

Bog i metafora: božanskost u postmodernom svijetu

Sažetak:

U eseju se raspravlja o strukturi postmodernog svijeta i mogućnostima njegovog izricanja u uvjetima gdje sâm svijet i jezik o svijetu više nisu bliski i podudarni. Tako se božanskost u postmodernom svijetu javlja kao svojevrsno „stanovanje“ u jeziku gdje se u neimenovanju i neizricanju

Boga zapravo otkriva Njegovo postojanje i Njegova najveća mogućnost. U tom smislu metafora postaje područje „najviše“ metafizike, „metoda“ misticizma, u kojem različite religijske kulture i tradicije upisuju svoje sadržaje.

Ključne reči: Bog, srednji vijek, postmoderna, postfilozofija, poetika, apofatička teologija, negativna teologija, jezik, metafora

Onda tiho reče: „Bog, život, istina – to su samo razni nazivi za istu činjenicu.“ Ja sam ustrajavao: „Možemo li da je dokučimo?“ „Doživljavamo je“, kazao je Kafka, čiji je glas podrhtavao tihim nemiro. „Činjenica kojoj dajemo razna imena i kojoj pokušavamo da pristupimo raznim misaonim konstrukcijama, kola kroz naše krvne sudove, naše nerve i naša čula. Ona je u nama. Možda nam je upravo zato nemoguće da je sagledamo u cjelini. Ono što doista možemo dokučiti jest tajna, tama. U njoj obitava Bog.“

Gustav Janouch, *Razgovori s Kafkom*

Postoji nekoliko riječi kojima se u najkraćem može opisati ukupna srednjovjekovna kultura i uopće medievalni svjetonazor. „Vertikalno“, „okomito“, „uspravno“ – svi ovi tehnički izrazi upućuju nas na to kako je srednjovjekovni čovjek proizvodio svoj svijet, tačnije kako je njegova kultura i civilizacija bila konstruirana binarno, od dolje prema gore, od zemaljskog prema nebeskom. Srednjovjekovni svijet je, nema nikakve sumnje, bio izrazito vertikaln. Umjetnost, filozofija i znanost, pa i svakodnevni život, bili su

postavljeni okomito, a ponekad bi ono „dolje“ čak bivalo grubo preslikavano u onome „gornjem“. Ima li za to boljeg primjera od Danteeve *Commedie* u kojoj je dnevno-politička scena srednjovjekovne Italije bila prepjevana u isto takvo ideološki obojeno Nebo i Podzemlje? Naime, veliki pjesnik je grješnike u svome *Paklu* klasificirao i „kažnjavao“ na osnovu vlastitog sitnošćarskog političko-kulturnog svjetonazora, a ne po mjeri općih vrijednosti.

U jednoj od najboljih studija o srednjovjekovnoj kulturi italijanski filozof Rosario Assunto dao je vrlo preglednu sliku tadašnjeg čovjeka baveći se prije svega njegovim odnosom prema umjetničkom djelu. Iz tog odnosa dade se rekonstruirati i ukupna slika srednjovjekovnog svijeta u kojoj Bog i božansko, naravno, zauzimaju središnje mjesto. Assunto tako govori o „uzajamnom prožimanju *tehničke* i *metafizike*“ gdje je „*moralni smisao* umjetničkog djela odgovarao, otprilike, onome što bismo danas nazvali njegovom angažiranošću“. On objašnjava kako se tadašnje umjetničko djelo uopće nije razlikovalo od nekog pribora jer je bilo potpuno podređeno svojoj funkciji – njegova poetika i tehnologija bila je uvjetovana korisnošću i upotrebljivošću koje danas imaju, naprimjer, predmeti industrijskog dizajna. Umjetničko djelo dakle nije bilo samo „predstava“ apsolutne stvarnosti nego je trebalo da bude „u stanju da u promatraču izazove tako jaka osjećanja da mijenja njegov život“. Ono je na neki način stalno trebalo biti aktivno u proizvodnji transcendencije s obzirom da su „stvari lijepe jer nam u promatranju otkrivaju biće u kome participiraju“. U njima se „materijalni prikaz slijeva u jedinstvo sa značenjem“, pa je samim time ključna osobina umjetničkih predmeta bila njihova kontemplabilnost pomoću koje oni tumače „onu istinu koju je diskurzivno mišljenje nastojalo da zaodjene u pojmove“, zaključuje Assunto. Njegova studija samo potvrđuje pomenutu vertikalnost srednjovjekovnog svijeta i tadašnje kulture jer elaborira temeljnu osobinu srednjovjekovnog umjetničkog djela: njegovu sposobnost da se okomito uspinje od vidljivog i čulnog do nevidljivog i natčulnog, odnosno da „uzme za ruku“ svoga konzumenta i povede ga na čudnovato putovanje do onostranog. To, između ostalog, potvrđuju i riječi Huga iz Saint Victora, mistika iz dvanaestog stoljeća, koji ističe kako se „ljepota vidljivih stvari sastoji u njihovim oblicima“ pa se, suglasno tome, može „na osnovu vidljivih oblika, dokazati nevidljiva ljepota jer je vidljiva ljepota odraz nevidljive“.

Ako je to tako, ako je srednjovjekovna potraga za Bogom bila prevashodno napor okomitog kretanja od čulnog ka natčulnom, možemo li se ovdje zapitati kakva je slika svijeta današnjice?

Na koji način danas – u epohi koju zovemo postmodernom – mi proizvodimo svijet? Postoji li nekakva zgodna metafora za to? Možemo li i u ovom slučaju pozvati u pomoć umjetnost kako bismo utvrdili kakva je struktura današnjeg svijeta? I na koncu, kako u našem svijetu formulirati božanskost i potragu za Bogom?

Ukoliko je, dakle, srednjovjekovni svijet bio vertikaln, današnji razuđeni svijet postmoderne je prije svega „poentilistički“ – on se sastoji od beskonačno mnogo tačaka od kojih svaka predstavlja zaseban kulturni, povijesni, hermeneutički i svaki drugi entitet. Ukratko, naš svijet je „tačkast“, a njegove bezbrojne „jedinice“ možemo zamisliti kao bučnu kakofoniju idejâ, kulturâ i raznovrsnih glasova. Njegova opća slika je u tom smislu apstraktna: današnji svijet nema vertikalâ, čvrste strukture i oslonca pa je stoga izrazito dinamičan, fluidan, nepredvidljiv, samopokretački jer je svaka njegova „tačka“ autonomna, često fundamentalistička, sebi dovoljna, koja „živi“ u vlastitoj epohi, možda čak stoljećima udaljena od epohe susjedne „tačke“. Zbog toga je naš svijet, između ostalog, i svijet raznorodnih fundamentalista i radikala, svijet monologâ pa u tom kontekstu i svijet teista i ateista. Za razliku od dvodimenzionalnog srednjeg vijeka, „gore“/„dolje“, postmoderni svijet je beskonačno-dimenzionalan.

Možda je upravo o tome govorio Michel Foucault kada je sadašnje doba vidio kao „epohu prostora“. Francuski filozof je isticao kako se nalazimo u razdoblju simultanog, odnosno u epohi su-postavljanja. „U epohi smo bliskog i dalekog, susjednog, raspršenog. Nalazimo se u momentu u kojemu je, vjerujem, svijet na kušnji, ne toliko kao jedan veliki život što se razvija tokom vremena, nego kao mreža što povezuje tačke i ukršta svoje klupko. Moglo bi se reći da se stanoviti ideološki konflikti koji potiču polemike našega doba odvijaju između pobožnih potomaka vremena i ogorčenih stanovnika prostora“, naglašava Foucault.

Dokaze za ovu tvrdnju možemo potražiti u bilo kojem modernom i postmodernom umjetničkom djelu, prije svega u njegovoj strukturi. Naprimjer u *Prvoj simfoniji* Alfreda Schnittkea, tipičnom proizvodu poetike postmoderne. Ovo je djelo, napisano između između 1969. i 1974. godine, već od prvih taktova preglasna kakofonija, agresivna i drska, iz

čije haotične teksture povremeno izbijaju citati zapadne tradicije (Beethovena, Čajkovskog, Johanna Strauša Mlađeg, Chopina, Griega) da bi se kasnije, u drugom stavu, „pretopilo“ u jazz-improvizacije violine i klavira. Poetika ove simfonije očigledno je zasnovana na strukturi postmodernog svijeta jer njeni različiti entiteti (citati, jazz-elementi, koreografski zadaci za izvođače itd.) nisu linearni, nego „su-postavljeni“, stavljani jedan pored drugog. Ruski kompozitor je na taj način stvorio muzičko djelo koje je više „prostorno“ nego linearno i to upravo u fukoovskom značenju tog pojma. O tome govore i okolnosti nastanka *Prve simfonije*, odnosno činjenica da je Schnittke, kako je sâm priznao, u to vrijeme istovremeno radio i muziku za jedan dokumentarni film. „Dok sam tokom četiri godine radio na simfoniji zajedno s filmskom ekipom morao sam pregledati hiljade metara trakâ dokumentarnog filma. Taj posao je u mojoj svijesti postepeno formirao naizgled haotičnu, ali iznutra urednu hroniku dvadesetog stoljeća“. Dvije ključne riječi iz ovog priznanja, „haotično“ i „uredno“, čini mi se da najbolje rezimiraju napore postmoderne. Schnittke svoju poetiku naziva „polistiličkom metodom“ i pritom naravno ne podrazumijeva slučajno i proizvoljno montiranje različitih stilskih epoha i muzičkih žanrova. Ovdje je više riječ o nekoj vrsti sveopće stilske figure, jukstapozicije, koja je zasnovana na ideji da se jedan pored drugog su-postave dva „nespojiva“ posve raznorodna elementa. Ti „nepovezivi“ elementi zajedno emitiraju nova, nesvakidašnja značenja, disonantna i začudna, koja se ne mogu lahko „čitati“, ali također ni potpuno iscrpiti, i koja su u izvjesnom smislu beskonačna. Takva „otvorena značenja“ u konačnici vode u beskrajna čitanjâ i otkrivaju neiscrpivost današnjeg svijeta. Ukratko, jukstapozicija nije samo puko modernističko i postmodernističko poetičko načelo nego sâm svijet u kojem živimo i način njegovog funkcioniranja.

No nije samo umjetnost došla do takvih saznanja, pomenutu sliku svijeta potvrđuje i svojevrsni pokret mislilaca koji bi se uvjetno mogao nazvati postmodernom filozofijom. I postmoderni filozofi su počeli otkrivati beskonačnost svijeta i njegovu neiscrpivost onda kada su posumnjali u stvarni napredak naše civilizacije, u moć ljudskog razuma i njegova fiksirana znače-

nja. Kako ističe Jean-François Lyotard „znanost je od početka u sukobu s naracijama“ gdje ih „većinu možemo razotkriti kao bajke“. Za francuskog filozofa moderna znanost je ona „koja se na naracije poziva kako bi sebe ozakonila“, pa je stoga postmoderno sve ono što je nepovjerljivo i sumnjičavo prema takvim ozakonjenim „velikim pripovijestima“. Otkrivajući kako svijet i jezik o svijetu nisu bliski i srodni, postmoderni filozofi su došli do jednostavnog zaključka kako su takozvana objektivnost i objektivno znanje zapravo oruđe moći i prikrivena ideologija.

Šta onda preostaje filozofiji i umjetnosti u tako nesigurnom, rasutom, možda čak i tužnom svijetu? I gdje se u njegovim porušenim vertikalama nalazi Bog i božanskost? Da li modernistička „smrt Boga“, a ne treba zaboraviti da je upravo Nietzsche bio jedan od velikih proroka postmoderne, otvara Njegovu novu mogućnost? Ili da ovo pitanje formuliram malo drugačije: ukoliko je postmoderna već utvrdila da je Bog jedna od „velikih pripovijesti“, može li se On na neki način raspripovijediti? I šta bi to u praktičnom smislu zaista značilo?

Ukoliko imamo u vidu da se postmoderni filozofi radikalno suprotstavljaju čvrstim binarnim pojmovima, onda se ni Bog, očigledno, više ne može promatrati u svjetlu dvije tvrdoglave isključivosti: ateizma i teizma. Američki filozof postmodernog kršćanstva John D. Caputo ističe kako postmoderna podjednako „otežava život tradicionalnim vjernicima“ i „komplicira život modernom ateizmu“. Za razliku od modernosti koja je „označena snažnim smislom za granice [...] u kojemu je religijska vjera utvrđena kao nešto subjektivno, ne objektivno, kao privatno, ne javno, te konačno svedena na nešto iracionalno ili lišeno spoznajne vrijednosti“, postmoderno stajalište naprosto ne vjeruje u tako čiste i čvrste granice. Stavljajući se izvan ateističkih pogleda na Boga koji je utjeha potlačenih klasa (Marx) ili pak psihotična figura Oca (Freud), kao i dogmatskih teističkih samozaljubljenosti, postmodernisti pokušavaju, objašnjava američki filozof, da „pomaknu čvrsto kategorijalno suprotstavljanje teizma i ateizma“ i da utvrde „načine na koje se te suprotnosti okreću oko zajedničke strukture“. Oni hoće da istraže, definiraju i potvrde ono područje koje bi

bilo „ravnodušno prema razlici između teističkog i ateističkog, ili religijskoga i svjetovnoga“. Tu vrstu „ravnodušnosti“ američki filozof Mark C. Taylor naziva a/teologijom, a kao njen karakterističan slučaj Caputo navodi Derridu.¹

Promatrano u najopćijem smislu čini se kako je „Bog“ postmoderne prije svega „mjesto“ neke vrste ne-izricanja, tačnije ne-jezika, da On pripada nekoj vrsti utopijske lingvistike. Ovo jednostavno saznanje – da se Bog ne može izreći – nije samo posljedica pomenute postmoderne fluidnosti nego je nešto čega su bili svjesni svi poslanici i proroci, što je na izvjestan način zapisano i u samom Starom zavjetu. Naime, objavljujući svoje „ime“ Mojsiju Bog će dati čuvenu izjavu „Ja sam koji jesam“ (*Ehjah ašer ehjah*) što će neke kabaliste odvesti do sjajnog zaključka da riječ „Bog“ nije imenica nego glagol – da ona pripada svojevrsnom stanju, a ne osobi ili biću.² Dakle, da se odnosi prevashodno na „jesamovanje“. Ova kabalistička slutnja, u neku ruku vrlo suvremena, zaslužuje veliku pažnju. Ipak, ovdje ću se ograničiti tek na jedno malo filozofsko putovanje na koje ću krenuti iz našeg vremena, iz filozofske moderne, do pozne antike i jednog velikog filozofa čija se misao također može čitati suvremeno.

Kada njemački filozof Karl Jaspers Boga situira u jednu od „šifara transcendencije“, on time prešutno priznaje da je božanskost prevashodno neka vrsta „lingvistike“, dakle „jezika“. „Šifra“ je ovdje samo drugo ime za metaforu u kojoj „transcendencija prestaje da bude transcendencija [onda] kada se uhvati u sliku“. „Hvatanje u sliku“ transcendencije, očigledno, nije ništa drugo do neka vrsta govora, potrage za jezikom, napora da se nešto bezimeno i neopisivo imenuje i opiše. „Mi živimo u svijetu šifri u kojem treba da nam se покаže ono što istinski jest, ali se ne pokazuje, nego ostaje unutar beskrajnih i promjenljivih značenja“, kaže njemački filozof. Drugim riječima, „ono

što nam općeobavezujuća znanost oduzima, naime tjelesnost transcendencije, to dobijamo nazad u carstvu šifri. Činjenice važe za svakoga. Šifre lebde ispred historijske egzistencije i govore samo njoj. Činjenice se istražuju, šifre se razvijaju kroz fantaziju i spekulaciju. Činjenice su nepokolebljive. Šifre osvjetljavaju put slobode“. One su u stanju da nam se iznenada i bez najave „obrate“ i da nas „uzdrmaju i održe“. Ovdje je vrlo važno primijetiti kako njemački filozof s razlogom pravi bitnu razliku između šifara i činjenica – prvima pripada mitološko, a drugima znanstveno znanje. Prve se odnose na znanje metaforâ, na ono što se ne može kazati i što nije mjerljivo, a druge na ono što je iskazivo i empirijsko.

Na prvi pogled čini se da Jaspers ovdje filozofiju teologizira, no on joj samo daje specifičan zadatak: da sa šiframa kreativno komunicira i da time otvara njihov smisao kroz jedno živoće egzistencijalno iskustvo. Za razliku od teologije koja je, kako kaže Jaspers, „dogmatska i temelji se na uvidima vjere“ te uvijek podrazumijeva određenu vjerničku zajednicu, metafizika šifri – a Bog je tek jedna od njih – predstavlja „svijet koji lebdi“, utemeljen u sveobuhvatnom, ali i u svakom pojedincu. On, čini se, više pledira neku vrstu ličnog odnosa naspram šifri, neku vrstu personalizacije transcendencije koja ne mora biti nužno teološka ili filozofska.

Ove Jaspersove ideje kao da najavljuju postmodernu. One izražavaju sumnju u stari poredak i njegov fiksirani svijet, podrazumijevaju neku vrstu dekonstrukcije, odnosno ras-središtenja velikih pojmova metafizike Zapada, zagovaraju neizvjesna „otvorena značenja“ i daju prednost „igri“ kao vrhunskom obliku slobode. Zanimljivo je da se na sličnom tragu nalazi i naš filozof Miodrag Živanović koji današnju epohu naziva „postfilozofskom situacijom“. On podsjeća kako neizvjesnost našeg svijeta uveliko slični na epo-

¹ Jacques Derrida je u neku ruku školski primjer a/teološkog „izjašnjanja“. Francuski filozof, inače sekularistički Jevrej i ljevičar, izjavio je za sebe kako ga „s pravom drže ateistom“. Na pitanje zašto prosto ne tvrdi da je ateist, Derrida je odgovorio da je to zbog toga što on to ne zna. Caputo objašnjava kako to ne znači da je postmoderni filozof bio zbunjen i bez stava nego da je „prije svega htio reći da uvijek postoji nekoliko natjecateljskih glasova unutar sebstva koji kažu 'ja' vjerujem ili 'ja' ne vjerujem“. Drugim riječima, „nikada ne znamo u kojoj je mjeri naše vjerovanje ili nevjerovanje prerušeni oblik ili njegovoga suprotnoga ili neke treće stvari“.

² Zanimljivo je kako ovu „izjavu“ tumači Karen Armstrong. Ona tvrdi kako Božiji odgovor Mojsiju zapravo znači „Nije važno ko sam!“ ili „Gledaj svoja posla!“, to jest kako o Božijoj prirodi ne treba da bude bilo kakve rasprave, a pogotovo ne bilo kakvog manipuliranja.

hu filozofskog osvita, dakle na vrijeme nastanka filozofije. Pomenuta „situacija“ traži posve drugačiju vrstu govora o svijetu, to jest svojevrsno „napuštanje“ filozofije u korist metafore koja jedina može zakoračiti u svjetsku skrivenost, „s onu stranu pojma“. Takva metafora naravno ne može dati nikakve odgovore o svijetu, ali može biti „ontološki supstrat“ tog svijeta.

Ne nudi li se onda ovdje i odgovor na pitanje o božanskosti svijeta – da Bog „stanuje“ najprije „u jeziku“, a jezik „u Bogu“ kao egzistencijalnom iskustvu, kao svojevrsno „jesamovanje“. Ova metafora o metafori nije opet ništa novo, o njoj svjedoči višemilenijsko iskustvo mistike različitih religijskih tradicija. Jedan od najzanimljivijih takvih slučajeva svakako predstavljaju spisi nepoznatog sirijskog monaha koji su sačuvani pod imenom Dionizija Areopagita. Ovaj neoplatonist iz ranog šestog stoljeća, čije je spise na latinski preveo Eriugena i tako ih učinio slavnim, ponudio je nesvakidašnju „odricajuću“, odnosno apofatičku teologiju govora o Bogu.

I Pseudo-Dionizije Boga situira „u jezik“, tačnije u jezik kao svojevrsnu utopiju, razumijevajući put do Njega kao neku vrstu „retoričke“ procedure „u negativu“. U prvoj etapi tog puta, „duhovnih vježbi“, potrebno je prvo afirmativno utvrditi što Bog doista jest. Svaka vrsta takvog govora na kraju mora postati apsurdna jer „vježbenik“ utvrđuje kako se neopisivo naprosto ne može opisati. U drugoj etapi sve se prethodno kazano u tom smislu poriče, no i za takvo nijekanje utvrđuje se da je jednako apsurdno kao i samo izricanje onoga što Bog jest. Konačno, u trećoj etapi, utvrđuje se kako je Bog „onkraj svake tvrdnje“ i „onkraj svakog nijekanja“ (*Theo. mystica*, 1048B). To je pravi i krajnji cilj „vježbe“: da se jezik potpuno uruši i nestane pred nesaznatljivošću onoga što se zove Bog. Nestanak jezika i sveopća nijemost nagoni nas „da izađemo iz sebe“ i da se transcendiramo u drugačiju vrstu promatranja, izvan svakidašnje zbilje. U takvoj se optici za Boga više ne može reći ni da „postoji“ ni da „ne postoji“. Drugim riječima, „On nije shvaćen, o Njemu se ne može ništa reći, On se ne može imenovati. On nije jedna od stvari koje postoje, niti ga se spoznaje u nekoj stvari koja postoji. On jest sve stvari u svemu i ništa ni u čemu“ (*De divinis nom.*, 872A).

Naravno, nije potrebno posebno naglašavati kako su i ostale tradicije došle do sličnih „otkrića“. U hinduizmu, u Upanišadama, postoji termin *neti neti* („ni ovo, ni ovo“) kojim se pojašnjava priroda Brahmana tako što se najprije utvrđuje da nije „ni ovo, ni ovo“. U Jnana-jogi se, naprimjer, vrši svojevrsna meditacija *neti netija* gdje se traga za onom vrstom pogleda koji je izvan svijeta, s onu stranu uobičajenih racionalizacija. U islamskoj tradiciji pak racionalistička škola mu'tezila naročito je insistirala na nepoznatljivosti Boga i Njegovoj nultoj transcendenciji. Oni su u pojmu *tawhīd*, temeljnoj dogmi islama, koji se odnosi na apsolutnu jednoću Boga, razvili specifično i vrlo sofisticirano tumačenje Božije transcendencije. Iako se u ovom smislu mu'tezili uopće ne razlikuju od ostalih muslimana, oni su na izvjestan način otišli korak dalje podrazumijevajući u *tawhīdu*, između ostalog, i nepremostivost jezika, to jest njegovu potpunu nesposobnost za konceptualizaciju onostranog. Kako piše Abū'l-Ḥasan al-Aš'arī, Bog je „s one strane vremena. On ne može biti na nekom mjestu ni u nekom biću; nije predmet nikakvih svojstava [...] nemoguće ga je zamisliti“. Mu'tezili su otišli toliko daleko da su čak odbili općeprihvaćenu ideju da će spašeni u Džennetu vidjeti Boga samo zato što ona podrazumijeva smještanje Boga u neki prostor.

Sve pomenuto, dakako, potrebno je iznova čitati, u našem vremenu i u novim uvjetima svijeta što pretpostavlja najmanje dva pitanja. Prvo, mogu li principi *via negative* biti polazište za novo, skromnije čitanje naših tradicija i za pažljivije oslušivanje nekih glasova iz dubina prošlosti? Jednostavnije rečeno, možemo li danas Pseudo-Dionizija, *neti neti* ili mu'tezilijski *tawhīd* čitati u nekoj vrsti „slobodnog prijevoda“? I drugo, da li smijemo u ove koncepte dopisati suvremeno filozofsko iskustvo i nijemost jezika razumjeti kao polje za antropološku igru sa značenjima svijeta? Nije li μεταφορά u starogrčkom izvorniku također glagol – „prenositi nešto prijeko“? Nije li nepoznati sirijski monah možda postmoderan i nije li Bog najsigurniji onda kada je „prenesen“ u metaforu? U šifru? U ne-jezik? Naravno, siguran od onih koji u Njegovu ime i o Njemu tako rado govore.

Bibliografija

1. ARMSTRONG, Karen. *Povijest Boga*. Zagreb, 1998.
2. ARMSTRONG, Karen. *U prilog Bogu: što religija zapravo znači*. Zagreb, 2012.
3. ASUNTO, Rozario. *Teorija o lepom u srednjem veku*. Beograd, 1975.
4. CAPUTO, John D. *Ateizam, a/teologija i postmoderno stanje*. U: Ateizam. Uredio Michael Martin. Zagreb, 2011.
5. CORBIN, Henry. *Historija islamske filozofije*. Sarajevo, 1987.
6. FOUCAULT, Michel. *O drugim prostorima*. U: Peščanik.net, 31. 8. 2013.
7. JASPERS, Karl. *Mala škola filozofskog mišljenja*. Beograd, 2014.
8. JASPERS, Karl. *Šifre transcendencije*. Banja Luka, 2011.
9. LYOTARD, Jean-François. *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju*. Zagreb, 2005.
10. PSEUDO-DIONISIJE Areopagit. *Dela svetog Dionisija Areopagita*. Beograd, 2009.
11. ШНИТКЕ Альфред. *Симфония No. 1*. Государственный симфонический Оркестр Министерства культуры СССР, дирижер Геннадий Рождественский. Мелодия, Москва, 1987.
12. SCHNITTKE, Alfred. *Polystylistic Tendencies in Modern Music*. U: „A Schnittke reader“, ed. by A. Ivashkin. Bloomington, Chesham, 2002.
13. ŽIVANOVIĆ, Miodrag. *Filozofija u metaforičkom ključu*. Banja Luka, 2014.
14. ŽIVANOVIĆ, Miodrag. *Fenomenologija daha*. Banja Luka, 2017.

Aras Borić

Zenica

God and Metaphor: divinity in the postmodern world

Summary:

The essay discusses the structure of the postmodern world and the possibilities of its expression in conditions where the world itself and the language of the world are no longer near and close. Thus divinity in the postmodern world appears as a kind of «dwelling» in a language in

which God's inexpression and immeasurability actually reveals His existence and His greatest potential. In this sense, the metaphor becomes the «highest» metaphysics, the «method» of mysticism, in which different religious cultures and traditions define their contents.

Keywords: God, Middle Ages, postmodernism, post-philosophy, poetics, Apophatic theology, Negative theology, language, metaphor
