail adresa autora: proledragan@ff.uns.ac.rs

KONAČNOST IZ BESKONAČNOG?

Stara, pa i najstarija misao o čoveku najpre beleži nedostatke. Pogled u ogledalo za arhajskog Helena nije mogao da mimoide susret sa smrću, bolešću, lišenošću, gubitkom. Ljudi su se razlikovali od bogova tako što su sebi pripisivali smrtnost, a „nebesnicima“ besmrtnost. Biti bog pre svega je značilo ne biti opterećen konačnošću. Nema brige za bogove, nema bolesti, nema starenja i umiranja. Večna bića ne boluju muke konačnih i propadljivih. Nezamisliva je scena u kojoj bogovi sahranjuju nekog svog, pate i tuguju zbog smrti boga. Otuda ne čudi da su bogovi vizuelno prikazivani u naponu snage, pretežno mladi. Muke oboljevanja i pripreme za napuštanje ovog sveta nisu spadale u božansku intimu. Ako su helenski bogovi mogli nešto da nazovu radikalno stranim, onda bi to verovatno bila iskustva umiranja.

Otuda je o simptomatologiji umiranja lekar Hipokrat mogao da govori kompetentnije, detaljnije i opširnije od božanskih posmatrača². I danas deluju uverljivo njegovi opisi znakova smrti posredstvom korupcije lica (*prosopon diaforti*). Vidljiva deformacija, neprirodna grimasa, slom harmoničnog stanja uma, remećenje telesnog sklada, hlađenje temperature tela i nestanak ugođaja (*Stimmung*) – sve su to izrazi kojima se označavalo napuštanje sveta živih³.

Neprevladiva razlika smrtnika i besmrtnika spadala je u aksiome helenske mitologije. Smrtnost čovekova bila je samorazumljiva i za presokratske filozofe. Neumoljiva je logika prema kojoj sve što se rodi neminovno mora i da umre. Utoliko možemo reći da Olimpljani nisu bili prave sveznalice. O umiranju znali su tek iz druge ruke, ono je bilo rezervisano za iskustvo drugih, smrtnika dostojnih sažaljenja. Jedina promena koja je bila svojstvena bogovima ticala se promene mesta, premeštanja. Bićima kojima su bili tuđi fenomeni rasta, vremenske transformacije, promene kvaliteta, nastajanja, bile su dostupne jedino

² Hipokrat, *Kanon medicine*, Unireks, Podgorica 2008, prev. M. Višić, str. 98.

³ Leo Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word „Stimmung“*, The John Hopkins Press, Baltimore 1963, str. 8.

prostorne promene. Otuda je jedini način da se kazni bog bio da mu se onemogućí promena mesta. Prometej nije mogao biti ubijen, ali je zato mogao biti *okovan*.

Pagansko božanstvo moglo je upoznati sputanost, vezanost, zakovanost za mesto. Trajna prostorna konačnost nekima od njih je postala bliska. Vremenska konačnost ostala je tuđa bogovima. S druge strane, svest i slutnja o kvarenju, starenju, degeneraciji, sve su to bili fenomeni koji su spadali u neotuđivi monopol ljudskog postojanja. Tamo gde postoji bilo koji oblik kretanja događa se i korupcija, a gde nema kretanja nema ni mogućnosti za kvarenje. Paradoksalno, za božanski red stvari važílo je obratno. Mirovanje boga, nemogućnost promene mesta, važílo je kao svedočanstvo o božjem prekršaju, o „ogrešenju“ o božanski poredak. Jasno je da je već za pagansku svest greh označavao drugu reč za prestup, za zločin, za transgresiju zakona, koja kao svoju posledicu nužno povlači i kaznu. U hrišćanskoj optici ulog je značajno povišen. Nije više na sceni samo dinamika zločina i kazne, već nešto mnogo više. U igri je bio večni život, spasenje od konačnosti. Gresí su nazvani smrtnim zato što po drugi put usmrćuju, ubijaju mogućnost ponovnog rođenja. Za razliku od kardinalnih, oni gresí koji nam ne zatvaraju vrata Carstva nebeskog tretirani su kao oprostivi. To će reći da greška jeste načinjena, ali lično spasenje zbog nje nije ugroženo. Da bi se načinila prepoznatljiva razlika oprostivog i neoprostivog, nastala je teologija kardinalnih, „smrtnih“ grehova.

Sva je prilika da učenje o gresima izvorno nije nastalo usled masovnog moralnog pada, niti zbog opšte slutnje Sudnjeg dana. Pre se čini da je „otkriće“ smrtnih grehova u četvrtom veku pokušalo da predstavi svojevršnu poleđinu, drugu stranu hrišćanskog života. Sticanje milosti novog, večnog života nikako ne ide bez teškoća. Otuda i učenje o smrtnim gresima valja shvatiti kao indirektnu podršku religioznosti, a ne kao još jedan primer negativne antropologije ljudskih manjkavosti. Rečju, put ka spasenju ima mnoge stranputice. Njihovo osvetljavanje nema funkciju zastrašivanja, nego posredno pomaže da one budu prepoznate i izbegnute. Otuda se čini da su hrišćanski poglavari posredstvom učenja o smrtnim gresima osigurali neophodnu „predstavu sveta i čovekovog delanja u njemu u terminima jedinstvenog,

sveobuhvatnog principa objašnjenja, kao i mnogih neposrednih posledica greha i oprostaja greha. Tamni oblak asketske pobožnosti otuda je imao prepoznatljivi srećan završetak, trajnu nadu u amnestiju⁴.

POSEBNOST KORUPCIJE

Sa čovekovom korupcijom stvar je izuzetno složena. Neobično teško je prikazati fenomen, specifičan po jedinstvenom tipu promene: više nije ono što je bio, ali još uvek nije postao ni nešto potpuno drugo⁵. Propadanje je poput inverzne dijalektike. Dok traje korupcija negacija nije totalna, nego tek delimična. Umesto uzdizanja i prevladavanja na snazi je tek devastacija i kvarenje. U biću zahvaćenom korupcijom na snazi je postajanje nečeg drugog, pri čemu ono što je podložno kvarenju ipak nastoji da opstane i ne želi da napusti prethodni identitet. Korupcija je promena forme, tokom koje materija gubi svoj nekadašnji oblik i postaje nešto drugo. Aristotelovim jezikom rečeno, nastajanje je uspostavljanje forme u materiji, dok je nestajanje uništavanje te forme i ustupanje mesta nekoj drugoj formi. Mogući su različiti odgovori na korupciju. Prikladan tretman može da je uspori ili na neko vreme zaustavi. Isto tako je moguće voljno ili nevoljno podleći korupciji i prepustiti joj se bez otpora.

Za razliku od korupcije, kao dinamičnog međustanja, iščezavanja tokom kojeg još uvek opstaje ono što nestaje, predstava o bezgraničnom u očima klasičnih Helena implicirala je krajnje neprijatnu lišenost oblika. Tamo gde granica više nema na pomolu je iščezavanje poretka, pa je i sama pomisao na bezgraničnost budila jezu. Strepnja od haosa rezultat je susreta sa svetom nestalnih granica i oblika koji izmiču i iščezavaju. Kosmos, kao uređena celina vidljivog i nevidljivog za Helene je bio ograničen, konačan i određen. Ako je korupcija označavala

⁴ Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, The University of Chicago Press, Chicago 1981, str. 65.

⁵ Marie-Pierre Krück, *Discours de la corruption dans la Grèce classique*, Garnier, Paris 2016, str. 14.

„prelaz u to što je prosto-naprosto nebiće“⁶, lišenost forme bila je sinonim za povratak izvornog nereda. Gubljenje granica bilo je istovetno pretnji nestanka reda i pravila, opšte anomalije. Rečju, korupcija je označavala početak kraja pojedinačnog, konkretnog bića, dok je bezgraničnost pretela svima i svemu. Uprkos izrazito nesklonom kosmološkom horizontu, sa Anaksimandrom se ipak javila afirmativna misao bezgraničnog, *apeiron*.

Pitanje postanka kumovalo je uspostavljanju odnosa ograničenog i neograničenog, konačnog i beskonačnog. Odakle granica, kako se uspostavilo nešto konačno? U kakvoj uzajamnoj vezi mogu biti ograničeno i neograničeno, konačno i beskonačno? Bilo je za očekivati da će to pitanje u nekom trenutku uvesti u igru misao da iz konačnog prosto ne može da nastane beskonačno. Obratno je postalo moguće, logika nastanka elemenata nalagala je da ono neograničeno predstavlja mesto rođenja granice i ograničenog: „fizički elementi, koji kao i bića imaju granicu, potiču iz jednog beskrajnog, zajedničkog i jedinstvenog principa“⁷. Uslov nastajanja i nestajanja, geneze i korupcije bio je doveden u vezu sa onim što je nepromenljivo, što se ne menja i ne kviri.

Tajne antičke ontologije i antropologije u osnovi su jednostavne. Granica potiče iz bezgraničnog. Kvarenje iz nekvarljivog. Nestalno potiče iz stalnog. Vreme je tek nevešti odraz večnosti. Putanja postajanja ujedno je i povratak poreklu. Konačnost je tek privremena. Ona nastaje iz beskonačnog, ali i okončava u njemu: „samo tako ne bi prestalo postajanje i propadanje ako postoji nešto bezgranično odakle se izdvaja to što postaje“⁸. Varijaciju na ovu ontološku temu donosi starozavetno učenje o postanku ljudskog roda. Antropologija potiče iz ontologije. Umesto apstraktne spekulacije o poreklu i uzroku svih stvari, priča o genezi prvih ljudskih bića iznova saopštava ideju da nešto što je izvorno bilo beskrajno može da postane konačno. Bez obzira na tu razliku,

⁶ Aristotel, *O postajanju i propadanju* 318b, Paideia, Beograd 2009, prev. S. Blagojević, str. 262.

⁷ Žan-Pol Dimon, *Antička filozofija*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, 2022, prev. I. Vuković, str. 16.

⁸ Aristotel, *Fizika* 203b, Paideia, Beograd 2006, prev. S. Blagojević, str. 101.

impresionira srodnost antičkih ontoloških i starozavetnih religijskih spisa. Koliko god bili neuporedivi životi Anaksimandra i Platona u odnosu na Mojsija i Avrama, relacije beskonačnog i konačnog, besmrtnog i smrtnog u njihovim misaonim svetovima su zauzimale sasvim slične pozicije i imale su ekvivalentnu težinu.

ZAŠTO UMIREMO?

Jevrejski monoteizam odvažio se na postavljanje nečuvenog pitanja. Tumačenje postanka sveta ovaj put nije podrazumevalo čovekovu smrtnost. Umesto toga, nastojalo je da je razume i objasni posredstvom *mythos-a*, priče o njenom poreklu i nastanku. Ako je sve nastalo iz nečega, pa i smrt, onda u početku beše besmrtnost. Nije dovoljno što znamo da smo smrtni. Neobično je važno da shvatimo i zbog čega smo postali smrtni. U poređenju sa sadašnjom, prvobitna rajska egzistencija imala je dve ključne prednosti. Božje pokroviteljstvo bilo je zagantovano, kao i život bez ograničenja. Uz to, prvi ljudi nisu morali ništa da rade. Samim tim ni da se brinu kako će da zadovolje svoje potrebe. Doba nevinosti beleži izostanak stida, sveopšti nudizam bio je prirodno stanje stvari. Poput veoma male dece, i prvi ljudi demonstrirali su potpunu ravnodušnost spram prisustva i pogleda drugog.

Ta načelna nebriga za drugog ipak nije bila potpuna. Nju je od samog početka poremetio jedan važan momenat. Ono što je od prvih ljudi očekivao njihov Tvorac jeste da usvoje ograničenja i da se pridržavaju zabrane. Ako u početku stvorenog sveta beše logos, onda u čovekovom početku beše restrikcija, zahtev za uzdržanjem i odricanjem. Život jeste bio bez granica, ali njegov horizont mogućnosti nije. U totalnoj bezbrižnosti raja navodno nema mesta za moral. Možda je upravo zato spoznaja dobra i zla bila predmet Božje zabrane. Raj ispunjen moralnim obzirima, a sa njim i moralnim restrikcijama ne bi delovao baš toliko „rajski“. Možemo li povezati raj sa neprekidnim iskušenjima, sa pitanjima šta smemo, a šta baš i ne bismo smeli da učinimo? Subjekt ispunjen dilemama i nedoumicama svakako nije rajski

subjekt. Ipak, ostaje otvoreno kako je bilo moguće zabraniti nevinom biću koje nije znalo za zlo, i kojeg ne “beše sramota“ (Postanje 2:25)?

Uvereni smo da zabrane imaju efekta samo tamo gde je potpuno jasno šta se sme a šta se ne sme. Živeti u skladu ili nasuprot zabranama pretpostavlja precizno poznavanje razlike štetnog i korisnog, dozvoljenog i nedozvoljenog, odnosno dobra i zla. Živeti „s one strane dobra i zla“ između ostalog znači i ne znati šta je zabrana. Bebi ne možemo da zabranimo da stavlja prste u utikač za struju, jer ona nije svesna posledica koje iz toga mogu da proisteknu. Mi koji to znamo, možemo samo da pazimo, to će reći da učinimo sve što je u našoj moći da ne dođe do susreta prsta i utikača. U raj u nema zabrane. Ono čega je moglo da bude, odnosi se na oprez da ne dođe do susreta Adama, Eve i jabuke sa drveta spoznaje dobra i zla. Drugim rečima, Eva i Adam su bili krivi taman onoliko, koliko i beba koju smo ostavili bez pažnje i nadzora da čini što god joj padne na pamet.

Ideja Božje zabrane utoliko svedoči o logičkoj nedoslednosti. Nastanak morala, upoznavanje dobra i zla bivaju objašnjeni posredstvom mehanizma kršenja zabrane. Međutim, očigledno je da osvešćenje zabrane po sebi podrazumeva moral. Konkretnije rečeno, artikulacija i ispoljavanje želje pred kojom bi se po automatizmu isprečila prisvojena zabrana – već se nalazi u svetu morala. Po svom pojmu, zabrana je ograničenje slobode. Svest o ograničenoj slobodi počiva na ideji da prekoračenje te granice mora voditi ka izvesnom vidu prekršaja, kazne, sankcije. Svakako da bi bilo zanimljivo znati Adamovu i Evinu reakciju na iskušenje, u slučaju da su unapred precizno bili obavesteni kakva kazna ih očekuje. Ukupno uzevši, onaj ko usvoji zabranu zna da će odgovarati u slučaju počinjenog prekršaja, te da mu to po svemu sudeći neće doneti ništa dobro. Apsurdno je očekivanje da će u konkretnoj situaciji adresat postupiti pravilno. Nema suspendovanja želje, ukoliko se prethodno ne poznaje razlika moralno ispravnog od neprihvatljivog. *Oni kojima je zabranjeno otuda nužno već poznaju razliku dobra i zla.*

Starozavetni ishod poznajemo. Uz posredovanje zavodljivog đavolskog lukavstva zabrana je prekršena. Dodir sa spoznajom razlike dobra i zla doneo je osećaj sramote. Biti osramoćen za prve ljude ujedno je značilo i biti poražen, biti degradiran i sa višeg stepena biti prognan na

niži stepen postojanja. Kao da previđamo civilizacijski značaj tog iskustva. Svedoci smo bezbrojnih političkih iskustava tokom kojih je sazeo osećaj da je sa nama svršeno onda kada zaboravimo što je sramota. Pouka koja i danas važi glasi da besramni odnos prema drugima otvara vrata zemaljskog pakla čak i onda, kada više ne verujemo u nebeski pakao.

Zanimljivo je da upravo intersubjektivni osećaj koji su prvi ljudi, prema jevrejskom monoteizmu, stekli nakon kršenja zabrane, za Platona predstavlja preduslov opstanka ljudske zajednice. Trenutak rađanja sramote za jevrejski monoteizam označio je da se čovek već nalazi na izlaznim vratima iz raja. Isti taj trenutak Platonu se ukazao kao uslov mogućnosti života u zajednici, kao pretpostavka političkog života. Prema Starom zavetu se u otkriću sramote krije fatalan momenat trajnog udaljavanja i razilaženja Boga i ljudi. Prema atinskom filozofu, s druge strane, ono je predstavljalo izraz božje podrške čovekovo političnosti – umeću zajedničkog življenja.

Nema politike bez sramote, ima samo okrutnosti, zlostavljanja, istrebljenja. Osramoćenim stanovnicima Edena samom pojavom sramote demonstrirano je da su nepovratno izgubili Božju naklonost. Međutim, u helenskom slučaju, biti osramoćen bilo je pozitivno iskustvo, sa obećavajućim predznakom. Imati sposobnost za osećaj sramote, predstavljalo je znak prijemčivosti za Zevsov i Hermesov poklon, darovan svim ljudima bez razlike. U prvom slučaju sramota je oznaka za gubitak božanske milosti, u drugom je svedočanstvo i dokaz božje naklonjenosti čoveku. Lišeni *aidos*, odnosno intimne reakcije na lična ogrešenja prema drugima i *dike*, osećaja za pravdu u međuljudskim relacijama, ljudi su osuđeni na međusobno uništenje⁹. Valja zabeležiti: isti fenomen tumačio se i kao simptom razlaza Boga i ljudi, ali i kao dokaz njihovog trajnog partnerstva, oličen u zajednici koja ima politički kapacitet da izbegne samouništenje. Pogled na istorijsku genezu fenomena pokazuje da sramota isprva nije imala veze sa politikom, nego sa ontološkom degradacijom. Međutim, i vekovi nakon Starog zaveta

⁹ Platon, *Protagora* 322c, Naprijed, Zagreb 1975, prev. K. Rac/M. Sironić, str. 54.

jednoznačno će ukazati na proces tokom kojeg se uvek iznova radilo o repolitizaciji sramote. Isti slučaj i sa rajem. Ako se osramoćeni čovek nekada iselio iz besmrtnosti raja, modernost će učiniti sve da raj naseli unutar horizonta rada, konačnosti i smrtnosti. Tako će postati moguće zamisliti raj koji je potpuno „od ovog sveta“.

OVOSTRANOST RAJA I PAKLA

U osnovi sramote je uzdržavanje, prikrivanje i skrivanje, odnosno naučeno reagovanje na prisustvo i na pogled drugog. Čovek je najpre bio genije distance i defanzive. Nekada nevino, naivno i bezazleno biće uz pomoć sramote postaje u stanju da pruži otpor, da se povuče u sebe. Prvi gest osramoćenog bića je zauzimanje distance u odnosu na samog sebe, ustručavanje. Pri tom povlačenje nije bilo izraz pasivne izgubljenosti. Pre je na delu bilo čovekovo nastojanje da „oslobodi zarobljenu životnu potenciju“¹⁰. Rezultat je vredan pažnje: drastično proširenje egzistencijalnog horizonta bilo je moguće tek nakon što je prvi čovek svoju volju *suprotstavio* Božjoj zabrani.

Zbog počinjenog *malum prohibitum*, zla koje je zabranjeno, Bog konačno kažnjava muškarca i ženu oduzimanjem privilegije večnog trajanja. Ipak, zauzvrat im je indirektno omogućio širok spektar međusobnih odnosa. Neki su ispunjeni razdorom, svađom i nasiljem, a poneki takođe i poštovanjem, priznanjem i pravdom. Svega toga manjka u raju, vreme nevinosti bezazleno je i sasvim elementarno u međuljudskim stvarima. Zato savremenost u raju pre vidi pakao. Konačnost i smrtnost njoj deluju spasonosno u odnosu na prazninu beskonačne rajske egzistencije.

Budući da u starozavetnom tekstu nema govora o kvalitetu osećanja koja su se razmenjivala između Adama i Eve, na osnovu onog „ne beše ih sramota“ možemo da zaključimo da je reč o bićima koji ne znaju za posredovanje. U raju nema bilo kakvog delikatnijeg osećaja. Bića koje sve rešavaju neposrednim zadovoljavanjem ne znaju za

¹⁰ Giorgio Agamben, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Poza, Vicenza 2017, str. 31.

potrebe, pa samim tim ni za ispunjenje, ostvarenost, zadovoljstvo. Krajnje je sumnjiva negacijska moć potrebe koja ne mora nužno biti zadovoljena. Šta se desi ako ne dobijemo ono što nam nije ni trebalo? Ništa se ne desi, nema negacije. Besmrtna bića načelno ostaju ravnodušna spram zadovoljenja ili nezadovoljenja potrebe. Budući da ona izvorno ne poznaju mogućnost smrtnog ishoda a uskraćenost im ne znači mnogo, Adama i Evu možemo lako da zamislimo kao savršeno flegmatična bića: „u rajskom jeziku, kako se priča, sve reči jednako vrede“¹¹. Nema politike u raj, nema sukoba, nema zadovoljstva i nezadovoljstva, nema sreće niti nesreće. Napokon, nema ni braka u raj. Ideja o svetoj tajni braka dobija smisao tek u sukobu konačnosti i beskonačnosti. Pre upoznavanja smrti brak nije odlikovalo ništa tajnovito.

Zbog toga će moderni pogled na rajsku ljudskost u njoj pre videti neprihvatljivi vid simulacije i antireklamu. Raj za modernog čoveka nije obećanje, nego ironična sabotaža ideala, izostanak bilo kakvog događanja, a ne oblik postojanja kojem se valja nadati nakon smrti. Već u trinaestom veku Albert Veliki će setno zabeležiti da „slika raja na zemlji nije manastir, nego glavni gradski trg“¹². Možda su prvi znaci modernosti najavljeni neobičnom privlačnošću užurbane atmosfere trgovine i opštom potragom za luksuznom robom. Pijace u srednjem veku, a danas tržišni centri, vremenom će steći onu privlačnu moć, kojom su se nekada odlikovale samo crkve i katedrale. Obećanja transcendencije postala su bleđa i daleka, neuverljiva u odnosu na egzistenciju omogućenu usponom novca, političkom moći, razmenom roba i dostupnošću luksuza. Nakon poente nemačkog teologa, uslediće čitava serija rajskih slika u imanenciji.

Umesto uspelog dodira sa transcendentnim, vizije raja će se vezivati za ovaj svet. Raj se uselio u ovaj život, makar i u neki njegov blistavi pojedinačni trenutak. Kao da su se raj i konačnost savršeno

¹¹ Erik Vijar, *Dnevni red. Hronika*, Akademska knjiga 2018, prev. M. L. Milutinović, str. 126.

¹² Žak le Gof, *Srednji vek i novac. Ogled iz istorijske antropologije*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad 2019, prev. T. Đurin, str. 39.

pomirili. Fokus se promenio, potraga za mogućim oblicima egzistencijalnog ispunjenja, za radošću na ovom svetu – potisnula je u drugi plan snove o večnosti, o životu nakon smrti. Tako će romantičarski teolog Šlajermaher apelovati na kreaciju ovostranog raja: „hrišćanin treba da nastoji da uveća ove tračke raja na zemlji, umesto da bude zaokupljen životom posle smrti“¹³.

Tokom devetnaestog veka pakao je takođe postao sav od ovoga sveta. Najpre u liku gustog, neprozirnog dima, smrada, vlage, usijanih peći, nepodnošljive buke, udaraca čekićem, metala koji se topi, otpadnih voda – svojstvenim rastu industrijske proizvodnje u gradovima¹⁴. Nakon toga, sablasne slike pakla postale su rezervisane za monstruožnu grmljavinu topova i beskrajne prepreke od žice, za preteći dim i bademasti miris bojnih otrova, a napokon i za fabrike smrti, za logore masovnog uništenja po industrijskom receptu. Jednom odomaćen u imanenciji, katalog paklenih ishoda će dobrim delom ispuniti horizont budućnosti. Posledice će biti drastične: ideja spasenja, smišljena u hrišćanstvu da bi zatim bila preuzeta i utkana u različite projekte filozofije istorije, gotovo da je iščezla iz savremenog horizonta. Zajedno sa spasenjem, na sporedni kolosek dospeće i ideja greha. Tamo gde se ne veruje u spasenje, ni smrtni greh ne deluje toliko fatalno.

GREH ADAMA I EVE: PRVI ČIN PROGRESA

Rajska ponuda delovala je odviše pasivno i monotono, ona nije u mogućnosti da privuče pažnju marljivog i neumornog modernog subjekta. Zato ne treba da nas čudi da je u predvečerje Francuske revolucije sazrela ideja da greh zapravo nije uzrok korupcije, nego razlog opšteg prosperiteta. Nema ničega spornog niti pogrešnog u grehu, izlazak iz raja tek je prvi korak ka nezaustavljivom zemaljskom napretku: „anonimni recenzent anonimnog spisa iz 1772. *Eden*:

¹³ Kolin Mek Danel/Bernhard Lang, *Raj. Jedna istorija*, Svetovi, Novi Sad 1997, prev. Lj. Petrović, str. 406.

¹⁴ Eileen Gardiner, *Visions of Heaven & Hell before Dante*, Italica Press, New York 1989, str. XVIII

razmatranje o raju biće prvi tumač koji je mitski pragreh interpretirao kao početak napretka, a ne kao pad. U skladu s tim, smelo je opisao raj kao ‘čulno, detinje i maloletno stanje’¹⁵.

Simultanost otkrivene sramote i dosuđene smrtnosti okončala je doba rajske maloletnosti. Nakon rajske, nastupiće nova, društvena maloletnost, nastala usled podvrgavanja pripadnika zajednice mehanizmima moći, prinude i kontrole. Fenomen prirodnog umiranja tako je dobio svoj praktički korelat u inertnoj pasivnosti, u sluganskoj nedelatnosti. Na tragu te logike sveti Avgustin je ukazao na znak jednakosti između naslednog greha i institucije ropstva¹⁶. Bez grešnog subjekta, ne bi bilo zamislivo niti robovanje, niti služenje. Kao da je korupcija osnova vertikalne moći i odnosa hijerarhije među ljudima. Kao da bez kvarenja nema ni podaništva.

I zaista, *u zajednici bezgrešnih, robovi ne bi bili zamislivi*. Starozavetna povest o genezi ljudskosti nudi indirektno objašnjenje o čemu bi moglo da se radi u Aristotelovoj priči o „robu po prirodi“¹⁷. Naime, sluganska sklonost ka prirodnom postojanju, pristajanje na sve po cenu održanja golog života potiče iz slepila izazvanog grehom. Utoliko i „gospodar po prirodi“ postaje onaj ko je „prozreo“ svoju sklonost, te počeo da posmatra stvari drugačije. Osvešćenjem greha stičemo preduslov za „gospodarenje“ nad njima. Ako je tako, onda nam se otvara mogućnost da ne delamo u skladu sa prvim, „prirodnim“ podsticajima, koji se orijentišu u odnosu na osu prijatno/neprijatno. Greh može da prija. U njemu se može uživati. U tome je sva tajna i zavodljivost. Kada greh ne bi prijao, čarolija bi nestala, ne bi mi bila neophodna ideja Božje svemoći koja mi pomaže tako što ne dopušta da počinim greh¹⁸.

¹⁵ Manfred Sommer, *Identität im Übergang: Kant*, Suhrkamp, Frankfurt am/Main 1988, str. 123.

¹⁶ Marcel Dorigny/Bernard Gainot, *Atlas des esclavages. De l'antiquité à nos jours*, Autrement, Paris 2013, str. 16.

¹⁷ Aristotel, *Politika* 1245b, Globus/Liber, Zagreb 1988, prev. T. Ladan, str. 10.

¹⁸ Saint Augustin, “De continentia”, *L'ascétisme chrétien*, Desclée, de Brouwer et Cle, Paris 1939, tr. J. Saint-Martin, str. 143.

Forma Hegelovog zahteva za „izokretanjem sveta“ može se povratno prepoznati i u okvirima hrišćanskog iskustva pokajanja. Za filozofa prirodna svest ne vidi pravilno jer je strukturno izokrenuta. Iskustvo otuda nije ništa drugo nego preokretanje, promena stanovišta, drugačije svesno usmeravanje koje više ne vidi ono što je videlo, nego nešto drugo. Tako i za hrišćanina ideja grešnika ne tvrdi ništa drugo, nego egzistencijalnu izokrenutost. I za filozofa i za hrišćanina jedino iskustvo do kojeg je stalo jeste ono u kojem se odigrava dramatična promena, tokom koje se napušta nekadašnji stav. Razlika među njima je u tome, što se *hrišćanin ne uzda niti u težnju ka mudrosti, niti u bilo koji vid dodira sa višim, boljim i lepšim, nego u pokajanje, odnosno jedinstveno dijalektičko kretanje*. Da bih se spasao ne treba da budem jači, nego slabiji, do kraja slab i nemoćan. Više ne prevladavam, ne unapređujem, nego se menjam tako što se lišavam i napuštam.

Ipak, moguće je pronaći i posrednika između filozofa i hrišćana. Izvanredan je primer Baltazara Grasijana, španskog teologa i filozofa sedamnaestog veka. Prema njemu, jedina konstanta ljudskosti je korupcija. Većina smrtnika nazaduje. Razlog je u tome što se stvari moraju izokrenuto posmatrati da bi se pravilno videle: „susrećeš mnoge stvari u svetu koje nisu ono što se čine, nego nešto potpuno suprotno“¹⁹. I filozof i teolog sada zajedno insistiraju na preokretu: za prvog je reč o prelasku na viši spoznajni stav i uvid u drugačiji poredak stvari, a za potonjeg se radi o egzistencijalnom okretu u čijem središtu je razračunavanje sa nekadašnjim načinom postojanja. Jednostavno rečeno: grešnik je onaj koji ne želi ono što mu odgovara i ne teži ka onome što mu je zaista potrebno. Neposlušnost, tvrdokornost i nepopravljivo insistiranje na očuvanju onoga što već jeste, prve su odlike sklonosti ka grehu.

Teološki pogled u grehu pre svega vidi prkos, nepokornost spram Boga. Grešnik je suludi inadžija koji se odvažuje na „voljnu transgresiju zakona, bili oni prirodni, bili pozitivni, ali im je Bog

¹⁹ Baltasar Gracián, *Criticón oder Über die allgemeinen Laster des Menschen*, Rowohlt, Hamburg 1957, üb. H. Stadnizka, str. 37.

autor²⁰. Didroova i Dalamberova *Enciklopedija* deluje subverzivno u mnogo čemu, pa i u referenci koja obrađuje pojam greha. Prividno pravoverne, njihove intervencije stižu iz potaje, navodno prihvataju i prenose službeno mišljenje crkve, ali ga ujedno i podrivaju. Šta ako smo nastali iz beskonačnosti prirode? Šta ako Tvorac nikada nije ni postojao, nego samo beskonačna dinamika prirode, njenih sila i odnosa? Ako autor prirodnih zakona nije Bog, nego priroda, kako će tvrditi mislioci poput Spinoze, preko Getea i Šelinga, onda grešnik neminovno nestaje sa horizonta. Naime, naprosto nije moguće voljno prekršiti poredak u kojem ne postoje natprirodne, nego isključivo imanentne prirodne sile i zakoni.

Ipak, teologija ljudske grešnosti izvorno nam saopštava nešto zanimljivo. Čovek je biće samouništenja, ali ne usled neke teške urođene bolesti, nego u svom najprirodnijem obliku. Bolesni smo u „zdravom“ stanju. Nekada su stvari izgledale jednostavnije. Smrtnost koja nije puko iščekavanje nužno je donela i ideju stvaranja novih pokolenja. Posledice počinjenog prekršaja neće se odnositi samo na počinioca. Prestup načinjen protiv Boga nije korumpirao samo počinioca, nego i njihovo celokupno potomstvo. Smrtnosti nema bez korumpiranosti, a ova je nezamisliva bez greha. Etimološki, greh koreni u sanskritskom *skhalati*. Ovaj specifičan oblik ponašanja isprva je ilustrovan konkretnom telesnom kretnjom. Naime, počiniti greh ujedno je značilo i načiniti pogrešan korak.

GREH JE FAUX PAS

Skrenuti s pravog puta, zabasati, zalutati, izgubiti se, sve su to metaforični ekvivalenti pogrešnih životnih izbora. Grešnik otuda postaje *homo viator*, lualica osuđen na stranstvovanje i na neodomaćenost. Tajna ljudskog postojanja ispostavlja se kao uzgredna i provizorna ali je, upravo kao takva, nužan inicijalni stepen povratka vernika izgubljenom

²⁰ „Péché“, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers* Tomme XXV, ed. Diderot/D’Alambert, Lausanne/Bern 1780, str. 32

jedinstvu i savezu sa Bogom²¹. Dokle god smo u grehu ne samo da nismo gospodari u svojoj kući, nego je neophodno nešto da shvatimo. Mi zapravo nemamo kuću, beskućnici smo bez krova nad glavom. Mogli bismo da je pronađemo, da se konačno skućimo, ali tek ukoliko se dramatično ne promenimo.

Nevolja sa grehom započinje onda, kada shvatimo da je greh isprva neproziran grešniku: „*onaj ko ne zna ni za jedan greh osvedočen je kao predodređen za greh*“²². U slučaju greha, paradoksalna je relacija znanja i delanja. Obično pasionirani pecaroš najviše zna o pecanju, a posvećeni kompozitor o muzici. Međutim, oni koji su izrazito skloni grehu nemaju ni približnu slutnju o njemu. Isprva niko od osuđenih na činjenje greha ne može ništa da zna o osudi. Ideja da nijedan grešnik prosto nema spoznaju o onome u čemu greši, spadala je u misaoni arsenal svetog Avgustina. Nadalje, sa grehom se po pravilu prvobitno suočavamo posredstvom *grešnog drugog*. Budući da ne treba da nas zabrinjava ono što nismo lično skrivili, očekivana reakcija najčešće se sastoji u ignorisanju. Tako se ispostavlja da naslednik prvobitnog greha najčešće prosto neće da zna za svoje nasleđe.

Za rane hrišćane, jedna od presudnih privilegija monaške egzistencije sastojala se u tome što omogućava najviši mogući stepen osvešćenja ljudske grešnosti. To je uključivalo i prisvajanje gotovo svih aspekata stoičke askeze, odnosno: „napora ka suzbijanju strasti i sticanju vrlinskog života“²³. Naslednici nekadašnjih mudraca odabrali su izdvojeni način života, uvereni da van monaške egzistencije naprosto nisu u stanju da dođu do pune svesti o razlozima vlastite uznemirenosti. Tek zahvaljujući trajnom raskidu sa prirodnom okolinom i svakidašnjim

²¹ Antoine Guillaumont, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique: et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Seuil, Paris 1962, str. 336.

²² Heinrich Vogel, „Die Sünde im biblischen Verständnis“, *Evangelische Theologie* Vol. 19, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1959, str. 441.

²³ Aleksandar Đakovac, „Teološke osnove asketske tradicije Evagrija Pontijskog“, *Zbornik Matice srpske za društvene nauke* 149 (4/2014), Novi Sad, str. 953.

okruženjem moguće je kakvo-takvo razračunavanje sa izvornom grešnom prirodom. Ostati laik ujedno znači otvoriti širom vrata strastima, dopustiti da nam gospodare neuhvatljivi podsticaji. Za razliku od stoika, u svetovnosti je za hrišćane bilo teško zamislivo vladanje sobom (*enkrateia*). Za samokontrolu neophodno je povlačenje iz svakidašnjeg života, odbacivanje uobičajenih ljudskih zanimanja, poslova i interesa, te bezuslovna predanost molitvi i meditaciji.

Izvanredna je slika: zamislimo na trenutak kako su prvi pustinjaci posmatrali strasti otelovljene u demone. Oni su prikazani kao bučni glumci koji nam prete s pozornice, ali nam ne mogu ništa i realno nam neće ništa. Sve to samo pod jednim uslovom: da smo revnosnom monaškom askezom stekli dovoljno snažnu odbranu od demonskih izazova. Prema toj sceni, u životu svetovnih ljudi fikcija pozorišne graje neopaženo se preliva u dramu realnog života. Tako Evagrije Pontijski ističe da je grad mesto opasno po život, jer nam ne nudi ništa što bi moglo da nam podstakne i potpomogne razvoj našeg duhovnog bića. Tome nasuprot: „udaljenost pustinje predstavljena je kao idealna lokacija za negovanje smirenja (*hesychia*)“²⁴. Monasi su otuda postali veliki naslednici stoičkih mudraca, fokusirani na borbu protiv najopštijih (*genikotatoi*) misli, u kojima se sadrži inventar pretnji dostizanju duhovnog spokojstva i bestrašća „a one uključuju sve ostale“²⁵.

Prema tome, jasno je da je način života pojedinaca koji ostanu van monaškog poziva isprva tumačen kao nesposoban da pronikne u mehanizme *logismoi*. „Logizmi“ su opšte pomisli iz kojih se generiše grešni život. Valja naglasiti da je pojam *smrtnog greha* definisan iz monaške perspektive, te da je u njemu uključena razlika u odnosu na iskušenja svakidašnjeg života. Prema tome, laičko pozivanje na grehe koji nisu oprostivi oskudeva u izvornoj razložnosti. Otuda ne može da računa da će ih potpuno razumeti. Tumačenje fenomena koji nije direktno doživljen, iskušen i reflektovan nužno ostaje izvedeno,

²⁴ Robert Sinkewicz, „Introduction“, Evagrius of Pontus, *The Greek Ascetic Corpus*, Oxford University Press, Oxford [et al.] 2003, tr. R. Sinkewicz, str. 2.

²⁵ Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford [et al.] 2002, str. 358.

posredovano, hermeneutički ograničeno. Imajući to u vidu, autor ovih redova ne zauzima pozu sveznajućeg posmatrača. Umesto toga, na delu će biti znatno skromniji pokušaj. Opisaćemo fenomen tako što ćemo nastojati da ukažemo na uslove i okvire njegovog javljanja, te na obrise istorijskih transformacija.

ZAPOVEST I GREH

Deset zapovesti, koje je Mojsije primio na Sinajskoj gori odnose se na uobličene elementarnih formi ophođenja u svakidašnjici vernika. Kao da se Starozavetni Bog obraća svima, pa ne insistira na nekim posebnim asketskim postignućima. Umesto toga, on pruža osnovne moralne smernice, u kontekstu prelaska sa mnogoboštva na monoteizam. Načelno, iz perspektive monoteizma najveći moralni prekršaji vezani su za uporno negovanje i održavanje nekadašnjih tradicija. Zajedno sa verom u jednog boga postalo je nedopustivo poštovanje mnoštva bogova. Otuda je za novopečene monoteiste samorazumljivo važno da su: „mnogoboštvo i idolopoklonstvo najteži ljudski poroci“²⁶. Valja zapovediti tako, da se skrene pažnja na sve oblike ponašanja koji su suprotni veri u jednog Boga. Otuda je zapovesti svakako moglo biti još. Ipak, nama je ovde važnije da ukažemo na relaciju zapovesti i greha.

Dok zapovesti bivaju formulisane u procesu oblikovanja jednobožačke svesti, gresi bivaju imenovani na vrhuncu tog procesa, tokom ranih iskustava monaške posvećenosti Bogu. Početna stanovišta su neuporediva i fundamentalno drugačija. Jedno je urediti zajednički život monoteista, a nešto sasvim drugo životni svet vrhunskih asketa i podvižnika. Otuda se poruke zapovesti nužno ispostavljaju kao blage i bezazlene, upoređene sa strogošću rigoroznih monaških pravila. Iz monaške perspektive većina zapovesti se podrazumeva i ne predstavlja nikakvo posebno postignuće. One se pre redovno poštuju i upražnjavaju. Zbog toga je neumesno, pa čak i trivijalno pitati se zbog čega prvi monasi među grehe nisu ubrajali krađu, nasilje, ubijanje, laganje. To što poznamo i istorijske primere koljača i razvratnika u mantiji ne daje

²⁶ Milenko Perović, *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad 2013, str. 312.

nam za pravo da od njih načinimo pravilo. Oni su nekada postojali, i danas ih ima i sva je prilika i dalje će postojati, ali teško su zamislivi ako nisu izuzeci.

Jedan je jedini presedan koji povezuje listu zapovesti i smrtnih greha. On se odnosi na seksualnost, na požudu, na preljubu. Oslonimo li se na upoređivanje spiska Božjih zapovesti, sa poretkom smrtnih grehova, ispostaviće se da je čovekova najstabilnija karakteristika, njegova specifična razlika sabrana u *homo sexualis*. Ljudska sklonost ka poligamiji kao da nadmašuje razlike među epohama i predstavlja jednu od antropoloških konstanti, otpornih na negacijske moći istorijskog vremena. Naime, kako to da je jedino zapovest koja sprečava preljubu u izvesnom obliku očuvana i među smrtnim gresima? I to ne bilo gde i bilo kako. Blud nije na bilo kojem, nego na visokom drugom mestu po poretku grehova, sledimo li Evagrija Pontijskog. Upravo tom vizantijskom monahu iz četvrtog veka dugujemo prvi spisak smrtnih grehova.

Sadašnjih sedam grehova kod njega su najpre bile osam opštih misli. Naime, gresi su isprva mišljeni kao skretanja sa „pravog“ puta. Pri tom im nipošto nisu pripisivana akcidentalna svojstva i uzgredni karakter. Redosled pojavljivanja kod njih nije slučajan, mogućnost nastanka svakog greha uslovljena je onim što prethodi. Poslužimo li se metaforikom skretanja sa puta, poredak i sled grehova nije uporediv sa različitim putevima kojima bi se moglo krenuti, polazeći iz iste tačke. Pre bi se radilo o jedinstvenoj stazi, na koju se neumitnom nužnošću nadovezuju, jedna po jedna, i naredne deonice. Time je ukazano na ideju da grešnost nema nikakve veze sa pojedinačnim karakterom. Za ideju greha beznačajna je empirijska razlika među ljudima. Greh ne zavisi od ličnih sklonosti, prema kojima bi neko bio skloniji razvratu, neko bi više pribegavao pohlepi, neko bi bio podložan zavisti, a neko bi pak bio vičan gnevu. Za razliku od poroka, kod kojih do izraza dolaze lični, individualni prioriteti, gresi slede jedinstvenu logiku. Razvojna linija kod grehova je za svakoga istovetna.

Sve se začinje u prvome od grehova. On je za prve monahe bio služenje stomaku, *gastrimargia*. Tu se nipošto nije radilo tek o sklonosti ka gojaznosti, niti o banalnom preterivanju u jelu. Naprotiv, za njihove

životne uslove sva ishrana preko najminimalnije predstavljala je opasnost i aktivirala je alarm za uzbunu. Jedino gladan i ispošćen želudac ne može, uvereni su bili rani pustinjski Oci, da podstakne požudu. Nema razvrata tamo gde je tihi spomen gladi neprekidno kod svoje kuće. Na tom tragu valja razumeti pohvalu prvom među pustinjacima, svetom Antoniju. Ona skreće pažnju da Otac pustinjskog monaštva baš nikada nije poželeo da pojede ili proba bilo šta posebno ili delikatesno, ništa izvan oskudnog i uobičajenog²⁷.

Zasićen i napunjen organizam traži prazninu van samog sebe, a nalazi je zahvaljujući raspaljenoj požudi, žednoj zasićenja posredstvom seksualnog spajanja sa nekim drugim. Prastara je i davno proživljena mudrost da upražnjavanje razvrata podiže nivo želje. Pored toga, raskalašnost po pravilu podiže životne troškove i uvodi u novi greh. Treći greh je otuda nužno pohlepa, *philargia*. Aktivnost prekomernog sticanja ne odvija se lako i spontano, nego je neminovno u koliziji s drugim akterima, koji takođe sebično nastoje da steknu za sebe. Neobuzdana ljubav prema novcu neminovno uvodi u region sukoba i sporova. Tamo gde su kod kuće ozlojeđenost i uvređenost, dovedeni smo u predvorje gneva. Sklonost ka gnevnim ispadima ne može imati za rezultat vedrog i raspoloženog subjekta, otuda je tuga naredna u nizu fatalnih grehova. Budući da tugovanje ne može da inicira ništa afirmativno, ono tone sve dublje. Šesti korak je čamotinja, posebna vrsta otupelosti, trajne zatečenosti i osujećenosti, mentalnog monaškog lenstvovanja, *akedia*. Rezultat odustajanja od poslova bilo kakve vrste iziskuje svojevrstu odbranu, samozaštitu subjekta koji sebe više neće da konstituiše radom i delanjem. Potreba za samopoštovanjem koje sebe ne zahvaljuje prepoznatljivom radu na sebi, blagorodan je okidač za buđenje sujete, *xenodoxia*. Vrhunac sujetnog pogleda na svet ujedno je i kulminacija grešnog života, nadmeno veličanje, obožavanje samog sebe, gordost, *megalopsychia*.

²⁷ Atanasije Aleksandrijski, *Žitije svetog Antonija*, Filološki fakultet, Banja Luka, 2014, prev. D. Dojčinović, str. 235.

Ozbiljna korekcija takvog redosleda najpre je stigla od Grigorija Velikog u šestom veku. Logika je nalagala da se najpre objedine srodni pojmovi. Sujeta se tako utopila u gordost, jer u osnovi ne predstavlja ništa drugo nego niži stepen intenziteta u samouznošenju i samoobožavanju. Tuga je apsorbovana u čamotinju, jer je reč o osećajnom ekvivalentu i pratiocu telesne i duhovne nemoći. Tako je preostalo šest „osnovnih misli“, a spisak od sedam neoprostivih grehova kompletiran je dodavanjem zavisti (gr. *phthonos*, lat. *invidia*). Sva je prilika da se razlog za tu naknadnu intervenciju krije u visokom mestu koje je zavist zauzimala u čuvenom poglavlju o ljubavi svetog apostola Pavla. Između ostalog, tamo se među najznačajnije terapijske funkcije ljubavi, najviše od tri kardinalne hrišćanske vrline, ubraja da predstavlja uspešan lek protiv zavisti: „Ljubav dugo trpi, milokrvna je; ljubav ne zavidi [...]“ (Korinćanima I 13:5).

Tako je nastao dugovečan spisak od sedam smrtnih grehova koji je kod Dantea Aligijerija u potpunosti preokrenut. Pisac *Božanstvene komedije* sagu o smrtnim gresima smešta u čistilište. U njemu prvo mesto zauzimaju gordi, nakon njih na redu su zavidljivci. Onda nastupaju gnevni, pa zatim lenjivci. Za njima dolaze na red tvrdice i rasipnici, dva upečatljiva reprezentata pohlepnog ponašanja. Napokon, listu od sedam grehova zatvaraju oni koji su je kod Evagrija započinjali, najpre proždrljivci, pa napokon razvratnici²⁸.

Nema spora da su već i začetnici monaštva bili načisto sa tezom da je gordost najveći među gresima, jer za hrišćane od nje nema težeg ispada. Tamo gde je vera u Boga postavljena kao oslonac postojanja, najveća mera prestupa dostignuta je onda kada se Bog odbacuje, a umesto njega se afirmiše samoljublje i samopouzdanje. Kao kada bismo mogli da istrgnemo zemlju na kojoj stojimo – survali bismo se u prazninu i ništavilo. Iz hrišćanske perspektive, pitanje odnosa prema gordosti ujedno je i pitanje tolerancije prema gestu samouništenja. Budući da nismo sami sebe stvorili, otkud nam pravo da sami sebe uništimo? Nema otuda u hrišćanstvu razumevanja za samoubistvo. A

²⁸ Dante Aligijeri, *Božanstvena komedija*, Dereta, Beograd 2016, prev. D. Mraović, str. 21.

promoter gordosti je druga reč za samoubicu. Zbog toga je i stav prema gordima bio toliko rigorozan i nepopustljiv.

Pad u bezdan u slučaju gordosti neminovan je i siguran. Samooboženje čoveka najveća je uvreda za vernika. Tako sveti Jovan Kasijan komentariše i relativizuje izvornu poziciju gordosti, koja se prema Evagriju Pontijskom ispostavlja kao svojevrsna kulminacija, poslednja stanica na grešnom putu. Dva su poretka grehova. Prvi je po iskustvu suočavanja sa njima, a drugi je po ontološkoj težini: „iako se gordost navodi kao poslednja prema vremenu borbe sa porocima i prema redosledu nabranjanja, ona je prema važnosti i prema vremenu porekla na prvom mestu“²⁹.

Vredno je zapaziti da je poredak grehova kod Evagrija Pontijskog sazdan po *iskustvenom modelu*. Niz grehova utoliko predstavlja i niz monaških iskušenja, iskustava sa samim sobom. Dante Aligijeri miljama je daleko od izvornog monaštva. Zbog toga ne čudi da nam on nudi *ontološki niz* grehova. Egipatski pustinjač začinje tamo gde pulsira ono doživljeno. Tamo gde su dobar zalogaj i potreba za delikatesima zapravo ulazna kapija u požudu, a od nje put dalje vodi u pohlepu. Kada ona nastupi, otvaraju se vrata čitavoj seriji grehova. Tome nasuprot, italijanski pesnik obraća pažnju na logiku proisticanja. Prema njoj početak ne može biti u trivijalnom, nego u ontološki najznačajnijem i najvišem. Za verujuću svest logika kretanja bilo kojeg niza je vertikalna. Smer kretanja je nužno odozgo nadole. Makar se radilo i o nizu grehova, on mora da začinje u ontološki najvišem, da bi naposljetku stigao do ontološki najnižeg. Sa neznatnim i uzgrednim ništa se ne može započeti. Kao da se kod Dantea oživljava neoplatonička ideja emanacije, koja nam poručuje da ono što je jače i teže ne može da bude posledica slabijeg i lakšeg. Budući da je gordost neuporedivo veće ogrešenje o Boga, nego trivijalna želja za ukusnom hranom, ili neobavezan seks, za Dantea nije bilo dileme koji među gresima je na prvom, odnosno na poslednjem mestu.

²⁹ Sveti Jovan Kasijan, *Razgovori sa egipatskim podvižnicima*, Arhiepiskopija Beogradsko-karlovačka, Beograd 2012, prev. A. Pantelić, str. 132.

POZORIŠTE U NAMA SAMIMA

Nije neobično da se ignorisanje greha ispostavilo kao najčešći i najprisutniji odgovor prosečne svesti. Kao da istorija grehova ispostavlja odličan primer funkcionisanja „mističnog mentaliteta“, prema kojem se putem priznavanja zla radi na njegovom afirmisanju, jačanju i stabilizovanju. Negacija ili prećutkivanje zla prosto ne mogu da vode ka njegovom poništavanju. Nije dovoljno okrenuti leđa grehu ili ga ignorisati. Tako se baš ništa neće promeniti: „mislimo da onaj koji ukazuje na zlo kao na nešto temeljno mora da je i sam veoma zao“³⁰.

Naime, tajna korupcije grehom veoma rano je prepoznata kao posledica ignorisanja. Tamo gde je potrebna najviša koncentracija, poseban trud i ozbiljan napor, većina ljudi iskazuje neprihvatanje, izbegavanje i odbacivanje³¹. Pored ignorisanja, zadovoljstvo se ispostavlja kao drugi momenat bez kojeg bi greh teško mogli da zamislimo. Neosporno nam danas deluju fantastično priče o demonima, čije prisustvo je ranim podvižnicima bilo realno. Kao što smo mi poprilično uvereni da se na semaforima za pešake smenjuju crveno i zeleno, tako su se nekada demoni artikulisali u liku posebnih misli, koje su otežavale, pa čak i zagorčavale kako laički, tako i monaški život. Presudna razlika među njima sastojala se u tome što su laici bili nespremni na sučeljavanje i prosto su podlegali demonskom uticaju. S druge strane, monasi su najveći lični izazov videli u neprekidnom razračunavanju sa demonskim mislima.

Zavodljive moći zamišljenog ili fantaziranog zadovoljstva lako možemo da prepoznamo kao najveće prepreke odvajanja od naviknutog i od strogosti asketskog života. Zbog toga su već stari sveti Oci mnogo manje pažnje poklanjali opisu demonske moći maskiranja, glume, zastrašivanja. Na različite načine rani monasi skretali su pažnju da pravi monaški izazovi nisu spolja, nego iznutra. Ispostavlja se da zapravo ne

³⁰ Deni de Ružmon, *U zagrljaju Davla*, Gradac, Čačak 1991, prev. F. Cetinić, str. 50.

³¹ Jean Cassian, *Institutiones cénobitiques*, CERF, Paris 1965, tr. J.-C. Guy, str. 191.

postoji spoljašnja pozorišna scena sa koje nas demoni zastrašuju. Pozorište je naša osećajnost, ono je u našim žudnjama, strepnjama i strahovima: „ne bi trebalo da se plašimo spoljašnjeg neprijatelja, jer se neprijatelj skriva u nama samima“³². Da li to onda znači da „upoznavanje sebe“ ujedno predstavlja najuspešnije sučeljavanje i uspostavljanje kontrole nad „demonima“? Premda bi se na osnovu elementarnih iskustava i zadataka monaškog života moglo tako zaključiti, brojna svedočanstva i rane teološke refleksije svedoče o suprotnom.

Činjenje i znanje se u slučaju greha ne približavaju i ne sastaju, nego se sa učestalijim pojavljivanjem i pojačavanjem intenziteta međusobno udaljuju jedno od drugog. Dalekosežne posledice naslućuju se kada tome dodamo i ideju hrišćanske teologije, prema kojoj izvor greha nije plod pukog ignorisanja, još manje naivne zavedenosti, nego pre potiče iz voljnog čina grešnika³³. Mesto *liberum arbitrium*, odnosno slobodne volje kao neotuđivog orijentira svakog hrišćanina uzdignuto je toliko visoko, da je odredilo i razmatranje kazuistike greha. Nisam grešan zbog neke psihološke dispozicije, niti zbog toga što sam „bolestan“, nego zato što *nonchalant* odbijam mogućnost da uopšte budem grešan.

U grehu ima nešto od izvorne egzistencijalne vrtoglavice. Čini se da upravo u njoj valja tragati za poreklom svesne voljne odluke za greh. Kao da postoji nešto u grehu što izmiče logici. Neosporno je da je greh izvorno označavao specifičnu nastrojenost protiv Boga, *dispositio contra Deum*. Takva nastrojenost posebno je pogubna po veru, u kojoj će hrišćani videti oslonac čovekove egzistencije.

Već je Atanasije Aleksandrijski znao da se ono demonsko (princip zadovoljstva) u grešnicima najviše grozi pobožnosti. Naime, demon ne podnosi nikakvu ideju o višem životu, za koji bi se vredelo pomučiti. Štaviše, agresivnost demonskog duha najviše se ogleda u volji za uništenjem svakog vida religijskog asketizma: „kada bi samo mogli,

³² Sveti Jovan Kasijan, *Razgovori sa egipatskim podvižnicima*, navedeno delo, str. 59.

³³ Giorgio Agamben, *Karman. Court traité sur l'action, la faute et le geste*, Seuil, Paris 2018, tr. J. Gayraud, str. 24.

ne bi dozvolili nikome od hrišćana da živi³⁴. Nepobitno je takođe da postoje mnogi primeri delanja koje bismo morali da imenujemo grešnim, a pri tom su izrazi najviše plemenitosti. Ponos koji je prešao meru s pravom se optužuje da je postao gord, ali: „opravdana gordost u našim postignućima oživljava potragu za izvrsnošću“³⁵. Gnevna reakcija na nepravdu često vodi ka ponovnom uspostavljanju pravednijih ili fer odnosa. Zar nije sveti Pavle u Poslanici Efežanima savetovao „Gnevite se ali ne grešite“ (Ef 4: 26, 27)? Čini se da je na taj način poručeno da je gnev opravdan kao izraz etičke intervencije protiv zlog i nemoralnog: „gnevite se na poroke i na svoju jarost, da, usled vaše popustljivosti, u vašim gnevom pomračenim dušama ne bi popustilo Sunce Pravde“³⁶.

GREŠNIK HODA NA DVE STAZE

U životu se ne odlučujemo na pogrešne korake zato što smo slepi i gluvi, zato što ne vidimo ili ne znamo. Lutamo i bauljamo zato što zapravo nismo svesni da lutamo i bauljamo, ili zato što želimo, poput maloletnih Adama i Eve, da svoju volju suprotstavimo Božjoj volji. Još gore je onda, kada licemerno činimo sve da svoja dela javno predstavimo kao posebna i bogougodna, a ciljevi i namere su nam potpuno sazđani od ovog sveta. Zbog toga će Grigorije Veliki, prvi monah koji je postao papa, uvesti metaforu prema kojoj grešnik uvek hoda na dve staze. Jedan put nalikuje da vodi ka Bogu, a drugi je mundan od početka do kraja³⁷. Grešnik je otuda onaj ko je skrenuo s puta, a njegova sekularna verzija zove se polusvet (*demimonde*). Sva je prilika da pojam potiče od Aleksandra Dime, da je skovan u periodu začetka industrijske revolucije,

³⁴ Atanasije Aleksandrijski, *Žitije svetog Antonija*, navedeno delo, str. 127.

³⁵ Raymund Angelo Belliotti, *Dante's deadly sins. Moral philosophy in Hell*, Wiley/Bleckwell, Malden/Oxford 2011, 127.

³⁶ Sveti Jovan Kasijan, *Razgovori sa egipatskim podvižnicima*, navedeno delo, str. 98.

³⁷ Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, CERF, Paris 1952, tr. A de Gaudemaris, str. 164.

a ticao se udatih žena koje su „zalutale“³⁸. Na pogrešnoj stazi nalazile su se gospođe kojima nisu bile strane moralno neprihvatljive radnje, a na njenom završetku mogle su se pronaći i vrhunske kurtizane. Tada se taj pojam nije odnosio na iznos pojedinačne usluge, nego na kapacitet da visoki životni standard omogućava minimalni broj ljubavnika, nekada samo jedan.

Presudnu pojamovnu razliku poroka u odnosu na greh prepoznajemo u tome što je on na delu kada zajednica etički vrednuje ponašanje pojedinca. Kolektivno mnjenje neke konkretne, istorijski i kulturno uslovljene grupe određuje šta ona smatra štetnim i koje oblike ponašanja ubraja u poročna preterivanja. Ideja da smo samim svojim rođenjem zbog nečega kažnjeni iz perspektive poroka nema nikakvog smisla. Tako je za autora odrednice o poroku u Didroovoj i Dalamberovoj *Enciklopediji* neosporna „neprirodnost“ poroka: „porok je sve što je suprotno prirodnim zakonima i našim dužnostima“³⁹. Bez Boga nema greha u pravom smislu reči. Kako reče Kjerkegor, bez Boga smo „isuviše jaki za sebe“⁴⁰. Otuda će savremena sekularna svest gotovo po automatizmu žestoko protestovati kada god čuje o kobnom naslednom grehu. Onaj ko smatra da je prejak daleko je od toga da prizna neku fundamentalnu slabost.

Za modernog čoveka sasvim je dovoljno da izvršava dužnosti i poštuje poredak prirode, te da tako ostane van domašaja poroka. Nadalje, nema osude poroka bez počinjenog poročnog dela. Bez obzira na poreklo, na najbliže rođake i roditelje možemo živeti besprekorno i predstavljati uzor za sve u našoj okolini. Napokon, poreklo poroka vezujemo za sferu pre racionalnosti. Besmisleno je refleksijom jadikovati zbog poroka. Porocima se mogu držati beskrajne pridike,

³⁸ Emmet Murphy, *Lust & Laster. Die großen Bordelle der Welt*, M. Pawlok Verlag, Herrsching 1987, str. 152.

³⁹ „Vice“, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, Tomme XXXV, ed. Diderot/D’Alambert, Lausanne/Bern 1781, str. 621.

⁴⁰ Seren Kjerkegor, *Osvrt na moje delo*, Grafos, Beograd 1985, prev. L. Matić, str. 58.

moгу se dan i noć argumentovano prozivati. Kada bi postojala bilo kakva moć sugestije protiv poroka, rešili bismo ih se nakon prvog razgovora. Sva je prilika da je upravo suprotno slučaj. Zbog toga je razračunavanje sa porocima nečuveno težak zadatak: „jer porok nikada nije pristupačan umnim razlozima, a onaj ko želi da mu priđe biće uspešan ako se spusti u region nagonskog života i oživi suprotstavljene nagone, koji su jači od poroka“⁴¹.

S druge strane, osim dva „telesna“ greha, razvrata i proždrljivosti, većina grehova potiče „iz glave“ i nema direktnog dodira sa instinktima. Fatalnost greha u odnosu na porok sastoji se u neizbežnosti. Sukob sa Bogom davno se dogodio, a mi smo osuđeni da trpimo njegove posledice bez bilo kakve lične zasluge. Takva ideja vremenom je postala neprihvatljiva savremenom akademskom poimanju, pa čak i aktivnim crkvenim poslenicima: „Moderno razumevanje ovde se poklapa sa humanističkim, ali i sa katoličkim shvatanjem: greh bi morao biti shvaćen kao slobodan, odgovoran čin čoveka, inače bi čitava priča o naslednom grehu bila ‘prezriva prema čoveku’ prema filozofu Herbertu Šnedelbahu, ili ‘neljudska, gotovo bogohulna’ – prema katoličkom teologu Johanesu Grosu“⁴².

U početku beše porok, a greh je postao moguć tek kada se uobličila ideja o božanskoj *persona*. Nakon što je ono božansko prestalo da važi kao bezlična sila, kada je Bog mišljen kao osoba i Tvorac koji može da uspostavi odnos prema svojoj tvorevini, stekli su se uslovi mogućnosti za greh. Međutim, kada se isključi Bog kao posmatrač i sudija ljudskih postupaka, gresi gube svoju fatalnost. Čim je Bog mišljen kao „mrtav“, i gresi bivaju omalovaženi. Najednom deluju neobavezno, šaljivo i bezazleno. Druga je mogućnost da se njihov vrednosni predznak preokreće. Tada gresi postaju vrline. Prelaz od jednog ka drugom trajao je vekovima.

⁴¹ Leo Schidrowitz, *Sittengeschichte des Lasters. Die Kulturepochen und ihre Leidenschaften*, Verlag für Kulturforschung, Wien/Leipzig 1927, str. 11.

⁴² Elisabeth Gräb-Schmidt, „Sünde und Bestimmung des Menschen“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 2003/1, Vol. 45, Walter de Gruyter, Berlin, str. 153.

Relaciju između poroka i greha, kako je opisana kod Tome Akvinskog, ponudićemo kao ilustraciju teze da su klice modernosti i sekularizacije rasejane po celom srednjem veku. Štaviše, one su razgovetno vidljive čak i kod najreprezentativnijeg predstavnika sholastike. *Doctor Angelicus* tako ističe da je poenta greha (*peccatum*) u tome da predstavlja pojedinačan zao čin (*actus malus*). Za razliku od greha, porok (*vitium*) referiše na dugoročnu naviku. On imenuje ukorenjenu, trajniju sklonost ka lošem postupanju (*habitus malus*). Neobično je i neočekivano, ali kod Tome Akvinskog porok očividno ima veću težinu od greha: „ergo habitus vitiosus est peior quam actus vitiosus“ (*Poročni habitus gori je od poročnog čina*)⁴³. Jasno je da su već u trinaestom veku smrtni gresi izgubili svoju nekadašnju auru. Otuda se sklonost ka moralnim prekršajima i porocima osuđivala odlučnije i strože nego pojedinačni grešni postupci. Greh je postao oprostiv, a porok je stigmatizovan kao društveno problematičan. Zbog toga ne treba da se čudimo kada Kjerkegor u devetnaestom veku upozorava da je jedina smisljena suprotnost greha zapravo vera. Pravi odgovor na greh nije vrlina, kako je postalo samorazumljivo i uobičajeno u sekularnoj modernosti. Porok je suprotan vrlini, dok greh nije ništa drugo do grubo opozivanje vere.

Otuda nije neobično da u savremenosti često zatičemo pomen „greha“, kako je udobno i bezazleno smešten među znakove navoda. Oni imaju ulogu da naglase da je prošla opasnost, jer na horizontu više nema Boga kao glavnog sudije koji kažnjava zbog greha. Za većinu sekularnih savremenika pojam greha više ništa ne znači. On ostaje tek kao oznaka za prekjučerašnju pretnju uz čiju pomoć je institucija crkve nastojala da precizira i obeća sankcije za sve oblike ponašanja koje je smatrala kažnjivim i neprihvatljivim. U najboljem slučaju, sekularna svest pristaje da smrtnim grehovima prizna status poroka, jer nakon „smrti Boga“ zajednica ponovo ostaje da važi kao jedini moralni sudija.

Sve to ipak neće biti dovoljno da bismo gresima jednom za svagda oduzeli prefiks „smrtnosti“. U najmanje lošem slučaju, oni

⁴³ Saint Thomas D'Aquin, *Le péché, Somme théologique I*, Decslée & Cie, Paris/Tournai/Rome 1930, str. 20.

definitivno skraćuju život. Sve većem procentu gojaznih odavno se naplaćuje danak u smrtnosti i to u najrazvijenijim zemljama sveta. Nadalje, nesklad između neograničenih seksualnih apetita i zdravstvenog stanja, odnosno telesne kondicije često ima fatalan ishod. Mnoge je koštao sukob Kazanovine požude kada se ona ukrstila sa telesnom kondicijom Oblomova. Lista se može proširiti, gotovo da nema smrtnog greha koji je iščezao iz našeg životnog sveta: „Lenjost danas podrazumeva nedostatak telesnog vežbanja. Pohlepa znači baviti se sa više stvari nego što se može obaviti, što uključuje opasan stres. Gordost je postala opravdanje da se ne vežba, a zavist je samo još jedno opravdanje da se ni ne pokuša sa vežbanjem“⁴⁴. Čini se da je Niče ipak bio u pravu. Nekada je ogrešenje o Boga bilo najveće ogrešenje. To odavno nije slučaj. Preuratio Niče ili ne sa zaključkom da su zajedno sa smrću Boga nestali i svi grešnici, preostaje nam mnogo načina da uništimo vlastiti i tuđi život. Ostavimo li po strani ratne sukobe, malo koja tema će nam reći više o kvarenju i samouništavanju od fenomenologije nekadašnjih smrtnih grehova. Uključujući i ono što je od njih preostalo u savremenom svetu. Teško nas napušta utisak da toga, uprkos svemu, nije malo. Zbog toga smatramo da osvešćenje o fenomenima smrtnih grehova zauzima povlašćeno mesto među „terapeutskim znanjima koja nam mogu dati životnu orijentaciju i odgovor na pitanje kako treba živjeti“⁴⁵.

⁴⁴ Robert Solomon (ed.), *Wicked Pleasures. Meditations on Seven 'Deadly' Sins*, Rowman & Littlefield, Lanham 1999, str. 10.

⁴⁵ Bogoljub Šijaković, *Otpor zaboravu. Nekoliko (p)ogleda*, Pravoslavni bogoslovski fakultet Svetog Vasilija Ostroškog/Hrišćanski kulturni centar Radovan Bigović, Foča/Beograd 2016, str. 11.

LITERATURA

- Agamben, Giorgio (2017), *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Poza, Vicenza.
- Agamben, Giorgio (2018), *Karman. Court traité sur l'action, la faute et le geste*, Seuil, Paris, tr. J. Gayraud.
- Aligijeri, Dante (2016), *Božanstvena komedija*, Dereta, Beograd, prev. D. Mraović.
- Aristotel (1988), *Politika*, Globus/Liber, Zagreb, prev. T. Ladan.
- Aristotel (2006), *Fizika*, Paideia, Beograd, prev. S. Blagojević.
- Aristotel (2009), *O postajanju i propadanju*, Paideia, Beograd, prev. S. Blagojević.
- Atanasije, Aleksandrijski (2014), *Žitije svetog Antonija*, Filološki fakultet, Banja Luka, prev. D. Dojčinović
- Augustin, Saint (1939), "De continentia", *L'ascétisme chrétien*, Desclée, de Brouwer et Cle, Paris, tr. J. Saint-Martin.
- Belliotti, Raymund Angelo (2011), *Dante's deadly sins. Moral philosophy in Hell*, Wiley/Bleckwell, Malden/Oxford.
- Cassian, Jean (1965), *Institutiones cénobitiques*, CERF, Paris, tr. J.-C. Guy.
- D'Aquin, Saint Thomas (1930), Le péché, *Somme théologique I*, Decslée & Cie, Paris/Tournai/Rome.
- Dorigny/, Marcel/Gainot, Bernard (2013), *Atlas des esclavages. De l'antiquitéà nos jours*, Autrement, Paris.
- Đakovac, Aleksandar (2014), „Teološke osnove asketske tradicije Evagrija Pontijskog“, Zbornik Matice srpske za društvene nauke 149, Novi Sad.
- Gardiner, Eileen (1989), *Visions of Heaven & Hell before Dante*, Italica Press, New York.
- Gracián, Baltasar (1957), *Criticón oder Über die allgemeinen Laster des Menschen*, Rowohlt, Hamburg, üb. H. Stadnizka.
- Gräb-Schmidt, Elisabeth (2003), „Sünde und Bestimmung des Menschen“, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Vol. 45, Walter de Gruyter, Berlin.
- Guillaumont, Antoine (1962), Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique: et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens, Seuil, Paris.
- Hipokrat (2008), *Kanon medicine*, Unireks, Podgorica, prev. M. Višić.
- Kasijan, Sveti Jovan (2012), *Razgovori sa egipatskim podvižnicima*, Arhiepiskopija Beogradsko-karlovačka, Beograd, prev. A. Pantelić.

-
- Krück, Marie-Pierre (2016), *Discours de la corruption dans la Grèce classique*, Garnier, Paris.
- le Gof, Žak (2019), *Srednji vek i novac. Ogled iz istorijske antropologije*, IKZS, Sremski Karlovci/Novi Sad, prev. T. Đurin.
- le Grand, Grégoire (1952), *Morales sur Job*, CERF, Paris, tr. A de Gaudemaris.
- „Péché“ (1780), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, Tomme XXV, ed. Diderot/D’Alambert, Lausanne/Bern.
- Perović, Milenko (2013), *Filozofija morala*, Cenzura, Novi Sad.
- Platon (1975), *Protagora*, Naprijed, Zagreb, prev. K. Rac/M. Sironić.
- Schidrowitz, Leo (1927), *Sittengeschichte des Lasters. Die Kulturepochen und ihre Leidenschaften*, Verlag für Kulturforschung, Wien/Leipzig.
- Sinkewicz, Robert (2003), „Introduction“, Evagrius of Pontus, *The Greek Ascetic Corpus*, Oxford University Press, Oxford [et al.], tr. R. Sinkewicz.
- Solomon, Robert (ed.) (1999), *Wicked Pleasures. Meditations on Seven ‘Deadly’ Sins*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Sommer, Manfred (1988), *Identität im Übergang: Kant*, Suhrkamp, Frankfurt am/Main.
- Sorabji, Richard (2002), *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford [et al.]
- Spitzer, Leo (1963), *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word „Stimmung“*, The John Hopkins Press, Baltimore.
- „Vice“ (1781), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, Tomme XXXV, ed. Diderot/D’Alambert, Lausanne/Bern.
- Vogel, Heinrich (1959), „Die Sünde im biblischen Verständnis“, *Evangelische Theologie* Vol. 19, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh.

DRAGAN PROLE

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

A BRIEF HISTORY OF CORRUPTION

CORRUPTION, VICE, SIN

Abstract: It is not uncommon in modern times to often encounter the mention of "sin", comfortably and harmlessly placed among the quotation marks. They have a role to play in emphasizing that the danger is over, because there is no longer God on the horizon as the chief judge who punishes for sin. For most secular contemporaries, the notion of sin no longer means anything, it remains a sign of yesterday's threat, with the help of which the church institution tried to specify and promise sanctions for all forms of behavior that it considered punishable and unacceptable. At best, secular consciousness agrees to recognize the status of vice by mortal sins, because after the "death of God" the community remains valid as the only moral judge. The article examines the history of the concepts of vice, commandment and sin, trying to show their place in contemporaneity.

Keywords: Corruption, Sin, Commandment, Vice, Mortality

Primljeno: 16.6.2022.

Prihvaćeno: 15.8.2022.

