

## **BOŽJE OTKROVENJE ILI RELIGIJSKO ISKUSTVO – ANALIZA RAZLIČITIH MODELA RAZUMEVANJA OTKROVENJA**

**Muamer Halilović**

*Grupa za religijsku civilizaciju,  
Centar za religijske nauke „Kom”, Beograd, Srbija*

Postoje brojni modeli razumevanja onoga što se u religijskim tradicijama naziva božjim otkrovenjem. U ovom radu, autor je obratio pažnju na sledeća četiri najvažnija modela: psihoanalitički model, sociološki model, model prema kojem se otkrovenje smatra usavršenim oblikom religijskog iskustva i propozicionalni model. Nakon objašnjavanja osnovnih karakteristika svakog modela i ukazivanja na naučnu i logičku neutemeljenost prvog i drugog modela – tj. psihoanalitičkog i sociološkog – autor opširno opisuje tri vrste inkohherentnosti (epistemološku, ontološku i društvenu) do kojih dovodi treći model razumevanja otkrovenja, tj. verovanje da je božje otkrovenje religijsko iskustvo. Na taj način, u ovom radu se najzad zaključuje da je jedini logično utemeljen i racionalno prihvaćen model razumevanja otkrovenja propozicionalni model, na osnovu kojeg nadmaterijalno biće nije samo predmet otkrovenja, već je i izvor otkrovenja. U tom modelu, verovesnik nije stvaralac otkrovenja. Naprotiv, on zbog svoje duhovne spremnosti prima poruku koja potiče od Boga.

**Ključne reči:** *božje otkrovenje, nadmaterijalno biće, religija, psihoanalitički model, sociološki model, religijsko iskustvo, propozicionalni model*

## 1. 0. Uvod

Čvrsta i veoma značajna povezanost između čoveka i njegovog tela, odnosno između čoveka i materije uopšte, nikada u istoriji nije bila zanemarena. Ta povezanost utiče na sve aspekte čovekovog života, što znači da on uvek najpre pojmi ono što je materijalno i što je direktno povezano s njegovim telom. Takođe, on u psihološkom smislu teži onim ciljevima čiji rezultati su vidljivi i materijalno primetni za njega. Upravo zbog toga ljudi su uglavnom bili sumnjičavi u pogledu saznanja o nadmaterijalnom svetu koja su iznosile pojedine osobe u svojstvu proroka i verovesnika. Te osobe su najčešće morale da na neki način dokažu istinitost onoga o čemu govore kako bi ih članovi društva u kojem su živele prihvatili.

Takav pristup većeg dela članova jednog društva onome što su verovesnici nazivali božjim otkrovenjem delimično je bio i očekivan. Teško je pojmiti suštinu nečega što nismo prethodno iskusili – naročito kada je reč o nekom novom izvoru saznanja. Upravo je to razlog što precizno definisanje božjeg otkrovenja nipošto nije jednostavno. Slavni savremeni muslimanski mislilac *alama* Muhamed Husein Tabatabai (1904–1981) božje otkrovenje je smatrao „tajanstvenim saznanjem” (videti: Tabatabai 1957: 10–25), dok je njegov savremenik Ruhulah Homeini (1900–1989) verovao da je nemoguće potpuno razjasniti suštinu saznavnog procesa koji se događa prilikom otkrovenja (videti: Homeini 2006: XVII/489, XIX/48). Ovakvi zaključci u potpunosti imaju svoj smisao. Da bi se izvesno govorilo o određenoj pojavi, potrebno je prethodno imati o njoj dovoljno direktnih informacija, a to je u slučaju otkrovenja nemoguće. Božje otkrovenje su iskusili samo proroci i verovesnici tako da nijedan oblik istraživanja o tom obliku neposrednog saznanja ne bi mogao da bude sasvim objektivan. Ipak, to nije sprečilo brojne mislioce u srednjem veku, i posebno u modernom dobu, da iskažu svoje stavove o suštini božjeg otkrovenja. Razume se, svako je o otkrovenju govorio u skladu sa svojim bazičnim uverenjima. Religijski mislioci su otkrovenje uglavnom prihvatili kao najvažniji izvor izvesnog saznanja, dok su baštinici sekularnih nauka njegovu saznavnu vrednost redukovali na nivo psiholoških ili gnostičkih iskustava proroka, iskazanih u domenu njihove individualne ličnosti ili društvenog položaja. Prema tome, u ovom radu ćemo najpre ukratko predstaviti četiri različita modela razumevanja božjeg otkrovenja. Zatim ćemo nešto detaljnije ukazati na odnos između dva najvažnija modela, tj. između otkrovenja kao izvora izvesnog iskaznog saznanja i otkrovenja kao empiristički shvaćenog religijskog iskustva. Intelektualni sukob između ova dva oprečna stava danas je predstavljen i kao glavni sukob između tradicionalnog i modernističkog razumevanja suštine otkrovenja.

## 2. 0. Četiri modela razumevanja božjeg otkrovenja

Istorija svedoči da pojava onoga što se naziva božjim otkrovenjem datira još iz vremena prvih ljudi. Naime, verujući ljudi tvrde da su ublaženi oblik otkrovenja iskusili čak i verovesnici pre Mojsija, s kim se povezuje jedna od tri najznačajnije religije na svetu. Otuda, sasvim je nelogično očekivati da o suštini otkrovenja postoje samo četiri stava. Zapravo, bilo ih je mnogo više. Međutim, u ovom radu ćemo ukazati na četiri stava, koji su inače bili najuticajniji u drugoj polovini XX veka. S druge strane, pošto se ovi stavovi razlikuju i u metodološkom smislu, možemo ih smatrati različitim modelima razumevanja otkrovenja. Ti modeli su:

- psihoanalitički model razumevanja otkrovenja;
- sociološki model razumevanja otkrovenja;
- otkrovenje kao „religijsko iskustvo” verovesnika;
- otkrovenje kao saznajni iskazni kontakt verovesnika s nadmaterijalnim bićem (propozicionalni model razumevanja otkrovenja).

Psihoanalitički i sociološki model razumevanja otkrovenja spadaju u grupu empirističkih saznajnih modela koji nisu direktno povezani s religijskom tradicijom. Upravo zbog toga, kada je reč o suštini božjeg otkrovenja, danas su mnogo važnija poslednja dva modela koja su zagovarali teolozi i ostali predstavnici religijske naučne tradicije, kako u hrišćanstvu tako i u islamu.

U nastavku ćemo objasniti sva četiri modela, ali direktnije ćemo se fokusirati samo na dva poslednja jer su ona danas najviše zastupljena. Razumevanje otkrovenja kao religijskog iskustva zastupljeno je u velikom delu savremenih teoloških škola koje su bile pod uticajem modernističke misli, dok je otkrovenje kao saznajni iskazni kontakt verovesnika s nadmaterijalnim bićem prisutno u tradicionalnijim religijskim školama.

<b>Empiristički modeli razumevanja otkrovenja</b>	<b>Religijski modeli razumevanja otkrovenja</b>
psihoanalitički model	otkrovenje kao „religijsko iskustvo”
sociološki model	otkrovenje kao saznajni iskazni kontakt verovesnika s nadmaterijalnim bićem (propozicionalni model)

## **2. 1. Psihoanalitički model razumevanja otkrovenja**

Ovaj model razumevanja suštine onoga što se u religijskim tekstovima naziva božjim otkrovenjem nastao je početkom XX veka. Pod uticajem psihoanalize koju je utemeljio Sigmund Frojd (1856–1939), pojedini zapadni mislioci pomislili su da božje otkrovenje nije određeni oblik prisutnog saznanja čiji izvor je izvan samog verovesnika, već da je ono proizvod verovesnikove veoma napredovane i osnažene psihičke moći. Ovi mislioci su tvrdili da su verovesnici zbog svojih dobrih namera duži period provodili razmišljajući o tome kako da moralno vaspitaju članove svog društva. A takvo psihičko stanje prouzrokovano njihovom velikom brigom za svoj narod dovodilo je do toga da im se nekada u snu ili na javi pričinjalo da su primali nebeske poruke od nepoznatih stvorenja. Ove poruke, koje nisu bile drugo do subjektivna psihička iskustva, verovesnici su nazivali božjim otkrovenjem. Ovaj model su između ostalih zagovarali i Emil Dermengam (Vadždi 1971: X/712–719) i Ali Dašti (Kadrđan Karamaleki 2002: 52).

Ovakav model razumevanja božjeg otkrovenja možemo kritikovati iz različitih perspektiva. Ovde ćemo spomenuti samo jednu kritiku, a ona će biti sasvim dovoljna da se ukaže na logičku neutemeljenost ovog modela. Nije teško primetiti da taj model ne zadovoljava osnovne principe naučne metodologije, prema kojoj je potrebno da imamo objektivne informacije o određenom predmetu kako bismo mogli da sudimo o njegovoj suštini. Njihovi zaključci su bili empiristički, a božja otkrovenja o kojima govore datiraju još iz drevnog perioda. Otuda, njihovi psihoanalitički sudovi ostaju bez predmeta. A takva procedura zaključivanja suprotna je i samoj psihoanalitičkoj metodi koja zahteva da predmet psihološke analize bude prisutan za vreme analize. Prema tome, ovaj model razumevanja božjeg otkrovenja ne može biti naučan, ni po tradicionalnoj ni po modernoj empirističkoj definiciji nauke. Drugim rečima, taj model dovodi do suštog „nagađanja”, a ne do razotkrivanja istine.

Dakle, jedini period u kojem je model psihološkog razumevanja božjeg otkrovenja mogao da bude prihvaćen u akademskim krugovima jeste period između XVI i XIX veka. Tada je srednjovekovno razumevanje religijskih pojmova zasenila moderna naučna revolucija, a metodologija modernih empirističkih nauka u to vreme još uvek nije dobila preciznu definiciju kako bi odstranila ovaj oblik „pseudopsihološkog nagađanja”. Međutim, ovaj model nije bio uticajan u tom periodu, već u XX veku, kada su metode psihoanalize već bile umnogome utemeljene. A one pak ne podržavaju taj zaključak jer govoriti o otkrovenju koje se dogodilo vekovima ranije, po njihovoj definiciji nauke, ne može biti naučno. Prema tome, model psihološkog razumevanja božjeg otkrovenja nije mogao da bude opravdan u ozbiljnim akademskim krugovima, naročito u drugoj polovini XX veka.

## 2. 2. Sociološki model razumevanja otkrovenja

Iako postoje određene sličnosti u rezultatima ovog i prethodnog modela razumevanja božjeg otkrovenja, treba istaći da je sociološki model znatno utemeljeniji, prihvaćeniji i sistematizovaniji od psihološkog. Ovaj model je karakterističan i po tome što obuhvata celokupnu religiju, a ne samo otkrovenje. U njemu se ne govori o tome da je otkrovenje netačan, subjektivan i psihički osećaj verovesnika da mu neko nepoznato biće izvan njega objavljuje određene iskaze ili druge oblike saznanja, već se ističe da otkrovenje ima posebnu objektivnu epistemičku vrednost. Međutim, predstavnici ovog modela tvrde da je ta epistemička vrednost isključivo proizvod verovesnikove genijalnosti a ne nekog drugog nadmaterijalnog bića. Iz ovog univerzalnog modela vremenom su nastali brojni drugi modeli. Naime, svaki moderan sociolog je, u skladu sa fundamentima svoje društvene teorije, božje otkrovenje tumačio kao proizvod verovesnikove društvene genijalnosti. U tome se posebno isticao francuski sociolog i filozof Emil Dirkem (1858–1917). On je ovaj model proširio i na ostale segmente religijskog uverenja. Po toj osnovi, ono što verovesnike izdvaja od ostalih članova njihovog društva nije njihova tajanstvena povezanost s Bogom ili s drugim nepoznatim nadmaterijalnim bićima. Suštinu njihovog superiornog položaja u društvu treba sagledati u njihovoj genijalnosti i natprosečnoj saznoj moći. Verovesnici su, kako tvrdi Dirkem, uglavnom bili najmudriji i najpametniji članovi svojih društava. Otuda, da bi svoje ideje jednostavnije pretočili u praksu u svom društvu, predstavljali su ih u obliku sistematizovane religije. A pošto mnogi ne bi tako lako prihvatili da slede njihove ideje, verovesnici bi pomenutu sistematizovanu religiju povezali sa superiornim nadmaterijalnim bićem – nekada sa anđelom, a nekada sa samim Bogom. Prema tome, kako ovaj francuski sociolog poručuje, religiju i otkrovenje treba tumačiti isključivo u okviru društva u kojem su nastali (videti: Eliade 1996: I/109–121).

Ovaj model razumevanja otkrovenja, kao što već rekosmo, mnogo je utemeljeniji i sistematizovaniji u odnosu na onaj prethodni. Međutim, i u njemu su приметni brojni nedostaci. Sagledati religiju na platformi novovekovne sociologije znači redukovati religiju na nivo drugorazrednih društvenih pojava. Takvo redukovanje u najmanju ruku ne potvrđuju brojne istorijske činjenice prema kojima su neki oblici religije nastali ili opstajali izvan delokruga društvenog života. Štaviše, u svakoj velikoj religiji bilo je onih koji su živeli usamljeni u pustinjama ili na drugim nenaseljenim mestima.

Osim toga, u ovom modelu nipošto se ne obraća pažnja na neosporivu činjenicu da sazajni aspekti religije i božjeg otkrovenja nisu bili u skladu sa metodološkim i sadržinskim okvirima naučnih sistema, prisutnih i dominantnih za vreme života verovesnika. Logička, literarna i metodološka struktura

iskaza koji potiču iz otkrovenja ne može se tretirati ni kao filozofska ni kao istorijska. Osim toga, ti iskazi govore o nadmaterijalnom svetu koji je kasnije u istoriji u velikoj meri postao jasniji u filozofskim tradicijama koje su utemeljene u hrišćanstvu i islamu.

Prema tome, sociološki model razumevanja otkrovenja dovodi do redukovanja suštine religije, a to ne može biti prihvaćeno ni u istorijskom ni u metodološkom kontekstu.

### **2. 3. Otkrovenje kao „religijsko iskustvo” verovesnika**

Postoje dve vrste oseta u čoveku: vanjski i unutrašnji. Vanjski oset je po definiciji nužno prouzrokovan materijalnim bićima izvan nas. Kada ugledamo sto ispred sebe, prozor na drugom kraju sobe i lišće na grani koju kroz prozor vidimo u dvorištu, kada čujemo cvrkut ptica koje nagoveštavaju početak proleća, kada osetimo povetarac na svojoj koži, kao i kada osetimo miris prolećnog cveća – mi smo zapravo doživeli razne oblike vanjskog oseta. Takve osete možemo nazvati i vanjskim iskustvima. S druge strane, neki osesti nisu direktno povezani s materijalnim bićima izvan nas iako su možda indirektno prouzrokovani njima. Radost, tuga, ushićenost, stres, strah ili bilo koji drugi oset koji nije direktno povezan s vanjskim materijalnim svetom, tretiraju se kao unutrašnje iskustvo. Ukoliko osoba svoja unutrašnja iskustva u svojim rečima poveže s nadmaterijalnim bićem – Bogom, anđelom itd. – njeno iskustvo nazivamo religijskim iskustvom. Ta sintagma je nastala u modernom dobu i upravo njome su neki mislioci pokušali da protumače suštinu onoga što se u religijskim tradicijama nazivalo božjim otkrovenjem. Štaviše, neki su pokušali da na taj način protumače i samu religiju.

Iako smo već nakratko opisali neke pojmovne okvire pomoću kojih se razume religijsko iskustvo, ipak ovde ne treba zaboraviti da nipošto nije lako precizno definisati tu sintagmu. Pošto su je koristili razni filozofi, a svaki od njih ju je sasvim očekivano upotrebio u skladu sa svojim misaonim sistemom, ponuđene su razne definicije ove sintagme. U tom nizu, Ričard Suinbern (Richard Swinburne) uspeo je da te definicije predstavi u okviru pet različitih kategorija. Njegova objašnjenja su, po uverenju mnogih savremenih teologa, najpotpunija kada je reč o preciznom značenju religijskog iskustva (videti: Peterson et al. 2000: 38–41). Suinbern tvrdi da religijsko iskustvo može podrazumevati jedan od sledećih pet oblika:

- a. Iskustvo Boga ili drugog nadmaterijalnog bića posredstvom najobičnijeg kontakta s raznim materijalnim stvarima s kojima se svako od nas susreće u svakodnevnom životu. Ovaj oblik religijskog iskustva,

tvrdi Suinbern, često se pojavljuje u rečima mistika. Iskustvo Boga pri likom posmatranja mora ili zalaska sunca (Emerson 1965: 189) spada u ovu grupu religijskih iskustava. Naime, ni zalazak sunca ni okean ne predstavljaju Boga, ali neki mistici su se Boga prisetili baš onda kada su posmatrali ove materijalne pojave.

- b. Iskustvo Boga ili drugog nadmaterijalnog bića posredstvom kontakta s materijalnim pojavama koje nisu приметne ostalim ljudima. Rasplamsali žbun koji u stvari ne gori možda primarno deluje kontradiktorno. Isti je slučaj i sa drugim neuobičajenim iskustvima mistika. Međutim, jedno je sigurno: saznavni kontakti s ovakvim čudnim pojavama, ako postoje, moraju biti materijalni. Žbun o kojem je u ovim iskustvima reč zaista postoji, ali ga mistik vidi u plamenu. Naime, on taj žbun doživljava na poseban način i posredstvom njega može da iskusi Boga ili drugo nadmaterijalno biće. To je, tvrdi Suinbern, drugi oblik religijskog iskustva.
- c. Iskustvo Boga ili drugog nadmaterijalnog bića u materijalnim okolnostima, ali na nematerijalan način koji se može opisati materijalnim primerima. Ovo je jedan od najučestalijih oblika religijskog iskustva koji postoji u raznim religijskim tradicijama. Mistik, primera radi, neke grehe vidi u posebnom omraženom materijalnom obliku, dok neka pohvalna dela sagledava u prelepim prizorima (Rolle 1964: 161). Nije mali broj mistika koji su isticali da pojedine ljude vide u obliku opakih životinja, kao ni onih koji su tvrdili da dobre osobe posmatraju kao da su u prelepim mirisnim baštama.
- d. Iskustvo Boga ili drugog nadmaterijalnog bića u materijalnim okolnostima, ali na nematerijalan način koji se ne može opisati materijalnim primerima. Ovde je reč o iskustvu koje po sebi ne može da se opiše, a ne o onom iskustvu koje po sebi može da se opiše iako to iz raznih razloga sam mistik ne uspeva ili ne želi da učini. Neke primere ovog oblika religijskog iskustva, tvrdi Suinbern, između ostalog, primećujemo u nekim delovima života Majke Tereze (Peers 1960: 249).
- e. Iskustvo Boga ili drugog nadmaterijalnog bića bez posredstva bilo kakvog materijalnog faktora. Ovo je, prema oceni Ričarda Suinberna, naj-savršeniji oblik religijskog iskustva. Suinbern ističe da su o takvom iskustvu pisali veliki mistici, poput slavnog nemačkog kardinala i filozofa Nikole Kuzanskog (1401–1464) (Nicholas of Cusa 1960: 23).

Suinbern je pokušao da ovom klasifikacijom obuhvati razne definicije religijskog iskustva. Dakle, svaki teolog suštinu religijskog iskustva povezuje

s jednim od predstavljenih oblika. Prema tome, ponuđena klasifikacija nužno ne prezentuje različite stupnjeve jedne istine koju nazivamo religijskim iskustvom, već predstavlja razne poglede savremenih teologa. Upravo iz tog razloga, na osnovu Suinberneve klasifikacije možemo primetiti da su skoro svi oni koji su pisali o religijskom iskustvu bili saglasni u tome da to iskustvo predstavlja neku vrstu epistemičkog oseta, kao i u tome da je ono proizvod mistika, proroka, verovesnika ili osobe koja ga doživljava, a ne Boga ili nekog drugog nadmaterijalnog bića. Otuda, epistemička vrednost religijskog iskustva povezana je isključivo s osobom koja ju je doživela i prenela, a ne s Bogom ili drugim nadmaterijalnim bićem. Dakle, svi oni koji božje otkrovenje smatraju religijskim iskustvom – nezavisno od toga u koju ga kategoriju od pomenutih pet svrstavaju – prihvataju ova dva zaključka. Oni se ipak ne slažu u sledećem. Jedna grupa tvrdi da religijsko iskustvo nastaje samostalno, te da društvene okolnosti u životu verovesnika ne utiču na to iskustvo. U tu grupu spadaju: Fridrih Šlajermaher, Rudolf Oto, Vilijam Džejmz i Volter Terens Stejs (videti: Barbour 1983: 131). Oni tvrde da je ono što se u religijama naziva božjim otkrovenjem zapravo jedan oblik religijskog iskustva samog verovesnika, da ne potiče od Boga ili bilo kog drugog nadmaterijalnog bića, ali da nije povezano ni sa društvom u kojem verovesnik živi. Verovesnik do tog iskustva dolazi, kako tvrde oni, isključivo zato što je pročistio svoju dušu. Druga grupa mislilaca koji zagovaraju da je božje otkrovenje religijsko iskustvo ne prihvata poslednji deo pomenute tvrdnje. Oni veruju da je verovesnikovo iskustvo prouzrokovano društvenim stanjem u kojem je on živio. Ludvig Vitgenštajn, Džon Hik i Ninijan Smart spadaju u ovu grupu mislilaca (videti: Kaeminija 2002: 112).

Oba pogleda sadrže određene nedostatke, o kojima ćemo govoriti u nastavku ovog teksta. No, prethodno ćemo pojasniti osnovne elemente četvrtog modela razumevanja božjeg otkrovenja. I u tom modelu otkrovenje se predstavlja kao proizvod saznavnog kontakta verovesnika s nadmaterijalnim bićem. Međutim, glavna razlika između tog modela i religijskog iskustva jeste u tome što je tu reč o Bogu kao izvoru a ne predmetu saznanja.

#### **2. 4. Otkrovenje kao saznavni kontakt verovesnika s nadmaterijalnim bićem (propozicionalni model razumevanja otkrovenja)**

Rekli smo da je osnovna razlika između ovog pogleda na božje otkrovenje i razumevanja otkrovenja u okviru religijskog iskustva u tome što predstavnici ovog modela ističu da verovesnici nisu izvor otkrovenja. Verovesnici zbog svog posebnog egzistencijalnog položaja imaju tu mogućnost da prime božju poruku, direktno ili indirektno. Drugim rečima, božju poruku koja je u



ovom modelu predstavljena kao božje otkrovenje, mogu primiti samo osobe koje su izabrane od strane Boga – a te osobe su verovesnici. Upravo zbog toga, u ovom modelu razumevanja božjeg otkrovenja, otkrovenje se dovodi u neraskidivu i suštinsku vezu s verovesništvom.

Ovde treba odgovoriti na još jedno pitanje koje glasi: zašto se ovaj model naziva propozicionalni? Na ovo pitanje ponuđena su dva različita odgovora. Jedna grupa veruje da otkrovenje nije izvorno pretočeno u pojmove, pa kasnije i u propoziciju, već da je verovesniku preneseno kao neposredno prisutno saznanje. Preciznije rečeno, verovesnik prvo sazna suštinu poruke, pa je kasnije svojim rečima „prepriča”. Ovaj oblik razumevanja božjeg otkrovenja možemo nazvati ublaženim propozicionalnim modelom zato što je ovde izvor saznanja Bog a izvor propozicije sam verovesnik. Veći deo hrišćanskih teologa prihvata ovu analizu suštine otkrovenja. Druga grupa pak tvrdi da Bog nije samo izvor saznanja, već da je On osim toga i izvor same propozicije. Naime, verovesnik se u tom slučaju suočava s božjom porukom koja je već pretočena u propozicije i iskazne okvire koje on samo treba da prenese narodu. Veći deo muslimanskih teologa, neki hrišćanski mislioci i predstavnici kasnijih škola islamske filozofije spadaju u ovu grupu.

Pomenuta dva stava nisu nužno oprečna. Moguće je pronaći način da se oni sjedine, kao što su to već učinili neki muslimanski mislioci, poput Tabatabajija. Oni tvrde da postoje dve vrste otkrovenja i da svaka maločas pomenuta grupa mislilaca ukazuje na jednu od njih. Nekada verovesnik božju poruku dobija u obliku propozicije, a nekada u obliku suštog saznanja, bez bilo kakve propozicije. Neki verovesnici su iskusili samo jednu vrstu otkrovenja, dok su drugi mogli da dožive oba oblika. Prema tome, nije nužno reč o dva različita stava u propozicionalnom modelu razumevanja otkrovenja, već je reč o dvema različitim vrstama otkrovenja. Alama Tabatabai o suštini otkrovenja piše:

„Otkrovenje je zapravo božji govor koji, pošto nije materijalan, ne može biti ni pojmljen čulima. Ali on ne može biti pojmljen ni razumom, ne zato što je suprotan njemu, već zato što ima drugačiju metodu. Da bi bilo pojmljeno, otkrovenje zahteva posebnu duhovnu spremnost, a tu spremnost poseduju samo odabrani verovesnici” (Tabatabai 1974: 125).

O tome da je otkrovenje božja poruka koju primaju samo odabrani verovesnici pisao je i Tabatabajiev slavni učenik Murteza Mutahari. On ističe da je nelogično očekivati da do u tančine saznamo suštinu otkrovenja zato što je ono nepojmljivo putem telesnih čula i razuma (Mutahari 1992: 78; Šarani 1984: 20). Naravno, nesaglasnost između razuma i otkrovenja znači da im metode nisu iste, a ne i ono o čemu govore. Mutahari je na drugim mestima

u svojim knjigama eksplicitno isticao da je suština poruke čovekovog razuma i božjeg otkrovenja potpuno ista, ali da se oni metodološki razlikuju. (Muthari 1992: 123).

U svakom slučaju, otkrovenje prema propozicionalnom modelu ima četiri osnovna elementa koji čine njegovu suštinu. Ti elementi esencijalno odvajaju ovaj model razumevanja otkrovenja od prethodnih. A oni su sledeći:

#### *2. 4. 1. Nadmaterijalnost otkrovenja*

Božje otkrovenje u ovom modelu nije suštinski povezano s materijom. Ono je nadmaterijalno, te se zbog toga ne može pojmiti posredstvom telesnih čula. Zbog ovog elementa ovaj model razumevanja otkrovenja jasno se odvajaju od psihoanalitičkog i sociološkog modela (Hasanzade 2011: 46–48).

#### *2. 4. 2. Izvor otkrovenja je Bog, a ne verovesnik*

Otkrovenje potiče od Boga. Verovesnikova uloga u otkrovenju ogleda se u tome što on preuzima božju poruku i predstavlja je svom narodu. Prema tome, otkrovenje nipošto ne treba tumačiti kao epistemički rezultat verovesnikovog mističkog truda. Na ovaj način, odbacuje se ideja da je otkrovenje usavršeni oblik religijskog iskustva.

#### *2. 4. 3. Verovesnici prave jasnu razliku između božjeg otkrovenja i svojih gnostičkih iskustava*

Iako se ovaj element božjeg otkrovenja može tretirati kao nastavak prethodnog, ipak on ima svoje samostalne efekte. Svaki verovesnik je ujedno i veliki mistik. Prema tome, verovesnici su sasvim očekivano nekada imali i određena lična duhovna iskustva. Da bi narod jasno mogao da razazna kada je reč o verovesnikovim gnostičkim iskustvima a kada o božjem otkrovenju, verovesnici su na to eksplicitno ukazivali. Zanimljivo je da nam njihove eksplicitne izjave o tome mogu poslužiti i kao veoma pouzdana istorijska kritika ideje da je božje otkrovenje poistovećeno s religijskim iskustvom.

#### *2. 4. 4. Poimanje posrednika koji verovesniku donosi božje otkrovenje*

Pitanje posredovanja određenog anđela ili nadmaterijalnog bića u procesu u kojem verovesnik dobija otkrovenje od Boga vodilo je do veoma opširnih diskusija u raznim jevrejskim, hrišćanskim i islamskim teološkim i filozofskim krugovima. To pitanje je posebno bilo zanimljivo muslimanskim misliocima koji su tvrdili da je ontološki položaj verovesnika Muhameda

neuporedivo viši u odnosu na ontološki položaj anđela Gavrila (Džibrila) koji mu je, kako stoji u predanjima, donosio kur'anske *ajete* kao najsavršeniji oblik božjeg propozicionalnog otkrovenja. Naime, postavlja se sledeće pitanje: ako je Muhamed bio na višem ontološkom stupnju od Gavrila, zašto onda on božje otkrovenje i *Kur'an* nije preuzimao sam, već mu ga je donosio Gavrilo? Na ovo pitanje ponuđeni su razni odgovori, a jedan od najvažnijih jeste odgovor koji je zasnovan na ontološkom poretku bitaka. Taj odgovor su ponudili neki muslimanski mistici, a usavršio ga je i filozofskim rečima napisao slavni Mula Sadra Širazi. U nastavku sažeto prenosimo taj odgovor.

Ontološki poredak u Mula Sadrinoj transcendentnoj filozofiji zasnovan je na doktrinama o primarnosti egzistencije i o personalnom jedinstvu egzistencije. To znači da samo jedna egzistencija prožima spoljašnju realnost. Otuda, „niži stupnjevi postojanja nemaju ništa od sebe, pa čak ni samostalnu egzistenciju. Oni u potpunosti prikazuju Apsolutno biće (Boga). Prema tome, mnoštvo koje naš razum izvesno pojmi zaista postoji, ali ne u okviru samostalnih egzistencija, već u okviru manifestacija koje odslikavaju to Apsolutno biće” (Halilović T. i dr. 2014: 231). To Apsolutno biće nije samo izvor postojanja već i izvor saznanja. Verovesnik kao savršeni čovek jeste najpotpunija manifestacija tog Apsolutnog bića. On u ontološkom smislu prožima sve niže stupnjeve manifestacija – sve ljude, svet intelekata, prirodu itd. Na taj način, on preuzima središnju ulogu u manifestovanom svetu. On je zapravo potpuni odsjaj božjeg postojanja, te samim tim biva posrednik pri pojavi nižih manifestacija (videti: isto: 243; Mula Sadra 2004: IX/123–124; Mula Sadra 1975: 361; Mula Sadra 1984: 586). Iz rečenog možemo zaključiti da verovesnikovo postojanje obuhvata i ontološki položaj anđela Gavrila. Prema tome, šta god Gavrilo učini i kaže, to će se zapravo odnositi i na samog verovesnika. A tako se približavamo odgovoru na svoje pitanje.

Stupanj Gavrilovog postojanja u ontološkom smislu u neposrednoj je vezi sa stupnjem materijalnog sveta. S druge strane, verovesnikovo postojanje obuhvata kako materijalni svet, tako i anđela Gavrila. Otuda, kada Gavrilo donosi božje otkrovenje verovesniku, to zapravo znači da to otkrovenje biva „spušteno” iz višeg (nadmaterijalnog) nivoa postojanja u niži (materijalni) nivo – a oba nivoa obuhvata verovesnik. Dakle, verovesnik to otkrovenje preuzima direktno, ali ono, shodno opisanom ontološkom poretku, u materijalni svet biva „spušteno” posredstvom anđela Gavrila.

Dosada smo predstavili četiri različita modela razumevanja božjeg otkrovenja. Rekli smo da su dva poslednja modela danas najzastupljenija. Prema tome, u nastavku ćemo pokušati da razjasnimo koji od ta dva modela može poslužiti kao objektivni, ispravan i validan model za razumevanje onoga što se u religijskim tradicijama naziva božjim otkrovenjem. Najpre ćemo

pokazati koje grupe u hrišćanstvu i u islamu najčešće zagovaraju ideju o tome da je otkrovenje usavršeni oblik religijskog iskustva. Detaljnijom analizom te ideje, u nastavku, saznaćemo da je ona opterećena brojnim logičkim i filozofskim unutrašnjim neslaganjima.

### **3. 0. Otkrovenje kao religijsko iskustvo u hrišćanstvu i islamu**

Savremena hrišćanska teologija u velikoj meri je pod uticajem ovog modela razumevanja božjeg otkrovenja. Veliki deo savremenih hrišćanskih teologa Isusovo otkrovenje smatra religijskim iskustvom, sa značenjem koje smo već ranije naveli. A to nije bio slučaj i, ranije, sa srednjim vekom. Tada je glavnina markantnih hrišćanskih teologa verovala u ono što smo ranije nazvali ublaženim oblikom propozicionalnog modela. Dakle, nije bilo reči o eksplicitnim propozicijama i iskaznim okvirima koje bi Isus preuzimao od Boga, već je posredi bilo uverenje da je samo Isusovo postojanje božje otkrovenje, te da njegova dela i njegove reči predstavljaju Boga na Zemlji. To znači da je suština bila božja, a da su iskazi bili Isusovi. Međutim, danas je situacija potpuno drugačija. Stavovi hrišćanskih mislilaca, poput Fridriha Šlajermahera, Džona Hika i Jana Barbura, kao i uverenja hrišćanskih teologa, poput Rudolfa Otoa, Vilijama Džejmza i Ninijana Smarta – nikako se ne mogu tretirati kao tradicionalno hrišćanski. Ovi mislioci govore i pišu o otkrovenju kao samostalnom religijskom iskustvu Isusa Hrista. A to dovodi do jasnog epistemičkog udaljavanja Boga i verovesnika što je nekada bilo suprotno osnovnom elementu božjeg otkrovenja.

Slična situacija je manje-više nastala i u savremenom muslimanskom svetu. Teološke reformističke ideje Muhameda Abduha možemo smatrati pionirskim kada je posredi tretiranje božjeg otkrovenja kao religijskog iskustva u islamu, iako Abduh nije često govorio o tome. S druge strane, pakistanski mislilac Ikbāl Lahuri jasno je opovrgavao doktrinu da je izvor otkrovenja Bog a ne verovesnik. On tvrdi da je otkrovenje kod svakog verovesnika direktno povezano s njegovim duhovnim stanjem i da verovesnik svojim duhovnim naporom dolazi do višnjih, nadmaterijalnih saznanja (videti: Lahuri b. d.: 145–148). Sličnu ideju danas zagovara i Abdol-Karim Soruš koji tvrdi da reči u *Kur'anu* nisu božje, već da njihov iskazni okvir pripada verovesniku Muhamedu, a da je samo značenje preuzeto od Boga (Soruš 1998: 11–13, Soruš 2000: 10, 21, 25).

Muslimanski mislioci koji su podržavali ideju o tome da je božje otkrovenje zapravo unapređeni oblik religijskog iskustva, nisu se dvoumili ni oko toga da na poseban način protumače one kur'anske *ajete* u kojima se ekspli-

citno govori da kur'anski tekst doslovno predstavlja božju reč objavljenu verovesniku Muhamedu. Neki od njih su pisali da su mnogi među nama bar jednom u životu iskusili ublaženi oblik otkrovenja u kojem nam se pričinjava da nam se neko obraća. Oni bi zatim dodali da je božje otkrovenje u verovesnikovom slučaju u strukturi veoma slično našem „ublaženom otkrovenju”, te da je razlika samo u tome što verujemo da su verovesnikova otkrovenja istinita jer su potvrđena od strane Boga (Soruš 2002: 73). Nije teško primetiti da ovakav stav prelazi preko granica ideje o tome da je božje otkrovenje usavršeni oblik religijskog iskustva, te ulazi u sferu psihoanalitičkog modela razumevanja otkrovenja, koji je, kao što smo na prvim stranicama ovog rada spomenuli, bio pod velikim uticajem empirističkih tokova misli na modernom Zapadu. Osim toga, nije potpuno jasno šta ovi mislioci tačno podrazumevaju kada govore da su verovesnikova otkrovenja „potvrđena od strane Boga”. Nelogično je s jedne strane smatrati da je Muhamedovo otkrovenje u strukturi veoma slično našim psihološkim doživljajima, a s druge strane tvrditi da je koncept njegovog otkrovenja potvrđen od strane Boga i religije. Zar taj koncept ne bi trebalo da bude potvrđen u suštini samog otkrovenja? Ako ne, onda na koji drugi način bi trebalo da izvesno poverujemo u tu potvrđenost? To su pitanja koja ostaju bez odgovora jer ove nelogičnosti i unutrašnje nesaglasnosti očigledno ne primećuju autori takvih nedovoljno naučnih ideja.

Da bismo utemeljenije pokazali zašto je neispravna ideja o tome da je božje otkrovenje usavršeni ili unapređeni oblik religijskog iskustva, u nastavku ćemo ukazati na tri stupnja nelogičnih rezultata do kojih ta ideja dovodi. A kada su rezultati jedne ideje nelogični, onda je i ona sama nelogična i neispravna.

#### ***4. 0. Nelogični rezultati poistovećivanja otkrovenja i religijskog iskustva***

Poistovećivanje onoga što se u religijskoj tradiciji naziva božjim otkrovenjem s religijskim iskustvom dovodi do brojnih nelogičnih rezultata, na osnovu kojih možemo nedvojbeno da zaključimo da je taj stav u potpunosti neispravan. Da bismo te nelogičnosti pojmlili sistematizovano, u ovom delu ćemo ih kategorizovati u sledeća tri stupnja:

- epistemološka inkohherentnost ideje o religijskom iskustvu;
- ontološka inkohherentnost ideje o religijskom iskustvu;
- društvena inkohherentnost ideje o religijskom iskustvu.

#### ***4. 1. Epistemološka inkoherentnost ideje o religijskom iskustvu***

Ukoliko saznavnu vrednost božjeg otkrovenja redukujemo na religijsko iskustvo, tada ćemo zapravo isključiti izvesnost iz sadržaja tog otkrovenja. Na taj način, neće ostati nikakva epistemološka razlika između otkrovenja verovesnika i otkrovenja bilo koje druge osobe. Takođe, neće biti moguće razlučiti koja otkrovenja su lažna, a koja istinita. A sve to će dovesti do konačnog negiranja otkrovenja, verovesništva i religije uopšte (Nabavijan 2001: 53). Ovaj rezultat je veoma važan zato što osobe koje božje otkrovenje smatraju religijskim iskustvom nipošto ne nameravaju da negiraju religiju. Već smo spomenuli da taj model razumevanja otkrovenja spada u religijske, a ne u sekularne i empirističke modele.

Na ovu primedbu neki su odgovorili na sledeći način: istakli su da je saznanje koje potiče iz religijskog iskustva prisutno, a ne pojmovno. A znanje koje nije stečeno posredstvom pojmova ne može biti pogrešno jer epistemičke greške nastaju samo onda kada pojam i činjenica o kojoj bi taj pojam trebalo da govori nisu međusobno podudarni. U ovom odgovoru, pobornici ideje o religijskom iskustvu spominju filozofski potpuno ispravnu teoriju nepogrešivosti prisutnog saznanja. Naime, tačno je da epistemičke greške nastaju onda kada se pojmovi upotrebljavaju neispravno, te da u slučaju prisutnog saznanja – u kojem ne postoji pojmovno posredovanje – ni epistemička greška neće biti moguća. Međutim, treba obratiti pažnju na delokrug nepogrešivosti tog prisutnog saznanja. To prisutno saznanje je nepogrešivo za samog poimatelja, ali ne i za ostale ljude. Osim toga, nepogrešivost tog saznanja i za samog poimatelja ograničena je na sam kontekst tog saznanja, a ne šire od toga. Prema tome, ako neki mistik (u ovom slučaju verovesnik) iskusi da mu neko nadmaterijalno biće šalje određenu poruku, on može izvesno da potvrdi samo to da mu je neko nadmaterijalno biće poslalo određenu poruku. Ali da li je ta poruka objektivna ili ne, kao i to da li to nadmaterijalno biće koje mu je poslalo poruku zaista postoji i izvan njegovih misli – taj mistik (verovesnik) ne može sasvim izvesno potvrditi. Prema tome, delokrug nepogrešivosti njegovog iskustva veoma je ograničen i za samog poimatelja. Stoga, ovaj odgovor ne može otkloniti spomenutu epistemološku inkoherentnost. Jedino ispravno rešenje jeste to da iz osnova negiramo da je božje otkrovenje o kojem govorimo u religijama usavršeni oblik religijskog iskustva, te da prihvatimo da je nadmaterijalno biće izvor tog otkrovenja, a ne samo subjekat otkrovenja.

#### **4. 2. *Ontološka inkohherentnost religijskog iskustva***

Definisanjem božjeg otkrovenja u vidu religijskog iskustva, mi zapravo osporavamo i ontološku vrednost samog otkrovenja zato što će tako ontološka razlika između stupnja na kojem se nalazi verovesnik i stupnja na kojem se nalazi bilo koji mistik biti kvalitativna a ne suštinska i kategorična. Drugim rečima, u modelu koji podrazumeva poistovećenost božjeg otkrovenja i religijskog iskustva, razlika između verovesnika i mistika jeste samo u tome što su verovesnikova gnostička iskustva potpunija. Prema tome, tu ne postoji nikakva suštinska razlika koja bi omogućila da ontološki položaj verovesnika bude u potpuno drugačijoj kategoriji u odnosu na mistika. To znači da bi trebalo da religije koje su propovedali verovesnici i opažanja o kojima su govorili mistici imaju potpuno istu ontološku vrednost. A takav zaključak ne može biti validan jer se često suočavamo s činjenicom da su određeni stavovi u religiji i u kazivanjima pojedinih mistika međusobno protivrečni. Osim toga, takav zaključak nikada ne bi prihvatili mislioci koji zagovaraju da je božje otkrovenje usavršeni oblik religijskog iskustva.

S druge strane, ovom idejom moguće je negirati postojanje Boga, anđela i uopšte svih nadmaterijalnih bića. Naime, ako božje otkrovenje svedemo na duhovno iskustvo verovesnika, onda potpuno opravdano možemo zaključiti da nemamo nikakvog dokaza za to da postoji bilo šta ponad materijalnog sveta. Takav zaključak bio bi u suprotnosti sa brojnim snažnim argumentima koji dokazuju da postoji ono što nije materijalno. Takođe, ovaj zaključak nikako ne bi mogao da ostane važeći kada bi se uporedio sa filozofski neosporivim argumentima za postojanje Boga (videti: Halilović 2014: 30–36).

#### **4. 3. *Društvena inkohherentnost religijskog iskustva***

Kada se ističe da je božje otkrovenje usavršeni oblik religijskog iskustva, to ne dovodi samo do epistemološke i ontološke inkohherentnosti. Takvo uverenje sa sobom donosi i posebne društvene rezultate koje nipošto ne bi prihvatili teolozi i filozofi koji zagovaraju tu ideju.

Šlajermaher je tvrdio da je religijsko iskustvo verujućih ljudi izvor i osnova svake religije, tj. da iskustvo verovesnika čini teoriju, a da iskustva ostalih ljudi čine praksu jedne religije. Takva iskustva, kako on ističe, mogu biti veoma raznolika, ali ono što ih povezuje jeste iskustvo prisustva nadmaterijalnog bića kog vernici nazivaju Bogom (Mohamadrezai 2002: 15). Takvo uverenje za sobom povlači čitav niz pitanja na koja bi trebalo ponuditi zadovoljavajuće

odgovore, a na koja niti Šlajermaher niti njegovi naslednici nisu odgovorili. Spomenućemo u ovom radu i neka takva pitanja koja su u neposrednoj vezi s društvenim aspektima čovekovog života kako bismo ukazali na društvenu inkohherentnost ideje o poistovećenosti božjeg otkrovenja i religijskog iskustva.

Prvo pitanje glasi: da li nazivi nadmaterijalnog bića s kojim se suočava verovesnik ili bilo koja druga verujuća osoba tokom svog religijskog iskustva – imaju konkretno značenje ili ne? Ako ti nazivi nemaju konkretno značenje, te ako ne ukazuju na određeno biće, šta je onda to nadmaterijalno biće koje je predmet tog iskustva? A ako oni imaju konkretno značenje i ako ukazuju na određeno biće, koje je to biće? Koje su njegove karakteristike, odlike i vrline? Da li smo to biće poznavali na neki drugi način pre nego što smo se s njim suočili tokom religijskog iskustva? Ako ga poznajemo odranije, to bi značilo da nam religijsko iskustvo služi kao potvrda za ono što smo već znali, a ne kao osnova religije. Primećujemo da bilo koji odgovor na ovo pitanje dovodi do negiranja prvotnog uverenja Šlajermahera da je religijsko iskustvo osnova religije i verskog života.

Drugo pitanje je slično prvom, ali ima potpuno drugačiji smisao. Ono glasi: da li nadmaterijalno biće s kojim se suočava verovesnik ili bilo koja druga verujuća osoba tokom svog religijskog iskustva zaista postoji (izvan njega) ili ne? Ako ono samostalno postoji, onda bi bilo potrebno da pre svog iskustva poznajemo njegova svojstva kako bismo tokom iskustva mogli da presudimo da li se suočavamo baš s njim ili pak imamo neko lažno iskustvo. A ako ono ne postoji, onda naše iskustvo nema nikakve vrednosti. U oba slučaja, religijsko iskustvo ne može biti osnova religije. Štaviše, na osnovu ovog pitanja možemo zaključiti da je dužnost tog nadmaterijalnog bića da nam se predstavi na objektivan način kako bismo imali konkretno merilo ispravnosti za svoja iskustva, i kako ne bi došlo do opšte zabune u društvu zbog različitih okvira religijskih iskustava.

Treće pitanje je u suštini epistemološko i već smo o njemu govorili u prethodnim redovima. Međutim, ovde ga postavljamo da bismo pokazali na koji način ta epistemološka inkohherentnost verovanja u poistovećenost božjeg otkrovenja i religijskog iskustva može dovesti do opšte zabune u društvu. Pitanje glasi: da li je religijsko iskustvo svake verujuće osobe osnova religije ili je osnova religije samo religijsko iskustvo pojedinih ljudi? Ako se opredelimo za to da sva religijska iskustva čine osnove religije, onda ćemo se suočiti sa nezamislivom anarhijom u društvenom životu (videti: Hadžajlić 2014: 151), a ako budemo tvrdili da su validna samo iskustva pojedinih ljudi, onda ćemo morati da odgovorimo na sledeća dva pitanja: čija iskustva su validna i koja je suštinska razlika između njihovih iskustava i iskustava drugih ljudi? Jedini konkretni i smisleni odgovori jesu sledeći: verovesnici su oni čija iskustva jesu validna, a suštinska razlika između njihovih iskustava i iskustava drugih



ljudi jeste u tome što je izvor verovesničkog iskustva nadmaterijalno biće, a ne oni sami, kao i u tome što su oni primaoci a ne stvaraoci tog saznanja. A to je upravo ono o čemu smo govorili u okviru četvrtog, propozicionalnog, modela razumevanja božjeg otkrovenja.

### **5. 0. Zaključak**

Treći model razumevanja otkrovenja, tj. verovanje da je božje otkrovenje usavršeni oblik religijskog iskustva, opterećen je veoma ozbiljnim epistemo-loškim, ontološkim i društvenim nedostacima koji su uzrok da se suštinski odbaci njegova ispravnost. Otuda, ono što se u religijskim tradicijama naziva božjim otkrovenjem verovesnika nipošto ne možemo smatrati usavršenim oblikom religijskog iskustva. Takođe, potpuno neispravno je tvrditi da je religijsko iskustvo osnova religije i verskog života.

Dakle, ispravan model razumevanja otkrovenja jeste propozicionalni model koji podrazumeva saznajni kontakt verovesnika s nadmaterijalnim bićem. Otkrovenje u tom modelu mora imati sledeće karakteristike:

- Nadmaterijalno biće s kojim se verovesnik suočava tokom otkrovenja jeste i izvor i predmet otkrovenja, a ne samo predmet otkrovenja.
- Verovesnik nije stvaralac otkrovenja. On zbog svoje duhovne spremnosti poseduje moć da primi poruku od nadmaterijalnog bića. A ta poruka zapravo predstavlja suštinu otkrovenja. Otkrovenje direktno ili indirektno dolazi od Boga.
- Epistemička vrednost otkrovenja, odnosno ontološki stupanj koji verovesniku biva razotkriven tokom otkrovenja, direktno je povezana sa duhovnim stupnjem verovesnika. Međutim, to ne znači da je otkrovenje posledica verovesnikovog duhovnog stanja. Božja poruka svakom verovesniku stiže u skladu s ontološkim stupnjem na kojem se on nalazi.
- Suština otkrovenja je potpuno nematerijalna.

Zbog ovih karakteristika božje otkrovenje verovesnika jasno i bitno razlikujemo kako od prostog religijskog iskustva običnih ljudi, tako i od složenog religijskog iskustva velikih mistika. Takođe, na ovaj način otkrovenje razlikujemo i od onih subjektivnih osećaja o kojima su govorili predstavnici psihoanalitičkog i sociološkog modela razumevanja otkrovenja.

Primljeno: 5. februara 2015.

Prihvaćeno: 14. aprila 2015.

### Literatura

- Barbour, Ian (1983), *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, preveo na persijski jezik Bahaodin Horamšahi, Tehran, Markaz-e našr-e danešgahi.
- Eliade, Mircea (1996), *Din-pažuhi*, preveo na persijski jezik Bahaodin Horamšahi, Tehran, Institut za humanističke nauke i kulturološke studije.
- Emerson, Ralph Waldo (1965), „Nature”, in: *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, New York, New American Library.
- Hadžajlić, Mirsad (2014), „Dinamika humano-božanstvene civilizacije s osvrtom na stanovišta Bernarda Luisa”, *Časopis za religijske nauke Kom* 3 (1): 131–161.
- Halilović, Seid (2014), „Najkraći argument za postojanje Boga u islamskoj filozofiji”, *Časopis za religijske nauke Kom* 3 (1): 21–39.
- Halilović, T., Halilović, S. i Halilović, M. (2014), *Kratka istorija islamske filozofije*, Beograd, Centar za religijske nauke Kom.
- Hasanzade, Saleh (2011), „Hakikat-e vahj dar Kur’an va hekmat-e eslami”, *Herdname-je Sadra* 16 (3): 43–68.
- Homeini, Ruholah (2006), *Sahife-je emam*, Tehran, Mo’asese-je tanzim va našr-e asar-e emam Homeini.
- Kadrđan Karamaleki, Mohamad Hasan (2002), „Hakikat-e vahj: tađrobe-je dini ja erfani”, *Kabatat* 7 (4): 51–65.
- Kaeminija, Ali Reza (2002), *Vahj va af’al-e goftari*, Kom, Zolal-e Kousar.
- Lahuri, Ikbāl (b. d.), *Ehja-je fekr-e dini dar eslam*, preveo na persijski jezik Ahmad Aram, Tehran, Našr-e pažuhešha-je eslami.
- Mohamadrezai, Mohamad (2002), „Negahi be tađrobe-je dini”, *Kabatat* 7 (2): 3–22.
- Mula Sadra Širazi, Sadrudin Muhamed (1975), *al-Mabda’ va al-ma’ad*, Tehran, Anđoman-e hekmat va falsafe-je Iran.
- Mula Sadra Širazi, Sadrudin Muhamed (1984), *Mafatih al-gajb*, preveo na persijski jezik Mohamad Hadžavi, Tehran, Moula.
- Mula Sadra Širazi, Sadrudin Muhamed (2004), *al-Asfar al-arba’a al-’aklija*, Tehran, Bonjad-e hekmat-e eslami-je Sadra.
- Mutahari, Murteza (1992), *Vahj va nobovat: mokadamei bar đahanbini-je eslami*, Kom, Sadra, treće izdanje.
- Nabavijan, Mahmud (2001), „Hakikat-e vahj va tađrobe-je dini”, *Ravak-e andiš* 1 (1): 44–66.
- Nicholas of Cusa (1960), *The Vision of God*, New York, Frederick Ungar.
- Peers, E. Allison (1960), *The Life of Teresa of Jesus*, Garden City, NY, Image Books.
- Peterson, M., Hasker, W., Reichenbach, B. & Basinger, D. (2000), *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, preveli na persijski jezik Ahmad Naraki i Ebrahim Soltani, Tehran, Tarh-e no, treće izdanje.

- 
- Rolle, Richard (1964), „I Sleep and My Heart Wakes”, in: O’Brien, Elmer (ed.), *Varieties of Mystic Experience*, New York, Holt, Rinehart and Winstor.
- Soruš, Abdol-Karim (1998), *Seratha-je mostakim*, Tehran, Serat.
- Soruš, Abdol-Karim (2000), *Bast-e tađrobe-je nabavi*, Tehran, Serat.
- Soruš, Abdol-Karim (2002), „Eslam, vahj, nobovat”, *Aftab* 4 (3): 63–78.
- Šarani, Abol-Hasan (1984), *Rah-e sa’adat (esbat-e nobovat)*, Tehran, Saduk.
- Tabatabai, Muhamed Husein (1957), *Vahj ja šo’ur-e marmuz*, Kom, Dar al-ilm.
- Tabatabai, Muhamed Husein (1974), *Kur’an dar eslam*, Tehran, Dar al-kutub al-islamija.
- Vadždi, Muhamed Farid (1971), *Dairatul-ma’arif al-karn al-’išrin*, Bejrut, Dar al-ma’rifa, treće izdanje.

## **Divine Revelation or Religious Experience – Analysis of Different Models of Understanding of Revelation**

**Muamer Halilović**

*Department of Religious Civilization,  
Center for Religious Sciences "Kom", Belgrade, Serbia*

There are numerous models of understanding of what religious traditions refer to as divine revelation. In this paper, the author pays attention to the following four main models: the psychoanalytical model, sociological model, a model according to which revelation is considered a sophisticated form of religious experience and propositional model. Having explained the basic features of each model and indicating scientific and logical groundlessness of the first two models – i.e. psychoanalytical and sociological – the author extensively describes three types of incoherence (epistemological, ontological and social) created by the third model of understanding of revelation, that is, the belief that divine revelation is religious experience. In this way, this paper finally concludes that the only logically grounded and rationally accepted model of understanding the revelation is the propositional model according to which supra-material being is not only the subject of revelation, but also the source of revelation. In this model, the Prophet is not the creator of revelation. On the contrary, due to his spiritual preparedness he receives the message that comes from God.

**Keywords:** *divine revelation, supra-material being, religion, psychoanalytical model, sociological model, religious experience, propositional model*