

821.163.41.09-95 Радуловић М.  
821.163.41.09 Пекић Б.  
821.163.41.09 Ћосић Д.  
821.163.41.09

ДАРКО РИСТОВ ЋОГО\*

(ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ „СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ОШРОШКИ“, ФОЧА)

## „НЕЗЛОБИВО, АЛИ НЕ И НЕРАЗУМНО“

О јуродивој и дјечијој перспективи у књижевно-богословској  
мисли Милана Радуловића

*Айстракиј:* У раду се полази од уживљања у (јеванђеоску) теологију Дјетета, на основу које је могуће разумјети књижевнотеоријску и књижевнокритичарску мисао Милана Радуловића. Та мисао исказује се као јуродива у свом прикривеном снисхођењу пред свим оним умјетничким односно књижевномислилачким недостацима у дјелима аутора којима се Радуловић бавио. Као поткрепљење таквог (дјетињастог) приступа које проистиче из незлобивости душе тумача, служи метакритички и теолошки осврт на Радуловићево читање дјела Добрице Ћосића и Борислава Пекића, која – ма колико то необично звучало – у себи чувају потенције несвјесне или неосвијештене хришћанствености.

*Кључне речи:* Милан Радуловић, Добрица Ћосић, Борислав Пекић, теологија дјетета, онто-теологија, теоцентрична антропологија, хришћански хуманизам, хришћанственост, дјетињастост

*Блажени чисти срцем, јер ће Боја видети  
(Мт. 5, 8).*

*Човек само срцем добро види. Суштина је очима  
невидљива.*

Антоан де Сент Егзипери, *Мали принц*

Дјетињастост није пожељна. Ма колико се дивили дјечијој искренности, ма колико нам се чинила шармантном обрнута перспектива којом дјеца гледају свијет, данашња цивилизација је, у најбољем случају, цивилизација вјечите младости. Forever young. Јер, младост слути виталност, „живот пуним плућима“, лакомисленост. Данашњи човек не жели да остари – али у хиперсексуализованом свијету он жели да бар мало *ограси*. Младачакки дух – увијек је позитиван дух. Дјетињастост јесте инфантилност, недораслост. Петар Пан – као симболички филмски и литерарни репрезент комплекса „вјечитог дјечака“ – није дијете

---

\* darkodjogo@gmail.com

него, заправо, „тинејџер“, неко ко је већ упознао „смртог непријатеља“ и, барем пасивно, ушао у љубавни троугао (он, Звончица, Венди, макар и љубав Венди била, заправо, својеврсна замјена за мајчинску љубав). Савремено друштво је каткад хиперсензибилно окренуто ка дјетету, предвиђено да га заштити од свега и свачега, каткад и од живота самог. Али, тај штит није толико због љубави, него управо због *недостатака љубави* – дијете је за савременог становника прва два свијета, начелно, „инвестиција“ коју треба добро осигурати. Данашња цивилизација налази се у биолошкој и вриједносној старости, али она не жали за дјетињством, него купује привид вјечите младости.

У том смислу је једна „дјечија“ перспектива већ сама по себи анахрона. Анахрона, колико и хришћанство. То нам, свакако, и даље не даје за право да аналогично закључимо да је само хришћанство – дјетињство наше јудео-хришћанске цивилизације. Али, нешто дубоко између хришћанства и дјетињства постоји. *Anima naturaliter christiana*. Али каква *anima*? *Anima pueri aeterni*? Сигурно не у том смислу, него у једном дистинктивно *хришћанском*. Зато, рећи за једног књижевника, а поготово за теоретичара књижевности, да је његова перспектива „дјечија“, у извјесном смислу прејудицира да је она и „хришћанска“, тј. на хришћански начин дјечија а уједно и дјетињаста у својој хришћанствености. Онолико колико је за једну књижевну или књижевно-теоретску мисао битно да нађемо њене унутрашње токове и енергије, њено лице и идентитет, толико је битно да у том опису не учимо само оно што академска свијест и књижевни обзир сматрају пожељним и озбиљним: ако бисмо тако чинили, ни хришћанственост, а поготово не дјетињаост Радуловићевог дјела (али и личности), данас га не би квалификовали за *озбиљног* човјека и теоретичара књижевности. Међутим, ако оставимо по страни квалификације пројектних задатака и универзитетских конкурса а погледамо унутрашње вриједности Радуловићевог дјела (и личности), видјећемо да управо та хришћанска дјетињаост/дјетињаста хришћанственост препоручује Радуловића као надвременског писца и мислиоца. Његова озбиљност није, као што ћемо видјети, у помном кореспондирању са наметнутим схемама мишљења и занатским правилима књижевне теорије. Он је озбиља-н у смислу да је збиља његовог текста Прва и Посљедња реалност – хришћанско али и универзално Царство Божије. Штавише, Радуловић понекад свјесно игнорише стварност научне акрибије, свјесно *не види* „проблематичне“ аспекте мисли побуњеног писца, а када их одједном „види“ – за њих налази смирену ријеч разумијевања које напола већ јесте оправдање. Али, то није само плод Радуловићевог несвјесног сензибилитета, него један *гносеолошки њосћуџак* који проистиче из дјетињасте „онтологије“, из теологије Дјетета коју хришћанство инхерентно носи.

Зато, да бисмо могли да разумијемо Радуловића, најприје морамо у Јеванђеље, ка теологији Дјетета.

### *Хришћанство и теологија дјетета*

Прије него што кажемо да је Бог постао човјек, морамо се сјетити да је Бог постао дијете. Маркова лапидарност и Јованова директна онто-тео-логија као да подразумевају оно што Матеј и Лука говоре: Син Божији је постао Дијете човјечије. Од XVII века и наглог успона теолошког рационализма, у библистици су се примјећивали разни митолошки слојеви унутар наратива о Христовом рођењу, углавном усмјерени на уочавање паралеле између хришћанског наратива и „мита о дјевичанском рођењу“. Међутим, из вида се често губило да централна (ма колико важна!) личност хришћанског божићнег наратива није Мајка Дијева него Рођено Дијете, Емануил, С-нама-Бог. „Што Христом није примљено, није ни спашено“, каже Свети Григорије Богослов. А дјетињство је примљено. Занимљиво је да *управо од дјетињства почиње Христов несјоразум са структурама моћи*. Покољ новорођенчади (Мт. 2, 16–18) указује на једну темељну чињеницу: у палом свијету дијете је подједнако изазов *палости свијета* колико и читав свијет „одраслих људи“. Дјетињство није безбрижност, макар и сама била без брига одраслог човјека. Оно је други начин виђења, али *унушар овог свијета*. Те тиме – јер дјетињастост не искључује него укључује трагику свијета – Бог који је постао Дијете сазнао је то са првим јутром у јаслама. Нажалост, трагична историја човјечанства није се зауставила само тада и ту.

Занимљиво је да о Христовим младалачким годинама не знамо готово ништа. Имамо само једну епизоду о дванаестогодшњем Исусу (Лк. 2, 42–52) која нам говори понешто о Њему на прелазу из дјетињства у зрелост, али чак и тамо уводни и закључни стихови (41, 51–52) као да су више објашњења дјетињства него младалаштва. Навод „беше им послушан“ као да покрива читаво дјетињство. Ништа мање није занимљива ни чињеница да је најраније хришћанство увијек било радо да *гоише* у канонским јеванђељима ненаписане странице Христовог дјетињства. Каквих је све чудноватих јеванђеља бивало ту! Бајковитих епизода у којима се Христос игра са глиненим птицама које претвара у праве (које дијете још не би вољело да то заиста може да учини!), наговјештаја будуће патње и васкрсења – укратко, читав један свијет измишљеног дјетињства, читава једна литерарна имагинација смјештена у дјетињство Сина Божијег.

И сам Христос поставља дијете као мјерило човјека. То је понешто чудновато за оновремену културу у којој је дијете, од самог доласка на

свијет до обреда иницијације у свијет одраслих, више објекат него субјекат, више неки потенцијални човјек него човјек. Довољно је само да се подсетимо да и данас привлачни спартански хероизам почива на хиљадама остављених новорођенчади које рођење само по себи није „квалификовало“ за грађанство у полису. И величанствени, на законима утемељен, Рим је тек кроз вријеме откривао *emantipatio* као друштвени и правни инструмент којим је бар живот дјетета *ирађанске породице* бивао измакнут испод самовољне руке патера фамилијаса. Није ни да потоња европска јудео-хришћанска цивилизација није видјела злоупотребе и плача дјетета. Можда је онај „дјечији крсташки поход“ најиндикативнији за трагику хришћанског повјерења у *моћ* божанствености дјетета. Али, дијете је рођењем Христовим постало мјерило човјека.

Као таквим га је поставио Богочовјек не само у *гоџају*, него и у својој керигми. Можда је у том смислу најиндикативнији текст из *Јеванђеља по Маџеју*:

И дозвоа Исус дете, и постави га међу њих, / и рече: Заиста вам кажем, ако се не обратите и не будете као деца, нећете ући у Царство небеско. / Који се, дакле, понизи као дете ово, онај је највећи у Царству небеском. / И који прими једно такво дете у име моје, мене прима. / А који саблазни једнога од ових малих који верују у мене, боље би му било да се обеси камен воденички о врат његов, и да потоне у дубину морску (Мт. 18, 2–6).

Егзегеза, рецимо, Светог Теофилакта Охридског касније је имала пред очима и Павлово разликовање дјетињег и одраслог у 1. Кор. 14, 20, па је помало ублажила значењску оштрицу, гледајући у дјетету само *смиреноумље*:<sup>1</sup> „морамо да будемо као деца по смирењу духа а не детињасту умом, дакле незлобиви, а не неразумни“ (Теофилакт 1996: 180). Па, и поред свођења једног сасвим другачијег угла, читаве једне перспективе само на *смиреноумље*, и сам Теофилакт поентира:

<sup>1</sup> Смиреноумље свакако јесте суштински битна одлика те „дјечије перспективе“, али она још увијек не говори о креативној страни те перспективе: врхунско *смиреноумље* казује како у дјетету не постоји битан проблем одраслога човјека – опсједнутост сопственим егом, али, оно и даље не открива *који је то њемељни квалификатор* који, рецимо, допушта дјечи да приликом Христовог уласка у Јерусалим виде Месију. Наравно, вјековно аскетско искуство са правом наглашава моменат борбе против сопственог ега као предуслов онога „ако се не обратите и не будете као деца“ (Мт. 18, 3). Међутим, бити дјететом подразумијева и једну апсолутну „ишчашеност“ која није пасивна, него активна, и која дејствује као својеврсна провокација друштвеној конвенцији када она стоји насупрот истини. Отуда повезаност, тј. суштинско поистовећивање јуродивости и дјетињастости у црквеном етосу. Василије Блажени јесте онај дјечак који казује „Цар је го!“ Занимљиво је да једини значајнији и то фантастични осврт на феномен јуродивости у савременој православној теологији (Јанарас 2007: 55–63) не повезује тај *јеванђеоски* позив за бивањем дјететом са теологијом и праксом јуродивости.

незлобивост, способност да се на свијет гледа Божијим очима, изван перспективе зла, јесте разлог зашто је дијете мјерило Царства Божијег. То је врло битно за начин на који Радуловић као књижевни критичар и теоретичар посматра ауторе: не превиђајући проблематичне аспекте њихове мисли, али увијек ван паноптикума зла и непријатељства, ван агоније критичара као бића чији смисао писања и постојања јесте да објелодани пукотине на књижевној и теоријској грађевини аутора. То, свакако, захтијева својеврсно *понижење* – и то не само друштвени скандал својевољног одустајања од воље за доминацијом у друштву које је на њој саздано, него свјесно игнорисање зла као подједнако изворног темеља живота и свакидашње стварности – понизити се значи престати размишљати у енергијама и структурама *палој свијети*. Тек тада се, заправо, отвара могућност другачијег *виђења* свијета – оне „чистоте срца“ гдје је срце средиште комплетног бића, не орган осјећања, него виђења. Да би човјек видио срцем, његова перспектива и цијело његово биће морају да доживе инверзију, *повраћање/обраћање* у дјетињство у коме свијет и други човјек нису обиљежени трагичним али свеопштим утиском зла, него радощу због постојања, тајном егзистенције саме. То није лако – тачније, и сам повратак дјетињој перспективи претпоставља подвиг: он није могућ као прости скок, а чак и када би се наивно усвојио такав став, не би био аутентичан: да би се зло игнорисало у виђењу, оно се мора чистити у себи. Отуда је Радуловићева дјетиња перспектива не само плод његове својевољне наивности, него и аскетског напора да се у другој не детектују пориви за које знамо да бисмо их најприје морали искоријенити из себе.

Како то заиста изгледа, могло би се показати на примјеру готово сваког Радуловићевог дјела. Међутим, за потребе овог рада усредсредимо се на само два примјера која показују аскетски напор и дјетињасту јуродивост – тачније: темељну хришћанственост – књижевне теофилософије Милана Радуловића.

### *Човјекобој Добрице Ћосића и „православна теоцентрична антропологија“*

Књижевно дјело Добрице Ћосића представља један од најчешћих референтних текстова савремене српске књижевности којима се Милан Радуловић враћа. Радуловић је, свакако, један од наших највећих ћосићолога, не само због личног познавања аутора и његовог дјела, него и зато што унутрашњу драму цјелокупног Ћосићевог опуса доживљава као колективно сјећање српског народа (што сигурно одговара и пишчевим ауторским интенцијама). Дакле, за Радуловића је Ћосић класик

српске књижевности, како због ауторског домета, тако и због класичних, широких захвата којима трагика српског двадесетог вијека живи код Ђосића и коју Ђосић описује. У том смислу, Радуловићев избор Ђосића као класика српске модерне није чудноват – канонски статус Ђосића је неспоран, ма какав став усвојили према њему као писцу (идеологу, политичком раднику...). Међутим, оно што јесте чудновато и несвакидашње јесте постулирање Ђосића унутар *Радуловићеве* канона српске модерне. Прављење тог канона могло би и требало да, само по себи, буде тема посебног рада, али очигледно је да унутар Радуловићевог канона своје мјесто налазе писци који су своје књижевне философије сачинили на потпуно различитим, чак и дијаметрално супротстављеним идејним исходиштима. Ту се у исто вријеме налазе Исидора Секулић, Божидар Кнежевић, Бранислав Петронијевић, као и Николај Велимировић и Јустин Поповић (в. Радуловић 1989), Љубомир Недић и Богдан Поповић, поред Растка Петровића, Милоша Црњанског и Иве Андрића (в. Радуловић 1995), Добрица Ђосић, Данило Киш, Данко Поповић и Мирослав Савићевић (в. Радуловић 1994). Изврстан допринос Радуловићевог канона српске модерне огледа се у рехабилитацији мјеста и улоге двојице великана српског богословља и, нарочито, религијске књижевности – Николаја Велимировића и Јустина Поповића *унушар* српске књижевне и културне модерне (подухват који није без идејног и историјског утемељења у самопоимању српске књижевности и културе *ирије* Другог свјетског рата: сјетимо се само пародијског присуства Николаја Велимировића у Винаверовој *Панџолоџији* која је, без сумње, била меритум „каноничности“ једног аутора унутар тадашње српске књижевности). Радуловић, дакле, у суштини „обнавља“ мјесто српске религијске мисли и теолошке есејистике унутар српске модерне, које им је било одузето идеолошким лутањима, али оно што посебно изазива пажњу јесте да он православу религијску мисао *види* унутар поетика и философија мислилаца као што су Ђосић и Пекић, чија би хришћанственост, ако њих саме питамо, била упитна или бар тешко доказива. И управо ту на сцену ступа Радуловићева „дјечичја перспектива“. Јер, још би се и некако, ширим културолошким увидима, дало објаснити смјештање хришћанских, атеистичких, „гностичких“, „паганских“ или агностичких писаца у канон једне на вишевијековним превирањима засноване модерне, али налазити унутар дјела „гностичких“ или „паганских“ писаца конституенте накалемљене директно на хришћанске тео-онтолошке, космолошке или антрополошке основе – за то је потребна су потребне не само ширина и далековидост, него и један посебан приступ стварности.

Ђосић је, у том смислу, посебно изазован. Његово лично значење унутар српске културе позног двадесетог вијека увијек је (било) амбива-



лентно: он је остао симбол и примјер искреног марксисте и српског патриоте, читаног дисидента и неодлучног предсједника, увријеђеног интелектуалца, Старца и „оца нације“. Његов однос према јерархији СПЦ и јерархије СПЦ према њему такође је амбивалентан и сеже од личног пријатељства са хиландарским монасима, консултација са патријархом Павлом, до узајамног неразумијевања и антагонизма, поготово са еминентним српским теолозима – духовним насљедницима авве Јустина Поповића, чији богословски увиди и књижевни покушаји такође имају изгледа да постану саставни дио српске културне модерне. Ту амбивалентност, наравно, види и сам Радуловић. Али, за њега Ћосићев однос према хришћанству није утемељен унутар традиционалног, наслијеђеног, колективног националног етоса, који сам Ћосић признаје својим исходиштем (в. Ћосић 2012: 258), није идентитетски додатак унутар историјских токова, није чак ни прост идејни антипод некој од Ћосићевих темељних идеја. Радуловић се труди да покаже да, макар и не био увијек тога свјестан, Ћосић јесте Хришћанин. Свјестан сам да та реченица звучи претјерано, како за самог Ћосића, тако и за Радуловићеву детекцију Ћосићеве хришћанствености, али мислим да је то суштина свеукупног Радуловићевог откривања оног хришћанског унутар Ћосића. То, свакако, не значи да је Ћосић оно што бисмо ми очекивали од Хришћанина, чак ни да је он сам свјестан себе као Хришћанина. Ћосић је можда очајни Хришћанин, Хришћанин без трансценденције, противрјечни хришћанскоме и самоме себи противрјечни Хришћанин, али тиме не мање Хришћанин.

Најочигледнији примјер тог Радуловићевог виђења јесте маестрална анализа хришћанске утемељености Ћосићеве књижевне философије под називом „Човеко-Бог – границе антропоцентричног хуманизма“ (в. Радуловић 2007: 267–275). Она започиње раскривањем онога најочигледнијег: јасног незадовољства Ћосићевог хришћанским тео-онтолошким наративом на неком најочигледнијем плану, које је приказано кроз однос отац-син:

Однос отац-син Ћосић поетски евоцира као могућан однос Бог-човек. У његовој уметничкој космогонији и антропологији божанство се, како смо раније рекли, може да јавља у различним видовима и ликовима. Али чак и кад се јавља у лику хришћанског Бога, Сина Божијег-Исуса Христа, како се понекад откривао Ивану Катићу, Бог није у стању да разреши човеку основну егзистенцијалну ситуацију (Радуловић 2007: 268).

Преламање егзистенцијалних недоумица на релацији човјек-Бог коз призму односа отац-син није неки нарочит спецификум Ћосићевог књижевног свијета, будући да је повезаност тројичне парадигме са

свијетом онтичког у хришћанској теологији позната од самих почетака, па чак је познат и обрнути начин размишљања: схватање према коме однос Отац-Син јесте ствар узвођења онтичког у тројичну онтологију (то је, уосталом, и била суштина спора аријанства са отачком православном теологијом).<sup>2</sup> У том смислу, аријанство заиста носи клицу онога што ће каснија психоанализа подвести под импулс оцеубиства. Тако посматрано, није чак претјерано оригинална ни Ђосићева мотивација која је, заправо, сва прожета неисказаном теодикејом: оно што син/човјек набацује као кривицу Богу/оцу јесте осјећај да је –

[...] напуштен, препуштен самом себи, завистан једино од сопствене снаге да опстане, да поднесе патњу и да се покуша самоспасти. Из нужде да се самоодржи у непријатељском космосу и из жудње да се самоспасе он почиње да гради свој, нов свет, мимо природног света Богом и природом створеног. Он тај свет гради без помоћи Божије, а понекад и мимо и против Његове воље (Радуловић 2007: 268).

Овдје би се чинило да, иако мотивисан једним дубоко трауматизованим, гностичким осјећањем космоса, Ђосићев син/човјек не жели повратак у сигурност Апсолута, он „не жуди да се уздигне до Апсолута већ да он сам буде Апсолут“ (Радуловић 2007: 268), то јест: он не бјежи из насилног космоса у примордијалну свјетлост Надбића него *īragi* паралелни космос унутар кога он јесте Апсолут. Можда се у том излазу у *изīрадњи* види остатак марксистичког историјског активизма, насупрот гностичком ескапизму или екоовском ироничном анти-ескапизму, али унутар тог порива за новим свијетом *осџаје* примордијални однос човјека према Богу:

[...] у том стању човек је још увек у тајној коегзистенцији и у скривеној љубави са Богом, као што Аћим стидом и болом воли оца Луку Дошљака. Жудећи да превазиђе оца-Бога човек у ствари реализује животне потенције које су му рођењем подарене. [...] Аћим се оца стиди, али га стидом и воли; скрива постојање оца тиме што га не помиње, али не одриче његово постојање, не пориче аутентичност његове личности и судбине. У односу између Аћима Катића и Луке Дошљака пројциран је онај однос између

<sup>2</sup> За хришћанску мисао однос Отац-Син, као и сви унутартројични односи, не догађа се на пољу онтичкога, бићевнога, него на пољу онтолошког, битијнога: заправо, *унушаршројични односи* чине *бивсџивовање*, а бића се труде према својим могућностима да учествују у стварности Бога као односа. У том смислу, „Отац“ и „Син“ за Атанасија Великог нису метафоре преузете из људског искуства, него управо обрнуто: људско искуство је тварно и фрагментарно и није у стању да на тако буквалан начин исказује апсолутност односа у ријечима „отац“ и „син“ када их примјењујемо на човјека – у поређењу са тиме када то исто чинимо у божанским односима (в. Ђого 2008: 118–130).



човека и Бога кад је човек поверовао да је исти са Богом. Тад је човек због тога поносан, али и одговоран и милостив према Богу (Радуловић 2007: 268–269).

Иако је Радуловић поменути ситуацију културолошки идентификовао као идејну потку раног хуманизма и ренесансе, видјећемо да је библијска прича о Милостивом Оцу (тј, како се обично наводи, „прича о блудном сину“) такође добар интерпретативни модел за тумачење вишеслојних односа на релацији човјек (син) – Бог (отац), будући да под свјесно стоји у Радуловићевом хришћанском приступу, а дала би се бранити теза да је битна и за самог Ћосића. Наиме, та прича не отвара само питање *зблуде* као такве, него и *мјеста слободе* унутар зблуде. Јер, и сам јеванђеоски наратив познаје слободу као начин самоостварања који отац суштински не негира: на захтијев сина он заиста раздјељује своје имање и даје га сину на употребу – немамо никаквог наговјештаја да га он било како покушава спријечити у самоостварању, макар и на најпогрешнији могући начин. Када нам Радуловић описује трагику слободе *насуирош* воље оца, дате кроз однос Аћима и Вукашина Катића, он и даље увиђа суптилност прелаза између слободе поред Оца ка слободи насупрот Оца. Човјек –

[...] тај пут [...] не бира да би се вољи оца-Бога противио, али између жудње за потпуном слободом и самоостварањем и жеље да не изневери оца, он се опредељује за право да сам, по свом нахођењу, слободно ствара своју судбину (Радуловић 2007: 269).

Сљедећа етапа раздвојености јесте апсолутизација независности, егзистенцијална аутокефалија сина и оца, коју персонификују Вукашин и Иван Катић: они живе у слободи као *независношћу*, егзистенцијалној аутаркији коју једино *in abstracto* разбијају, али је, уједно, и утемељују идеологије и утопије које потражују „независног“ човјека. Слобода поред оца постаје слобода од оца, али чак ни као таква она није сасвим могућа, јер је она „горка цена: растављеност Бога и човека не усређава већ тишти и оца и сина; срећу и љубав и један и други жртвују идеји слободе“ (Радуловић 2007: 269–270). Међутим, та слобода насупрот Оца још увијек није сасвим слобода од Оца: макар у реминисценцији, горка цена слободе још увијек некако подразумејева оца. Ипак, Радуловић детектује даљи развој ове алијенације човјека/сина од Бога/оца, све дотле док сама идеја слободе не почне да живи *умјесто* везе оца и сина, онда када човјек бива заточен у „идеју слободе“:

У тим стањима човек кида све везе са Богом, а син окреће леђа оцу (као Владимир Богдану Драговићу). Отац тад више није аутохтона егзи-

стенција него је у функцији или дисфункцији нове вере. Једино његово позвање у животу јесте да се уподоби представама које син има о слободи; ако није у складу са тим представама, он више и не постоји. Однос између оца и сина, човека и Бога, сад је потпуно изокренут: да ли ће отац (Бог) постојати или ће жив бити проглашен мртвим, то зависи од воље сина (човека). [...] Хипнотисан идејом слободе, син је постао човеко-бог, отац је остао само човек (Радуловић 2007: 270–271).

У извјесном смислу тај процес алијенације је у тој врсти анти-односа доживио врхунац код Ђосића самог и унутар европске културе (Радуловић саморазумљиво идентификује ту књижевну парадигму са отвореним антитеизмом тоталитарних идеологија) (в. Радуловић 2007: 271). Међутим, оно што сигурно није саставни дио културолошког искуства унутар тоталитарних идеологија 20. вијека јесте *моменаш сјасења*, који Радуловић идентификује код Ђосића:

У таквим стањима човека може спасти једино Бог-отац својим безусловним и безграничним човекољубљем, љубављу за сина. Оном и онаквом љубављу која инспирише Адама Катића да верност сину схвати као људску дужност, а Вукашина Катића да љубав као дужност, дужну љубав према унуку, испуни саможртвовањем (Радуловић 2007: 271).

Овдје већ наилазимо, чини се, на *више од текста*. Наиме, уколико до овог момента увиђање паралелизма између судбине оца у Ђосићевом књижевном опусу и „судбине Бога“ у историји европске културе не може бити озбиљно оспорено, таква интерпретација очеве самопожртвоване љубави би значила само једно, а то је да је Ђосић наставио хришћанску парадигму, свјесно или несвјесно, тамо гдје европска култура саздана на апсолутно аутономном хуманизму то није учинила. Тачније: према Радуловићу, произилази да је одговор на трагику спасења сина сâм прогнани отац, чак и онда када оца већ одавно нема на синовљевом хоризонту постојећег. Овдје не би хермнеутички могла бити спорна сама *пошреба за сјасењем* као таква, коју можемо ишчитати из инхерентне трагике са којом је написана свака Ђосићева страница, али би се *сјасење* од стране оца/Бога врло тешко могло саобразити остатку ђосићевске метафизике и космологије. Оно што Радуловић види – а то је оно гдје он *иде даље* – јесте саможртвена љубав за коју из остатка Ђосићевог дјела не бисмо могли рећи да је било шта више него још једна капитулација пред иманентном окрутношћу свијета, само још један у низу трагичних неуспјеха и безизлаза у свијету, од којег нема бољег осим онога који човјек ствара, али чија је унутрашња трагика управо у томе што га он утопистички ствара. Љубав као спасење – то је основа хришћанске онтологије, начин на који Бог јесте и на који јесте према космосу и човјеку. Није немогуће,

тј. не можемо да искључимо, да је Ћосић за њима трагао. Али, да их је нашао – а то је оно што нам казује Радуловић – то може да види само јуродиво-дјетињасти читалац из перспективе Ћосића-који-есхатолошки-говори-са-Христом, а не рационално утемељени и „објективни“ процјенитељ Ћосићевог дјела пред лицем књижевних теорија и историје.

Тај утисак дјетињег „сувишка“ посебно бива појачан када се Радуловић позабави релацијом између Ћосићеве потраге за Богом и теохуманистичке метафизике хришћанства. Његов изразито одважан покушај да Ћосићевог антропоморфног и само потенцијалног „Бога“ повеже са простором који је дат човјечанству унутар антропологије и теохуманистичке онтологије хришћанства, представља класично интерпретативно насиље и најљепши примјер Радуловићеве добротe и дјетињастости, за коју, како ћемо видјети, ипак не вриједи да је сасвим „неразумна“. Наиме, Радуловић нас уводи у ту релацију напоменом да „у лику оца Ћосић [...] евоцира хришћанско осећање Бога као савршеног човека“ (Радуловић 2007: 272), експликујући врло смјело, готово до граница заблуде:

[...] Бог је Бог једино тиме што је савршен човек; човечним савршенством он се уздиже изнад природног и реалног човека и оваплоћава се истовремено у њему, у сваком човеку, у човековом а не само у Божијем сину. Такви доживљаји и схватања односа између човека и Бога надахнути су православном антропологијом, утемељеном на вери да је Бог иманентан човековој души и духовној егзистенцији, а не само да је трансцендентна реалност; да човек и Бог живе у симбиози, да у тој симбиози не зависи само човек од Бога него и Бог зависи од човека, од његове слободне воље да божанске енергије препозна и прихвати у себи и свету (Радуловић 2007: 272).

Радуловићево сажето излагање хришћанске антропологије и теологије на граници су ортодоксије са претјерано широким захватима („иманенција Божанског“ у човјековој души је сама по себи комплексна тема [в. Флоровски 2005: 265–285]), док би се, рецимо, питање домета људског дјеловања у концепту синергије Бога и човјека тешко могло означити „зависношћу“ Бога од човјека – наиме, ако већ Бог оставља простор слободe за човјеково „да“ или „не“, и ако је у сржи хришћанског вјеровања Бог који ка том одговору сигурно није равнодушан, и даље није сасвим јасна тврдња према којој Бог „зависи од човека“, тј. шта би се конкретно под том Божијом зависношћу подразумевало). Међутим, чак и да прихватимо да ствари заиста стоје тако, и даље је из перспективе рационалне аргументације тешко уочити везу Ћосићевог антропоморфног „бога“ и оваплоћеног Бога хришћанског „вјерују“. Оно што, такође, упада у очи јесте да се Радуловић креативно дотиче кон-

*цейције* али не и *реалности Христа*, тако да је поређење „православне теоцентричне антропологије“ и Ђосића изведено *remoto Christo*, што аутоматски умањује било какву могућност поређења, а поготово не „утемељења“ Ђосића унутар ње, чак ни као да је она „спонтана, интуитивна, недовољно самоосвешћена емоција романа“ (Радуловић 2007: 272). Јер, мјерило хришћанствености нису чак ни начела једне теохуманистичке метафизике као такве, него Христос сам – неће теохуманистика него Христос судити историји, свијету и човјеку.

Па, опет, за Радуловића Ђосић *некако јесће* Хришћанин. Да би то човјек могао тврдити, засигурно мора бити дијете или јуродив – мада је сама јуродивост таква да указује на царску голотињу и слона у обрисима шешира. Али и Сина Божијег у обличју слуге. Увиђање антагонистичке релације нововјековног хуманизма спрам теоцентричне (или, у случају православља, теохуманоцентричне) концепције свијета такође није ново, будући да су первертирану и инверзну стварност хуманизма на изврнутим хришћанским постулатима истицали већ Ф. М. Достојевски, Еп. Николај Велимировић и Јустин Поповић. Боготражитељство унутар „побуне“, жеђ за Смишлом – то могу видјети само велике душе и дубоки људи, али чак и то не би био неки Радуловићев допринос – није ли Христо Јанарас сасвим убједљиво показао крик за Смишлом код Ничеа и Хајдегера (Јанарас 1997: 9–62)? Оно што Радуловић види је дубље и библијско: агонију блудног сина који још увијек није одлучио да се врати оцу/Оцу, не само зато што га је срамота од свијета у коме се нашао, него и зато што га вјера у свијет који ствара везује невидљивим нитима за себе – вјера у нови свијет, макар и изневјерена, почиње, попут сваке вјере, да бива начин постојања за себе, стварност коју није лако напустити. Да би се у стиду човјека и даље видјела љубав према оцу (и Оцу) није потребна дубинска психоанализа него хришћанско дјетиње осјећање да је однос са Оцем нераскидив, идентитетски, да нас он чини оним што јесмо. Психоаналитичар би у стиду и даље нашао понор људске душе трауматизоване између свога бића, слободе и космоса – само је јуродиви Хришћанин у стању да у стиду и болу разазна љубав као исконско у човјеку. Тако Радуловић види не само ликове код Ђосића него, чини се, Ђосића самог. Међутим, његова јуродивост, сходно лапидарном Теофилактовом изразу, није *неразумна* иако је максималистички *незлюбива*. Он види да православна антропологија јесте „невидљиви, подразумевани темељ Ђосићеве уметничке антропологије, али не и њено *средистије* [истакао Д. Ђ.]“ (Радуловић 2007: 272). Радуловић успијева да доведе Ђосића до самог Христа, у крилу неосвјешћеног и инхерентног хришћанства, али то не значи да он не види једну „једва видљиву а ипак суштаствену разлику [која] дели православну антропологију од

антропоцентричног хуманизма“ (Радуловић 2007: 273). Та разлика јесте *антрополошки максимализам* хуманистичког онтолошког и културолошког обрасца који, узимајући човјека као једини апсолут, промашује да види оно божанско у Христу, чиме „потпуно антропоморфизира Бога, те стога и у Сину Божијем осећа и прима само људску, а не и божанску природу и суштину“ (Радуловић 2007: 273). Посљедично важи да је „Бог [...] само идеалан човек, односно духовна есенција и унутарњи морални идеалитет природног човека“ (Радуловић 2007: 273). Иако, дакле, гледајући из дјетињасто-јуродиве перспективе, код Ћосића уочава и оно тешко видљиво (његово ослањање макар на неке елементарне постулате хришћанске антропологије), Радуловић не пропушта да види *суштин*у ствари, ону битну раздјелницу чије би игнорисање учинило његов став „неразумним“, па самим тим и ирелевантним. Дјетињаста јуродивост хришћанина је оптимистична и самим тим друштвено ексцесна, али њена суштина није да казује *неистини*то, него управо супротно: да „незловиво“ свједочи невидљиво истинито. Зато Радуловић у Ћосићу види Хришћанина – што свједочи о темељној незловивости, о неимању и најмање сјенке догматске посесивности коју „религиозни“ људи често имају спрам својих религијских идентитета и богова. Са друге стране, он у њему не види „правовјерног“ хришћанина – Ћосићево хришћанство заувјек остаје хришћанство трагања и напора.

*Пекић: интуйтивна актуализација хришћанске космологије  
и еџисџеницијални идеал урасињања у божанско*

Можда су у Радуловићевом виђењу напор и трагање већ сами по себи знакови на путу хришћанствености, то јест: можда већ унутар књижевног аскетизма лежи могућност да „књижевни подвижник“ буде бар упоређен са хришћанским подвижником. Јер, како другачије објаснити да наш Радуловић налази паралеле са хришћанством чак и код фантастично амбивалентног, теозофичног и космички скептичног Борислава Пекића? За Ћосића се још могло тврдити да су његова лутања заправо заблуде Шумадинца, лична причања о лутању народнога духа чији је коријен, макар унутар лутања, заувјек остао бар *и* хришћански. Међутим, Пекић није писац народнога духа, а чак и да га одбранимо од његовог сопственог потписа на *Времену чуда*, и даље нећемо добити ништа приближно хришћанском писцу. Величанственост Пекићевог дјела и проста чињеница да би порицање његове хришћанствености значило „препуштање“ можда најзначајнијег савременог српског писца довољно анти-хришћански милитаризованој квази-грађанској интелигенцији чине нашу хришћанску интелигенцију осјетљивом на указивање Пе-

кићеве хетеродоксности, али жеља да не изгубимо Пекића још увијек није довољна да од Пекића начинимо хришћанског писца.<sup>3</sup>

То не покушава ни Радуловић. Па, ипак, у својој дјетињастој хришћанствености, он бар успутно *мора* наслонити Пекића на хришћанство, бар примијетити да је унутар потраге Пекић (благо) дотакао хришћанство – што сигурно није поменути очекивани исход.

Тако нас у своме спису посвећеном Пекићу под насловом *Књижевности и философија* (2010) Радуловић води кроз Пекићеву теософску мисао, трудћи се (и успијевајући) да начини репрезентативан наратив од преобимног, контрадикторног и унутар себе сасвим неконзистентног Пекићевог опуса. То, заправо, није нимало лако, јер чак и само тематско обједињавање Пекићеве „теологије“ (тј. теософије) неминовно је скопчано са најочигледнијим текстуалним, а поготово мисаоним и идејним контрадикцијама и амбиваленцијама. Наравно, као креативни коментатор Пекићеве мисли и у исто вријеме хришћански мислилац, Радуловић узима у обзир једну замишљену релацију Пекић – Хришћанство, али оно што је посебно тежак задатак који он преузима на себе јесте проналажење тачака додира или бар приближавања, и то не на пољу *културолошкој хришћанства* (што би се дало куд и камо лакше документовати и образложити, будући да је Пекић разноврстан и у књижевној и у мемоарско-епистоларној прози, па је неминовно његово освртање и референсање на културне референце хришћанства и Европе), него на пољу *идејној*: унутар амбивалентног панкосмичког енергизма и још амбивалентније „антропологије“, тј. феноменологије људског духа и слободе.

Свакако, то што је хришћанственост унутрашња референца Милана Радуловића не значи да је она као таква *очигледна* референца Пекића. Заправо, Пекићева „хетеродоксија“ очигледна је чак у оквирима самих поставки његове теософије, унутар које се дешава једна „драмска

<sup>3</sup> Проблем односа Пекића и хришћанства свакако није једноставан, јер и хришћанство као комплексан историјско-цивилизацијски феномен и Пекић као изразито амбивалентан и волуминозан писац увијек нас постављају пред питање: *какво хришћанство и који Пекић?* Међутим, ако данас не можемо да своје ставове о Пекићу као хришћанину заснујемо искључиво на *Времену чуда*, њих не можемо да заснујемо ни у потпуности одбацивши *Време чуда*, само захваљујући каснијим Пекићевим дистанцирањима од поменутог штива. Искуство читалачке рецепције неколицине редова које смо досад посветили том питању (в. Ђого 2015: 196–210) углавном показује да се наш човјек осјећа обавезним да одбрани Пекића од приговора који би сами по себи остали и да *Време чуда* не прихватимо као једини или чак пресудни текст за успостављање, тј. описивање тог односа. У том смислу су Радуловићева запажања (в. Радуловић 2007) значајна, јер показују да Пекићева „хетеродоксија“ није ствар једног тренутка, текста и слабости, него његовог система, али да, такође, постоји и апологија „хетеродоксије“ која није заснована искључиво на омаловажавању значаја *Времена чуда* за пекићевски канон.



генеца Бога“, али на такав начин да поставке тог метафизичког виђења негирају оно елементарно откривењско: „само свебиће или Бог“ јесте повратак „небића из негативитета кроз многост бића једном свеједно позитивно одређеном небићу“ (нав. према: Радуловић 2010: 31). Везу са хришћанством открива већ једна узгредна Радуловићева напомена, према којој се –

[...] оваквим схватањем Бога Пекић [...], ипак, приближава хришћанској космологији, по којој је Бог изнад космоса, није ничим условљен нити ограничен, а у свету се пројављује превасходно кроз моћ да из љубави ствара бића и свет да би ступио у дијалог са њима (Радуловић 2010: 31–32).

Радуловић увиђа извјесно самоостварење Бога у свијету као заједничку тачку Пекићевог „позитивног повратка негације кроз мноштво бића“ и у хришћанској теологији често наглашеног мотива љубави као разлога остварења свијета од стране хришћанскога Бога. Међутим, та асоцијација је заснована на клизавом тлу: Пекићев „будући Бог“, како сам Радуловић увиђа, „енергија је изнад Бога“ (Радуловић 2010: 31), те, самим тим, тешко да се може говорити о паралели са хришћанским схватањем, према коме стваралачки акт није условљен апсолутно ничим, укључујући и „енергију“ Бога. Схватање унутар хришћанске космологије према коме су Бог и свијет спрегнути у међусобној потреби за дијалогом (те тиме у извјесном смислу и дијалектички међузависни) није непознато, и у разним облицима су га исказивали, рецимо, Ориген и Хегел („Ohne Welt ist Gott nicht Gott“), али оно не само да никада није постало темељним учењем хришћанства, него је вјековима изазивало опозицију космолошке свијести и интуиције хришћанства (како зна и казује и сам Радуловић). Није, зато, баш сасвим јасно која би то релација постојала између Пекићевог повратка негације себи кроз стварање и хришћанске концепције. Радуловић проницљиво увиђа повезаност Пекића са античким хеленским космогонијама (што је сасвим доказиво). Међутим, и сам Радуловић указује да је Пекић –

[...] више интуитивно но свесно актуализовао хришћанску космологију, па је осим питања: *како* поставио и питање *зашто* свет постоји и шта је његов телеолошки смисао (Радуловић 2010: 33).

Ако погледамо читаву каснију, како Радуловић лапидарно каже, Пекићеву „дубоку онтолошку вртоглавицу“, увидјећемо да је било какво смјештање чак и метафизиковане верзије хришћанскога Бога, оног „Бога философа“ унутар хришћанске теологије, само по себи немогуће, тј. неконзистентно самим поставкама Пекићеве теософије. То увиђа и сам Радуловић констатацијом да –

[...] иако у Пекићевом философском систему не постоји реални хришћански Бог [...] и поред свега тога Бог је у том систему Нешто или Ништа за *чиме жуди све што постоји* [истакао Д. Ђ.] (Радуловић 2010: 34–35).

То „Нешто или Ништа“ заправо суштински промашује онога „Неко(г)“ хришћанскога Бога, али остаје *жудња* за Богом као заиста егзистенцијални порив који свака хришћанска теологија унутар себе неминуно носи (не чујемо ли оно Августиново: „ти си нас за Себе створио“?). Радуловић, дакле, увиђа неко *иницијално хришћанство* бар у сврховитости свијета и *метафизичкој чежњи* човјека којима Пекић даје битно мјесто унутар феноменологије оне „онтолошке“, тј. космо-теософске вртоглавице.

То, пак, није сасвим без оправдања ни у Пекићевој мисли, ни унутар хришћанства. Та усмјереност ка Богу, заправо, не бива изведеним мотивом Пекићеве етике, него представља основу једне квинтесенцијалне немогућности човјекове егзистенције. Знаменити навод одређује циљ људског постојања у једном *немогућем односу* према „будућем Богу“:

УРАСТАТИ У БОЖАНСКО је урастати у ГЕНЕЗУ БОГА, учествовати у обоготворењу света, не у божанску констелацију која не постоји, него у божанску потенцију света која несумњиво постоји: ОД САВРШЕНЕ ПРАЗНИНЕ ДО САВРШЕНЕ ПУНОЋЕ [...]. Бити Бог је немогуће, а све остало недовољно и бесмислено; противтежа: ипак учествовати у једном *будућем* Богу (нав. према: Радуловић 2010: 35).

То „урастање у божанску потенцију света“ Радуловић повезује са позивом за обожењем унутар апсурда, с правом видећи у *позиву за бивањем бојом* одјек хришћанскога идеала θεός-а који је теософија божанског и космичког апсурда поставила као немогућ императив. Излаз из немогућности тог императива Пекић осликава занимљивим захтијевом за једним *будућим Бојом*, бивајући на трагу *динамичности Божије биција*, у чему би се, да ју је присније познавао, можда заиста могао сложити са хришћанском теологијом. Безизлазност човјековог положаја у космосу код Пекића је, заправо, безизлазност пред статичним онтологијама као таквим. Као једно од рјешења, Радуловић јасно увиђа, баш као и код Ђосића, *могућности Христа* као одговора на постављене антиномије. Ако је у приказу Пекићеве теософије јуродиво спреман да макар малу конвергенцију схвати као додирну тачку, ако је унутар антрополошке телеологије спреман да наслути хришћански слој испод тешких наноса једне философије апсурда, све то у својој апсолутној незлобивости, Радуловић у својој разумности јасно увиђа шта јесте тачка размимоилажења Пекића и хришћанства:

[...] Пекић је своју уметничку антропологију приближио православној отвореној антропологији. Његова књижевна антропологија, међутим, у основи није христоцентрична, као православна отворена антропологија, него антропоцентрична, као и уметничке антропологије већине модерних писаца. У средишту Пекићевог света налази се човек који жуди за добротом и савршенством, али који нема снаге да узор доброте и савршенства препозна у Сину Божијем, нити има моћи да следи Његов пут [...]. Пекић, дакле, и верује у човека, и сумња у његову моћ да се самоспасе, сумњајући при том и у све понуђене путеве спасења, па и у онај који је показао Син Божији. Али то није сумња у Бога, како се чини на први поглед, него сумња у човекову снагу и вољу да прими и следи доброту Сина Божијег (Радуловић 2010: 147–148).

Одбрана Пекића од његове сопствене сумње у Бога ингениозним премештањем тежишта на сумњу у човјека можда је најбољи показатељ Радуловићеве апологије писца *зарад хришћанства*, зарад онога доброг и вриједног у књижевнику и његовом дјелу. Пекић није за Радуловића *хешеродоксан* јер је антропоцентричан, па је раван његовог дјела у односу на хришћанство више промашена него злонамјерна. Пекић, према Радуловићу, не може бити blasphemичан, управо зато што *није* христоцентричан. Међутим, он јесте у потрази: њега тишти космичко зло и, чак унутар саме космологије, Пекић види упућеност човјека на божанско. Али – опет пекићевски апсурд! – једино поље чежње духа јесте оностраност космоса и самог човјековог бића. У том егзистенцијалном кругу потреба за излазом још увијек није излаз сам. Сви избори су погрешни. Та затвореност је таква да ни Радуловићева *незловива* апологија не може да прескочи границу коју сам Пекић поставља. Ако би Пекићу пред лицем Христа икада био потребан ангео заступник – то би био Радуловић. Остаје питање да ли би Пекић сматрао да је поглед у лице Богочовјека излаз из његових недоумица.

*За крај: настављачи пошраће за Лейошом,  
савршенством (и шемељном Доброшом)*

О хришћанским основама Радуловићеве књижевнотеоријске мисли требало би тек да се напишу озбиљне студије. Релативно касно објављивање његовог књижевнотеоријског, али и естетичког и философског манифеста под називом *Самосвјест форме* (2012, чији рукопис заправо сеже у прве дане Радуловићевог бављења темама стварања, свијести и егзистенције), позива нас да и списе објављене прије *Самосвјести* прочитамо из ње, али још се потребнијим чини читање и *Самосвјести* и осталих радова из перспективе Радуловићевих теолошких штива у којима доминирају Еп. Николај и о. Јустин Поповић. Ма колико бисмо тако

методолошки могли да нађемо коријене многих његових увида и идеја, увијек ће, ипак, остати нешто несводиво на хришћанско штиво – нека унутрашња, текстуално непратљива и темељна хришћанска доброта јесте перспектива унутар које је једино могуће видјети Радуловићеве књижевнотеоријске налазе и проналаске бољег, боготражљивијег и у аскетском напору погруженог писца у сваком српском модерном књижевнику кога се дотакао. Иако сама по себи доброта није концепт него карактерна црта, она се суштински пренијела на низ младих Радуловићевих сарадника који су наставили да његовим очима гледају нашу књижевност и наш живот. Тако Кристијан Олах у изванредној студији не само о Павићевом *Хазарском речнику* него о постмодерни као таквој под називом *Књиџа-Боџ* (2012) наставља Радуловићев етос инклузивне критике али добронамјерне апологије аутора који сам жели да буде „хетеродоксан“ не само спрам „хришћанске истине“, него и спрам истине као такве. Милица Мустур у *Поетици самилости Венедикта Јерофејева* (2012) наставља да увиђа хришћанственост управо тамо гдје Радуловић (у смислу историје књижевности) стаје:<sup>4</sup> у постмодерни, у искривљеном огледалу фрагментизоване стварности у којој се врлина таји у гријеху, а човјеков боголик у његовим најнижим стањима. Видјети код Јерофејева врлину записану као гријех није ствар проницања кроз копрену постмодерне форме него дубоког препознавања јеванђеоског изнад вјековима сложених формалних закона „како се добро има појавити да бисмо га ми препознали“. Радуловић је пронашао оно хришћанско и боготражитељско у модерни, у недоумицама и тешким потрагама за оцем и против оца Добрице Ђосића, у успутним референцама Борислава Пекића – Милица Мустур је пронашла јеванђеоско у најнепрозрачнијем свијету сатканом од постмодерне приче и још замршенијих књижевнокритичарских приступа форматизованих како би се тумачила постмодерна прича: њено посезање за Јеванђељем уједно свједочи о легитимности „теолошког“ (у суштини елементарно хришћанског) виђења као дубље казујућег начина

<sup>4</sup> Однос Радуловића и постмодерне би тек требало да буде посебна тема. Очигледно је да су проблеми српске књижевности на преласку из високе модерне у постмодерну заокупљали његову пажњу (в. Радуловић 2017: 155–173), да их је он и те како констатовао и да је осјетио унутрашње токове српске књижевне постмодерне, али није ми познат ниједан управо *постмодерни* писац који би заокупио његову пажњу (за Павића и Киша, чини ми се, са правом стоји да су и даље писци високе модерне колико и зачетници постмодерне, не само према Радуловићу, него још убједљивије према Олаху). Међутим, управо млади настављачи Радуловићевих књижевнотеоријских увида, али још више хришћанског дјетињастог и јуродивог става показују колико је једно такво гледиште не само могуће него и неопходно како би од једног по себи расутог и фрагментизованог феномена као што је књижевна постмодерна начинило још један топос пребивања Логоса унутар потраге за љепотом, добротом и смислом.

за раскривање смисла Јерофејевићевог дјела. Ништа мање радуловићевска и ништа мање хришћанствена јесте књига Јане Алексић *Жудња за лепошом и савршенством: теургијска димензија књижевноуметничкој стваралаштва* (2014) – заснована на већ сазрелим, али никако окоријелим схватањима о смислу књижевности и умјетности у цјелини унутар којих сама чежњутљивост умјетничког свједочи о дубокој теургијности сваке умјетности, али и „теологији“ (опет: темељној хришћанствености) као (легитимној) призми (унутар) умјетности. Овај кружок извршних теоретичара књижевности у свом настављању благословене радуловићевштине сигурно ће се сусрести са истим оспоравањима и негацијама: хришћанствена доброта је *непожељан* начин гледања на ствари у занатској продукцији књижевнотеоријских и књижевнокритичарских текстова у којима се темељна огорченост сматра онтолошким постулатом, хиперскептични фахидиотски новогovor – јединим легитимним језиком, а укалупљивање текста у већ готове (и фрапантно се смјењујуће) школске теорије – уједно очекиваним и врхунским дометом књижевнотеоријског рада. Изопштено хришћанске јуродивости коју Радуловић (у)носи у нашу савремену науку о књижености није учинила њихов пут мање пријатним али јесте проходним – послије Радуловића је напросто могуће писати са дјечијом и јуродивом хришћанственошћу, а подједнако добро и проишљиво колико и било који скептик по опредјељењу и/или службеној дужности. То је пут којим се да ићи. „Незловиво, али не и неразумно“.

## Извори

- Библија* 2005: *Свето Писмо Старој и Новој завети*. Стари завет по преводу Ђуре Даничића и Нови завет по преводу Вука Караџића и Светог архијерејског синода, по исправкама и преводима Светог Владике Николаја. Шабац – Ваљево – Београд: Глас цркве.
- Радуловић 1989: Милан Радуловић. *Модернизам и српска идеалистичка философија*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Радуловић 1994: Милан Радуловић. *Обнова традиције: критички есеји о савременим писцима 2*, Београд: Књижевна заједница Звездара – Апостроф.
- Радуловић 1995: Милан Радуловић. *Класици српској модернизма*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Радуловић 2007: Милан Радуловић. *Роман Добрице Ћосића*. Друго, допуњено издање. Београд – Фоча: Институт за књижевност и уметност – Православни богословски факултет.
- Радуловић 2010: Милан Радуловић. *Књижевност и философија: философски списи Борислава Пекића*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Радуловић 2017: Милан Радуловић. *Време и душа: поезија и епика српске прозе групе половине 20. века*, Београд: Јасен.

## Литература

- Ђого 2008: Дарко Ђого. „Тријадолошка иконична онтологија Св. Атанасија Великог“. [Магистарска дисертација, рукопис]. Фоча
- Ђого 2015: Дарко Ђого. *Гносџички мити и мити о њносџицизму*, Фоча – Пале – Београд: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“ – Бернар.
- Јанарас 1997: Христо Јанарас. *Хајдеџер и Дионисије Ареопаџити*. Превод с јелинског оригинала С[танимир] Јакшић. Врњачка Бања: Братство св. Симеона Мироточивог.
- Јанарас 2007: Христо Јанарас. *Слобода морала*. Са енглеског превео Александар Ђаковац. Крагујевац: Каленић.
- Теофилакт 1996: Блажени Теофилакт Охридски. *Тумачење Светиој Еванђеља ог Маџеја*. Превели дечански монаси. Манастир Високи Дечани.
- Ђосић 2012: Добрица Ђосић. „У туђем веку: разговор са Добрицом Ђосићем“. *Годишњак: часопис Православној Бојословској факулџетиа Св. Василија Осијрошкој*, Фоча.
- Флоровски 2005: Георгије Флоровски. „Бесмртност душе“. Превео са енглеског јерођакон Амвросије (Џетињски). У: *Црква је животи: изабране беседе, есеји и стиудије*. Приредио Матеј Арсенијевић. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског. Стр. 265–285.

Darko Ristov Đogo

„UNSCHULDIG, ABER NICHT UNVERNÜNFTIG“

Zur Narr-in-Christo- und kindlichen Perspektive im literarisch-theologischen Denken Milan Radulović

### Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit geht von der Einfühlung in die (evangelische) Theologie des Kindes aus, auf deren Grundlage es möglich ist, das literaturtheoretische und -kritische Denken Milan Radulovićs zu verstehen. Dieses Denken zeigt sich als ein Denken in der Manier des Narr in Christo und zwar in Form einer verhüllten Demut gegenüber all jenen künstlerischen bzw. literarischen Mängeln in den Werken der von Radulović behandelten Autoren. Als Untermauerung einer solchen (kindlichen) Vorgehensweise, hervorgegangen aus der seelischen Arglosigkeit (Unschuldigkeit) des Interpreten, dient eine metakritische und theologische Betrachtung von Radulovićs Lektüre der Werke von Dobrica Ćosić und Borislav Pekić, Werke, denen – so ungewöhnlich es klingen mag – unbewusste oder nicht bewusst gewordene christliche Potenzen innewohnen.