

Treguesi i lëndës

Për çfarë është fjala	5
Zoti i mangësive: teodiceja	14
Zoti sipas arsyes	56
Zoti i mistikëve: Erosi dhe feja	97
E Shenjta dhe vdekja	152
Të shprehësh të pashprehshmen: gjuha dhe shenjtëria. Nevoja për tabu	162
Konkluzion: cila është primare?	209

Për çfarë është fjala

Ky libër ka të bëjë me atë çka zakonisht quhet filozofi e fesë. Asnjëherë nuk jam i sigurt se çfarë është feja, e jo më filozofia; por, sidoqë të jetë, feja ngërthen historinë e zotave, të njerëzve dhe të universit. Prandaj dhe ky titull, Feja, gjithëpërfshirës në pretendimin e tij, do të mund të përqaset vetëm me vepra të tilla si Mbi atë që është, e Kunit, ose Oenia dhe hije e Sartrit (ndoshta ky i fundit është titulli me kuptimin më të gjerë që është menduar ndonjëherë).

Sidoqoftë, nuk mund t'i shmangem përdorimit të fjalës “fe”. Mirëza Eliade, të cilit i jam shumë borxhli për sa i takon qartësimin e problemeve në studimet krahasuese mbi fenë, shprehet me keqardhje pse nuk ka fjalë më të përshtatshme për të mbuluar atë çka ai quan “përjetim i së Shenjtës”. E megjithatë, mesaduket, asnjë neologjizëm nuk do të kishte dobi. Në hulumtimin e botës njerëzore, asnjë nga konceptet që disponojmë nuk mund të përkufizohet me saktësi të përkryer dhe, në këtë aspekt, koncepti i “fesë” nuk është në pozitë më të keqe sesa “arti”, “shoqëria”, “kultura”, “historia”, “politika”, “shkenca”, “gjuha” dhe shumë e shumë fjalë të tjera. Çdo përkufizim i fesë do të jetë arbitrar deri në njëfarë mase dhe, sado skrupulozë të jemi në orvatjet tona për t’ia përshtatur përdorimit faktik të fjalës në të folurit e rëndomtë, shumëkujt përkufizimi ynë do t’i dukej tepër i gjerë, ose tepër i ngushtë, ose që të dyja njëherësh. Kemi arritur të njohim, në qytetërime të ndryshme, mite, rituale, besime dhe akte magjike të panumërta, por nuk mund të përcaktohet menjëherë cilat prej tyre duhen quajtur “fetare”. Veç asaj, në studimin e mitologjive, antropologët shpeshherë ia dalin mbanë fare mirë pa e bërë dallimin midis rrëfenjave fetare dhe atyre jofetare. Mungesa e kufijve konceptualë të përvijuar qartë nuk është dhe aq

rrjedhje e paaftësisë sonë logjike sesa e karakterit të realitetit që shqyrtojmë. Është më së shumti interesi ynë ai që përcakton cilat nga format e ndryshme të të sjellurit, të besimit dhe të ndjenjës do t'i konsiderojmë si thelbësor për fenomenin e fesë, ashtu siç e njohim nga përvoja e nga librat. E rëndësishme është ruajtja e dallimit ndërmjet mënyrës me të cilën skicojmë, pak a shumë arbitrarisht, hapësirën e kërkimit tonë, dhe shpjegimeve tona pashmangësisht kontradiktore mbi funksionin e jetës fetare. Nëse do të themi, bashkë me Rudolf Oton dhe Mirçea Eliaden, se përjetimi i së shenjtës i përket në mënyrë specifike analizës së fenomenit fetar, madje është pjesë e saj përbërëse, ndeshemi në problemin se fjala “i shenjtë” shpeshherë përdoret me një kuptim serioz dhe përkushtim të madh nga njerëz që gjithsesi e quajnë veten jofetarë. Pra, kjo fushë mund të duket më e gjerë sesa e lejon përdorimi i rëndomtë i fjalës, megjithatë, një përkufizim i tillë është mjaft i mirë për të veçuar një hapësirë mjaft të rëndësishme përsiatjeje. Nëse, përndryshe, do të përpiqemi të procedojmë në mënyrë sokratike dhe të kërkojmë një tërësi besimesh të veçanta, të cilat i përfshin çdo fe e njohur, do të rrezikonim të mbeteshim të zhgënjyer duke parë se kjo tërësi është e zbrazët. Me t'u hedhur ideja se një konstante e tillë do të mund të ishte një perëndi e personalizuar, gjithherë del kundërpërgjigja se një fenomen tejet i rëndësishëm sikurse budizmi është lënë jashtë. Natyrisht, kjo është e trashë, por megjithatë nuk ka asgjë të gabuar nga pikëpamja empirike ose logjike po ta fokusojmë vëmendjen tek besimet që përfshijnë idenë e një perëndie të personalizuar, duke e parë budizmin kësodore më tepër si një dije metafizike dhe etike dhe jo aq si fe në kuptimin e plotë të fjalës.

Pra, përkufizime nga më të ndryshmet janë të lejueshme; megjithatë, janë të papranueshme ato që pohojnë se feja “nuk është gjë tjetër veçse” një instrument për nevoja laike - shoqërore ose psikologjike - (p.sh., se roli i saj mund të reduktohet tek integrimi i individëve në shoqëri), ato janë formulime me karakter empirik (të gabuara, për mendimin tim) dhe mund të lihen qysh në krye jashtë përkufizimit.

Nuk ka marrëveshje të përgjithshme as në lidhje me kuptimin e “filozofisë së fesë”. Në zhargonin filozofik anglosakson, detyra e saj është shqyrtimi i pretendimeve të besimeve fetare për vërtetësi, gjë që përfshin analizën e koncepteve specifike të gjuhës fetare sipas përdorimit të saj në traditën teologjike dhe filozofike; kjo detyrë dallon nga studimi antropologjik dhe psikologjik, i cili zhbiron mënyrat e ndryshme të veprimit të miteve dhe riteve në jetën e njerëzve, cilat janë funksionet e tyre shoqërore, mendore dhe emocionale dhe si ndryshojnë apo shuhën nën ndikimin e shndërrimeve shoqërore. Në traditën gjermane, italiane dhe përgjithësisht “kontinentale”, fusha problemore e përcaktuar me termin “filozofi e fesë” ka një përputhje vetëm anësore me atë që përfshihet në kuptimin e tij sipas përdorimit anglosakson. Sidomos, që nga Hegeli, Shellingu, Shlajermaheri dhe romantikët, përsiatja filozofike mbi fenë përqendrohet te kuptimi i saj në procesin historik dhe te mënyra sesi qytetërimi të ndryshme apo njerëzimi në tërësi e kanë shprehur nëpërmjet simboleve fetare përfytyrimin e tyre mbi fatin. Filozofia e fesë shfaqet kësodore si pjesë e rëndësishme, madje e pandashme e filozofisë së historisë, të konceptuar jo aq si analizë epistemologjike e mendimeve mbi historinë, por më tepër si spekulacion mbi kuptimin, qëllimet dhe principet drejtuese globale të proceseve historike. Vepra më e shquar e kohëve të fundit në këtë fushë është ndoshta *Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, e Karl Jaspersit (1962).

E mira e vështrimit analitik qëndron në atë që studiuesi mund ta shtjellojë rrëfenjën e vet pa pasur ndonjë interesim ose njohuri lidhur me historinë e fesë dhe pa i njohur kontekstet kulturore të orvatjeve të ndryshme për t'iu dhënë zgjidhje çështjeve të mbrame. Ndërsa mangësia qëndron në atë që filozofi më së shpeshti trajton probleme që, ndonëse në vetvete janë krejt të bazuara, gjenden shumë larg telasheve jetësore të njerëzve, si të fetarëve, ashtu edhe të atyre që nuk besojnë. Në suazën analitike, feja konceptohet si një mori formulimesh mbi Zotin, Providencën, pavdekësinë, engjëjt dhe temat përkatëse, kurse koncepti i së vërtetës trajtohet zakonisht nga të tjerë kapituj të filozofisë, pa iu nënshtruar shqyrtimit nëse ky koncept modifikohet kur përdoret në fushën e simboleve fetare, apo në ç'mënyrë ndryshon. Nga ana tjetër, ata që ngulmojnë në përsiatje filozofiko-historike zakonisht kanë më shumë dije për çështjet

historike dhe janë më të ndjeshëm ndaj relativitetit kulturor të koncepteve fetare, por megjithatë janë më pak të rreptë në analizë dhe në sqarimin e kategorive abstrakte që përdorin. Ndërthurja e të mirave të këtyre dy lloj analizave do të ishte një kërkesë për të arritur përkryerjen; kurse ndërthurja e të këqijave të tyre është më e lehtë.

Ndonëse në faqet që pasojnë do të ndalem më tepër tek besimet sesa tek ritualet - duke lënë mënjanë zënkën e vjetër dhe aq të njohur në lidhje me përparësinë përkatëse - aktin e adhurimit e konsideroj si diçka të qëndrueshme dhe inherente për çdo analizë të fenomenit fetar. Adhurimi i përcaktuar nga shoqëria ndaj realitetit të amshuar: ndoshta ky formulim i afrohet më tepër asaj që kam ndër mend kur e kam fjalën për fenë. Nuk pretendoj se kjo përbën një “përkufizim” dhe as jam i sigurt nëse përputhet me atë objekt përshkrimi dhe hulumtimi që antropologët e përmbledhin në termin “fe”. Madje dyshoj se jo. Sidoqoftë, kjo nuk është ndonjë pengesë shqetësuese. Për arsye historike që dihen, çështja e vërtetësisë apo e vlerës njohëse të atyre besimeve që zakonisht quhen fetare ka qenë trajtuar kryesisht brenda traditës së feve të mëdha universale, të cilat kanë përfutur jo vetëm mite dhe rite, por edhe instrumente të vetëmbrojtjes në fushën e debatit racional. Krishtërimi, i cili pa kurrfarë dyshimi ka arsenalin më të pasur të orvatjeve për ta shprehur besimin në gjuhën e konstruksioneve metafizike të atilla që mund t’iu qasesh nëpërmjet “ndriçimit natyror”, u jep filozofëve pjesën më të madhe të lëndës që u duhet spekulacioneve të tyre. Kësisoj, ajo që tradita anglo-saksone quan filozofi të fesë mbulon pak a shumë po atë hapësirë që njihej qysh nga Mesjeta si teologji natyrore, që do të thotë shqyrtim i çështjeve teologjike pa i referuar autoritetit të zbulesës. Vetë çështja nëse ky lloj hulumtimi është ose jo i mundshëm dhe deri në çfarë mase, ka qenë objekt debatesh të pareshtura ndërmjet mendimtarëve të krishterë dhe jo të krishterë, duke përfshirë një gamë të gjerë pikëpamjesh, nga ata që hidhnin poshtë prerazi çdo përdorim të arsyes natyrore *in divinis* e deri te ata që pretendonin se pjesa më e madhe e dogmave të krishtërit mund të përligjej mbi një bazë rationale; disa nga aspektet e këtyre zënkave të pafund nuk duhen lënë pa përmendur. Megjithatë, është për tu vënë në dukje qysh në fillim se në formulimin që sapo bëra - adhurim i përcaktuar nga shoqëria ndaj realitetit të amshuar - koncepti i “fesë rationale” (pak a shumë sikurse ai i “fesë vetjake”) mund të përdoret vetëm në një kuptim të prejardhur dhe jo krejt të përshtatshëm; nuk mund të ketë kurrfarë adhurimi racional, *cultus rationalis*, ndonëse koncepti ka zanafillë të krishterë.

Hetimi i vërtetësisë së besimeve përbën vetëm një pjesë të vogël të analizës së përgjithshme të funksionit të tyre njohës. Ka një përputhje të plotë logjike nëse themi, nga njëra anë, se këto besime nuk përmbajnë një grimë të vërtete dhe nga ana tjetër, se roli i rëndësishëm shoqëror i fesë, apo madje roli i saj kryesor, është përmbushja e nevojave të njohjes. Mbi bazën e këtij supozimi janë kryer qysh herët hulumtime të shumta arkeologjike. Mendohej se mitet fetare, para së gjithash, përçojnë njëfarë njohurie, qoftë nëpërmjet shpjegimit të dukurive të pakuptueshme natyrore, duke ia plotësuar kësisoj njeriut në gjendje të egër atë rezervë të paktë njohurie rationale me fantazira arbitrare, qoftë duke i siguruar informacion të shtrembëruar mbi historinë e fisit. Një interpretim i tillë i mitit si pseudoshkencë e njeriut primitiv, si shpjegim i rremë i natyrës, lidhej zakonisht me interpretimin e ngjashëm të magjisë si pseudoteknikë, si përpyetje për ta pajisur mjeshtërinë e pamjaftueshme praktike me një teknologji imagjinare. Ky vështrim, i cili e ka filluesin e tij në lashtësi, ka qenë mjaft i përhapur ndër filozofët antifetare të Iluminizmit dhe ka mbijetuar gjerësisht si sfond i kërkimit antropologjik gjatë shekullit XIX, duke përfshirë edhe veprën e Frejzerit. Një interpretim që rivalizon me të dhe që e ka filluesin te epikurianët, e vinte theksin më tepër te funksioni emocional, sesa te funksioni njohës i miteve: ai supozonte se frika nga vdekjet dhe nga vuajtjet, dëshira për të ruajtur një rend të dobishëm në kaosin e botës, na japin një kuadër shpjegues për historinë e feve. Gjatë shekullit XX pikëpamjet intelektualiste u braktisën pothuajse krejt, në të mirë të teorive të ndryshme (të Dyrkheimit, të Malinovskit), të cilat ngulmonin më tepër në vlerën shoqërore sesa në vlerën njohëse të miteve, në rolin e tyre për integrimin shoqëror, vënien e rregullit dhe mbajtjen nën kontroll të emocioneve kolektive, përforcimin e strukturës

së familjes dhe të indeve të tjera të jetës së shoqërisë. Megjithatë, në dhjetëvjetëshat e fundit është vënë re një kthim te pikëpamja intelektualiste, por sipas një versioni krejt të ri, kryesisht si rezultat i veprës së Levi-Strosit dhe ithtarëve të tij. Sipas kësaj teorie, interpretimi i miteve duke u nisur nga funksioni i tyre njihës del përsëri si më i frutshmi; por jo në kuptimin e iluministëve. Përpjekja e shkollës së re konsiston në zbërthimin e lëndës mitologjike dhe riorganizimin e saj sipas një rendi të kuptimshëm, duke zbuluar kështu një strukturë të fshehtë, që nuk perceptohet vetëdijshëm nga besimtarët, por që, në të vërtetë, u jep atyre instrumentet mendore që i përdorin në klasifikimin dhe shpjegimin e raporteve të dukurive natyrore e shoqërore.

Synimi im në trajtimin e këtyre problemeve të përgjithshme ka të bëjë vetëm me një vërejtje me karakter epistemologjik, më tepër sesa antropologjik. Të gjitha vështrimet funksionale lidhur me hulumtimin e miteve - nisur nga vlera e tyre shoqërore, njihëse apo emocionale - kanë, pas gjase, një bazë të përbashkët epistemologjike. Ato nënkuptojnë, në mos po e supozojnë shprehimisht, se gjuha e mitit është e përkthyeshme në gjuhë "normale" - domethënë të kuptueshme brenda rregullave semantike që përdor vetë studiuesi. Sistemet e ndryshme konceptuale të kërkimit antropologjik funksionojnë, si të thuash, si kode apo fjalorë që përdoren për të transpozuar lëndën e gatshme antropologjike në një gjuhë të kapshme dhe të qartë për mendjen bashkëkohore. Këto kode ndihmojnë për të zbërthyer kuptimin e fshehtë, "profan" të rrëfenjave mitike dhe, ndonëse nuk parakuptojnë që çdo komponent, sado elementar, i një konstrukti mitologjik gjen ekuivalentin e vet në leksikon modern - zakonisht vetëm njësitë më të gjera apo madje vetëm "sistemet" e plota përkthehen kështu - ato ngërthejnë megjithatë dy postulate të rëndësishme. Së pari, presupozohet se mitet, ashtu siç tregohen shprehimisht dhe siç besohen, kanë një kuptim latent përtej kuptimit të dukshëm dhe se ai jo vetëm që përnjëmend nuk kapet nga besimtarët përkatës, por duhet të jetë medoemos i pakapshëm. Së dyti, nënkuptohet që ky kuptim latent, i cili është i kapshëm nga antropologu si i huaj, përbën kuptimin *par excellence*, ndërsa ai i dukshmi, domethënë miti siç kuptohet nga besimtarët, ka si funksion fshehjen e të parit; pra, kuptimi i dukshëm del si produkt i një vetëmashtrimi të pashmangshëm, i një mistifikimi ideologjik ose thjesht i padijes.

Të dyja këto premisa kanë më tepër karakter filozofik sesa antropologjik. Sado me mjeshtëri të shtjellohen dhe sado efikase në organizimin racional të lëndës mitologjike, pas gjithë gjasash antropologu nuk mund t'i gjejë ato në lëndën e tij empirike dhe aq më pak mund t'i nxjerrë prej saj logjikisht. Duhet diçka tjetër përveç kësaj lënde për të pohuar se kur njerëzit flasin për Zotin ose zotat, për forca të padukshme që veprojnë me synime të caktuara, të fshehura prapa ngjarjeve të vrojtueshme empirikisht, për cilësitë e fshehta të sendeve, ata në fakt, pa e ditur këtë, janë duke folur për diçka krejt të ndryshme: këto janë shprehje të konflikteve shoqërore, ose të inhibicioneve seksuale, ose përpjekje për të krijuar një sistem kodifikimi të fenomeneve natyrore, etj. Askush nuk do ta mohonte se njerëzit që krijojnë mitet e tyre në të vërtetë shprehin për veten më tepër sesa ajo që kanë ndër mend. Kjo vlen për të gjitha produktet njerëzore, qofshin materiale ose shpirtërore. Por, nga kjo e vërtetë e përgjithshme dhe e pranuar nga të gjithë, nuk mund të nxjerrim domosdoshmërisht përfundimin se ajo që mund të zbulojmë tek besimet fetare - dobia e tyre e padyshimtë në sfera të ndryshme të jetës "laike" - përbën kuptimin e tyre të mirëfilltë. Ky do të ishte një pohim arbitrar dhe jo empirik.

Çështjet e shqyrtuara më poshtë i kam trajtuar duke u nisur nga një postulat i sipërfaqshëm se kuptimi i asaj që njerëzit duan të shprehin nëpërmjet ligjëritmit fetar është pikërisht ai që njerëzve u duket se shprehin. Ky është një supozim i pranuar normalisht jo vetëm nga besimtarët, por edhe nga kritikët racionalistë të fesë.

Kjo nuk nënkupton se unë shpresoj të nxjerr ndonjë rezultat përfundimtar, pozitiv a negativ, nga trajtimi filozofik i çështjeve fetare. Më tepër jam i prirur të pranoj ligjin e bririt të pashtershëm të bollëkut, i cili i përshtatet jo vetëm filozofisë, por edhe çdo teorie të përgjithshme në shkencat humane dhe sociale: sipas tij, kurrë nuk mund të ketë mungesë argumentesh për të mbështetur çfarëdo doktrine që

mund të besosh për çfarëdolloj arsyes. Ndërkaq, këto argumente nuk janë krejt shterpe. Ato kanë ndihmuar për të qartësuar *status quaestionis* dhe për të shpjeguar pse çështjet në fjalë janë të rëndësishme: pikërisht kjo përbën përmbajtjen e këtij libri. Duke synuar të paraqes shkurtimisht argumentet që më janë dukur më të rëndësishmet në historinë e pafund të këtij debati, jam përpjekur gjithashtu të tregoj sesi “racionalizuesit” e besimeve fetare dhe kundërshtarët e tyre e kanë shtrënguar njëri-tjetrin të nxjerrin konkluzionet e mbrame nga premisat e tyre përkatëse dhe kësisoj të dyja palët kanë dhënë ndihmesën e tyre në përcaktimin e asaj dileme për të cilën aludon nëntitulli i këtij libri.

Nëse nuk ekziston Njëshi, atëherë asgjë nuk ekziston

Platoni