

PRIKAZ KNJIGE: SOHRAB AHMARI, *THE UNBROKEN THREAD: DISCOVERING THE WISDOM OF TRADITION IN AN AGE OF CHAOS* (NEW YORK: CONVERGENT BOOKS, 2021.), 298 STR.

Autor: Viktor Matic¹

Naša je civilizacija, osobito njezin središnji dio, sve snažnije obilježena „ludilom gomile“ (naslov knjige Douglasa Murrayja), ludilom koje je, kako u svojoj knjizi *Zašto liberalizam nije uspio* opisuje Patrick Deneen, ponajprije proizvod ili možda puka nuspojava – liberalizma. Liberalizam (i njegove ranonovovjekovne preteče) je, uza sve svoje pozitivne strane, doveo do radikalne redefinicije uzvišenoga klasičnoga – bilo antičkoga, bilo kršćanskoga – poimanja slobode kao slobode od neobuzdanih strasti i/ili grijeha, odnosno slobode koja se steže samoograničavanjem, disciplinom, žrtvovanjem i njegovanjem vrline.

U New Yorku, srcu svijeta koji je proizveo liberalizam, jedan se obraćenik na katoličanstvo podrijetlom iz Irana okreće mudrostima tradicija iz raznih uljudbenih okvira i epoha (od Kine prije Krista do tradicionalne kršćanske pobožnosti američke crnačke populacije) te s ljubavlju piše knjigu-putokaz za svojega četverogodišnjega sina Maximilijana.

Sohrab Ahmari, autor knjige *The Unbroken Thread* (*Neprekinuta nit*), rodio se u Iranu u kojem je živio sa svojim liberalnim roditeljima sve dok u svojoj prvoj tinejdžerskoj godini nije s majkom preseleo u Sjedinjene Države. I prije nego što je preselio u SAD, Ahmarija

¹ mag. pol., Bernarda Shawa 17, Dubrovnik, viktormatic1992@gmail.com

su neodoljivo privlačile slobode, a ponajprije (zavodljive) „slobode” koje nudi liberalna Amerika. Iako je u godinama mladosti koketirao s marksizmom, Providnost je ovom znatiželjnom novinaru namijenila drukčiji životni put. Uskoro je, kako ukratko napominje u uvodu ovdje prikazana djela, spoznao da je „zapadni san o autonomiji i izboru bez ograničenja, zapravo tamnica, dok nas ono zastarjelo i ‘ograničavajuće’ može osloboditi” (4). Drugim riječima, Ahmari je internalizirao uzvišeno kršćansko poimanje slobode, a u uvodu *Neprekinute niti* ovaj autor navodi primjer utjelovljenja takve slobode u osobi i djelu katoličkoga svetca Maximilijana Kolbea koji je u paklu Auschwitzta svojevrijedno položio život za drugu, njemu nepoznatu osobu.

Tri stoljeća nakon prosvjetiteljstva na Zapadu prevladava drukčiji koncept slobode – onaj koji naglašava nesmetanu mogućnost individualna odabira raznih „životnih stilova”; ne slobodu (od poroka, grijeha i, općenito, dekadencije) ukorijenjenu u samoograničavanju te poticanu autoritetom tradicije i religije (8-9). Kako se njegov četverogodišnji sin Maximilian, koji je ime dobio po Kolbeu, ne bi jednoga dana našao u okovima liberalnoga koncepta slobode, Ahmari mu ostavlja knjigu kao putokaz – svjetleću nit tradicije u vremenu (moralnoga) kaosa.

Djelo je podijeljeno na dva dijela (*Things of God* i *Things of Man*) u obliku 12 poglavlja-pitanja (šest u prvom, a šest u drugom dijelu) kroz koja se, temeljem tradicijske misli te kroz priče o životima i djelima znamenitih osoba iz bliže ili dalje prošlosti, propituju današnje liberalno-progresivne dogme. U prvom pitanju-poglavlju (*How do you justify your life?*) Ahmari lamentira nad činjenicom da se istina danas svela na (znanstvene) činjenice te se (retorički) pita što je to što nas motivira da idemo naprijed u teškim trenutcima ako to nisu ljubav, milost ili neko drugo „subjektivno” iskustvo prezreno

od strane nesmiljena scijentizma koji se klanja isključivo „objektivnome” (26). Ahmari podrobnije odgovora na to pitanje, s kojim se prije ili kasnije svi suočavamo, kroz priču o životu i djelu Clivea S. Lewisa (1898.–1963.), britanskoga spisatelja koji je pisao u vremenu u kojem su scijentistički pogledi na svijet sve više uzimali maha. Planet *Malacandria* u Lewisovu znanstvenofantastičnom djelu *Out of the Silent Planet* predstavlja, objašnjava Ahmari, alegoriju po kojoj taj spisatelj čitateljima dočarava kako različiti oblici znanja – i oni utemeljeni na suvremenoj znanosti/tehnologiji i oni tradicijski i/ili „primitivni” – mogu skladno supostojati (40). Sukladno tomu, napredna tehnologija i znanost nužno ne podrazumijevaju „moralne prečice” (43). Lewis je na svojem životnom putu spoznao upravo tu istinu te je shvatio da se znanstveni, „hladni” ili racionalistički pristup ne može primijeniti na život u njegovoj cijelosti. „Ako čovjek sam sebe odluči tretirati kao sirovinu, sirovinom će i biti”, Ahmari prenosi mudre riječi britanskoga pisca koji je naposljetku ponovno našao put prema kršćanstvu te 1963. umro „na svojem ljubljenom Oxfordu” (45-46).

Sljedeće poglavlje (*Is God reasonable?*) nastavlja na istom tragu – tragu sklada između razuma i vjere. Nažalost, piše autor, mnogi vjernici danas misle da je vjera sfera onkraj razuma (47-48). To je žalostno jer su još prije Krista grčki filozofi, prakticirajući „ljubav spram mudrosti” (filozofiju) ili pak puki razum, *de facto* spoznali „Boga klasičnoga teizma” (50-51). Antičke je Grke intrigirala židovska *Knjiga*, čak i u stoljećima prije Krista, a ta se veza još više pojačala s pojavom kršćanstva. Autor piše da je poznata rečenica „U početku bieše Rieč, i Rieč bieše pri Bogu, i Bog bieše Rieč” (kako je to zapisao naš Bartol Kašić) mogla samo zapanjiti (u pozitivnom smislu) grčki svijet. Kašićeva/hrvatska „Rieč” grčki je *Logos*, koja bi uz „riječ” govorniku grčkoga značila i „razum” (ili razlog) (*reason*) (51, 52). Neki

su antički i srednjovjekovni kršćanski spisatelji nastojali razum odvojiti od (kršćanske) vjere. „Da je srednji vijek proizveo samo ljude ovoga tipa”, piše Ahmari, „to bi razdoblje s pravom zaslužilo titulu mračna doba”. Srećom, tomu nije bilo tako te su mnogi filozofiju i vjeru percipirali kao prijatelje, s tim da je sada vjera bila „početna točka” (53). Srednjovjekovnu misaonu nit prema kojoj vjera i razum nisu kompatibilni „škarama zdrava razuma” (57) prerezao je sveti Toma Akvinski (1225.–1274.) kojemu autor posvećuje ovo poglavlje. Ukratko, Akvinski je poučavao da postoji „samo jedna istina” do koje se dolazi i vjerom i razumom, s tim da oboje treba njegovati tako da se međusobno obogaćuju ili nadopunjuju (59). Na tomu su tragu i njegovih pet putova ili pet dokaza za postojanje Boga. „Ako se našim umovima može spoznati Božje postojanje”, piše Ahmari, to je „dobra vijest” i za filozofiju i religiju. „Bog koji nam dopušta da ga spoznamo putem razuma je razumni Bog“ (61-63).

Treće Poglavlje (*Why would God want you to take a day-off?*) fokusira se na život i misao Abrahama Joshue Heschela (1907.–1972.), Židova istočnoeuropskoga podrijetla i rabina koji je Ahmariju zanimljiv ponajprije zbog razmišljanjima o *Shabbātu*. Heschel je, naime, pisao kako Šabat jamči „unutarnju slobodu” i mir. Bogocentrično razmišljanje, dakle razmišljanje usmjereno prema vječnosti, objašnjavao je Heschel, jedino je jamstvo ljudskoga dostojanstva i društvene pravde. Bez toga razmišljanja sve bi se zlo moglo olako relativizirati. Važno je, k tomu, naglasiti kako nije dovoljno samo kontemplirati o Bogu, već ovu bogocentričnu viziju njegovati putem molitve i rituala – u stvarnom vremenu. „To je Šabat” (70, 74). I dok su rimskim uništenjem (Drugoga) Hrama Židovi izgubili utočište u mjestu, „nisu mogli izgubiti utočište u vremenu – Šabat” (75). Nešto što bi njegovim radišnim američkim sugrađanima bio „gubitak vremena” za Heschela je bio apsolutno nužan čin „napuštanja”, odnosno žrtvovanja bez

kojeg ljudi ne mogu steći unutarnju slobodu i dostojanstvo (78, 79). Zapad je zaboravio Šabat, odnosno nedjelju, poradi „maksimalne tržišne slobode” i „izbora”. U isto vrijeme sve više raste broj rastava, usamljenih i o drogama ovisnih ljudi, a broj novouspostavljenih obitelji opada. „Svijet bez Šabata je svijet bez duše” (81).

Na početku sljedećega poglavlja (*Can you be spiritual without being religious?*) autor lamentira nad činjenicom da je sve više ljudi na Zapadu izgubilo religioznost (82-83). „Vjerujem u Boga, ali ne idem u crkvu”, poznat je klišej u Lijepoj našoj. Unatoč tomu, Ahmari nas podsjeća da mi ljudi činimo puno toga bez vrijednosti same po sebi, ali time simbolički komuniciramo. Religija, s druge strane, kombinira rituale „s vjerovanjem o ultimativnom smislu života” (85). Kako bi odgovorio na pitanje u naslovu poglavlja, autor zaviruje u živote i djela Victora Turnera (1920.–1983.) i njegove supruge Edith (rođene Davis) (1921.–2016.). I Victor i Edith bijahu nereligiozni u mladosti, a religija i obredi zanimali su ih samo na znanstvenoj razini. Slavu su stekli proučavajući rituale afričkoga naroda Ndembu (87-88). Ukratko, promatrajući obrede pripadnika ovoga naroda, Turneri su zaključili da je „vjerski obred neophodan za izgradnju autentične zajednice” (*Communitas*) (91-92). Jedan je obred, u kojem se bog Ndembua svojevolumeno daje poniziti i ubiti te time otkupljuje svoje smrtno sljedbenike, osobito dirnuo Turnere te ih naposljetku nagnao na promjene vlastitih uvjerenja. Nakon što je svjedočio tom obredu, bračni par Turner nije mogao promatrati religiju kojom su bili okruženi u djetinstvu na isti način kao i prije. Shvatili su da su obred i religija neophodan aspekt onoga što nas čini ljudima i što nas ujedinjuje u zajednicu. Postali su katolici (96-97).

U petom poglavlju (*Does God respect you?*) Ahmari se retorički pita može li Bog biti utjeha, nada i put onima koji svakodnevno trpe

poniženje, siromaštvo i nepravdu. Pitanje koje je postavio zaokupljalo je život Howarda Thurmana (1899.–1981.), američkoga intelektualca, pripadnika *civil-rights* pokreta, kršćanskoga teologa i crnca koji je živio pod „režimom [Jim Crow – o p. V. M.] koji je vrijeđao Križ u pokušaju legitimiranja rasizma” (105). Thurmanova baka, koja je dobar dio života provela kao ropkinja, bila je duboko religiozna žena. Kao dječaku, pričala mu je kako bi bijeli vlasnik plantaže na kojoj je robovala ponekad dopustio crnomu pastoru (također robu) propovijedanje okupljenim robovima. Taj je pastor svoje propovijedi vazda okončavao s dodatnom porukom šapćući: „Niste robovi... vi ste djeca Božja” (109-110). Mladi Thurman postao je članom baptističke crkve te je živio pod strogim starateljstvom jednoga religioznog para. Disciplina i ograničenja koja su mu nametnuli stvorili su u Thurmanu neobičan osjećaj slobode i samopuzdanja (111). Bio je marljiv i poslušan te je upornim radom dospio na *Rochester Theological Seminary* gdje je briljirao među bijelim studentima (113). Do 1930-ih Thurmanu je, piše Ahmari, njegova životna misija bila jasna – dijagnosticiranje neuredna/nepravedna svijeta američke segregacije i duhovno-etička preskripcija kao put iz toga nereda. Materijal za taj projekt, objašnjava autor, Thurman je pronašao u životu i, ponajprije, patnji Isusa Krista. Srž njegova monumentalna djela *Jesus and the Disinherited* (1949.) je „da oblik kršćanstva koji opravdava ugnjetavanje na temelju rase” nema ništa zajedničko s autentičnom vjerom koju je Thurman nazivao „Isusovom religijom” (114). Iako je, piše Ahmari, Thurman ponekad nekritički optuživao gotovo cjelokupno institucionalizirano kršćanstvo, njegovo pisanje o važnosti kršćanstva za ljude *with their backs against the wall* ostaje relevantno i u današnje doba kada mnogi kršćani svoju vjeru drže onkraj političke sfere (115). Suprotno tomu, Thurman je držao da Isus nije mogao biti indiferentan u odnosu na političku stvarnost svoga vremena. Krist je bio pripadnik manjinske i potlačene etno-konfesionalne

grupe. Drugim riječima, Thurman je inzistirao da bi se biblijski Bog mogao staviti u kožu „nigera” onodobne Amerike jer je Bog već bio u toj koži. Krist je, naime, znao kako odstraniti očnjake trima paklenim psima (strah, prijevara i mržnja) koji su opsjedali siromašnu crnačku zajednicu iz koje je Thurman potekao: Bogu je, naime, stalo do pojedinca (njegove duše). Straha nema jer se sam Bog utjelovio u siromašna Židova te nam bio u svemu jednak osim u grijehu; Prijevara/obmana nestaju jer, prije ili kasnije, svi grijesi dolaze na naplatu; Mržnja nestaje jer ona znači smrt uma i duha, te označava raskid s Ocem. Današnje bi sekulariste, kako dodaje autor, Thurman pitao odakle dolazi ljudsko dostojanstvo ako ne od Boga po kojemu smo svi (neovisno o rasi) braća i sestre (118-120).

Šesto i posljednje poglavlje prvoga dijela knjige (*Does God need politics?*) započinje autorovom opservacijom kako predmoderni Zapad – bilo judeo-kršćanski, bilo grčko-rimski – nije poznao tako oštru distinkciju između „religije” i „politike” kakvu danas i kršćani prihvaćaju te, dapače, smatraju poželjnom (122). Ovo je poglavlje posvećeno svetomu Augustinu (354.–430.), čovjeku koji je u svojim poznim godinama stao u obranu kršćanstva kada su tu religiju mnogi Rimljani napadali kao navodni uzrok dekadencije njihova carstva. Unatoč ustrajnim pokušajima svoje majke da ga obrati na kršćanstvo, Augustin je u svojoj mladosti – dok je živio u sjevernoj Africi – koketirao s manihejstvom te živio razvratnim životom (129-130). Iako se kasnije u društvu prijatelja kršćana u Milanu odmaknuo od takvog života, osjećao je golemu tugu zbog jednoga desetljeća života koje je proveo kao rob svojih apetita. U trenutku očaju i samoće Augustin je čuo glas koji mu je rekao: „podigni ju i čitaj”. Zatim je pohitao u sobu, otvorio knjigu Pavlovih poslanica te slučajno nalletio na rečenicu koja će njegovo srce zauvijek osvojiti za Krista. Čovjek se sastoji i od tijela i duše, a vjera u utjelovljena Boga je –

spoznao je Augustin – jedini medij između Boga te bića od duha i mesa. Augustin se, kako sažimlje Ahmari, uskoro krstio te postao svećenikom. Kasnije je na svojem rodnom afričkom tlu postavljen za biskupa, a upravo je tamo žestoko branio kršćanstvo od napada protukršćanskih neopogana (132-133). Kako bi pobio ponos protukršćanski nastrojenih sunarodnjaka, Augustin je cjelokupnu povijest čovječanstva prikazao kao priču o dva grada (države). Svoje kapitalno djelo naslovio je *De civitate Dei contra paganos* koja se na hrvatskom najčešće prevodi kao *Božja Država*. Prema Augustinu, kako sumira autor, Božja Država (grad) predstavlja zajednicu vjernika koji, dakle, „žive po vjeri u ovom prolaznom vremenu” te putuju „kao stranci” usred bezboštva. Zemaljska je država (grad) dom onih koji uzvisuju svoje bogove. Temelj je zemaljske države ljubav prema sebi, koja ide čak do prijezira spram Boga. Rim je bio, *par excellence*, zemaljski grad, a Augustin si je dao zadatak pokazati da je Rim bio jednako nasilan, čak i nasilniji, prije prihvaćanja kršćanstva kao službene religije. No na dubljoj razini, piše Ahmari, Augustinov je cilj bio pokazati da rimska *res publica* nije bila istinski *commonwealth* jer njezini žitelji nisu dijelili (istinski) smisao za pravdu. Rimljane je, pisao je Augustin, (pre)često pokretao *libido dominandi*, odnosno žudnja za dominacijom koja je – unatoč *rule of law* retorici – bila uzrokom nebrojnih imperijalnih ratova, krvavih građanskih sukoba i, općenito, bratoubilaštva (135-138). Na protunapad neopogana koji su tvrdili da se vjernici, navodno opsjednuti vječnim životom, nisu sposobni brinuti za opće/javno dobro, Augustin je odgovorio predlažući bogobojazna službenika-vladara. Njegova bi značajka bila „istinska pobožnost” kao izvor „istinske vrline”. Dakle, vladari koji bi religiozno gledali na upravljanje/vladanje, koji bi težili općemu dobru, odnosno Božjoj Državi, nešto što je danas gotovo nezamislivo na liberalnom Zapadu (139-142).

Drugi dio knjige (*The Things of Humankind*) počinje poglavljem-pitanjem *How must you serve your parents?* koje nas vodi u Kinu prije Krista. U ovo moderno doba, započinje autor, na vezu između roditelja nerijetko se gleda kao na financijsku igru nulte sume. No, pita se Ahmari, dugujemo li našim roditeljima nešto više? Odgovor se nalazi u tradiciji civilizacije u čijem se temelju nalazi pitanje sinovstva (*filiality*) i dužnosti djece spram njihovih roditelja (i starije rodbine). Najpoznatiji kineski mislilac koji je poučavao da je odanost i poštovanje spram roditelja (i starijih) u korijenu humanosti bio je Konfucije (551. – 479. pr. Kr.) (146, 149-150). Kako je sam govorio svojim učenicima, Konfucije nije htio stvoriti ništa novo, već afirmirati ono staro (autoritet tradicije). Ukratko, djeca bi se trebala brinuti o emocionalnim i materijalnim potrebama svojih (starih) roditelja i to činiti s ljubavlju i radošću (151, 157-159). Čak i ako naši roditelji ne ispunjavaju svoje dužnosti prema nama, oni su i dalje naši roditelji i to nam nalaže određene dužnosti. Vitalna tradicija, kako Ahmari tumači konfucijsku misao, „mora” slaviti ovaj ideal. Roditelje je, prema konfucijskoj misli, naravno, dopušteno ispravljati, ali nježno i s poštovanjem. *Filiality* ne smije biti predmetom pregovora/kalkulacija, jer u suprotnom olako nestaje. Roditelji, naime, nisu puka slučajnost našega postojanja i osobnosti pa stoga naše dužnosti prema njima nisu istobitne onima koje svojevolumeno odabiremo prihvatiti ili odbiti. Ta je ideja, zaključuje autor, ukorijenjena u kineskoj tradiciji i mudrosti koju je afirmirao veliki Konfucije, a koja i stoljećima kasnije „drži vodu”.

Should you think for yourself? – pita se autor u naslovu osmoga poglavlja. Liberalizam, nastavlja Ahmari, potvrdno odgovara na to pitanje. Unatoč tomu, u liberalnom dijelu Zapada danas je jako malo slobode govora (razmišljanja naglas) kakvu su nam obećali liberali 19. stoljeća (164-165). Jedan od takvih liberala bio je William Glad-

stone, britanski političar koji je – ironije li – započeo karijeru braneći instituciju ropstva, instituciju koju je papinstvo osudilo tri stoljeća ranije, da bi papinstvo (u kasnijim godinama) žestoko optuživao za tobožnje porobljavanje tijela i uma. Osoba koja je stala u obranu britanskih katolika od onodobna žestokoga protukatolicizma bio je poznati obraćenik otac John Henry Newman (1801.–1890.). Priča o Newmanovu obraćenju na katolicizam nije u fokusu autora. Fokus poglavlja Newmanove su ideje o svezi između savjesti i autoriteta te što zaista znači misliti za sebe (168-169). Iako je bio na putu zaređenja za anglikanskoga svećenika, Newman je nastojao pomiriti Anglikansku crkvu sa starijom kršćanskom (točnije rimokatoličkom) prošlošću. Zbog toga ga je hijerarhija te crkve redovito korila i ušutkivala. Unatoč koketiranju s Rimom, Newman se najprije opirao obraćenju. Jedan od razloga ili izvora njegove sumnje bila je rimska privrženost Djevici Mariji. Dok god su te sumnje opstajale, Newman je – kako prenosi autor – tvrdio da nema pravo „djelovati protiv svoje savjesti”. Prema tomu, ista ta savjest, njegova glavna životna nit vodilja, Newmana je u početku držala podalje od katoličke Crkve. Međutim, njegova borba protiv liberalizma – „protudogmatskoga principa” prema kojemu se „svaka dogma, svaki autoritet, i svaka hijerarhija dovodila u pitanje” – naposljetku ga je dovela u okrilje rimske Crkve. Prateći svoju savjest, uz marljivo čitanje, razmišljanje i molitvu, Newman je uskoro postao katoličkim svećenikom (172-173). On je podučavao da su – suprotno onomu što tvrdi liberalizam – autoritet i savjest „prijatelji i saveznici”. Autoritet formira savjest, a savjest je ujedno autoritet. Osobni je autoritet, prema Newmanu, autoritet tek onda kad je u skladu sa savjesti i univerzalnim zakonom. Svjetonazor, zaključuje Ahmari, koji savjest smatra isključivo subjektivnom ili „životinjskom”, potpuno uklanja autoritet na kojem počivaju mnoga samožrtvovanja (koja savjest nalaže) poput žrtve koju je podnio Oskar Schindler. U skladu s tim, Newman je

stao u obranu papina autoriteta i kritike liberalnoga koncepta „slobodne savjesti”. Apsolutno slobodna misao i „savjest” su, kako je uočio Newman, tek opsjena. Društvo vazda odabire neku ortodoksiju, neku dogmu, pa bolje da to bude ona koja njeguje istinsku savjest (176-179). Na pitanje trebamo li uvijek misliti za sebe, Newman bi odgovorio kazavši kako bi vazda trebali djelovati u skladu sa savješću koja reflektira unutarnju svijest o objektivnom moralnom zakonu. Čineći to, Newman bi dodao, moramo oformiti naše sudove u skladu sa čvrstim autoritetom. Autoritete treba dovoditi u pitanje, ali ne pretjerano jer – kako karikira Ahmari – u suprotnom vrlo brzo časopisi namijenjeni maloljetnicima potpuno slobodno pišu o detaljima analnoga seksa. „Slobodu” savjesti, koju su promovirali liberali à la Gladstone, stoljeće kasnije su 1960-ih nastavili studentski aktivisti pod geslom *think for yourself*. Umovi takvih „slobodoumnih” osoba vrlo se brzo nađu u okovima dekadencije, a velike korporacije ili krupni kapitalisti vrlo brzo profitiraju od takvih „revolucionara” i „subverzivaca” (179-182).

Na početku po meni središnjega poglavlja knjige (*What is freedom for?*) Ahmari opisuje i sažimlje poznati govor ruskoga intelektualca i pisca Aleksandra Solženjicina (1918.–2008.) diplomantima Harvarda 1978. godine. Unatoč očekivanomu, Solženjincin je održao govor u kojem je ponajprije istaknuo manjkavosti liberalnoga Zapada poput 1) kulture legalizma, koja je sve poticala na ispunjavanje sebičnih interesa do granice zakona (zakoni kao jedino moralno mjerilo); 2) tiranskoga poimanja prava (koje je društvo ostavilo nebranjeno u odnosu na određene pojedince) te 3) medija kojima su vlastite agende važnije od prenošenja istine čitateljstvu (184-187). Solženjicinov govor izazvao je buru kritika zapravo potvrđujući isključivost mnogobrojnih liberala. No je li, retorički se pita autor, zapadnjačke liberalne Solženjicin mogao nešto naučiti o slobodi? Jest! Ovaj je ruski

pisac, piše Ahmari, svojim djelom *Jedan dan u životu Ivana Denisoviča* pokazao kako se i pod uvjetima najgore represije može ostati potpuno slobodan, odnosno pokazao je razliku između istinske i lažne slobode. Iako nepravedno zatočen i izvrgnut svakodnevnom dehumaniziranju, Ivan Denisovič Shukhov, za razliku od Fetjukova, ne podliježe pritiscima zloga režima te svoj zatočenički život živi s dignitetom te s ljubavi prema bližnjima, osobito ostalim logorašima. Iako zatočen u gulagu, on pronalazi (unutarnju) slobodu (190-194). Solženjicin je primijetio kako je liberalni Zapad, reducirajući slobodu na puki legalizam bez prirodnih i tradicionalnih ograničenja, neslobodan na svoj način. Višak individualnih prava „popločao je put novomu sužanjstvu”. Solženjicin je to prvo primijetio u djelovanju zapadnjačkih medija poput jednoga reportera koji je, bez ikakve skrupule i trunke pokajanja, fabricirao priču napisavši da je drugi reporter iz Moskve Solženjicinu uručio tajno pismo koje mu je tobože poslala njegova supruga. I to bez obzira na činjenicu što se time ugrozio život Solženjicinove supruge koja je još bila u Moskvi! Zatim ga je razočaralo to što su razne knjižare odbijale prodavati njegove mukotrpno napisane i duboko poučne knjige jer im je zarada, a ne njegova poruka svijetu, bila na prvom mjestu. Solženjicin je, k tomu, uočio da zapadnjačka opsjednutost profitom ide na korist komunističkim režimima. U to se, prepričava autor, uvjerio kada je švicarska trgovačka tvrtka otpustila djelatnicu (prevoditeljicu) zbog pritužbe sovjetskoga klijenta. Taj je klijent, naime, napao Solženjicinova djela, na što ga je djelatnica pitala je li ih on uopće pročitao. To je bilo dovoljno za otkaz, i to u jednoj staroj slobodarskoj i demokratskoj državi. Ukratko, Solženjicin je na Zapadu vidio pojedince i društvo koje nije razlikovalo slobodu za činjenje dobrih djela od slobode za činjenje loših djela. Potonje se, prema Solženjicinu, uopće ne može kvalificirati kao sloboda jer vodi prema samoponiženju (on je tomu i sam svjedočio kao logoraš u gulagu). Ta ideja nas, podsjeća

autor, vraća kršćanskoj misli prema kojoj onaj koji počini grijeh postaje rob grijeha (neograničenih strasti, poroka itd.). Zapad je, prema Solženjcinu, istinski koncept slobode počeo mijenjati lažnom slobodom u renesansi, kada se počelo vjerovati da je čovjek inherentno dobro stvorenje te moralna vertikalna sama za sebe. To je kulminiralo prosvjetiteljstvom, odnosno liberalizmom i komunizmom – dvjema stranama iste medalje. Potonje su se dvije ideologije, dakako, razlikovale po tomu kako osloboditi čovječanstvo od prirodnih i tradicijskih ograničenja: individualistički ili kolektivistički. Komunistička vizija oslobođena čovječanstva ograničila je istinsku slobodu te dovela do milijuna ubijenih i mučenih. Deformacije istinske slobode na liberalnom Zapadu u Solženjcinovo doba bile su suptilnije, ali stvarne. Na Zapadu je, Ahmari citira velikoga ruskoga spisatelja, „ideja slobode preusmjerena u neograničenu strast ... u smjeru zlih sila (tako da ničija 'sloboda' nije ograničena!)”. Jedina „barijera” je zakon, a to je slaba barijera. Naposljetku, Ahmari okončava poglavlje primjedbom da su se od Solženjcinova govora na Harvardu stvari na Zapadu (o kojima je veliki Rus govorio) dodatne pogoršale (194-199).

Sljedeće poglavlje (*Is sex a private matter?*) fokusira se na život i, ponajprije, misao feministice Andree Dworkin (1946.-2005.). Ona se, među ostalim, žestoko protivila pornografiji, čak toliko da ju je tadašnja predsjednica NOW-a optužila za koketiranje s fašizmom jer je protupornografski stav Andreu Dworkin doveo u prešutni „savez s neprijateljima: društvenim konzervativcima” (205). Njezin „radikalni” stav prema kojemu je „ono što žene i muškarci čine u privatnosti spavaće sobe inherentno javno i inherentno zabrinjavajuće” nije bio stariji ni radikalniji u odnosu na viđenje spolnoga odnosa u kršćanstvu (205-206). Ironično je, primjećuje Ahmari, da su Dworkin kao ženu radikalizma 60-ih i 70-ih, suprotstavljenu tradicionalnim izvorima autoriteta i ograničenja, najviše zlostavljali liberalni *hippie*

muškarci, a ne neki atavistički tradicionalisti (208-209). Stavovi Andree Dworkin o spolnomu odnosu ovu su feministicu dovele, kako je i sama primijetila, u *de facto* „puritanski [kršćanski] kamp”. Ona je, baš poput svetoga Augustina, shvaćala da je požuda (*libido domi-nandi*) problem. Naime, kad spolna požuda prevlada, ona podčinjava „naša plemenita uvjerenja o ljudskoj jednakosti i dignitetu, o suzdržavanju i samokontroli”. S obzirom na to da je spolni odnos „tjelesni kamen temeljac osnovne društene jedinice” (muškarac, žena, dijete), feministica Dworkin držala je da je ludost seks smatrati isključivo privatnom stvari, a slično je razmišljao i katolički svetac Augustin (214-216). Nažalost, ona je tretirala sva tradicijska učenja o spolnom odnosu kao izum muškaraca kako bi legitimirali svoju supremaciju. Ukratko, kako primjećuje Ahmari, Andrea Dworkin nije shvaćala da joj je tradicija – koja je ukrotila mušku požudu više nego bilo koja moderna alternativa – zapravo saveznik (219-220).

Pretposljednje poglavlje (*What do you owe your body?*) za temu ima filozofsku misao Hansa Jonasa (1903.–1993.). Kao mladić, ovaj je njemački i židovski intelektualac za učitelje imao filozofa Martina Heideggera i protestantskoga učenjaka Rudolfa Bultmanna. Obojica su bili dijelom pokreta koji je kasnije postao poznat kao egzistencijalizam. Jednoga dana 1924. godine Bultmann je Jonasu dao zadatak proučiti grčku frazu *gnosis theou* – *znanje o Bogu* – u Evanđelju po Ivanu. Jonas je sljedeća tri desetljeća proveo proučavajući pitanja proizišla iz toga zadatka, a u procesu je postao prvi moderni filozof koji je protumačio antički religijski fenomen znan kao gnosticizam (224-227). Što je to gnosticizam? To je želja za nadilaženjem svijeta i „procijepa između čovjeka i onoga u čem se on nalazi”, Ahmari citira Jonasa. Riječ je o ideji i osjećaju da ljudi moraju nadići (opipljivi) svijet kreacije (231), pa čak i da je tijelo svojevrsna tamnica. Ta je ideja u raznim svojim nijansama, od koje je možda najzvučnija

ona manihejska, bila u oštroj suprotnosti spram glavnostrujaškoga kršćanstva. Crkveni su oci, kako navodi autor, naglašavali tjelesnu prirodu Kristove pojave (235). Heidegger je pohvalio Jonasovu disertaciju, no njega izgleda nije zanimao fenomen gnosticizma *per se*. Heideggeru je, drži autor, godilo da će jedan njegov učenik formirati novu interpretaciju gnosticizma kroz njegov (Heideggerov) egzistencijalistički okvir. To je upravo ono što Jonas učinio te dva desetljeća kasnije dao vrlo oštru moralnu osudu akozmizma, bilo antičkoga bili modernoga egzistencijalističkoga (238-9). Napustio je Njemačku kojom je ovladavao nacizam, dok se njegov profesor Heidegger priključio nacističkoj stranci. U međuvremenu, u SAD-u, Jonas je shvatio kako između gnostičkoga odbacivanja kozmičkoga poretka i moralne odgovornosti te Heideggerove moderne političke neodgovornosti postoji očigledna povezanost. Akozmički, protusvjetski i protutjelesni stav, vjerovao je Jonas, vodi prema nihilizmu, a u tu je moralnu slijepu ulicu zalutao i njegov bivši učitelj Heidegger. Što dakle, pita se autor, dugujemo svojim tijelima? Je li tijelo tek sredstvo koje možemo odbaciti u službi mentalno-duhovnih bića koje uzdržavaju? Danas je gnosticizam, kako primjećuje Ahmari, razvidno prisutan u rodnoj ideologiji (241-242). No „ljudsko je tijelo slika moralne odgovornosti. Prihvatiti tijelo ... znači prihvatiti sebe ... ograničena i ukorijenjena u ... prirodnim stvarnostima. (...) Poriv za nadilaženjem tjelesnoga – bilo kroz transhumanističke projekte ili opsesivne kirurške modifikacije – uvijek je poziv na neodgovornost, a to je zaista staro iskušenje” (244).

Zadnje poglavlje (*What's good about death?*) vraća nas k mudrosti Rimljana. Poglavlje u središtu ima misao rimskoga filozofa Seneke (4. pr. Kr.–65.), čovjeka koji je cijeli život proveo kontemplirajući i pišući o smrti i koji je poučavao prijatelje i cjelokupni rimski svijet da žive svaki dan kao da im je zadnji, odnosno da se izmire sa smrt-

nošću (251). Seneka je bio stoik, a biti stoik značilo je ovladavanje vlastitim strastima i porivima, kontempliranje o prirodi te traženje nutarnjega kraljevstva vrline (252). Bilo zbog krhkoga zdravlja, bilo zbog turbulentne rimske političke zbilje u kojoj je djelovao, Seneka je cijeli svoj život bio nadomak smrti. Stoga i ne čudi da je ovaj rimski filozof izvukao mnoge lekcije o kraju života. Četiri lekcije o smrti osobito se ističu: 1) Oni koji se pripreme na smrt mogu izbjeći „poniženje nasilna izbacivanja iz zemlje živućih”; 2) Seneka je, piše autor, poučavao da je strah od smrti ne samo besmislen, nego nas „priječi u držanju ispravne perspektive u odnosu na naše živote”; 3) Ljudi ne umiru na isti način, ali sama je smrt jedan oblik jednakosti; 4) „Smrt daje smisao životu ... Baš kao s pričanjem priča, tako i sa životom, važno je koliko je dobro [to] učinjeno, a ne koliko je dugo”. Ova najjednostavnija lekcija je, prema autoru, najsnažnija i u najvećem neskladu s našim vremenom opsjednutosti duljim životom i skrivanjem fizičkih pokazatelja neumoljiva starenja (254-260). „Tko ne želi umrijeti, ne želi živjeti”, izjavio je Seneka. To je mudro učenje, zaključuje Ahmari, jer je biti živim moguće jedino u odnosu na krajnju točku [život] – smrt. Kada ništa nije na vagi u priči, priča je dosadna. Bez svoje krajnje točke „život gubi svoju vitalnost”. Za stoičke poput Seneke smrt je bila samo dijelom prirodnoga poretka, dok je za kršćane smrt rezultat grješnosti prvih ljudi, raspuknuće koje je Bog sam popravio. Objе tradicije obećavaju konačno ujedinenje ljudske duše s cjelinom koje je dio: za pogane to je *Logos*, a za kršćane sastanak oči u oči s Bogom. Kada je, naposljetku, car Neron, kojemu je njegov stari mentor Seneka bio trn u oku, poslao centuriona u Senekinu kuću kako bi mu ponudio uobičajen izbor kraja života – pogubljenje ili samoubojstvo – nije bilo sumnje koju će opciju Seneka odabrati (261-262).

Iznimno zanimljiva i lijepo koncipirana knjiga Sohraba Ahma-

rija okončava se porukom/pismom koje ovaj katolički intelektualac ostavlja svojem sinu Maximilijanu.