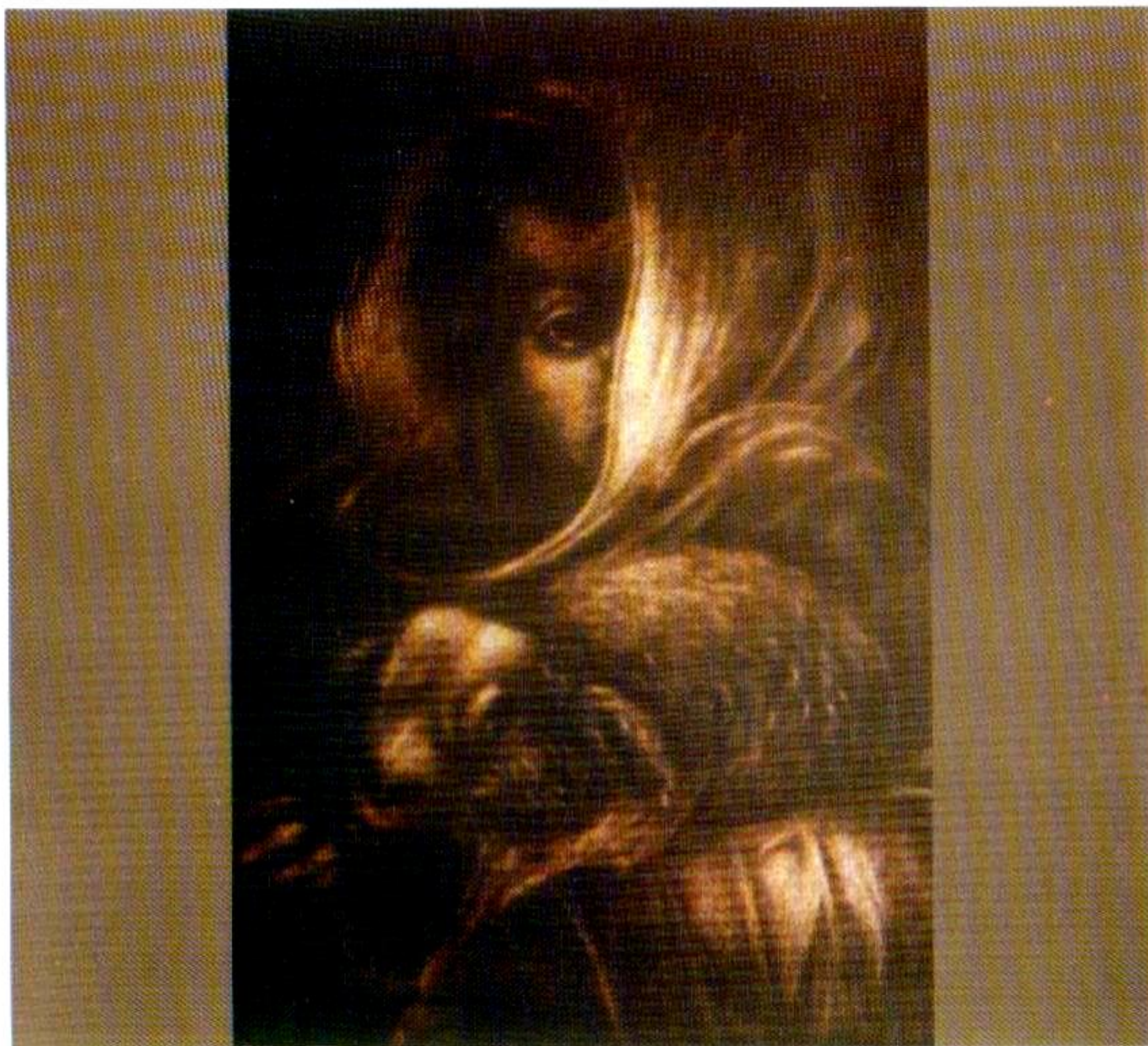


# КЈЕРКЕГОР И ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНА ФИЛОСОФИЈА

*Лав Шестов*



ПЛАТΩ



Наслов оригинала:  
Лев Шестов,  
*Киргегард и екзистенцијална философија*  
(Глас вопиющего в пустыне),  
Прогресс-Гнозис, Москва, 1992

Уредник  
Илија Марић

ЛАВ ШЕСТОВ

# КЈЕРКЕГОР И ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНА ФИЛОСОФИЈА

(Глас вапијућег у пустињи)

*Превела с руског*  
Мирјана Грбић

*Напомене*  
А. В. Ахутин



БЕОГРАД  
2002.



Уместо предговора

## КЈЕРКЕГОР И ДОСТОЈЕВСКИ\*

### I

Ви свакако не очекујете од мене да у року од једног сата, колико ми је дато на располагање, колико-толико исцрпно изложим сложену и тешку тему стваралаштва Кјеркегора и Достојевског. Због тога ћу свој задатак ограничити: говорићу само о начину на који су Достојевски и Кјеркегор схватили првородни грех, или – јер то је једно те исто – о спекулативној и откривеној истини. Ипак, одмах треба рећи да је тешко могуће да се за тако кратко време са жељеном јасноћом утврди чак и оно о чему су они мислили и што су нам говорили о човековом паду. У најбољем случају могуће је назначити – и то схематски – зашто је првородни грех приковао за себе пажњу ова два изузетна мислиоца XIX века. Узгред, и код Ничеа, који је како се обично мисли био веома далеко од библијских тема, проблем пада у грех представља осу или језгро читаве његове философске проблематике. Његова главна и основна тема јесте Сократ, у коме он види декадента, тј. првенствено палог човека. При томе, он Сократа види у ономе у чему су историја, посебно историја философије, увек налазиле, а и нас научиле да налазимо, његову највећу заслугу: у његовом бескрајном поверењу у ум и знање које се постиже умом.<sup>(1)</sup> Када читаш Ничеова размишљања о Сократу, непрестано се и нехотице присећаш библијске легенде о забрањеном дрвету, као и примамљивих речи кушача: знаћете. Још више и још упор-

\* Реферат прочитан у религиозно-философској Академији у Паризу 5. маја 1935. године.



није од Ничеа, о Сократу нам говори Кјеркегор.<sup>(2)</sup> То изненађује утолико пре што за Кјеркегора, пре него што се на хоризонту Европе појавила она тајанствена књига која се тако и зове – Књига, тј. Библија, најчудеснији феномен у историји човечанства представља Сократ.

Пад у грех узнемиравао је људску мисао од најдавнијих времена. Људи су осећали да у свету није све добро, већ да је, чак, веома рђаво: Шекспировим речима казано, осећали су да је „нешто труло у држави Данској“, те су због тога улагали огромне и веома тешке напоре не би ли објаснили одакле та несрећа долази. И одмах се мора рећи да је грчка философија, исто као и философија других народа, не изузимајући народе Далеког истока, на тако постављено питање давала одговор потпуно супротан ономе који налазимо у приповедању Књиге постања. Анаксимандар, један од првих великих грчких философа, у једном одломку који је сачуван после његове смрти, каже: „Из чега бића настају у то исто пропадају по нужности. Јер она по реду времена плаћају казну и одштету једна другима због неправде.“<sup>(3)</sup> Ова Анаксимандрова мисао провејава кроз читаву стару философију: настанак појединачних ствари, наравно, углавном живих бића и првенствено људи, третира се као безбожна дрскост, за коју праведну казну представља њихова смрт и уништење. Идеја о γένεσις и φθορά (настајању и пропадању) јесте полазна тачка античке философије (она је, понављам, насртљиво стајала пред оснивачима религије и философије Далеког истока). Природна човекова мисао се у свим временима и у свим народима безвољно, као зачарана, заустављала пред судбинском нужношћу која је свету донела страшни закон о смрти, нераскидиво повезан са човековим настанком, као и о пропадању које очекује све што се на свету појави. У самом човековом бићу мисао је стално откривала нешто непотребно, порок, болест, грех и, у складу с тим, мудрост је захтевала превладавање тога греха у корену, тј. одрицање од бића, које је, пошто има почетак, осуђено на неизбежан крај. Грчка катарза, прочишћење, као свој извор има уверење да нам непосредни подаци свести, који сведоче о неизбежној пропаст свегашто се рађа, откривају пресветску, вечну, непроменљиву и заувек непобедиву истину.<sup>(4)</sup> Стварно, право биће (ὄντως ὄν)<sup>(5)</sup> не треба тражити код нас и за нас, већ тамо где се власт закона о настајању и пропадању завршава, тј. тамо где нема и не може бити настајања, нема и не може бити ни пропадања. Управо ода-

кле је кренула спекулативна философија. Закон о неизбежној пропаст свегашто насталог и створеног, који се открива умском виђењу, изгледа нам као да је одувек својствен самом бићу: грчка философија је такође у то непоколебљиво убеђена, као и индијска мудрост, а ми, које од Грка и Индуса деле миленијуми, неспособни смо да се ишчупамо из власти те самоочигледне истине исто колико и они који су је први пут открили и показали нам је.

У том погледу, једино Књига свих књига представља загометан изузетак.

У њој се говори управо о ономе што је супротно свему што су људи видели својим умским видом. Све је створено, читамо на самом почетку Књиге постања. Творац је свему дао почетак, али то не само да се не сматра условом за ускраћеност, недовољност, порочност, греховност бића, већ је, напротив, у томе залог свегашто може бити ваљано у универзуму; другачије речено, стваралачки акт Божији јесте извор, и то једини извор свегашто ваљаног. Увече, свакога дана стварања, Господ је осврћући се на створено говорио: „Добро је“, а последњег дана, погледавши све што је створио, виде Бог да је све добро веома. И свет, и људе (које је Бог благословио), саздао је Творац, и управо зато што их је Он саздао они су били савршени и нису имали никакве недостатке: зла у свету који је створио Бог није било, није било ни греха од кога је зло потекло. Зло и грех су дошли касније. Одакле? И на то питање Писмо даје одређен одговор. Бог је у Еденском врту поред осталог дрвећа посадио и дрво живота, и дрво сазнања добра и зла. И рекао је првом човеку: плодове са свакога дрвета можете јести, али плодове са дрвета сазнања не дирајте, јер онога дана када их дирнете, умрећете. Али кушач, који је у Библији назван змијом, беше лукавији од свих звери које је створио Бог, и он рече: „Нећете ви умријети, <...> него ће вам се отворити очи, па ћете постати као богови и знати што је добро што ли зло“.<sup>(6)</sup> Човек је подлегао искушењу, окусио забрањене плодове, очи су му се отвориле и он је постао онај који зна. Шта се за њега разоткрило? Шта је сазнао? Разоткрило се оно што се разоткрило грчким философима и индијским мудрацима: Божанско „добро веома“ није себе оправдало – у створеном свету није све добро, јер створени свет – управо зато што је створен – не може постојати без зла,

<sup>(2)</sup> Д. Шестов Писмо не цитира увек тачно, чинећи то вероватно према сећању. Писмо није првио исправно. (Ред.)



при томе без много зла и неподношљивог зла. О томе с непо-  
рецивом очигледношћу сведочи све што нас окружује – непо-  
средни подаци свести; и онај који гледа на свет „отворених очи-  
ју“, онај који „зна“, другачије о томе не може да суди. Од тог  
тренутка, када је човек постао онај који „зна“, другачије рече-  
но, заједно са „знањем“ у свет је ступио грех, а за грехом и зло.  
Тако је према Библији.

Пред нама, људима XX века, то питање стоји исто као што  
је стајало пред античким људима: одакле грех, одакле ужаси  
живота повезани с грехом? Постоји ли порок у самом бићу, ко-  
је, будући створено, иако га је створио Бог, и будући да има по-  
четак, због предвечног и никоме и ничему потчињеног закона,  
неизбежно мора бити оптерећено несавршенством које га уна-  
пред осуђује на пропаст, или су грех и зло у „знању“, у „отворе-  
ним очима“, у „умском виђењу“, тј. потекли од плодова са за-  
брањеног дрвета. Хегел, један од најсјајнијих философа про-  
шлог века, који је упио у себе читаву европску мисао формирану  
током 25 векова њеног постојања (што заправо и представља  
његов смисао и значај) без икаквог колебања тврди: змија ни-  
је преварила човека, плодови са дрвета сазнања постали су из-  
вор философије за сва будућа времена.<sup>(7)</sup> И ту одмах треба ре-  
ћи: историјски, Хегел је у праву. Плодови са дрвета сазнања за-  
иста су постали извор философије, извор мишљења за сва  
будућа времена. Философи – и то не само пагански, којима је  
Св. писмо страно, већ и јеврејски и хришћански философи, ко-  
ји су Писмо сматрали богонадахнутом књигом – хтели су да бу-  
ду они који знају и нису пристајали да се одрекну плодова са за-  
брањеног дрвета. За Климента Александријског (почетак III  
века) грчка философија представља други Стари завет.<sup>(8)</sup> Јер,  
тврдио је он, уколико би било могуће одвојити гносис (тј. знање)  
од вечног спасења, и уколико би њему било дато да бира, он не  
би изабрао вечно спасење, већ гносис. Целокупна средњове-  
ковна философија је ишла у том правцу.<sup>(9)</sup> Чак ни мистичари у  
том смислу нису представљали изузетак. Непознати аутор про-  
слављене *Theologia Deutsch*<sup>(10)</sup> је тврдио да је Адам могао да по-  
једе и свих двадесет јабука, а да због тога не буде никакве пе-  
воље. Грех није дошао од плодова са дрвета сазнања: од знања  
не може доћи ништа рђаво. Како је аутор *Theologia Deutsch* мо-  
гао бити тако сигуран да од знања није могло потећи зло? Он  
то питање не поставља: њему очигледно ни на помет не пада да  
се истина може тражити и наћи у Писму. Истина се може наћи

једино у сопственом уму, и само оно што ум признаје за истину  
– јесте истина. Змија није преварила човека.

Кјеркегор и Достојевски – обојица рођени у првој четврти-  
ни XIX века (једино што је Кјеркегор, који је умро у четрдесет  
четвртој години, био десет година старији од Достојевског и већ  
завршио свој књижевни рад када је Достојевски тек почињао  
да пише) и обојица живели у епохи у којој је Хегел био духов-  
ни вођа Европе – наравно, нису могли а да се не осећају у пот-  
пуној власти Хегелове философије. Истина, по свој прилици,  
Достојевски никада није прочитао ниједан Хегелов редак – на-  
супрот Кјеркегору, који је Хегела одлично знао – али је и До-  
стојевски, још у време када је припадао кружоку Белинског, у  
приличној мери усвојио основне поставке Хегелове философи-  
је. Достојевски је поседовао необично чуло за философске иде-  
је, и оно што су из Немачке доносили пријатељи Белинског би-  
ло му је довољно да стекне потпуно јасну представу о пробле-  
мима које је поставила и репила Хегелова философија. Али,  
не само Достојевски, већ је чак и Белински, „несвршени сту-  
дент“, који је у смислу философске проницљивости свакако био  
далеко иза Достојевског, тачно осетио и не само осетио, већ и  
нашао потребне речи да изрази све оно што је за њега било не-  
прихватљиво у Хегеловом учењу, и што се касније показало  
исто тако неприхватљиво и за Достојевског. Подсетићу вас на  
одломак из познатог писма Белинског: „Чак и када бих успео  
да се попнем на највишу степеницу лествице развоја – и тамо  
бих затражио да ми се положи рачун о свим жртвама животних  
околности и историје, о свим жртвама случајности, сујевеља,  
инквизиције Филипа II, итд., итд.: иначе бих се са највише сте-  
пенице бацио наглавачке. Не желим срећу, ни да ми је покло-  
не, ако нисам спокојан за свакога од своје браће по крви...“<sup>(11)</sup>  
Не треба ни говорити о томе како би Хегел, да је имао прили-  
ку да прочита ове редове Белинског, само презриво слегао ра-  
менима и назвао Белинског варварином, дивљаком, незнали-  
цом и, очигледно, човеком који није окусио плодове са дрвета  
сазнања, те зато и не слуги да постоји неоспоран закон услед  
кога све што има почетак, тј. управо људи за које се он тако  
страсно заузима, морају имати крај, а према томе, човек апсо-  
лутно нема од кога и нема због чега да захтева полагање рачу-  
на о бићима која, будући да су пролазна, никаквом чувању и за-  
штити не подлежу. Не само да прве ненамерне жртве случајно-  
сти не подлежу чувању и заштити, већ им не подлежу ни такви



као што су Сократ, Ђордано Бруно и многи други велики и највећи људи, мудраци и праведници – точак историјског процеса немилосрдно меље све и то исто тако мало примећује као и када би они били неживи предмети. Философија духа управо због тога и јесте философија духа што уме да се издигне изнад свега коначног и пролазног. И обрнуто, све што је коначно и пролазно може се прикључити философији духа једино онда када престане да брине о својим ништавним интересима који због тога и не заслужују никакву бригу. Тако би рекао Хегел и при томе би се позвао на ону главу своје *Историје философије* у којој објашњава како је заправо било потребно да Сократ буде отрован и да то није никаква несрећа: умро је стари Грк – вреди ли дизати галаму због такве ситнице?<sup>(12)</sup> Све стварно јесте умно, тј. оно не може и не треба да буде другачије него што јесте. Ко то не схвати није философ, није му дато да мисаоним погледом продре у суштину ствари. И не само то: коме се није разоткрило, тај нема право да себе сматра – све по Хегелу – религиозним човеком. Јер, свака религија, посебно апсолутна религија – тако Хегел назива хришћанство – открива људима у ликовима, тј. мање савршено, исто оно што мисаони дух сам сагледава у суштини бића. „Због тога, истински садржај хришћанске вере оправдава философија, а не историја“ (тј. оно што је испричано у Св. писму) – каже он у својој *Философији религије*.<sup>(13)</sup> То значи да је Писмо прихватљиво само утолико, уколико мисаони дух сматра да оно одговара оним истинама до којих сам долази, или, према Хегеловом изразу, које црпи из самога себе. Све остало, пак, мора бити одбачено. Ми већ знамо да је Хегелов мисаони дух извукао из самога себе, упркос Писму, да змија није преварила човека и да су нам плодови са забрањеног дрвета донели најбоље што у животу постоји – знање. Исто тако, мисаони дух – као немогућа – одбацује и чуда о којима се у Писму приповеда. Колико је дубоко Хегел презирао Писмо може се видети из следећих његових речи: „Да ли су гости на свадби у Кани Галилејској добили више или мање вина, потпуно је свеједно, и чиста је случајност што се показало да је некеме исцељена одузета рука: милиони људи иду са одузетим рукама и унакаженим другим удовима, и нико их не исцељује. А у Старом завету се приповеда да су приликом изласка из Египта на вратима јеврејских кућа направљени црвени белези, како би анђео Господњи могао да их препозна. Таква вера за дух нема никаквог значаја. Најотровније Волтерове поруге усмерене су

против такве вере. Он каже да би било боље да је Бог научио Јевреје бесмртности душе уместо што их учи како да утољавају природне потребе (*aller à la selle*). На тај начин, нужници постају садржај вере“.<sup>(14)</sup> Хегелова *Философија духа* се с подсмехом и презиром односи према Писму и прихвата из Библије само оно што се може „оправдати“ пред умном свешћу. Хегелу „откривена“ истина није потребна, тачније, он је не прихвата, или, ако хоћете, он истином откривења сматра оно што њему открива његов сопствени дух. Неки протестантски богослови су се и без Хегела тога досетили: да не би себе и друге збуњивали тајанственом загонетношћу библијског откривења, они су све истине прогласили откривеним. На грчком је истина – ἀλήθεια; изводећи ту реч од глагола – ἀ-λυνθάνω (при-откривати), богослови су се ослобађали обавезе признавања привилегованог положаја истине Писма, која је, за просвећеног човека тегобна: свака истина, управо зато што је истина, открива нешто што је некада било откривено. Библијска истина, у том смислу, не представља изузетак и нема никакве предности над другим истинама. Она нам може бити прихватљива једино онда и само утолико, уколико може да се оправда пред нашим умом, да буде виђена нашим „отвореним очима“. Не треба ни говорити да је у таквим околностима неопходно одрећи се три четвртине онога што је речено у Писму, а да се оно што преостане протумачи тако да исти тај ум не нађе у томе ништа увредљиво по себе. За Хегела (као и за средњовековне философе) највећи ауторитет представља Аристотел. Његова *Енциклопедија философских наука* завршава се дугачким изводом (у оригиналу, на грчком) из Аристотелове метафизике на тему „ἡ θεωρία τὸ ἄριστον καὶ τὸ ἥδιστον“, што значи: „созерцање је оно што је најбоље и најблаженије“.<sup>(15)</sup> У истој енциклопедији, на почетку трећег дела, у параграфима којима почиње *Философија духа*, он пише: „Аристотелове књиге о души су и сада најбоља и једина дела спекулативног карактера на ову тему. Битан циљ философије духа може бити једино то да се у сазнање духа унесе идеја појма и да се на тај начин отвори приступ Аристотеловим књигама“.<sup>(16)</sup> Није Данте тек тако Аристотела назвао *il maestro di coloro, chi sanno* (учитељем оних који знају).<sup>(17)</sup> Ко хоће да „зна“, тај мора ићи за Аристотелом. И мора да у његовим делима – како у делу *О души*, тако и у *Метафизици* и *Етици* – види не само Стари, већ, како је говорио Климент Александријски, и други Нови завет: да у њему види Библију.



Он је једини учитељ оних који желе да знају, који знају. Увек и непрекидно надахнут Аристотелом, Хегел у својој *Философији религије* свечано објављује: „Основна идеја (хришћанства) јесте јединство божанске и људске природе: Бог је постао човек”.<sup>(18)</sup> Или, на једном другом месту, у поглављу о „царству духа”: „Индивидуа може бити прожета истином о примарном јединству божанске и људске природе и ту истину она постиже вером у Христа. Бог за њу више није оностраност”.<sup>(19)</sup> То је све што је Хегелу донела „апсолутна религија”. Он радосно наводи речи мајстора Екхарта (из његових проповеди)<sup>(20)</sup> и исте такве речи Ангелуса Силезиуса: „Када не би било Бога, не би било мене, кад не би било мене, не би било Бога”.<sup>(21)</sup> На тај начин, садржај апсолутне религије тумачи се и уздиже до оног нивоа, на који се уздигла мисао Аристотелова или мисао библијске змије која је нашем праоцу обећала како ће га „знање” изједначити с Богом. И ни једног тренутка му није пало на памет да се у томе крије страшан, фаталан пад, да „знање” не изједначује човека с Богом, већ га одваја од Бога, препуштајући га власти мртве и умртвљујуће „истине”. „Чуда” Писма, тј. свемоћ Божија, сећамо се, с презиром су одбачена, јер, како он на једном другом месту објашњава: „Не треба тражити од људи да верују у ствари у које они на извесном ступњу развоја не могу да верују: таква вера јесте вера у садржај који је коначан и случајан, тј. није истински, јер истинска вера нема случајан садржај.” Према томе, „чудо је насиље над природном повезаношћу појава и зато представља насиље над духом”.<sup>(22)</sup>

## II

Морао сам унеколико да се задржим на Хегеловој спекулативној философији због тога што су Достојевски и Кјеркегор, сви несвестан тога, а други потпуно свесно, видели свој житни задатак у борби и превладавању оног система идеја који Хегелова философија оваплотила у себи као резултат развоја европске мисли. За Хегела, раскид природне повезаности појава, који собом означава власт Творца над светом и његову мисао – представља неподношљиву и страшну мисао: то је за њега „насиље над духом”. Он исмева библијске приче – све оне које се додељују „историји” и говоре само о „коначном”, чега мора да ослободи човек који жели да живи у духу и истини. То он на-

жива „помирењем” религије и ума, на тај начин религија добија своје оправдање кроз философију која у разноврсности религиозних конструкција види „нужну истину” и у њој, тој нужној истини, открива „вечну идеју”. Несумњиво је да на тај начин ум добија потпуно задовољење. Али шта је остало од религије која се на тај начин оправдала пред умом. Несумњиво је, такође, да је сводећи садржај „апсолутне религије” на јединство божанске и људске природе, Хегел, и сви који су га следили, постао „онај који зна”, управо као што је Адаму обећао кушач, намамивши га плодовима са забрањеног дрвета – тј. открио је у Творцу исту ону природу која му је разоткривена и у сопственом бићу. Али, да ли ми религији приступамо због тога да бисмо стекли знање? Белински се борио за „полагање рачуна” поводом свих жртава случајности, инквизиције, итд. Али, може ли знање да брине због таквих рачуна? Зар знање може тако полагати рачуне? Напротив, ономе који зна, посебно ономе који зна истину о јединству природе Бога и човека, сасвим сигурно је познато да Белински тражи немогуће: а тражити немогуће значи показати слабоумност, како је говорио Аристотел:<sup>(23)</sup> тамо где почиње област немогућег, људски захтеви морају престати; ту се, говорећи Хегеловим језиком, завршавају сви интереси духа.

Ипак, васпитан на Хегелу коме се у младости дивио и сукобивши се са оном стварношћу у вези са којом је Хегел позивао људе да је се у име интереса духа ослободе, Кјеркегор је одједном осетио да се у философији великог учитеља крије издајничка, кобна лаж и страшна саблазан. Он је у њој препознао „eritis scientes” библијске змије: позив да се вера у слободног, живог Творца која се ничега не боји, замени покорношћу пред непроменљивим и према свему равнодушним истинама које потпуно владају над свим. Он је напустио прослављеног, знаменитог мислиоца и великог научника и пошао, и то не пошао, већ је као свом једином спасиоцу, похрлио „индивидуалном мислиоцу”, библијском Јову. А од Јова је пошао не Аристотелу, учитељу оних који знају, већ Авраму,<sup>(24)</sup> ономе кога у Писму називају Оцем вере. Ради Аврама он напушта чак и самог Сократа. Сократ је такође био онај који зна: пагански бог му је кроз γνῶθι σεαυτόν (спознај самога себе) открио истину о јединству људске и божанске природе пет векова пре него што је Библија дошла до Европе. Сократ је знао да Бог, као ни човек, не може све, знао је да могуће и немогуће не одређује Бог, већ вечни за-



кони којима је Бог потчињен исто колико и човек. Због тога над историјом, тј. над стварношћу, Бог нема власт. „Да учини оно што је једном било оним што није било у области чулног света немогуће је, то се може учинити једино духовно, унутрашњим путем”, каже Хегел,<sup>(25)</sup> и та истина му се разоткрила, наравно, опет не у Писму, где се толико пута и толико упорно понавља да Богу ништа није немогуће и где је чак и човеку обећана власт над свим што на свету постоји – „ако имате вјере колико зрно горушично <...> ништа вам неће бити немогуће”.<sup>(26)</sup> Али философија духа ове речи не чује, не жели да их чује. Оне је збуњују: чудо је, сетимо се, насиље над духом. Јер, наравно, извор свега „чудесног” – јесте вера, и то вера која се дрзнула да не тражи оправдање од ума, која ни од кога не тражи оправдање, која све што на свету постоји позива на свој суд. Вера је изнад знања, она је с оне стране знања. Када је Аврам пошао у обећану земљу, објашњава нам Апостол, он је ипако ни сам не знајући куда иде.<sup>(27)</sup> Њему није било потребно знање, он је живео за обећање: тамо где он дође, и зато што је дошао – тамо ће и бити обећана земља. За философију духа – таква вера не постоји. За философију духа вера је само несавршено знање, она је знање на кредит које ће постати истинско тек уколико постигне признање ума. С умом, пак, и са истинама ума, нико нема права да се спори и нема снаге да се бори с њима. Истине ума јесу – вечне истине: оне се морају беспоговорно примати и усвајати. Хегелово „све што је стварно – умно је”, заправо је слободан превод Спинозиног – *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* (не смејати се, не плакати, не проклињати – већ разумети).<sup>(28)</sup> Вечним истинама подједнако се приклањају и творевина и Творац. Тај положај спекулативна философија никада неће напустити и браниће га свим силама. Гносис – знање, разумевање, њој је драже од вечног спасења, штавише – она у гносису налази вечно спасење. Ради тога је Спиноза неумољиво објавио: не плакати, не проклињати, већ разумети. И ту је, као и у Хегеловој „умној стварности”, Кјеркегор напишао и открио смисао те тајанствене, нама тако недоступне везе између знања и пада, која се успоставља у казивању Књиге постања. Јер, Св. писмо, у правом смислу те речи, нити је знање одбацивало, нити га је забрањивало. Напротив, у Писму је казано да је човек био позван да свим предметима да имена. Али човек управо то није хтео, није желео да се задовољи тиме да даје имена стварима које је саздао Творац. То је изванредно изразио

Кант у првом издању *Критике чистиога ума*. „Искуство нам – каже он – показује оно што постоји, али оно нам не говори да оно што постоји мора нужно постојати тако (као што постоји, а не другачије). Зато нам искуство не пружа истинску опшност и ум, који жудно тежи знању те врсте, бива више раздражен, него задовољен искуством.”<sup>(29)</sup> Ум жудно стреми да човека преда власти нужности и слободан стваралачки акт, о коме се говори у Писму, не само да га не задовољава, већ га раздражује, узнемирује и плаши. Он више воли да се преда власти нужности, с њеним вечним универзалним и непроменљивим принципима, него да се повери своме Творцу. Тако је било и са нашим праоцем, саблажњеним или омађијаним речима купача, то се догађа и нама, највећим представницима људске мисли. Аристотел пре двадесет векова, Спиноза, Кант и Хегел у новије време, незадрживо теже да себе и човечанство предају владавини нужности. Они чак и не слуте да је у томе највећи пад – они у гносису не виде пропаст, већ спасење душе.

Кјеркегор је такође учио од старих, а у младости је био страсти обожавалац Хегела.<sup>(30)</sup> И тек када је вољом судбине осетио да је потпуно у власти нужности којој је тако жудно стремио његов ум – он је схватио сву дубину и потресан смисао библијског казивања о човековом паду. Веру, која собом дефинише однос творевине према Творцу, и која означава ничим ограничену слободу и бескрајне могућности, ми смо заменили знањем, ропском зависношћу од мртвих и умртвљујућих вечних принципа. Може ли се замислити страшнији и судбоноснији пад? И тада је Кјеркегор осетио да почетак философије – није чуђење, како су учили Грци, већ очајање: *De profundis ad te, Domine, clamavi*.<sup>(31)</sup> И да се код „индивидуалног мислиоца” Јова може наћи нешто што напосто није падало на памет славном философу и знаменитом професору. Насупрот Спинози и свима који су пре и после Спинозе у философији тражили „разумевање” (*intelligere*) и унапређивали људски ум у судију над самим Творцем, Јов нас својим примером учи да ради постизања истине не треба гурати од себе нити забрањивати себи „*lugere et detestari*”, већ полазити од њих. Знање, тј. спремност да се као истина прихвати оно што самом човеку изгледа самоочигледно, тј. оно што као „откривено” видимо очима после пада (Спиноза је то називао *oculi mentis*, Хегел „духовним” видом), неизбежно води човека у пропаст. „Праведник ће живети од вере” – каже Пророк, а Апостол понавља за њим те речи. „Све



што није од вере, јесте грех<sup>(32)</sup> – једино тим речима можемо да се одбранимо од искушења „бићете они који знају“, којим је саблажњен први човек и у чијој се власти сви ми налазимо. *Luge et detestari*, које је спекулативна философија одбацила, плачу и зазивању Јов враћа њихова исконска права: права да буду судије када почну трагања за тим где је истина а где лаж. „Људски кукавичлук не може да поднесе оно што нам причају безумље и смрт“, и људи окрећу леђа ужасима живота и задовољавају се „утехама“ које им је припремила философија духа. „Али Јов је – наставља Кјеркегор – доказао ширину свог погледа на свет оном непоколебљивошћу коју је супротставио смицалицама и неискреним нападима етике“<sup>(33)</sup> (тј. философије духа): Јову су пријатељи говорили исто оно што је касније Хегел обзнанио у својој *Философији духа*. И још нешто: „Величина Јовова јесте у томе што се његов патос не може смањити и угушити лажним подилажењем и обећањима“<sup>(34)</sup> (исте те философије духа). И, најзад, последње: „Јов је благословен. Њему је враћено све што је имао. И то се назива понављањем. Када почиње понављање? Људским језиком се то не може исказати: *када свака човеку замислива несумњивост и вероватност говоре о немогућем*.“ А у свом дневнику он бележи: „Једино ужас који је достигао очајање развија у човеку његове најузвишеније снаге“.<sup>(35)</sup> За Кјеркегора и његову философију коју он сам, насупрот спекулативној философији, назива егзистенцијалном философијом, тј. философијом која човеку не доноси „разумевање“, већ живот (праведник ће живети од вере), вапаји Јовови нису само вапаји, тј. потпуно непотребни и свима досадни крици – за њега се у тим крицима открива нова димензија истине, он у њима осећа делотворну снагу због које, као на звук труба јерихонских, треба да падну зидови тврђаве. То је – основни мотив егзистенцијалне философије. Кјеркегор, исто колико и други, зна да је за спекулативну философију егзистенцијална философија највећа бесмислица. Али то га не зауставља, већ напротив – надахњује. У „објективности“ спекулативне философије он види њену основну ману. „Људи су – пише он – постали сувише објективни да би стекли вечно блаженство: вечно блаженство се састоји у страсној, бескрајној заинтересованости.“<sup>(36)</sup> И таква бескрајна заинтересованост јесте почетак вере. „Ако се ја свега одричем (као што то захтева спекулативна философија која кроз дијалектику коначног „ослобађа“ људски дух) – то још није вера – пише Кјеркегор поводом Аврамо-

ве жртве – то је само покорност. Тај покрет ја чиним сопственим снагама. А ако га не чиним, онда је то само због кукавичлука и слабости. Али верујући, ја се ничега не одричем. Напротив, све стичем кроз веру: ако неко има веру величине горущичног зрна, тај може да помера брда. Потребна је чисто људска храброст за одрицање од коначног ради вечног. Али потребна је парадоксална и смирена храброст да би се због Апсурда владало свим што је коначно. То и јесте храброст вере. Вера Авраму није одузела његовог Исака. Он га је кроз веру стекао.“<sup>(37)</sup> Могло би се навести још веома много цитата из Кјеркегора у којима се изражава иста мисао. „Витез вере – каже он – прави је срећник који влада свим што је коначно.“<sup>(38)</sup> Кјеркегор одлично увиђа да су тврдње те врсте изазов свему ономе што нам сугерише природно људско мишљење. Због тога он заштиту не тражи од ума, с његовим универзалним и нужним судовима, којима је тако страшно тежио Кант, већ од Апсурда, тј. од вере коју ум квалификује као Апсурд. Он из сопственог искуства зна да је „веровати упркос уму – мучеништво“.<sup>(39)</sup> Али само таква вера која не тражи и не налази оправдање у уму, јесте, према Кјеркегору, вера Св. писма. Само она даје човеку наду у превладавање оне нужности која је кроз ум ушла у свет и почела у њему да господари. Када Хегел претвара истину Писма, истину откривену у истину метафизичку, када, уместо да каже – Бог је узео лик човеков, или, човек је саздан према лику и обличју Божијем, када објављује да је „основна идеја апсолутне религије јединство божанске и људске природе“ – он убија веру. Смисао Хегелових речи је исти као и смисао Спинозиних речи *Deus ex solis suae naturae legibus et nemine coactus agit* – Бог делује само према законима своје природе и не трпи никакву принуду.<sup>(40)</sup> И садржај апсолутне религије се опет своди на Спинозину поставку: *Res nullo alio modo vel ordine a Deo produci potuerunt quam productae sunt* – Ствари ни на који други начин и никаквим другачијим редом Бог није могао створити осим онако како су створене.<sup>(41)</sup> Спекулативна философија не може да постоји без идеје Нужности: она јој је потребна као ваздух човеку, као риби – вода. Због тога истине искуства тако раздражују ум. Оне стално говоре о божанском *fiat* и не дају право – тј. присилно, принудно знање. Али, за Кјеркегора је принудно знање потпуно опустошење, оно је извор првородног греха, преко *critis scientes*-а кушач је првог човека довео до пада. У складу с тим, за Кјеркегора – појам супротан греху није вр-



лина, већ слобода", а такође, „појам супротан греху јесте вера". Само и једино вера ослобађа човека од греха; вера, једино вера може човека да ишчупа из власти нужних истина које су овладале његовом свешћу пошто је упознао плодове са забрањеног дрвета. И само вера даје човеку храброст и снагу да гледа у очи смрти и безумљу и да им се не приклања безвољно. „Замислите човека – пише Кјеркегор – који са свом снагом своје зашлашене фантазије замишља нешто нечувено ужасно, толико ужасно да се уопште не може издржати. И одједном то ужасно сретне на свом путу и оно постане његова стварност. Према људском схватању – његова пропаст је неизбежна... Али, Бог – све може. У томе се и састоји *борба вере: безумна борба за могућност*. Јер, само могућност отвара пут спасења... На крају крајева остаје једно: *Бог све може*. И тек тада се открива пут вере. Верује се тек онда, када човек више не може да открије никакву другу могућност. Бог значи да је све могуће, а да је све могуће – значи Бог. И само онај чије је биће толико уздрмано да он постаје дух и схвата да је све могуће, само тај приступа Богу.”<sup>(42)</sup> Тако Кјеркегор пише у својим књигама, а то исто непрекидно понавља и у свом дневнику.

### III

И у томе се толико приближава Достојевском да се без бојазни због могућих оптужби за претеривање, може рећи да је Достојевски Кјеркегоров двојник. Не само идеје, већ и метод тражења истине, код њих су потпуно исти и подједнако не личе на оно што представља садржај спекулативне философије. Од Хегела, Кјеркегор је отишао индивидуалном мислиоцу Јову. Исто је учинио и Достојевски. Сви епизодни уметци у његовим великим романима – „Иполитова исповест” у *Идиоту*, Ивана и Митјина размишљања у *Браћи Карамазовима*, као и Кирилова у *Злим дусима*, његови *Зайиси из подземља* и његове мале приче, објављене последњих година његовог живота у *Пишчевом дневнику* (*Сан смешног човека*, *Кројка*) – све су те епизоде, као и код Кјеркегора, варијације на теме „Књиге о Јову”. „Зашто су мрачне силе разбиле оно што ми је најдрагоценије од свега? – пише он у *Кројкој*! – Ја се повлачим! Мрак! О природо! Људи су на свету сами – то је несрећа.” Достојевски је, као и Кјеркегор, „испао из општег” или, како се сам изразио,

из „свеста”. И одједном је осетио да свесту не треба, а није ни нужно враћати се, да је свество – тј. оно што сви, свуда и увек сматрају истином – обмана, страшно бунило, да су од свества, коме нас призива наш ум, на земљи потекли сви ужаси бића. У *Сану смешног човека* он са јасноћом, која је за наше очи неподношљива, открива смисао израза „бићете они који знају”, којим је библијска змија саблазнила нашег праоца и наставља да нас саблажњава и сада. Ум наш, како каже Кант, жудно хрли свеопштости и нужности – Достојевски, надахнут Писмом, напреже све своје снаге да се ишчупа из власти знања. Као и Кјеркегор, он се очајнички бори са спекулативном истином и са људском дијалектиком која „октривење” своди на сазнање. Када Хегел говори о „љубави” – а Хегел о љубави не говори ништа мање него о јединству божанске и људске природе – Достојевски у томе види издају: издаје се божанска реч. „Ја тврдим – пише он у *Пишчевом дневнику*, тј. последњих година свога живота – да је свест о потпуној сопственој немоћи, у смислу пружања помоћи или било какве користи страдалничком човечанству, будући при томе потпуно сигурни у то страдање човечанства – у стању да у вашем срцу чак и љубав према човечанству претвори у мржњу према њему.” То је исто као и код Белинског: тражи се полагање рачуна за сваку жртву случајности и историје – тј. за оно чему у начелу, пошто је створено и коначно, спекулативна философија не поклања никакву пажњу и чему нико на свету, као што спекулативна философија поуздано зна, не може да помогне. Са још више страсти и жестине, са јединственом својеврсном смелошћу, Достојевски је мисао о бесплодности спекулативне философије изразио у следећем одломку *Зайиса из подземља*. Људи се, пише он, „са немогућношћу одлазак мире. Немогућност, значи, камени зид! Какав камени зид? Ја, разуме се, природни закони, закључци природних наука, математика. Чим ти, на пример, докажу да си постао од мајмунца, нема потребе да се мрштиш, прихвати да је тако, зато што је два пута два – математика. Пробајте да приговорите! Дозволите, повикаће сви, нема приговора: јер – два пута два јесте четири. Природа вас не пита; није је брига за ваше жеље нити да ли се вама допадају њени закони или не. Ви сте дужни да је прихватите онакву каква она јесте, према томе, и све њене резултате. Зид је, према томе, зид, итд., итд.” Видите да Достојевски – ништа лошије од Канта и Хегела – схвата смисао и значење тих општих и нужних судова, те принудне и насилне истине, на



коју човека позива његов ум. Али, насупротив Канту и Хегелу, њега не само да не задовољавају „два пута два једнако је четири“ и „камени зидови“, већ, напротив, самоочигледности, које је открио ум, буде у њему, као и у Кјеркегору, највећи могући немир.<sup>(43)</sup> Шта је човека предало власти Нужности? Како се догодило да се судбина живих људи нашла у зависности од каменних зидова и два пута два јесте четири, за које људе уопште није брига и које, уопште, ни за кога и ни за шта није брига? Критика чистог ума не поставља то питање и не би га ни чула – чак и када би јој било постављено. Достојевски, пак, одмах после горе наведених речи, пише: „Господе Боже, шта се мене тичу закони природе и аритметике, кад ми се некако ти закони и два пута два јесте четири – не свиђају? Разуме се ја не могу такав зид да пробијем главом, ако заиста немам снаге да га пробијем али нећу се ни помиријати с њим једино због тога што је то камени зид, а ја немам довољно снаге за њега. Као да је такав зид у истину смирење и истину садржи макар неку реч за свећу. О, бесмислице над бесмислицама.“ (Курзив мој – Л. Ш.) Тамо где спекулативна философија види „истину“, ону истину за коју се тако жудно борио наш ум и којој се сви ми клањамо, Достојевски види „бесмислице над бесмислицама“. Он одбацује вођство ума и не само да не прихвата његову истину, већ се свом енергијом коју има обрушава на наше истине: одакле оне потичу, ко им је дао такву неограничену власт над човеком? И како се догодило да су их људи прихватили, да су прихватили све што су оне донеле свету, и не само да су их прихватили, већ су их обоготворили? Довољно је поставити то питање – понављам, критика чистог ума то питање није постављала, није смела да га постави – и одмах постаје јасно да одговора на њега нема и не може га ни бити, тачније, да је одговор на њега само један: власт каменних зидова, власт два пута два јесте четири или, изражавајући се философским језиком, власт вечних самоочигледних истина над човеком, иако нам се чини као да лежи у самој основи бића и да је зато непревладива, свеједно је власт привидна. И то нас враћа на библијску легенду о првородном греху и паду првог човека. „Камени зидови“ и „два пута два јесте четири“ – представљају само конкретан израз онога што су садржале речи кушача: бићете они који знају. Човека није знање довело слободи, као што смо навикли да мислимо и као што објављује спекулативна философија, знање нас је потчињило, предало нас „на милост и немилост“ вечних истина. То је схвати-

Достојевски, то се разоткрило Кјеркегору. „Грех – писао је Кјеркегор – јесте несвестица слободе. Психолошки говорећи, пад у грех се увек догађа у несвестици.“<sup>(44)</sup> „У стању невиности – наставља он – мир и спокојство, али заједно с тим постоји још и нешто друго, не немир, не борба – јер нема разлога за борбу. Па шта је онда то? Ништа. Какав утицај има Ништа? Оно буди страх!“ И још и ово: „Ако питамо шта је предмет, одговор ће бити један: Ништа. Ништа и страх прате једно друго, али чим се открије стварност слободе духа, страх нестаје. Шта је Ништа, ако се ближе погледа, у страху пагана? Оно се назива судбином. Судбина је Ништа страха.“<sup>(45)</sup> Ретко који писац је успео да тако очигледно пренесе смисао библијског приповедања о човековом паду. Ништа, које је кушач показао нашем праоцу, улило му је страх пред ничим ограниченом вољом Творца, и он се бацио на знање, на вечне, нестворене истине, да би се заштитио од Бога. И то траје и сада: ми се бојимо Бога, ми свој спас видимо у знању, у гносису. Може ли постојати дубљи, страшнији пад? Невероватно је до које мере личи оно што смо управо чули од Кјеркегора на размисљања Достојевског о каменним зидовима и два пута два јесте четири. Људи се повлаче пред вечним истинама и ма шта им оне доносице, све прихватају. Када је Белински „завапио“, захтевајући полагање рачуна за све жртве случајности и историје, одговорено му је да су његове речи лишене сваког смисла, да се спекулативној философији и Хегелу не може тако приговарати. Када Кјеркегор Хегелу супротставља Јова као мислиоца, његове речи се пропуштају мимо ушију. И када је Достојевски написао о каменом зиду, нико није наслутио да се ту налази права критика чистог ума: сви погледи били су уперени на спекулативну философију. Ми смо сви убеђени да се у самом бићу крије мана коју ни самом Творцу није дато да је превлада. „Добро је“, којим се завршавао сваки дан стварања, сведочи о томе да је, како ми разумемо, и сам Творац недовољно дубоко проникао у суштину бића. Хегел би му посаветовао да окуси плодове са забрањеног дрвета како би се уздигао на потребну висину „знања“ и схватио да је његова природа, као и природа човека, ограничена вечним законима и немоћна да било шта промени у универзуму.

Дакле, Кјеркегорова екзистенцијална философија, као и философија Достојевског, одлучују да спекулативној истини супротставе истину откривења. Грех није у бићу, није у ономе што је изашло из руку Творца – грех, порок, недостатак јесу у на-



шем „знању“. Први човек се уплашио ничим ограничене воље Творца, видео је у њој нама тако страшну „самовољу“ да је заштиту од Бога почео да тражи у сазнању које ће га, како му је сугерисао кушач, изједначити са Богом, тј. које ће њега и Бога ставити у исту зависност од вечних нестворених истина, разоткривајући јединство људске и божанске природе. И то „знање“ је згњечило, притисло његову свест, сабивши је у раван ограничених могућности, које му сада одређују и његову земаљску и његову вечну судбину. Тако Писмо представља човеков „пад“. И једино вера коју, опет у складу са Писмом, Кјеркегор схвата као безумну борбу за могуће, тј. на нашем језику за немогуће, јер она је продужетак самоочигледности, само вера може да скине са нас огроман терет првородног греха и омогући нам да се поново усправимо, да „устанемо“. На тај начин, вера није поверење према ономе што су нам говорили, што смо слушали, чему су нас учили. Вера је непозната и спекулативној философији страна димензија мишљења која отвара пут ка Творцу свега што на свету постоји, ка извору свих могућности, ка Ономе за кога нема граница између могућег и немогућег. То је тешко, безмерно тешко, не само остварити него чак и замислити. Јаков Беме је говорио да када Бог скине са њега своју десницу, ни он сам не разуме оно што је написао. Мислим да би Достојевски и Кјеркегор могли да понове Бемеове речи. Није узалуд Кјеркегор рекао: веровати упркос уму јесте мучеништво. Нису тек тако дела Достојевског пуна такве надљудске снаге. Отуда Достојевског и Кјеркегора тако мало слушају и тако мало чују. Њихови гласови су били, и остаће, гласови вапијућих у пустињи.

## I

## JOB И ХЕГЕЛ

Уместо да се за помоћ обрати светски познатом философу или professor-u publicus-u ordinarius-u, мој пријатељ тражи помоћ од индивидуалног мислиоца који је знао све оно најбоље што на свету постоји, али који је затим морао да оде из живота: од Јова, који седећи у пепелу струже црепом красте на своме телу и упућује узгредне примедбе и алузије. Ту ће се истина изразити убедљивије него у грчком симпосиону.

Кјеркегор

Кјеркегор је мимоишао Русију.<sup>(1)</sup> Ниједном нисам имао прилике да чујем у философским или књижевним круговима чак ни његово име. Стид ме је да признам, али грех је крити – још пре само неколико година ни ја нисам ништа знао о Кјеркегору. И у Француској је он скоро непознат: почели су да га преводе тек у последње време. Зато је његов утицај у Немачкој и северним земљама веома велики. А такође је од огромног значаја следећа чињеница: он је овладао мислима не само најистакнутијих немачких теолога, већ и философа и, чак, професора философије: довољно је навести Карла Барта и његову школу, с једне стране,<sup>(2)</sup> и Јасперса и Хајдегера,<sup>(3)</sup> с друге. Издавач *Philosoph. Hefte*<sup>(4)</sup> је чак без устезања рекао да би нам исцрпно излагање Хајдегерове философије дало Кјеркегора. Имамо све разлоге да мислимо како је Кјеркегоровим идеја-



ма суђено да одиграју веома велику улогу у духовном развоју човечанства. Истина, веома особену улогу. Мало је вероватно да ће он постати философски класик и можда опште и јавно признање никада неће стећи. Али његова мисао ће невидљиво бити присутна у људским душама. То се већ догађало глас вапијућег у пустињи није само величанствена метафора. У општој економији духовног бића гласови вапијућих у пустињи потребни су колико и гласови који се разлежу на мостима где има пуно људи, на трговима и у храмовима. А можда су, у извесном смислу, и потребнији.

Кјеркегор је своју философију називао егзистенцијалном – речју која нам сама по себи мало говори. И мада ју је Кјеркегор употребљавао често, није нам дао оно што бисмо могли назвати дефиницијом егзистенцијалне философије.

„Жеља да се у вези са егзистенцијалним појмовима избегну дефиниције сведочи о такту”<sup>1</sup> – пише он. Кјеркегор уопште избегава исцрпне дефиниције: код њега је то повезано с уверењем да најбољи начин комуницирања с људима представља „индиректно изражавање”. Он је тај метод преузео од Сократа, који своју мисију није видео у томе да људима даје готове истине, већ у томе да им помаже да истине стварају сами. Само истина коју човек сам створи може да му буде потребна. У складу с тим, Кјеркегорова философија је тако изграђена да њено усвајање на начин на који усвајамо било који систем идеја, није могуће. Ту се не тражи усвајање већ нешто друго. Њега унапред обузимају ужас и бес на помисао да ће после његове смрти „приват-доценти” излагати његову философију као довршен систем идеја распоређених по одељцима, главама и параграфима, и да ће љубитељи занимљивих философских конструкција доживљавати ментално уживање пратећи развој његових мисли. Философија за Кјеркегора ни у ком случају није чисто интелектуална делатност душе. Почетак философије није чуђење, како су учили Платон и Аристотел, већ очајање. У очајању, у страховима, људска мисао се препорађа и стиче нове снаге које је воде изворима истине који за друге људе не постоје. Човек наставља да мисли, али више никако не мисли онако како мисле људи који, чудећи се ономе што им универзум открива, настоје да схвате устројство бића.

<sup>1</sup> V, 146. Број без заграда – овде и у даљем тексту означава напомене Л. Шестона. (Ред.)

У том смислу је посебно значајна његова омања књига *Понављање*. Она припада оној групи Кјеркегорових дела која су написана и објављена непосредно после раскида и у вези са раскидом с вереницом Регином Олсен.<sup>(5)</sup> За веома кратко време Кјеркегор је написао најпре своју огромну књигу *Entweder-Oder*, затим *Сћраћ и Дрхћање*, која је заједно са *Понављањем* издата у једном тому и, најзад, *Појам сћрећње* (*Der Begriff der Angst*). Све те књиге су написане на исту тему која код њега варира на хиљаду начина.<sup>(6)</sup> Већ сам указао на њу: почетак философије није чуђење, како су мислили Грци, већ очајање. У *Понављању* он каже ово: „Уместо да се за помоћ обрати светски познатом философу, или professor-u publicus-u ordinarius-u (тј. Хегелу), мој пријатељ (Кјеркегор увек говори у трећем лицу када треба да изрази своју најзаветнију мисао) тражи уточиште код мислиоца индивидуалисте који је знао све што је најбоље на свету, али који је потом морао да оде из живота: од Јова... који седећи у пепелу, чешући црепом красте на својем телу, изговара узгредне примедбе и алузије. Ту ће се истина изразити убедљивије него у грчком симпозиону”.<sup>2</sup>

Индивидуални мислилац Јов супротстављен је светској знаменитости Хегелу, па чак и грчком симпозиону, тј. самом Платону. Има ли смисла такво супротстављање и да ли је самом Кјеркегору дато да га оствари? То јест, да за истину не прихвати оно што му открива философска мисао просвећеног Хелена, већ оно што обзнањује избезумљен од ужаса и при томе неук јунак једне од приповести из Старе књиге? Зашто је Јовава истина „убедљивија” од Хегелове или Платонове? И да ли је заиста убедљивија?

Кјеркегору није било лако да се разрачуна са светски познатим философом. О томе и сам сведочи: „Он никоме не сме да се повери и исприча о својој срамоти, о својој несрећи што не разуме великог човека”.<sup>3</sup> И даље: „Дијалектичка неустрашивост се не постиже тако лако, и једино кроз кризу се одлучујеш да кренеш против изванредног учитеља који све зна боље и једино је твој проблем заобишао! Обични људи – наставља Кјеркегор – по свој прилици неће ни наслутити о чему се ту ради. За њих је Хегелова философија само теоријска кон-

<sup>2</sup> III, 172.

<sup>3</sup> VI, III, уоп. *ib.*, 192, 193.



струкција, веома интересантна и занимљива. Али има „младића“ који су своје душе дали Хегелу и који ће у тешком тренутку, када човек крене у философију како би од ње добио „једино потребно“ – пре бити спремни да сами падну у очајање, него да признају да њихов учитељ није тражио истину већ слепо сасвим другачије циљеве. Такви људи, ако им буде суђено да нађу себе, узвратиће Хегелу подсмехом и презиром: и томе ће бити велике правде.”<sup>(7)</sup>

А можда ће поступити још суровије. Отићи од Хегела Јову! Када би Хегел макар за тренутак могао да замисли да ј тако нешто могуће, да истину не поседује он већ неук Јов, да метод трагања за истином није у проналажењу „аутоматског (унутрашњег) кретања појма“, већ, с његовог становишта, дивљи и бесмислени јауци очајања, он би морао да призна да је дело читавог његовог живота сведено на нулу, да је он сам сведен на нулу. И, по свој прилици, није у питању само Хегел и није само о њему реч. Ићи Јову да би се трагало за истином, значи посумњати у основе и принципе философског мишљења. Може се дати предност Лајбницу или Спинози, или античким философима, и њих супротставити Хегелу. Али заменити Хегела Јовом – то је исто што и натерати време да крене уназад и вратити се на оно што је било пре више хиљада година, када људи нису слутили чак ни оно што су нам донели наше сазнање и наше науке. Али Кјеркегор се не задовољава ни Јовом. Он стреми још даље у дубину векова – Авраму. И њему не супротставља чак ни Хегела, већ онога кога је деифијски пророк, а за пророком и читаво човечанство, сматрао најмудријим међу људима: Сократа.

Истина, Кјеркегор се не усуђује да исмева Сократа. Он Сократа поштује, пред њим је чак испуњен дубоким поштовањем. Али са својом муком и својим тегобама он, чак, не иде Сократу, већ Авраму. Сократ је био највећи међу људима, али међу људима који су на земљи живели пре него што им се разоткрила Библија.<sup>4</sup> Пред Сократом се може осећати најдубље поштовање, али узнемирена душа не може код њега да нађе одговоре на своја питања. Платон је, сумирајући оно што је добио у наслеђе од свог учитеља, написао: највећа несрећа која

<sup>4</sup> *Дневн.*, II, 343: „Изван Христа Сократ је јединствен у својој врти“ – забележио је Кјеркегор у свом дневнику 1854. године, неколико месеци пре смрти.

може задесити човека – јесте да постане *μισόλογος*, тј. мрзитељ ума.<sup>(8)</sup> И ето, мора се одмах рећи: Кјеркегор је од Хегела отишао Јову и од Сократа Авраму једино зато што су они од њега захтевали љубав према уму, а он је ум мрзео више од свега на свету.

Платон и Сократ су мрзитељима ума претили свакаким несрећама. Али, да ли им је било дато да спасу од несрећа онога ко ум воли? И још страшније питање: треба ли ум волети зато што ћеш, ако га не будеш волео, морати да испашташ, или га треба волети несебично, не размишљајући унапред о томе шта он може собом донети, радости или тугу, већ искључиво зато што је он – ум? Платон је био далеко од несебичности, иначе не би претио невољама. Напросто би објавио као заповест: љуби ум свим срцем својим и душом својом – без обзира на то да ли ћеш због тога бити несрећан или срећан. Ум захтева љубав према себи и за узврат не пружа у своју одбрану никаква оправдања, јер он сам јесте извор и то једини извор свих оправдања. Али, „тако далеко“ Платон није ишао, тако далеко, очигледно, није ишао ни Сократ. У истом оном *Федону*, у коме је обзнањено да је највећа несрећа бити мрзитељ ума, приповеда се да се Сократ, када је схватио да му Анаксагорин *νοῦς*,<sup>5</sup> који га је толико привлачио у младости, не обезбеђује „најбоље“, окренуо од свог учитеља... „Најбоље“ треба да буде изнад свега, „најбоље“ мора да господари светом.<sup>(9)</sup> Али, у том случају, пре него што се ум заволи, потребно је распитати се да ли он сигурно човеку обезбеђује најбоље и, по свој прилици, не може се унапред знати треба ли ум волети или мрзети. Ако он даје најбоље – волећемо га; ако не даје – нећемо га волети. А у случају да донесе било шта друго или нешто веома рђаво – омрзнућемо га и окренућемо му леђа. И заволећемо његовог вечног непријатеља – Парадокс, Апсурд. Ипак, ни код Платона ни код Сократа питање није остављено тако искључиво. Без обзира на то што Анаксагорин *νοῦς* није задовољавао Сократа и Платона, они нису престали да славе ум, престали су једино да се одушевљавају Анаксагором. Од ума никаква сила није могла да их одвоји.

Ум им је, међутим, понекад доносио истине које су веома мало личиле на „најбоље“, и чак су, напротив, скривале у себи много рђавог, веома рђавог. Узмимо, на пример, Платоно-

<sup>5</sup> Ум.



во признање (Tim., 48a) да „наш свет потиче од мешавине ума и нужности”; или, исту тврдњу у другој форми: „Треба разликовати две врсте узрочности – узрочност нужну и узрочност божанску” (Ib., 68e). Ако се још присетимо да је ум са себи својственом увереношћу у сопствену непогрешивост стално сугерисао Платону да се с нужношћу ни богови не боре (Prot., 345d), онда ће се показати да рачунање на добра, којима располаже ум, не може да нађе себи оправдање у стварности. Ум делимично управља светом, ум такође до извесног степена и богове подржава; али против нужности су и он сам, и богови које он слави – подједнако немоћни. И при томе, немоћни *заувек*: ум то поуздано зна и никоме неће дозволити да посумња у то знање, и зато сваки покушај борбе са нужношћу дефинитивно и неопозиво одбацује као безумље.

Па ипак, нужност, против које су подједнако немоћни и богови и људи, може собом донети безбројне невоље! Ум то наравно зна, он је то човеку и наговестио – али ту он одједном скида са себе сваку одговорност, не жели ни да говори о томе. Па ипак, и даље тражи да буде вољен, иако се испоставља да онај који заволи ум може бити несрећан исто колико и онај који ум мрзи, па чак и несрећнији. Тако да, на крају крајева, знаменита Платонова изрека, у ситуацији суочавања с подацима искуства, испада веома слаба или, чак, скоро сасвим неоснована. Ум, као и Ерос код Диотиме, није бог, већ демон који се родио из *λόρος*-а (изобиља) и *πενία*-е (сиромаштва).<sup>(10)</sup> О томе Сократ и Платон нису много говорили. Напротив, својски су се трудили да скрену истраживачку мисао са трагања о пореклу ума. Да би се оградиле од нужности они су изумели знаменити *κάθαρσις*. Шта је то *κάθαρσις*? Платон објашњава: „Катарза се састоји у томе да се душа што је могуће више огради од тела... и да се, по могућству, како сада овде, доле, тако и касније, пусти да живи сама, ослобођена окова тела”.<sup>(11)</sup> То је све што и људи и богови са својим умом могу да супротставе Нужности, која за ум не зна и не жели да зна. Над телом и над светом нико нема власт. Дакле, ту се не може ништа: нека свет постоји како год сам жели или како му је одређено, а ми ћемо научити да се сналазимо и без света, као и без тела које том свету припада. И објавићемо то као наш највећи тријумф, као победу над непобедивом Нужношћу, с којом се и богови мире или, боље речено, коју богови могу да победе једино уз по-

моћ подвала које смишља ум. Епиктет, платонизујући стоик, чије се интелектуално поштење по навици назива наивношћу, то је и признавао. По његовим речима Зевс је рекао Хризипу: „Када би то било могуће дао бих ти да потпуно располажеш и својим телом и спољним стварима. Али не кријем да ти све то дајем само на употребу. А пошто не могу све то да ти дам у власништво, уделићу ти неки делић нас (богова) – способност одлучивања, чињења или нечињења, хтења или нехтења, речју, способност коришћења представа” (Diat. I, 1).<sup>(12)</sup> Модеран човек, наравно, тешко може да прихвати да је Зевс заиста Хризипа удостојио разговора. Али Зевс и није био баш толико потребан. Јер, он је и сам морао да извуче из некаквог загонетног извора истину коју је обзнанио Хризипу, о томе да е „немогуће” дати човеку у својину спољне ствари. Пре личи а то није учио Зевс Хризипа, већ Хризип Зевса, и да је Хризип и сам знао шта је могуће а шта немогуће те није имао никакве потребе да додијава боговима својим запиткивањем. Да је Зевс ступио у разговор са Хризипом и покушао да његовим речима о могућем и немогућем супротстави своје судове, он га не би ни слушао – а и ако би га слушао, одбио би да му поверује: зар су богови изнад истине? Зар истина не изједначаје сва мисаона бића? И људи, и ђаволи, и богови, и анђели – сви су равноправни или, тачније, подједнако су неправни пред истином, која је потпуно потчињена уму. Када су Сократ и Платон схватили да светом не владају само богови већ и нужност, и да над нужношћу нико нема власт, они су пронашли истину и за смртне и за бесмртне. Зевс је веома моћан – нико се не усуђује то да оспорава. Али свемоћ му није дата и он, као биће које није ништа мање умно од Хризипа, или, чак, Хризиповог учитеља Сократа, не може да се не приклони истини и постане *μισόλογος*. Једино што он може да учини јесте да подари човеку способност да се прилагођава условима егзистенције. Другим речима: ако све спољне ствари, међу њима и тело, могу човеку бити дате само на употребу и ако се ту ништа не може променити – иако то не би било лоше, и то никако лоше, када би све могло да се среди другачије – нека онда тако и буде. Јер, човек поседује „божански дар”: слободу да жели или да не жели. Он може да не жели уопште да има своје тело и спољне ствари у својини, он може желети да их има само на коришћење. И онда би се све одмах окренуло набоље,



и ум би уистину имао право да се похвали како је онима, који га воле и слушају, добро на овоме свету и да нема веће несреће него бити *μισόλογος*. Управо то и јесте Платонов и Аристотелов *κόθαρσις*, који је код стоика нашао свој израз у њиховој познатој теорији да „ствари” саме по себи немају вредност и да је у нашој вољи да мислимо како желимо, тј. да су вредне или да ништа не вреде, одакле и потиче аутономна етика. Етика сама себи одређује законе. Њој је дато оно што одговора (наравно, што њој одговара) да буде сматрано вредним, важним, значајним, као и оно што јој одговара да буде сматрано безвредним, неважним или ништавним. Са аутономном етиком такође нико, чак ни богови, не могу да се боре.<sup>(13)</sup> Сви су дужни да јој се покорављају, сви су дужни да јој се повинују. Етичко „ти мораш” рођено је у моменту када је Нужност рекла своје „ти не смеш” и човеку и боговима. И исти су родитељи створили оно етичко из кога је проистекла Нужност: *πόρος* и *πενία* (изобиље и сиромаштво). Све што постоји у свету – производ је *πόρος* и *πενία*. Чак су и богови из њих проистекли. Тако да, ако ћемо право, богова никада није било: постоје само демони. Тако учи ум, умско виђење, спекулација. А може ли ум открити било шта друго, ако је и сам рођен из *πόρος*-а и *πενία*-е?

## II

### ЖАЛАЦ У ТЕЛО<sup>(1)</sup>

Што се мене тиче, од младости ми је с неба послат жалац у тело. Да тога није било ја бих одавно живео обичним животом.

Кјеркегор

Кјеркегор је Хегела и грчки симпосион заменио за махните речи Јовове. Али одмах је потребна мала ограда: Кјеркегор као да је омрзнуо Хегела и чак је научио – премда после дуге и тешке унутрашње борбе – да га презире; али грчки симпосион и онога који је био душа грчког симпосиона, тј. Сократа, никада није могао истински да се одрекне – чак ни у периодима нечувеног напрезања свих својих душевних снага, док је писао већ поменута дела – *Furcht und Zittern, Wiederholung, Begriff der Angst*.<sup>1</sup> Он чак ни Спинозу није запостављао и очигледно се према њему (можда под утицајем Шлајермахера) односио с највећим поштовањем, које се граничило с обожавањем. Као да је сматрао да Спинозу, као и Сократа, треба држати у резерви, за случај да Аврам и Јов и Књига, у којој је прочитао о Јову и Авраму, не оправдају наде које у њих полаже. А може ли бити другачије? Да ли је савременом човеку дато да се одрекне Сократа и да истину очекује од Аврама и Јова? То питање се обично не поставља. Радије се поставља питање: како „помирити” истине Сократове и грчког симпосиона са истинама Аврама и Јова. Задуго пре него што је Библија почела

<sup>1</sup> *Страх и дрхтање, Понављање, Појам спрејње.*



да продире у европске народе, то питање је поставио Филон Александријски. И решио га је у смислу да Библија не само да не противречи грчкој философији, већ је и све чему су Грци учили преузето из Св. писма. Платон и Аристотел су само ученици Аврама, Јова, псалмопеваца и пророка (апостола тада још није било).<sup>(2)</sup>

Сам по себи Филон није био ни велики философ нити, уопште, истакнут човек. Он је био образован, културан, богобојажљив и веома предан вери очеве својих Јудеја. Али историја, када јој је то потребно, уме да искористи осредње и чак безначајне људе за испуњење својих најграндиознијих замисли. Идеји Филоновој о односу Библије према грчкој мудрости било је суђено да одигра огромну историјску улогу. После Филона нико се више није усудио да прихвати Библију онако каква она заправо јесте: сви су се трудили да у њој виде својеврсни израз грчке мудрости. Код Хегела у *Философији религије* читамо: „У философији, религија добија своје оправдање од мисаоне свести. Мишљење је апсолутни судија пред којим садржај (религија) мора да оправда и објасни себе”.<sup>(3)</sup> Управо тако је две хиљаде година пре Хегела мислио Филон. Он није „мирио” Св. писмо са грчком мишљу – он га је правдао пред њом. И, наравно, није то могао да уради другачије него да претходно „протумачи” Библију, пошто је то било потребно за постизање тражених оправдања и објашњења. Сам Хегел, пак, описујући у својој *Логици* супштину мишљења изјављује: „Када мислим, ја се одричем свих својих субјективних особености, удубљујем се у саму ствар и рђаво мислим ако додајем било шта своје”.<sup>(4)</sup> Када је Филон тумачио Библију под руководством грчких философа – он се трудио да примора ауторе библијских прича, па чак и Онога у чије су име те приче причане, да се одрекне својих субјективних особености. У том смислу је Филон био апсолутно на нивоу Хегеловог образовања. Филон је васпитан на грчким философима и чврсто је усвојио идеју да су не само пагански богови, већ да је и Бог Св. писма потчињен истини која се открива мисаоном бићу тек када се оно сасвим одрекне себе и удуби се у предмет. После Сократа нико више није ни могао другачије да мисли. Мисија коју је историја поверила Филону састојала се у томе да се људима докаже како Библија не противречи нити има право да противречи нашем природном мишљењу.

Кјеркегор ни у својим књигама, ни у својим дневницима Филона не помиње. Али, по свој прилици, када би се сетио Филона он би га назвао Јудом пре Јуде. Ту је већ постојала прва издаја, ништа мање потресна од издаје Јудине: све је било ту – све до целивања уста. Филон је Св. писмо уносио до небеса, али уносећи га, он га је давао у руке грчкој философији – тј. природном мишљењу, спекулацији, умском виђењу. Кјеркегор прећуткује Филона. Своје муње и громове он усмерава на Хегела и то стога што је Хегел био објавитељ (за ново доба) „објективног” мишљења које, одричући се онога што је „субјективна” особеност живог бића, види истину и тражи је у „ствари”.<sup>(5)</sup> Ипак, он Сократа свеједно чува и штеди – као да се, рећи ћу то још једном, осигурава за случај да га Аврам и Јов не спасу. Чак и у тренуцима када се својим грозним *Entweder-Oder* обраћа срећним мирјанима и ожењеним пасторима (или, по свој прилици, у таквим тренуцима посебно), он скрива Сократа у неком, и њему самом невидљивом, набору своје душе. Он позива на Апсурд и Парадокс, али Сократа ипак не пушта од себе.

И то се, може бити, неће показати толико „недопустивим”, ако се сетимо с каквом потребом је он приступио Авраму и Јову. У својим дневницима он често понавља да никада неће изрећи конкретном речју оно што му се догодило и чак, свечано свима забрањује да се о томе распитују. Ипак, у својим делима он само о томе прича – истина, не у своје име, већ у име разних измишљених лица – али, свеједно, прича. На крају *Понављања*<sup>2</sup> он изјављује да се за њега у догађај од светског значаја претвара оно што би неко други, када би му се то догодило, решио сасвим лако. У *Епитама на живојном људу*, он пише: „Моја патња је – досадна: то и сам знам.” А на следећој страници понавља: „Он не само да се неописиво мучи, његова је патња још и досадна. Да није тако досадна, можда би неко у њој саучествовао.” Затим, још и ово: „Он је толико ужасно патио због глупости.”<sup>3</sup> У чему се састојала та досадна патња? Он ће на то дати одређен одговор: „Он осећа да није способан за оно, за шта су способни сви – да буде супруг”.<sup>4</sup> Даље, у ис-

<sup>2</sup> III, 207.

<sup>3</sup> IV, 315, 314 и 269.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 398.



тој књизи он признаје: „Девет месеци проведених у мајчиној утроби било је довољно да од мене начине старца”.<sup>5</sup> Таква признања, разбацана по свим његовим књигама и дневницима – могла би се преписивати у бескрај. Навешћу само једно место из његовог дневника за 1846. годину, у коме, упркос датом завету, ипак „конкретном” речју назива оно што му се догодило. „Ја сам у правом смислу те речи – најнесрећнији човек, од најраније младости прикован, увек прикован за некакву патњу која доводи до лудила, повезану с некаквом абнормалношћу у односу моје душе према моме телу... разговарао сам тим поводом са својим лекаром и питао га мисли ли он да та абнормалност може бити излечена тако да и ја остварим опште. Он је изразио сумњу. Тада сам га поново питао, мисли ли он да човеков дух може ту нешто да промени својом вољом или да исправи својом вољом. Он је опет изразио сумњу. Није ми чак ни саветовао да напрегнем снагу своје воље – која, он је то знао, може све да разори. Тога тренутка мој избор је био учињен. Ту жалосну абнормалност (која би већину људи, способних да схвате тежину тога ужаса, без сумње одвела у самоубиство), ја сам прихватио као жалац у тело, као своје ограничење, као крст, као огромну цену по којој ми је Отац небески продао снагу духа, каквој нема равне међу савременицима.” И још једном: „Што се мене тиче, од младости ми је послат жалац у тело. Да није тога, одавно бих живео обичним световним животом”.<sup>6</sup> По дубини и потресној снази излагања један од најлепших Кјеркегорових говора назван је „Жалац у тело”, и његов смисао може бити схваћен једино у светлости признања датих у већ наведеним одломцима из дневника, као што тек после тих признања може бити јасна и Кјеркегорова тврдња да је грех „несвестица слободе” и да појам супротан греху није врлина, већ вера. Несвестица слободе је овако описана у *Понављању*: „Ја не могу да загрлим девојку као што се грли човек који заиста постоји, ја могу само овлаш да је додирујем, да јој прилазим као што се прилази сенци”.<sup>7</sup> Не само Регина Олсен, читав свет се за Кјеркегора претворио у сенку, у привиђење. А опет, да начини „покрет вере”, који би свету и Ре-

<sup>5</sup> *Ibid.*, 237.

<sup>6</sup> *Дневн.*, I, 276, 277 и 405.

<sup>7</sup> III, 184.

гини Олсен вратио реалност, као што и сам више пута понавља у својим књигама и дневницима, њему није дато. Да ли је дато другим људима? Кјеркегор не поставља себи то питање. Велики део приче *Wiederholung*-а и оног дела *Ejendommen* на животној *livet*, који се зове „Крив – није крив”, води се некакo у сасвим другом тоналитету. Прича о неоствареној љубави ту се не излаже ни тако „обично”, ни тако „досадно”. И Кјеркегор је у праву, наравно: када би причао само оно што му се заиста догодило, ко би „у томе саучествовао”, кога би то занимало? Зато су признања попут оних које сам навео, иако их је прилично, само убачена у приповедање – док се општа тема, пак, некакo своди на то да јунак треба да напусти невесту зато што она за њега није „драгана једног мушкарца, већ муза једног песника”. То, наравно, није тако досадно и није тако смешно. Али Кјеркегор више воли да га и његова невеста и сви људи сматрају развратником и нитковом, него да сазнају његову тајну. Па ипак, у њему је живела неодољива потреба да у писаном облику остави траг о ономе што је заиста преживљавао. „Очекујем буру и понављања. О, када би наступила бура! Шта треба да донесе бура? Она треба да ми да способност да будем мушкарац”.<sup>8</sup>

Због тога је пошао Јову и Авраму, због тога се окренуо Св. писму. Хегела, као и сву спекулативну философију, замрзео је зато што у философским системима за његово питање није било места. Када је говорио како је од свих скривао своју срамоту и своју несрећу због тога што му није било дато да схвати великог човека, тј. Хегела, то је најмање значило да он није могао да изађе на крај с апстрактном сложеностју Хегелових философских конструкција. Тих тешкоћа се Кјеркегор није бојао: он је од младости научио да чита философе, изучавао је у оригиналу Платона и Аристотела и лако је разумевао најразличитије танане и сложене аргументе. Из његових уста је „нисам разумео” значило нешто сасвим друго: скоро исто што и „сувише сам добро разумео” – сувише је добро разумео да Хегелова философија његово питање своди на нулу. Она може да „објасни” Кјеркегоров случај, као што објашњава Сократов случај, Тридесетогодишњи рат или ма који велики или мали историјски догађај, а затим захтева да се њеним објашњењима човек задовољи и да престане да запиткује.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 194.



Управо тај захтев је био оно што Кјеркегор „није разумео“ код Хегела или у спекулативној философији. Није разумео јер је сматрао да се у суштини треба потчинити том захтеву и да би се и сам Хегел на његовом месту потпуно задовољио оним што је могла да му понуди спекулативна философија, али да он, Кјеркегор, толико ништаван и сиромашан духом, није у стању да се уздигне на ону висину на којој лебди Хегелова мисао. Због тога он о свом неразумевању Хегела говори као о својој срамоти и несрећи. Он би могао да се сети Платона, могао би да се сети *μισόλογος*-а (мрзитеља ума) и каже себи да се на њему остварила претња божанског философа: онај који се не задовољава светлошћу умских објашњења – заправо и јесте *μισόλογος*, осуђен на највеће несреће. Али, Кјеркегор скоро да не помиње Платонов завет, као да се труди да заборави како први човек који је људима открио смисао и вредност спекулације није био Хегел, већ Платон. Он чак и Аристотела оставља на миру. И Платон и Аристотел су сувише тесно повезани са Сократом, а Сократа треба штитити. Кјеркегор се вероватно често питао како би на његовом месту поступио најмудрији од свих људи – Сократ, јер он није могао да се обрати за помоћ Јову или Авраму. А и да је могао – по свој прилици то не би учинио, не би им се обратио... Епиктет нам је без колебања изјавио да чак ни Едипова и Пријамова жалост не би Сократа затекле неприпремљеног. Он се не би жалио, плакао нити проклињао, већ би рекао оно што је у тамници рекао Критону: „О, драги Критоне, ако је боговима повољи, нека тако буде“.<sup>(6)</sup> Хегелова спекулација такође се сводила на то. Сва његова „објашњења“ имала су исти смисао као и Епиктетова размишљања о Сократу и Едипу: стварност је умна. А са умом се не треба и не може спорити. По свој прилици, а даље излагање ће потврдити ову претпоставку, Кјеркегор се не би на Хегела обрушио с толиким негодовањем и презиром да је и стварност, коју је Хегел морао да реализује у свом животу била онаква каква је задесила Сократа: то јест, да је и Хегел живео у оскудици, трпео свакојака прогањања и на крају био отрован због своје верности идеји. У том случају, он не би његову философију сматрао празним наклапањем коме се подсмевају олимпијски богови, већ правом ствари и назвао би је егзистенцијалном, док би самог Хегела сматрао „сведоком истине“. Али Хегел је објавио да је стварност ум-

на, тј. да је онаква каква и треба да буде и да уопште не треба да буде другачија – и то једино зато што је њему пошло за руком да срећно избегне подводно камење о које се разбијају други људи: колико вреди таква философија? <sup>(7)</sup> Касније – нешто пре своје смрти – Кјеркегор се обрушио на епископа Минстера. Минстер је, као и Хегел, могао искрено да мисли како је стварност коју му је приредила судбина или ју је сам створио – умна. Он је неколико година заредом био поглавар данске хришћанске цркве – али то му није сметало да буде богат и ожењен, и од свих поштован и цењен. Његово хришћанство се није спорило с умом. Оно је било и „јасно“ и „пожељно“: јер, „стварност је умна“, код Хегела је значило да је стварност и јасна, и у својој јасноћи прихватљива као нешто најбоље од свега могућег и чак, немогућег. Минстер је умро у дубокој старости свестан да је свој живот проживео као побожан хришћанин и верник... И над његовим гробом су његови ученици и пријатељи, такође хришћани и верници, просвећени људи, свечано објавили кроз уста његовог зета, професора философије Мертензена (убеђеног хегелијанца), да је покојник био „сведок истине“. Кјеркегор није дирао Минстера за живота. Минстер је био духовник његовог оца и успомену на њега Кјеркегор је дубоко поштовао; овај га је носио на рукама и у њиховој породици је сматран узором свих могућих врлина. Кјеркегор је васпитаван на Минстеровим проповедима: он их је стално слушао и изнова читао. Али у његовој души се скупљала све већа и већа одвратност према успешном Минстеровом хришћанству и, када је Минстер исто онако спокојно умро како је и живео, а пред смрт не само да се није покајао и јавно признао кривицу пред Богом, већ је на некакав начин успео да омађија све који су га познавали и свима остане у сећању као човек „који је био сведок истине“, из Кјеркегора је покуљало са свом необузданошћу која је одликовала његове текстове, те је над још отвореним епископовим гробом у најоштријој форми изразио протест против Мартензеновог говора.<sup>(8)</sup> И самом Кјеркегору није преостало још много живота, и он је то знао. Па ипак, иако и сам скоро напола мртав, он се бесно околио на сасвим мртвог противника. Да ли је могао да поступи другачије?

У истом том *Понављању*, из којег смо већ навели читав низ цитата, јунак приче следећим речима говори о судбини која



га је задесила: „Каква је то сила која хоће да ми одузме моју част и моју гордост и то тако бесмислено? Зар сам збиља изван домаћаја закона?“<sup>9</sup> А у *Етицима на живојном ђуџу*, као да објашњава смисао тог питања, Кјеркегор пише: „Шта је то част, пита Фалстаф? Може ли она да замени ногу? Не може. Може ли да замени руку? Не може. Ерго, част је уобразиља, реч, дречећа реклама...“<sup>10</sup> То је, ерго – лажно. Истина је да ти част, ако је имаш, ништа од свега тога не може дати, али ако је изгубиш – она може учинити супротно: може да одсече руку, да одреже ногу, пошаље у прогонство које је горе од Сибира. А ако то може – онда, по свој прилици, није уобразиља. Отиди на бојно поље и погледај побијене, отиди у болницу и погледај рањенике: никада међу убијенима, међу рањенима, нећеш наћи човека који би био унакажен онолико, колико је то неко с ким се обрачунала част“.<sup>10</sup> Нема сумње да Кјеркегор „сведочи о истини“, премда, наравно, не у оном смислу у коме је према Мартенzenовим речима о истини сведочио Минстер. Другачије речено: Кјеркегор је причао истину о себи. Он је био лишен покровитељства закона и био је нападнут бешчашћем као губом. Није он тек тако у *Етицима на живојном ђуџу* убацио своје потресне *Мемоаре прокаженог*. Може ли он имати заједнички језик са Мартенzenом или Минстером? Није ли очигледно да се над њим са свом својом неумољивошћу и жестином наднело некакво исконско и страшно *Entweder-Oder*? Или ће Хегел, Минстер, Мартенzen, успешно хришћанство и они „закони“ који штите њихову стварност, или пак, нови „закони“ који ће убити старе (а можда чак и не закони, већ нешто што уопште не личи на законе), збацити лажне сведоке истине и васпоставити права потиштеног Кјеркегора. „Част“, истина, нема моћ да човеку врати откинуту руку или ногу, али јој је зато дато не само да откида руке и ноге, већ и да људске душе претвара у прах и пепео. Од кога је Кјеркегор сазнао ту истину? Изван хришћанства, говорио нам је, није било човека равног Сократу. Не остаје ли Сократ и даље, и у хришћанству, једини извор истине?

<sup>9</sup> III, 184.

<sup>10</sup> IV, 320.

### III

## ОДСТРАЊИВАЊЕ ЕТИЧКОГ

Аврам прелази границу етичког... Или етичко није највише, или је Аврам пропао.

Кјеркегор

„Од ране младости – каже Кјеркегор – живео сам у сталној противречности: другим људима сам изгледао необично обдарен, али у дубини своје душе ја сам знао да нисам ни за шта.“<sup>1</sup> Ко је био у праву – други људи, који су Кјеркегора сматрали необично обдареним, или он сам, знајући да није ни за шта? Може ли се ово питање поставити у вези с Кјеркегором? Он сам каже: „Ја могу само религиозно, пред Богом, да схватим самога себе. Али, између мене и људи стоји зид неспоразума. Ја немам с њима заједнички језик“.<sup>2</sup> И заиста, како усагласити Кјеркегорова питања с оним што траже „сви“? „Сви“ га сматрају веома обдареним – он зна да није ни за шта. Сви сматрају да он пати због глупости, а за њега су те патње – светско-историјски догађај. То што је убеђен да „сви“ никада неће признати како његове патње заслужују макар и најмању пажњу, лишава га могућности да људима повери своју тајну и то његове муке доводи до крајности чинећи их неподношљивим. Где наћи инстанцу која ће пресудити између Кјеркегора и „свих“, између Кјеркегора и „општег“? И да ли таква инстан-

<sup>1</sup> IV, 218.

<sup>2</sup> *Ib.*, 318.



да уопште постоји? На први поглед – ту као да и нема никаквог питања: сасвим је очигледно да појединац унапред мора бити спреман да се потчини општем, ма колико му то било тешко, и да у тој сагласности с општим тражи смисао своје егзистенције. Затим – и то је најважније – какву специфичну тежину пред лицем истине имају речи као што су патња, мука, страх – свеједно да ли их је изрекао Кјеркегор, Јов или Аврам? Јов каже: када би се моја жалост и моје патње ставиле на вагу, биле би теже од морског песка. Чак ни Кјеркегор не покушава да понови те Јовове речи. Шта би рекао Сократ да је имао прилику да их чује? Може ли тако да говори човек који „мисли”? Међутим, Кјеркегор је само због тога и пошао „индивидуалном мислиоцу” Јову, напустивши знаменитог философа Хегела, јер је Јов имао смелости тако да говори. Говорећи Кјеркегоровим језиком, Јов је такође „испао из општег, он такође није имао заједнички језик с другим људима. Јова су ужаси који су га задесили довели до безумља, а „људски кукавичлук не може да поднесе оно што о животу могу да испричају смрт и безумље”.<sup>3</sup> Кјеркегор стално понавља да већина људи чак и не слуте какве ужасе у себи крије живот. Али, да ли је у „праву” Кјеркегор, да ли је у праву Јов? Није ли неоспорна и очигледна истина да су безумље и смрт – „напросто” крај свега, као што је такође неоспорна и самоочигледна истина да патње и жалост Јовова, па чак и читавог човечанства, ни на каквој ваги не могу бити теже од морског песка? Тако да се „сви”, тј. они који не знају и не желе да знају шта су то ужаси живота, налазе у повољнијем положају за сазнавање истине, него они који су те ужасе искусили?

Налазимо се пред основним Кјеркегоровим питањем: на чијој је страни истина, на страни „свих” и њиховог „кукавичлука”, или на страни онога ко се дрзнуо да безумљу и смрти погледа у очи? Због тога, само због тога, он је, напустивши Хегела пошао Јову, и тај моменат одређује ону црту која егзистенцијалну философију дели од спекулативне.<sup>(1)</sup> Напустили Хегела значило је одрећи се ума и не осврћући се похрлити Апсурду. Али, као што ћемо сада видети, испоставило се да на путу ка Апсурду као брана стоји „етика”: требало је уклонити не само ум, већ и етичко. У својим дневницима Кјеркегор је говорио да онај који жели да схвати егзистенцијалну фи-

<sup>3</sup> III, 185.

лософију мора да схвати смисао скривен у изразу „одстрањивање етичког”. Док етичко стоји на путу, немогуће је пробити се до Апсурда. Истина, мора се рећи и ово: док се „етичко” не уклони с пута не можемо допрети до Апсурда, али то још не значи да је „етичко” једина препрека коју егзистенцијална философија треба да савлада. Најтеже тек предстоји. Јер, ми знамо да је етичко рођено истовремено када и умно и да су им родитељи исти, да је нужност рођена сестра дужности. Када је Зевс, присиљен Нужношћу да човекова права ограничи на његово тело и свет, одлучио да му као надокнаду за оно што је изгубио да нешто „боље од самих богова”, показало се да то боље јесте „етичко”: од Нужности су богови и себе и људе могли да спасу само на један начин – дужношћу. Одстранивши етичко и одрекавши се дара паганских богова, човек се прса у прса сукобљава с Нужношћу. И ту више нема избора: с њом треба ступити у последњу и очајничку борбу, од које су чак и богови одустали и чији исход нико унапред не може да погоди. Или, тачније: ако пожелимо да погађамо, мора се рећи да ту два мишљења не могу да постоје. С Нужношћу се ни богови не боре,<sup>(2)</sup> пред Нужношћу су се повлачили и највећи мудраци: не само Платон и Аристотел, већ је и сам Сократ признавао да ту борбе не може бити, а пошто је борба за немогуће бесмислена – онда, по свој прилици, не треба ни да је буде. Ако неко до сада то није видео, можда ће сада увидети где се налази место сусрета умног и етичког: чим ум увиди нужност и објави своје „немогуће”, ту се истог часа створи етичко са својим „дужан си”. Јовови пријатељи, у својим говорима упућеним измученом старцу који се ваља на ђубришту, изгледају исто тако просвећени као и грчки философи. Ако би се укратко формулисали њихови дугачки говори, све би се svelo на оно што је обично говорио Сократ, или, ако се може веровати Епиктету, на оно што је Зевс рекао Хризину: ако се нешто не може превладати, онда – и људи и богови – треба то да прихвате. И, обрнуто, ако би се укратко пренео Јовов одговор пријатељима – испашће да нема на свету те силе која би га присилила да оно што му се догодило „прихвати” као заслужено и коначно. Другачије речено: доводи се у питање не само „право”, већ и „власт” Нужности. Да ли је заиста Нужности дата власт да располаже судбином људи и света? Да ли је то „самоочигледна истина” или кошмарно бунило? Како се



догодило, како се могло догодити да је човек прихватио ту власт и покорио јој се? И више од тога: како се могло догодити да је „етичко“, за које људи везују све што је најважније, најпотребније и највредније у животу, са својим „дужан си“ стало у одбрану бесмислене, одвратне, тупе, глупе и следе Нужности? Може ли човек да живи у свету, док у њему господари Нужност? Може ли човек да не падне у очајање онда када схвати да се Нужност, не задовољивши се средствима спољне принуде која има на располагању, досетила да на своју страну привуче „савест“ и присили је да саставља химне њеним злочиначким делима?

Управо то је оно што је Кјеркегора отерало од Хегела и спекулативне философије „индивидуалном мислиоцу“ Јову. Јов је доказао „ширину свог погледа на свет оном непоколебљивошћу, коју он супротставља свим лукавствима и напади-ма етике“<sup>4</sup> – пише Кјеркегор. Нека Јовови пријатељи „лају“ на њега колико год хоће, наставља он, нека не само пријатељи, нека најмудрији људи свих времена и народа лају заједно с пријатељима, како би га убедили у исправност „етичког“ које од њега захтева радосну покорност судбини која га је задесила. За Јова је етичко „дужан си“ – празан звук и „метафизичке утехе“ које му шаком и капом додају пријатељи – само празно наклапање. И то не зато што су његови пријатељи недовољно мудри и просвећени. Не, они су достигли људску мудрост и могли би да буду украс било којег хеленског симпосиона. Филон би, цитирајући те говоре, могао без муке да докаже како су велики Грци стекли своју мудрост из Библије – истина не од пророка и псалмопевца, већ из изрека Јовових пријатеља: етика (дужност) покрива собом Нужност – где човек не може и нема права да жели. И заиста: ако је ум свевидећи и уме тачно да одреди где се завршава могуће и почиње немогуће, онда је етика, која га покрива и ослања се на њега, обезбеђена in saccula saeculorum и мудрост Јовових пријатеља, као и грчка мудрост јесте света. Ако?! Али ту се поставља питање: шта је то заправо Нужност? И на чему се држи њена власт? Зашто су људи и богови њоме као омађијани и не смеју или не умеју да јој откажу послушност? Још једном понављамо раније већ постављено питање: како се догодило да етика, коју су смислили најбољи људи, штити и благосиља ту власт? Пред

<sup>4</sup> III, 192.

судом етике није у праву Јов, већ његови пријатељи: јер, не може уистину уман човек да се нада или захтева да се због њега преправљају закони универзума! И Јов управо тако и поступа: он не жели да се „нада“, не жели да рачуна на то нити да – захтева, а на све предлоге својих пријатеља има један одговор: ви сте досадни утешители, повлађује му Кјеркегор и жртвује ради њега Хегела, одстрањује етику, одриче се ума и свих великих достигнућа до којих је, захваљујући уму, дошло човечанство током своје миленијумске историје. На све што су до тада саветовали његови учитељи, он, као у коми, не одговара речима, већ – за наше уво – скоро неразговорним звуцима, па чак и не одговара, већ туђим гласом виче: „Каква је то власт која ми је одузела моју част и понос, и то на такав бесмислен начин?“ Виче, као да његови крици поседују некакву снагу, као да очекује да од њих, као од јерихонских труба, почну да падају зидови.

Где је, онда, „бесмислица“: у тој власти која је Јову (тачније Кјеркегору) одузела његову част и понос, или у томе што је Кјеркегор уобразио да ће од његовог крика почети да се руше зидови? Њему се, истина, догодило нешто нечувено, несхватљиво и њему самом и другима: он, човек као и сви, нашао се изван заштите закона. Неочекивано, без икаквог видљивог разлога, он је за живота био одбачен изван граница реалности: све чега би се дотакао претварало се у сенку, као што се све чега би се дотакао митски Мида претварало у злато. Због чега? Зашто? Пријатељи Јовови и пријатељи Кјеркегорови, налазили су за то довољне, више него довољне разлоге. Већ та околност што су и Јов и Кјеркегор ништавне карике бескрајног ланца бесконачно променљивих појава универзума, може се сматрати сасвим задовољавајућим објашњењем за „нормалну“ свест. На почетку, када су почеле да стижу прве вести о првим несрећама, чак и сам Јов, с достојним и јасним миром и у пуној сагласности са захтевима етичког, као што и следује мудрому човеку (сасвим као што би, према речима Епиктетовим, рекао Сократ када би се нашао у положају Пријама или Едипа), каже: Бог дао, Бог узео. Ипак, што се више гомилају несреће, он постаје све нетрпељивији и утолико му сумњивији постају и његово „сазнање“ о неизбежном и неотклоњивом, и његов морал који му сугерише spremност да с радошћу подноси свој удес. „Али, величина Јова – каже Кјеркегор – не пока-



зује се онда када он каже: Бог дао, Бог узео, нека је благословено име Господње – он је тако говорио у почетку и зато више то не понавља; значај Јова је у томе што је он борбу довео до границе где почиње вера”.<sup>5</sup> И поново: „Величина Јова јесте у томе што се патос његове слободе не може угушити лажним зарицањем и обећањима”.<sup>6</sup> То је све – тако. Али то још није главно. Главно је и за самог Јова и за Кјеркегора нешто друго – најмање од свега величина Јовова. Зар су Јову потребне похвале и истицање? Зар он уопште очекује одобравање било кога или било чега? И зар Кјеркегора треба на то подсећати – Кјеркегора, који је и пошао Јову због тога што је Јов „одстрањено” етичко? Ту се не поставља питање да ли је он велики или није велики, да ли је Јов достојан или није достојан човек: сва та питања остају далеко иза нас. Питање је може ли се крицима, жалбама и проклетствима, тј. како бисмо ми рекли, голим рукама, ићи против предвечних закона и против природе?<sup>(3)</sup> Јов то можда није ни знао, али је Кјеркегор знао да је у новој философији то питање заувек решено: *non ridere, non lugere, neque detestari – sed intelligere*<sup>7</sup> – та Спинозина поставка је неоспорна. И, ако егзистенцијална философија „индивидуалног мислиоца” Јова жели да ту поставку преокрене, а истину не очекује од разумевања, већ од својих јаука и проклетстава, тешко да је умесно преводити питања у раван субјективне оцене личности Јова. Па ипак, Кјеркегор није тек тако два пута помињао величину Јова. Узгред, он не улаже напор да објасни како је могуће да Јов није велики онда када каже „Бог дао, Бог узео”, већ онда када говори махните речи о томе да су његове патње теже од песка морског. Ко у таквим случајевима решава где је величина и где је ништавност? А шта ако је обрнуто: Јов је био велики док је с душевном јасноћом прихватао своје невоље, а када је изгубио ту јасноћу и спокојство, постао је јадан, ништаван и смешан. Ко треба да решава то питање? Све до сада оно је у целини спадало у компетенцију етике. Ми чак за то имамо спремну формулу, коју су Грци давно исклесали. Цицерон и Сенека су је превели овим речима: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*.<sup>(4)</sup> Није велики онај кога судбина вуче,

<sup>5</sup> III, 191.

<sup>6</sup> *Ib.*, 189.

<sup>7</sup> „Не смејати се, не плакати, не проклињати, већ разумети.”

као што пијаног вуку у апс, већ онај ко сам „слободно” иде куда му је судбина одредила. Един је викао, плакао и проклињао, а Сократ би, како нам је објаснио Епиктет, на Единовом месту био исто онако непоколебљиво јасан као и онда када је од тамничара узео пехар са отровом. Не могу постојати два мишљења: ако Сократ изађе са Јовом на суд етике – Јов ће свој случај изгубити. Кјеркегору је то познато. Он зна да за Јова једини начин да постигне циљ јесте – да оспори надлежност етике у свом случају. Он пише: „Јов је благословен, враћено му је све што је имао и то душло. И то се назива понављањем... На тај начин постоји понављање. Када до њега долази? Језиком човека то се не може рећи. Када је оно започело за Јова? Онда када је свака замислива веродостојност и вероватноћа говорила о немогућем.” И одмах, поистовећујући сопствени случај са случајем Јова, он наставља: „Очекујем олују и понављање. А шта ће донети то понављање? Оно ће ме учинити способним да будем супруг”.<sup>8</sup>

Има ли у свему томе макар алузије на оно што називамо величином? Да ли је етика макар мало заинтересована за то да Јову буду враћене (и то душло) његове краве, његово злато и чак, деца? Или да Кјеркегору буде враћена способност да буде супруг? „Земаљска блага” су, према ономе како их одређује дух, сва иста – то ће нам рећи и сам Кјеркегор на крају *Понављања*. И још ће нам објаснити да за човека који је исправно схватио свој однос према Богу све што је коначно постаје ништавно. Али то је одавно било познато паганским мудрацима који су створили самозакониту (аутономну) етику – и уколико се заиста дух према свему земаљском односи равнодушно, а суштина „религиозног” јесте у томе да оно учи занемаривању коначног, зашто је онда било потребно узнемиравати Јова и напуштати Сократа? Зашто устајати против Хегела? Хегел је такође учио да се све што је коначно налази у настајању, да нема самосталан значај и да смисао добија само у бесконачном процесу. И није било потребе заузимати се за понављање и свечано објављивати да је „понављању суђено да одигра важну улогу у новој философији” и да ће „нова философија учити да је читав живот понављање”.<sup>9(5)</sup> Хоће ли Јо-

<sup>8</sup> III, 193, 194.

<sup>9</sup> *Ib.*, 119.



ву бити враћене његове краве, а Кјеркегору његова способност да буде супружник – то никога не може озбиљно да занима и нема никакве потребе правити од таквих ситница светско-историјски догађај. Јов би мало отплакао, извикао би се и – ућутао. И Кјеркегор је, на крају крајева, престао да плаче и проклиње: јер коначна су не само животна богатства којих су они лишени; и сами Кјеркегор и Јов нису ништа мање коначни него њихови крици, сузе и проклетства. Вечност све гута, упија као океан реке које се у њега уливају и чак не постаје због тога потпунија. На крају крајева у бескрајној вечности нестају чак и похвале и хуљења етичког. Да, као што смо видели, оне ни Јову ни Кјеркегору више нису ни биле потребне. Они су се борили за понављање у коме их је људско мишљење, које поуздано зна шта је могуће а шта немогуће, веома одлучно одбило. Али зато, оно никада не одбија никога у својим похвалама – под условом, наравно, да се човек помири и прихвати да је стварност умна, и с чистом радошћу, што је својствено духовном бићу, прими сваки усуд који га задеси. Кјеркегор то зна, а ипак понекад бива тиме саблажњен. Добро би било када би Јов одолео нужности и изборио се за понављање! А шта ако он падне у неравноправној борби? Добро је ако у Св. писму заиста има истине о којој антички философи ништа нису чули! А шта ако је Филон био у праву и ако је из Библије требало прихватити само оно што не противречи мудрости Сократа, Платона и Аристотела? И ако је чак и омражени Хегел био у праву позивајући религију на суд ума.

Кјеркегора тај страх никада није сасвим напустио. Због тога је он и говорио само о „уклањању етичког” иако је био свестан да се тражи више од тога, да је за њега наступио час најнеобузданијег *Entweder-Oder*. Понекад је и сам о томе говорио с огромном снагом и жестином. „Аврам – читамо у *Furcht und Zittern* – својим поступком превазилази границу етичке области. Његов *télos* (циљ) налазио се изнад онога што је етичко: осврћући се на тај *télos*, он уклања етичко”.<sup>10</sup> И поново: „Ми се налазимо пред парадоксом. Или се неки човек као такав налази у апсолутном односу према Апсолутном – и тада етичко није најузвишеније, или је Аврам – пронао”.<sup>10</sup> Па ипак, етичко се само одстрањује, како би се у случају потребе, тј. уколико Нужност победи Јова, могло вратити у његову сенку, ма-

кар се на његов захтев морала потписати смртна пресуда Авраму. Та нехотична обазривост једног обично ватреног мислиоца, има дубоко значење: борба коју је он предузео сувише је смела и мора да уплаши чак и најодважнијег човека. Кјеркегору је све одузето. Он је „испао из општег”, „лишен је заштите закона”. Зар он да се одрекне заштите етике, којој је дата власт да обзнањује *laudabiles vel vituperabiles*! Због тога Кјеркегор – касније ће о томе бити подробније речено – у своје схватање „религиозног” ипак непрекидно уноси етички елемент и у свакој следећој књизи том елементу придаје све већи и већи значај. Већ у *Понављању*, сећамо се, он је говорио о „величини Јова”, и ту он религиозне људе назива „аристократским природама”.<sup>11</sup> А у *Krankheit zum Tode* он често замењује појам „религиозни” појмом „етички”, као да заборавља шта је говорио о односу религиозног и етичког, да је, ако је етичко више, Аврам пропао. „Какво је обележје – пита он – недостајало Сократу (тј. паганству у његовом најбољем изразу) у његовом дефинисању греха? Воља, упорност. Грчки интелектуализам је био сувише срећан, сувише наиван, сувише естетичан, ироничан, оштроуман и грешан да би схватио да понеко може свесно да не чини добро или да свесно (тј., знајући шта је боље) ради оно што не треба. Грци су објавили интелектуални категорички императив”.<sup>12</sup> На први поглед рекло би се – тачно: Сократ је учио да нико, знајући шта је добро, неће чинити зло. Али то нема ничег заједничког с оним што Кјеркегор прича о паганству. Довољно је сетити се Алкибијадовог говора у Платоновом *Симпосиону*, да бисмо се уверили у супротно. Или Овидијевог *video meliora, proboque, deteriora sequor* – који цитирају скоро сви философи (између осталих и Лајбниц и Спиноза) напореда са речима апостола Павла.<sup>13</sup> Кјеркегор, као да никада није читао *Симпосион* нити чуо за наведени Овидијев стих (ако га и није читао код самог Овидија, свакако јесте код Спинозе, који га неколико пута наводи), наставља: „У чему је неспоразум? У томе што недостаје дијалектички прелаз са схватања на дело. Ето ту, приликом тог прелаза и почиње улога хришћанства и тада се испоставља да се грех налази у вољи, те долазимо до појма

<sup>11</sup> III, 204.<sup>12</sup> VIII, 87, 90.<sup>10</sup> III, 56 и 107.



упорности". Тешко да се може посумњати у то да ове речи откривају могућност *restitutio in integrum* онога „етичког“, које је људима донео Сократ и које је у одсудном моменту Аврам морао да „уклони“. А ми већ знамо шта је прикривало етичко и одакле је оно црпило своју власт и снагу. При томе, Кјеркегор ту не говори у своје име, нити у име философије, већ у име хришћанства. Он грех види у човековој упорности, у окопталости воље која не пристаје да се потчини наредбама које долазе од више власти. Али, тада је Јов био грешник *par excellence* и његов грех се састојао у томе што је он пожелео да остане на традиционалном „Бог дао, Бог узео“ и одважно негововао због искушења која су му послата. Пријатељи Јовови говорили су истину: Јов је – бунтовник, бунција који богохулно и безбожно супротставља своју вољу исконским законима универзума. Не треба бежати од Хегела Јову, већ од Јова Хегелу, не од општег ка појединачном, већ од појединачног ка општем. Што се тиче Сократа, не само изван хришћанства, већ ни у самом хришћанству није му било равног. Аврам пак, одлучивши да изађе ван граница етичког, јесте – преступник. Апсурд од којег је Кјеркегор тражио заштиту, ништа није заштитио: иза етике, с њеним „дужан си“, над онемоћалим човеком се својим тешким каменим кораком надвија Нужност.

## IV

## ВЕЛИКА САБЛАЗАН

Највећи, пак, изазов саблазни јесте када човек поверује да Бог може и оно што је за људски ум изван граница могућег.

Кјеркегор

Морао сам унеколико да се задржим на Кјеркегоровим „противречностима“ – али то ни у ком случају нисам урадио зато да бих разоткрио недовољну доследност његовог мишљења. Стална и уочљива замена „религиозног“ – етичким, и Апсурда – умом, код њега најмање личи на оно што се у логици назива *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Када хоће, Кјеркегор уме да размишља са најстрожом доследношћу. Али није узалуд он сам толико често и толико страсно понављао да су за хришћанство темељне Христове речи „И блажен је онај који се не саблазни о мене“.<sup>1</sup> „Највећи изазов саблазни јесте када човек поверује да Бог може оно што је за људски ум изван граница могућег“<sup>2</sup>. Када се Кјеркегорова мисао повлачи назад, то се не догађа због тога што је он недовољно доследан, већ због тога што одолева саблазни о којој говори у управо наведеним редовима. Како прихватити да Бог може оно што

<sup>1</sup> „Примајући на себе одговорност пред Свевишњим усуђујем се да кажем како речи „блажен је онај који се не саблазни о мене“ спадају у оно (најбитније) што је обзнао Христос.“ (VIII, 121)

<sup>2</sup> *Ib.*, 115.



је према нашем људском схватању очигледно немогуће? Декарт је „теоријски“ то допуштао – али целокупну своју философију градио је на *cogito ergo sum*<sup>(1)</sup> (позајмљеном од блаженог Августина – ни блажени Августин није могао без тога), што је значило да су истине ума подједнако обавезне и за нас и за највише биће. У наше време, Хусерл<sup>(2)</sup> који полази од Декарта, такође изјављује да је оно што је истинито, истинито не само за нас, већ и за свако биће које мисли, за ђавола, за анђела, за Бога – и тиме као да мостом спаја савремену мисао са мишљу хеленском. И тешко да се током развоја целокупне људске мисли – чак и пошто је Библија постала тековина европских народа – може навести макар један философ који би сасвим превладао у себи ту саблазан. Кјеркегор је са свом жестином која му је била својствена, са свим својим бескрајно страсним упињањем, хрлио Апсурду. Он у свој дневник бележи: „Само ужас доведен до очајања развија у човеку његове најузвишеније снаге”.<sup>3</sup> Али, без обзира на то што је напрезао све своје снаге није му увек полазило за руком да отера од себе саблазан. Он је свом својом душом са Јовом, па ипак, Хегелове чари не може да развеје: он не може да „мисли” како се оно што Бог може не завршава тамо где се према људском уму све могућности завршавају. Он је приступио Јову једино да би се уверио како има право и власт да свој мали случај претвори у светско-историјски догађај. Јер – ако је већ о томе реч – и Јовов случај је сасвим безначајан. Зар је мало људи којима се одузимају богатства, који губе децу, који оболевају од тешке неизлечиве болести! Кјеркегор каже о себи да је његова патња „досадна”. Али ни Јовова није ништа занимљивија ни веселија! Кјеркегор то зна – и тога се боји. Ту се морају тражити разлози због којих он чува етичко и само га привремено „уклања” с тим да, ако затреба, може да га преузме од Хегела. Јер, унапред се ништа не може знати – може се десити да Хегелу пође за руком да ослањајући се на самоочигледност докаже како ни Јовове несреће ни несреће Кјеркегорове у општој економији бића немају никакав значај. Хегел је „објаснио” Сократову судбину – зашто се не би могло помислити да судбина Јова или Кјеркегора такође може бити објашњена, избрисана из евиденције. Земалске несреће, ма колико биле страшне и велике, не дају човеку одлучујући глас

<sup>3</sup> Tag., II, 204.

на савету великих и вечних сила природе. Ако Кјеркегор хоће да говори и ако жели да га слушају, он мора на своју страну да привуче етичко и да се заодене у његове ризе. Напротив, ако се пред људима појави наг, без икакве свечане одеће – у облику у коме је човек изашао из руку Творца и у ком ће свако од нас, према Кјеркегоровом убеђењу, пре или касније изаћи пред Творца – нико га неће слушати, а ако га и буду слушали, биће то једино зато да му се подсмехну. Страх од власти Нужности и од људског суда никада није напустио Кјеркегора. Он је знао да је његов глас био глас вапијућег у пустињи и да су га услови које није могао да промени, јер то није у његовој моћи, осудили на апсолутно усамљеништво и безнадежну напуштеност. Он то стално и неуморно понавља у својим дневницима и књигама. Ако је напустио Хегела – то је пре свега зато што од општепознатог философа није више ништа очекивао за себе, и своје наде је везивао за Јова кога су људи напустили. Али бојазан да последња истина, а по свој прилици и одлучујућа снага, ако и није била на Хегеловој, свакако јесте на Сократовој страни, представљала је нераздвојног сапутника његовог живота. То се може још и овако изразити: није он уклонио „етичко”, већ се у тешком тренутку „етичко” удаљило од њега. Његова душа је хрлила „индивидуалном мислиоцу” Јову, он је мрзео Хегелову спекулативну философију („Хегел није мислилац, већ професор”, забележио је у свом дневнику),<sup>(3)</sup> али он није могао до краја да ишчупа из своје душе страх од вечних истина које су открили Хелени. И с тим скривеним – потискиваним али непотиснутим, превладаваним али непревлдаваним страхом у души – он је приступио последњим загонеткама бића – загонеткама знања, вере, греха, искупљења. Није тек тако једно од његових најсјајнијих дела добило назив *Begriff der Angst*. Он је у себи и другима открио нехотичан, безразложни и бесмислени страх и уз њега, како нам се сада чини, страх од Ништа. И, прескачући оно што следи у даљем излагању – одмах треба рећи: борећи се са страхом од Ништа, он је и даље остајао у власти Ништа. И још треба додати: страх од Ништа у оном смислу који му је придавао Кјеркегор није његова лична, субјективна одлика. Њему су се једино – захваљујући особеним условима његове егзистенције – и тај страх и Ништа које га рађа, испољили са јасноћом, изузетном по снази и језивој очигледности. Или, мо-



же бити, овако: оно што је само потенцијално и зато невидљиво присутно у душама других људи, за њега је постало актуелност, свакодневна стварност. Због тога је он и тврдио да почетак философије није чуђење, већ очајање. Док се човек чуди – он још није дотакао тајну бића. Једино га очајање доводи до међа и граница суштинског. И ако философија, као што су нам увек говорили, тражи почетке, изворе и корене свега, онда она – без обзира да ли то жели или не – мора проћи кроз очајање.<sup>(4)</sup>

Али – и то је последње Кјеркегорово питање – да ли је очајању дато да растера страх од Ништа? Видели смо сада да Кјеркегор (чак и пошто је напустио Хегела и окренуо се Јову није могао да се одрекне подршке етичког. Ми видимо да се даље понављало исто и чак, много одлучније и у неприкривенијој форми. Па ипак, његова уистину титанска борба са страхом и Ништа оставља потресан утисак, разоткривајући пред нама оне стране бића о чијем постојању људи немају чак ни далеку представу. Када је он, следећи Јова, завапио: „Каква је то сила која ми је одузела моју гордост и моју част?“ – етичко се удаљило од њега. Етичко не уме да одговори на то питање. Оно од Ништа једино осећа исти онај страх који је паралисао и Кјеркегорову вољу. Оно је и само непрестано принуђено да гледа Нужност – ту страшну главу медузе која у камен претвара свакога ко је погледа. Али Кјеркегор је макар повремено имао довољно храбрости и снаге да се ишчупа из зачараног круга у који је доспео, и да у животу тражи другачија начела, начела која не знају за страх, чак ни за страх од Ништа. То га је одвело у егзистенцијалну философију. И сада је умесно рећи да чак и у тренуцима када се, као блудни син, враћа етичком, он то чини тако да се јавља сумња није ли он опаснији по етичко онда када му се враћа него онда када га напусти, онда када га потврђује него онда када је против њега. У том смислу веома је корисно да се приликом читања поучних Кјеркегорових говора и одговарајућих глава у каснијим његовим делима *Die Krankheit zum Tode*, *Einübung im Christentum* и *Der Augenblick*, сетимо Ничеа и *Zur Genealogie der Moral*: у слављењу суровости Кјеркегор не заостаје за Ничеом и његова проповед љубави према ближњем није ништа мање сурова него што је Ничеова проповед љубави према даљњем, а Ничеов натчовек је само другачија, мање уобичајена реч у односу на хри-

шћанско „дужан си“, којом Кјеркегор устаје против ожењених пастора и ситуираних грађана. Када Кјеркегор, поводом питања Шекспировог Фалстафа о томе може ли част (јер част потиче од етичког) да врати човеку руку или ногу, с очигледним тријумфом и радошћу одговара: да, не може, али зато када се не испуне њени захтеви, она може да унакази човека онако како га не би унаказио ни најсвирепији крвник – немогуће је не ушитати се шта га је подстакло да поздрави силу, способну да самеље, спали, сиржи – али неспособну не само да било шта створи, већ ни да репродукује? Посебно ако се сетимо да је Кјеркегор у животу показивао исто тако мало суровости као и Ниче и да се с таквом жестином обрушио на Јовове пријатеље због тога што они нису хтели да признају како су његове жалбе и проклетства оправдани? Није ли код Кјеркегора, као и код Ничеа, то слављење „етичког“ само израз тепшке, непомирљиве и неуништиве мржње према њему? Кјеркегор као да жели да каже: људи етичко сматрају највишим животним принципом, али ево шта вам оно обећава: хоћете ли то прихватити? И не помишљајте да можете да га се отарасите јефтиним подмићивањем. Оно од вас захтева оно што вам је најдраже на свету. Оно ће доћи Јову који се ваља на ђубришту и рећи му: ја не могу да ти вратим ни твоја стада, ни богатства, ни децу, ни здравље. Али ако пристанеш да се свега тога одрекнеш и признаш да моје похвале вреде више него сва блага овога света, подржаћу те, примићу те у своје окриље; ако пак не пристајеш, ако и даље будеш инсистирао да ти се врати одузето, осудићу те, избацићу те из свог окриља и ужасима који су те задесили од моје сестре Нужности додаћу нове ужасе, много страшније од оних које већ знаш. И то чак нећу учинити у своје име, већ у име онога ко је себи призивао трудбенике и теретом притиснуте људе, обећавајући им смирење. Јер он, исто као и ја, не може да ти пружи „понављање“ и смирење које је обећао, и биће још и много горе него што су оне несреће које си искусио”.<sup>4</sup> Нема спора да „етичко“ веома рачуна на

<sup>4</sup> О томе ће се касније говорити детаљније, за сада ћу навести само један мањи одломак из Кјеркегора, како би читалац лакше замислио у ком правцу се кретала његова мисао: „О, једино дело љубави, о, неистражива муко љубави: Бог не може – истина, он то не жели, не може да жели, али чак и када би то желео, он не може учинити да његова помоћ пружена из љубави не изазове супротно, тј. велику несрећу. Он може (и све говори у прилог томе да ће управо тако и бити) да својом љубави не изазове супротно, тј. велику



људе. Али исто тако нема спора да оно никада не би разговарало таквим језиком и не би на тај начин разголићивало смисао блаженстава обећаних људима. Стоици и Платон нису тако говорили. Аристотел у својој *Етици* одређује као услов блаженству извештан минимум животних добара.<sup>(5)</sup> Чак се ни целагијанци, када је блажени Августин начинио слаб и релативан покушај да оспори право „етичког“ да људима дели највиша добра (*quo nos laudabiles vel vituperabiles sumus*),<sup>(6)</sup> – и то зато што они нису поступали из страха, већ из савести – нису усуђивали да тако бране оно што је етичко. И заиста: да ли је то одбрана или је најчудовишња, најжешћа оптужба – под маском одбране? Етичко поставља као услов своје наклоности беспоговорну покорност свему што му доноси Нужност – ако се природа етичког представи на тај начин не значи ли то прикуцати га на стуб срама и заувек осрамотити? Кјеркегор је, као што сам већ указивао, упорно понављао да егзистенцијалне истине не траже директно изјашњавање. Јер, сећамо се, он је брижљиво скривао и није желео да назове конкретном речју онај свој реалан доживљај коме је његовом вољом (или, можда, нечијом другом вољом) било суђено да се претвори у светско-историјски догађај. И очигледно је имао све разлоге да тако поступи. Можда због тога што је, као царица у Андерсеновој бајци, скривао своје зрно грашка испод осамдесет душека, те је оно не само у његовим очима, већ и у очима његових далеких потомака, нарасло до толиких огромних размера; а да је било отворено показано нико га не би ни погледао. Штавише: када га је извукао испод безбројних покривача, изгледало му је – о томе смо довољно чули – ништавно, досадно, јадно и смешно. Али, скривено од очију људи, оно је добијало светско-историјски значај, и за њега, и за друге. Он је чак заборављао на свој неискорењив страх и добијао снагу и храброст гледајући у празне очи Ништа које га је поразило. Није му било лако да убеди себе како истини не воде Хегел и спекулативна философија, већ Јов и његови вапаји. Није му било лако чак ни да се привремено одрекне покровитељства етике. А то су били тек први кораци. Најтеже је тек предстојало. Требало је прихватити пад у грех – и то не онај који се

несрећу. Он може (и све говори у прилог томе да ће управо тако и бити) да својом љубављу човека учини толико несрећним, колико без ње никада не би био“ (VIII, 119, 120).

обично описује, већ онај о коме се говори у Св. писму; треба прихватити Апсурд, веру треба ишчупати из менгела ума, и од вере, Апсурда и Св. писма чекати оно ослобађање које је умно мишљење човеку отказало. И све то урадити пред лицем Нужности и Етике и оног непобедивог страха од њих, о коме смо већ чули. Наравно, уколико нам предстоји да касније будемо сведоци индиректног начина изражавања и оних безбројних, чудних и не увек координисаних покрета – понекад чак конвулзивних и грчевитих, које захтева борба што ју је предузео. За Кјеркегора су се ум и етика претворили, говорећи Лутеровим речима, у *bellua qua non occisa homo non potest vivere* („чудовиште, које човек мора да убије како би могао да живи“).<sup>(7)</sup> Одатле и полази егзистенцијална философија: човеку није потребно да „разуме“ – већ да живи, и он супротставља, усуђује се да супротстави своје ридере, лугере и детестари – разумевању, ономе што се постиже спекулативном философијом. И Св. писмо га благосиља за тај подвиг: *Iustus ex fide vivit* („Праведник ће живети од вере“), каже нам пророк, а иза пророка апостол.<sup>(8)</sup> Осим тога: ако будете имали вере макар као горупично зрно, ништа вам неће бити немогуће – οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν



## V ПОКРЕТ ВЕРЕ

Не могу да начиним покрет вере; не могу да затворим очи и да се без освртања бацам у понор Апсурда.

Кјеркегор

Од Јова пут води ка оцу вере Авраму и његовој страшној жртви. Цела књига *Сјирах и дрхтјање*, чији је наслов узет из Библије,<sup>1</sup> посвећена је Авраму. Већ је с Јовом било тешко: сећамо се колико је напора Кјеркегор уложио у своју одлуку да Јовове сузе и проклетства супротстави спокојном и трезвом Хегеловом мишљењу. Али од Аврама је захтевано више, много више снаге него од Јова. Јову је невоље послала спољна, страна сила – Аврам, пак, сам диже нож на оно што му је најдраже на свету. Од Јова људи беже, па се чак и етичко, осећајући своју потпуну беспомоћност, склања од њега. Од Аврама, пак, људи не треба да беже, већ да се против њега наоружавају, јер етика не само да му окреће леђа, она га предаје проклетству. Према суду етике Аврам је највећи злочинац, најодбаченији од свих људи: синоубица. Етика не уме да помогне човеку, али ми знамо да она у довољној мери располаже средствима за мучење онога ко јој није по вољи. Аврам је истовремено и најнесрећнији и највећи злочинац међу људима: он губи вољеног сина, наду и ослонац у старости и, истовремено, као и Кјеркегор, он губи своју част и своју гордост.

Ко је тај тајанствени Аврам и каква је то загонетна Књига у којој дело Аврамово није жигосано срамним именом какво заслужује, већ је прослављено и узнето до звезда, за поуку и наук потомству? Подсетићу вас на Кјеркегорове речи које сам већ цитирао: „Аврам својим поступком прелази границе етичког. Његов *τέλος* (циљ) се налази изнад и изван етичког. Обазирјући се на *τέλος*, он уклања етичко”. Сећамо се такође да је етичко собом прикривало Нужност, којој је дата власт да претвори у камен свакога ко је погледа. Како је Аврам могао да се осмели и уклони етичко? „Када размишљам о Авраму – пише Кјеркегор – као да себе потпуно уништавам. Сваког тренутка увиђам какав нечувен парадокс чини садржај Аврамовог живота; сваког тренутка нешто ме одбија од њега и моја мисао, уз све напрезање, не може до продре у тај парадокс. Ни за длаку се не померам напред. Напрежем читаво биће како бих постигао оно што желим, али се одмах осећам потпуно паралисано.” И даље објашњава: „Могу себе да замислим као јунака, али у Аврама моја мисао не може да продре. Ма колико покушавао да се издигнем на његову висину, падам истога часа када се оно што се преда мном открије покаже као парадокс. Али ја због тога не умањујем значај вере, напротив: за мене је вера највише што је човеку дато и сматрам нечасним то што философија на место вере поставља нешто друго, а веру исмева. Философија не може, нити је дужна да пружи човеку веру, али она мора знати своје границе, она ништа човеку не треба да одузима, а најмање има право да својим наклапањима лишава човека нечега што он има, макар то било и нешто глупо и ништавно”.<sup>2</sup> Ту свакако треба стати и запитати се: с којим правом Кјеркегор тврди да се вера налази изван граница философије? И да ли је могуће оградити се тако „лако” од захтева философије да се „буде апсолутни судија”, пред којим, како нам је рекао Гете и како мисле скоро сви философи, „садржај религије треба да оправда и објасни себе”? Али Кјеркегор, што се делимично може схватити из онога што нам је испричао о Авраму, и сам зна какве му тешкоће предстоје. Он пише: „Гледао сам страшноме у очи и нисам се бојао, нисам дрхтао. Али ја знам да чак и када се храбро супротстављам страшноме, моја храброст – није храброст вере, већ је у поређењу с овим последњим – ништа. Не могу

<sup>1</sup> Ис. 2, 11 и Посл. Филип., 2, 12.

<sup>2</sup> III, 28 и 29.



да начиним покрет вере: не могу да затворим очи и да се без освртања бацам у провалију Апсурда." Он то понавља безброј пута: „Да, ја тај покрет не могу да начиним. Чим то покушам, све око мене почне да се врти." Или, чак, овако: „Да направим последњи покрет, парадоксални покрет вере, за мене је на- просто немогуће. И зато журим да се склоним у горчину по- корности".<sup>3</sup>

Одакле су дошла сва та „не могу" и „немогуће"? Ко или шта паралише Кјеркегорову вољу, омета га да учини оно што он назива покретом вере и гура га заповеднички у жалосну до- лину покорности и неактивности? Философија, рекао нам је, тј. умно мишљење нема право да својим наклапањем човеку одузима веру. Али зар се ту ради о праву? Нужност такође ни- је имала никакво право да ограничава власт Оца богова, али и божански Платон и сурови Епиктет су свеједно били прину- ђени да признају *bona, optima fide*, да се и Зевс самодржац про- тив своје воље покоравао Нужности и попустио јој: он је же- лео да људима њихова тела и читав свет преда у потпуну сво- јину, а морао се задовољити само „подршком" и разборитим саветима како блаженство треба налазити у малом. Па шта онда? Зар ни Платон, ни Епиктет, ни сам Зевс нису били до- вољно храбри да ступе у борбу с Нужношћу, већ су такође бе- жали са бојног поља да би се сакрили у жалосну долину по- корности, како се изразио Кјеркегор? Ако бисмо то питање упутили грчким философима или боговима, они би с негодо- вањем одбацили Кјеркегорово објашњење. Они су имали до- вољно храбрости, и више него што је довољно, а ту и није ствар у храбрости. Ипак, сваки уман човек чврсто зна да Нужност и јесте Нужност управо зато што ју је немогуће превладати и што туга резигнације\* представља једину утеху у животу коју су бесмртници поделили са смртницима, дајући им део своје способности да се прилагођавају условима егзистенције. Кјер- кегор се увек позива на Сократа, учитеља Платона и Епикте- та. Али, да ли је Сократ имао довољно храбрости? И да ли је Кјеркегор, ма и на тренутак, могао да помисли да би Сократ могао стати на страну Јова или Аврама? Сократ, који је увек исмевао храброст која није унапред прорачунала све своје сна- ге, већ слепо јуриша у опасности! Несумњиво, сав отров и сву

општину ироније свога сарказма Сократ би усмерио против махнитог Јова, а још више против Аврама који се затворених очију баца у провалију Апсурда. Философија нема право да одузима човеку веру, нема право да исмева веру! Одакле је Кјеркегор преузео ту заповест? Није ли обрнуто: није ли основни задатак философије да исмевањем вере људе враћа једином извору истине – уму? Посебно оне вере коју Кјерке- гор велича код Аврама. Са Јовом, пак, ствари су стајале још горе: човек треба потпуно да полуди и да при томе буде са- свим неук, па да због својих личних несрећа, макар оне биле и велике, позива универзум на одговорност. И човек треба да буде до крајности наиван – као непознати аутор књиге о Јову – да би озбиљно тврдио како је Бог био у стању да врати Јову његове отеране краве и отета богатства, па чак и побијену де- цу. Све је то очигледна измишљотина, све су то приче за децу и ако Кјеркегор, ослањајући се на причу о Јову коју је прочи- тао у Старој књизи, обзнањује да од сада полазна тачка фи- лософије неће бити сећање, како су учили Сократ и Платон, већ понављање, то само сведочи о томе да он лоше размишља, да не уме, као што је потпуно логично тражио Хегел, да се удаљи од својих субјективних жеља и да зарони у суштину ства- ри<sup>(1)</sup>. Или је, пак, занемарујући Лајбницевоу поуку, када је кре- нуо у потрагу за истином заборавио да понесе са собом закон противречности и закон довољног разлога, који су неопход- ни мислиоцу исто колико компас и карта морепловцу, те је због тога за прву заблуду која му је пала у очи помислио да је истина.

Али, понављам, Кјеркегор је и сам то одлично знао: да је мислио како је могуће удаљити се тако лако и једноставно од философије – он не би написао своје двотомне *Философске мрвице*, посвећене искључиво борби са спекулативном фило- софијом. Гола тврдња да се вера држи на Апсурду – никоме неће изгледати убедљива: ако вера све своје наде полаже у Ап- сурд, онда као истина може бити прихваћено што год хоћете, довољно је једино да има задах бесмислице. Исто се може ре- ћи и о уклањању етичког. Довољно је само сетити се због ка- квих се потреба одстрањује етичко. Јов га одстрањује – како би рекао Сократ и ту би Сократова иронија била сасвим уме- сна – да би добио своје краве, Кјеркегор да би повратио своју способност да буде супружник. По свему судећи, ни отац ве-

<sup>3</sup> *Ib.*, 46.

\* Смиреност, покорност судбини. (Ред.)



ре, Аврам, није отишао далеко од Јова и јунака *Понављања*... Истина, Аврам се одлучио за дело које потреса нашу уобразиљу: дигао је нож на свог јединог сина, на своју наду, на утеху своје старости. За тако нешто је, наравно, потребна велика снага. Али није нам узалуд Кјеркегор рекао да је Аврам одстранио етичко – Аврам је „веровао“. У шта је он веровао? „Чак и у моменту када је нож севнуо у његовим рукама, Аврам је веровао да Бог неће од њега тражити Исака... Идемо даље. Рецимо да је заиста заклао Исака – Аврам је веровао. Он није веровао у то да ће негде на другом свету наћи блаженство... Не, овде, на овом *свећу* (подвучено у оригиналу – Л. Ш.) он ће још бити срећан. Бог му може дати другог Исака, Бог може вратити у живот закланог сина. Аврам је веровао у моћ Апсурда: људска рачуница за њега одавно не важи“.<sup>4</sup> И да би развејао све сумње у начин на који он схвата Аврамову веру и сми-сао његовог поступка, он придодаје и свој случај библијској причи. Разуме се, он то не ради директно нити отворено. И ми већ знамо да људи о таквим стварима не говоре отворено, а тим пре Кјеркегор, и да је он због тога и смислио „теорију“ ин-директних изјава. У згодној прилици, између осталог, он ће нам, додуше, рећи и ово: „Шта је то што за неког човека представља његовог Исака, свако репава сам за себе“<sup>5</sup> – али сми-сао и „конкретно“ значење ових речи може се одгонетнути тек пошто се чује његова „измишљена“ прича о сиротом младићу који се заљубио у цареву кћер. Свима је потпуно јасно да ће младић видети царевну када и своје упи. Обичан здрав разум, исто као и највећа људска мудрост (на крају крајева, не постоји принципијелна разлика између здравог разума и мудрости) подједнако му саветују да се окане снова о немогућем и да те-жи могућем: удовица богатог пивара за њега је права парти-ја. Али младић, баш као да га је нешто жацнуло, заборавља и на здрав разум и на божанског Платона, и неочекивано се, баш као и Аврам, баца у наручје Апсурда. Ум одбија да му да цареву кћер која није намењена њему, већ царском сину, и младић се одриче ума и искушава срећу у Апсурду. Он зна да у „свакодневици обичног живота“ влада најдубље уверење да му царска кћер никада неће припасти. „Јер, ум је у праву: у на-

<sup>4</sup> Ш, 32.

<sup>5</sup> *Ib.*, 68.

шој долини плача, где је он господар и газда, то је било и биће немогуће“.<sup>6</sup> Он такође зна да у таквим случајевима мудрост, коју су људима даровали богови, као једини излаз из настале ситуације саветује смерну покорност неизбежном. И он чак пролази кроз ту покорност – пролази у том смислу што са свом јасноћом на коју је уопште способна људска душа, схвата стварност. Некоме ће по свој прилици, објашњава Кјеркегор, изгледати привлачније да у себи убије жељу за поседовањем царске кћери, да тако кажемо, да отупи оптрицу жалости. Та-квог човека Кјеркегор назива витезом покорности и чак на-лази речи саосећања за њега. Па ипак, „дивно је имати царску кћер“ и, ако „витез покорности“ то негира, онда је лажов“,<sup>7</sup> а његова љубав није била права љубав. Витезу покорности Кјер-кегор супротставља витеза вере: „Кроз веру, каже тај витез самоме себи, кроз веру у моћ Апсурда добићеш царску кћер.“ И опет понавља: „Ипак, како је дивно добити царску кћер. Ви-тез вере је – једини срећник: он влада коначним, док је витез покорности ту само дошљак и туђинац“.<sup>8</sup> Али он одмах при-знаје: „Па ипак, за такву смелост (покрет) ја сам неспособан. Када покушам да је остварим – врти ми се у глави и ја журим да се склоним у тугу покорности. Ја могу да пливам – али сам за мистичко летење сувише отежао.“ А у његовим дневници-ма читамо, и то не једном: „Када бих имао веру, Регина би била моја.

Зашто, пак, човек који толико страсно, толико лудо хрли вери, не може да је стекне? Зашто он не може да пође за Авра-мом и сиротим младићем који је заволео царску кћер? Зашто је он отежао и није способан за летење? Зашто је њега заде-сила покорност и зашто му је ускраћена последња смелост?

Сећамо се да је, упоређујући паганство са хришћанством, Кјеркегор говорио да паганство није схватало да је грех пове-зан с упорношћу и окопталашћу људске воље. Сећамо се та-кође да се, према подацима, то супротстављање показало не-тачним: паганство је увек извор порока видело у злој вољи. Али између Кјеркегора и вере – зла воља није била препрека. Напротив, сва воља коју човек уопште може имати – и зла и

<sup>6</sup> Ш, 43.

<sup>7</sup> *Ib.*, 46.

<sup>8</sup> *Ib.*, 46.



добра – с бескрајно жестоком силином је тражила веру, а вера није долазила и он није ишао даље од покорности. Остварење идеала покорности је у власти човека, али способности за последњу одважност он у својој души не налази. „Покорност ми доноси свест о мојој вечности; то је чисто философски покрет и ја сам сигуран да ћу га, ако се то од мене затражи, остварити, наћи ћу снагу да присилим себе на потчињавање строгој дисциплини духа... Тај покрет чиним сопственим снагама”.<sup>9</sup> И Кјеркегор не претерује: он је знао шта је то дисциплина духа – није узалуд прошао Сократову школу. Када би се радило једино о самоодрицању или, како се пре каже, о подвигу самоодрицања, Кјеркегор би из те борбе изашао као победник. Али „свест о својој вечности” – оно што је Спиноза изразио речима – *sentimus experimurque nos aeternos esse*<sup>(2)</sup> и оно што је тако надахњивало Шлајермахера, Кјеркегора мало привлачи: то је – *consolatio philosophiae* и спекулативне философије: ни Јову ни Авраму се с таквим „утехама” не иде. Кјеркегор још објашњава: „Сопственим напорима ја могу свега да се одрекнем. Али не могу сопственим снагама да постигнем ништа од онога што припада коначном свету... Сопственим снагама могу да се одрекнем царске кћери и то без роптања, радосно, с миром и спокојством могу да носим у души своју тугу. Али, да поново стекнем царску кћер? Кроз веру, каже нам чудесни витез, кроз веру је можеш стећи, снагом Апсурда”<sup>10</sup>. Сада се види шта жели Кјеркегор. Сократ је био витез покорности, и сва мудрост коју је завештао човечанству била је мудрост покорности. (Спиноза у свом *sub specie aeternitatis*<sup>(3)</sup> понавља Сократа.) Сократ је „знао” да сопственим снагама човек може да се одрекне царске кћери, али не може и да је добије. Он је такође „знао” да је и моћ богова ограничена и да они не управљају у свету коначног, да је у њиховој власти само „вечно”, које тако радо деле са смртницима. Зато је Сократ управо у онима који се не задовољавају строго размереним даром богова и не пристају да радост, мир и смирење налазе у одрицању од коначног, видео упорне и окоре-

ле грешнике који заслужују све несреће, припремљене за *misologos-e*: јер, знање је дошло од ума, одбацити знање, значи одбацити ум – а *quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit*, пред којим олтаром ће се молити онај који је увредио његово величанство ум, како је 2000 година после Сократа говорио *Socrates redivivus* Спиноза?<sup>(4)</sup>

Па ипак, Јов је одбацио све *consolationes philosophiae*, све „лажне утехе” људске мудрости – и Бог Библије не само да није у томе видео злу вољу већ је осудио његове „утешитеље”, који су му предлагали да „коначна” добра замени сагледавањем вечности. Аврам се, са своје стране, чак ни у тренутку када је нож севнуо у његовој руци, није одрекао „коначног” Исака, и он је за безбројне генерације будућности постао Отац вере – и Кјеркегор не налази довољно јаких речи и ликова којима би прославио његову смелост.

<sup>9</sup> III, 44.

<sup>10</sup> Уп. *ib.*, 45: „Потребна је чисто људска храброст да би се одрекао коначног ради вечног, али потребна је парадоксална и смирена храброст да би се снагом Апсурда окладао стим што је коначно. То и јесте храброст вере. Кроз веру, Аврам није изгубио Исака, већ га је нашао.”



## VI ВЕРА И ГРЕХ

Појам супротан греху није врлина, већ вера: све што не долази од вере јесте грех (Рим., XIV, 23). И то припада најчвршћим дефиницијама хришћанства.

Кјеркегор

Надам се да су две ствари почеле да нам бивају јасније. С једне стране, Кјеркегор одлучује да одстрани „етичко“, које је израз „покорности“, и то му у извесној мери успева: не само Јов и Аврам, већ и сироти младић који је заволео царску кћер, одбацују „лажне утехе“ које им нуде ум и Сократ, и не боје се суда „етичког“. Њима је свеједно да ли их етика признаје *laudabiles* или *vituperabiles* (достојним похвале или покуде), они се боре за нешто сасвим друго: Јов тражи васпостављање прошлости, Аврам – свога Исака, сироти младић – царску кћер. Нека етика прети свим могућим громовима и анатемама, нека Сократ колико год хоће иронише и доказује да се „у бескрајно страсном стремљењу коначном крије противречност“ – ни Јова, ни Аврама, ни Кјеркегора све то не збуњује. Они ће на негодовање одговорити гневом и, ако ствар дође дотле, наругаће се чак и самом Сократу. Али етика – није сама: иза њеног подсмеха и негодовања стоји Нужност. Она је невидљива, она не разговара, не руга се, не прекорева. Не може се чак рећи ни где се она налази, као да је нигде није ни било. Она само ћутке и равнодушно удара немоћног човека, очигледно и

не слутећи да у свету постоје негодовање, гнев и ужас Јова, Аврама и Кјеркегора, и апсолутно се на то не обазире.

Шта супротставити Нужности? Како с њом изаћи на крај? Ум не само да се не усуђује да се с њом бори – он је сав на њеној страни. Јер, он је чак и божанског Платона привео Нужности, он је управо на њену страну примамом етику која је почела да је слави, оправдава и захтева од богова и људи искрену покорност неминовном: човек мора не само да прими, већ и да благослови све што му Нужност приреди и у томе мора видети своје највише животно позвање. Не треба да тежимо пролазним добрима – нема потребе борити се за стада и земљу Јовову, ни за повратак сина, нити за поседовање царске кћери – јер, све што је коначно нестаје, и то је основни, незнано од кога, незнано када и ради чега утврђен, али исконски и непоколебљив закон бића: све што је коначно, управо зато што је коначно, има почетак; све, пак, што има почетак има, мора имати, и крај. Такав је, понављам, једноставан закон бића и, мада је неизвесно када, одакле и зашто се он појавио, наш ум поуздано зна да више никада неће нестати. На његовој страни, пошто ју је такође открио мудри геније, стоји Вечност са својом сестром Бесконачношћу. Можда људска смелост и може да изађе на крај с етиком – ипак, постоји ли таква сила која може да превлада Вечност? Вечност прождире све и никада не враћа свој плен. Она не признаје „понављање“ и исто тако мирно одузима човеку све што му је најдрагоценије – његову част, његов понос, његовог Исака, његову Регину Олсен. Пред Вечношћу се морају смирити, и смиривали су се, најсмелији подухвати, а што је још горе, пред њом се одважност разголићује, постајући оно што заправо јесте – буна и метеж, и уз то, она је унапред осуђена на неуспех. Грчка мисао је већ од самог свог рођења у свему постојећем откривала *γένεσις* и *φθора* (настајање и пропадање) као нераздвојно повезане са самом његовом природом. Могу ли ту било шта да промене Јов, Аврам и Кјеркегор? Могу ли и сами богови било шта да промене?

Кјеркегор то зна исто тако добро као и Хегел.<sup>1</sup> И управо зато што зна, он грчком уму супротставља свој библијски Ап-

<sup>1</sup> III, 43: „Он схвата да (тражи) немогуће; али управо у том часу он верује у Апсурд. Јер, ако он, који није схватио свом страншћу своје душе и свом снагом свога срца немогућност, замишља да он поседује веру, он себе обманује и његово сведочанство висе у ваздуху.“



сурд, а философској спекулацији – мишљење Јова и Аврама. И то је најтеже у његовој „егзистенцијалној“ философији, али, истовремено, и најважније, најбитније и најлепше. И овде, више него у свим осталим Кјеркегоровим идејама, треба бити спреман на остварење његовог основног савета или, ако хоћете, његовог методолошког принципа, његовог *Entweder-Oder*: или мишљење Аврама, Јова, пророка и апостола, или мишљење Сократа. Или спекулативна философија, чији је почетак чуђење и која тражи „разумевање“, или егзистенцијална философија која полази од очајања (опет понављам: од библијског *De profundis ad te, Domine, clamavi*) и води откривењу Св. писма. У томе, и само у томе јесте смисао Кјеркегорових супротности: Јов – Хегел, Аврам – Сократ, ум – Апсурд. И било би погрешно мислити да Апсурд означава крај мишљења. Није Кјеркегор случајно рекао да је од Хегела пошао индивидуалном мислиоцу Јову. За Кјеркегора, Хегел, који је према његовом изразу „боготворио стварност“, <sup>2</sup> није „мислилац већ – професор“. Не само да се мишљење у Апсурду задржава, већ добија до тада невиђен набој, неку нову димензију која је Хегелу и спекулативној философији потпуно непозната: и у томе је одлика егзистенцијалне философије.<sup>(1)</sup> Према Хегелу, човек размишља рђаво уколико се сасвим не препушта власти ствари која му је страна и сам јој макар нешто додаје: човек је дужан да прихвати биће онако како му је дато, јер све дато или, како он више воли да каже, све стварно јесте – умно. Говорећи то Хегел не показује никакву оригиналност: из њега је миленијумска философска култура. Спинозина формулација исте те мисли – *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*, много је снажнија, значајнија и дубља: у њој су сачувани трагови борбе против истине која нам је наметнута однекуд споља, док су у Хегеловој формули они потпуно избрисани. Али Кјеркегор је од Јова научио нешто друго: човек рђаво мисли уколико оно што му је „дато“ схвата као коначно, неповратно, заувек непроменљиво – ма колико оно за њега било ужасно и грозно. Наравно, он је потпуно свестан да је супротстављање Јова Хегелу, или Аврама Сократу највећа саблазан и врхунско безумље за обичну свест. Али његов задатак се управо и састоји у томе да се ишчупа из власти обичног; није нам он тек тако рекао да почетак философије није

<sup>2</sup> IX, 73.

чуђење, већ очајање које човеку открива нови извор истине. При чему он ни за тренутак не заборавља да је спекулативна философија која се ослања на дато и стварно – најстрашнији и неумољив непријатељ, и да се нису својом вољом највећи мислиоци света и сами повлачили пред оним што је дато и присиљавали и богове да му се приклоне и узмакну пред њим. Па ипак, он се усуђује да скоро голорук крене на противника наоружаног до зуба. Против аргументације, доказа и очигледности спекулативне философије он иде с јауцима и проклетствима Јова, с вером Аврамовом „која ни на чему није заснована“. Он чак више и не „доказује“ – може ли се доказивати ту и онда када је све свршено, све изгубљено? Али с друге стране, задржавају ли „докази“ своју доказну снагу за онога за кога је све изгубљено и све свршено? Не завршавају ли се ту и сами докази? Тамо, у дубини, у понору очајања препорађа се и сама мисао: у томе је и смисао загонетних речи псалмопевца: *De profundis ad te, Domine, clamavi*. Оно што ми називамо „разумевањем“, као да је огроман камен који нам се Бог зна одакле сручио на главу, згњечио и спљонштио нашу свест, сабио је у дводимензионалну раван скоро илузорне егзистенције и наше мишљење учинио немоћним. Ми можемо само да „примамо“ – да призивамо, већ нам није дато; ми смо убеђени да то „призивање“ само квари и деформише људску мисао – Јов, Аврам и псалмопевац, како ми то видимо, рђаво мисле. Али за егзистенцијалну философију највећа мана нашег мишљења јесте што је оно изгубило способност да „призива“ – јер је оно на тај начин изгубило ону своју димензију која га једина може одвести до истине.

Отуда и Кјеркегоров сарказам упућен спекулативној философији. „Изгледа ми необично – пише он – што увек говорим: спекулација, као да је реч о човеку или као да је спекулација била човек. Све то ради спекулација: она сумња у све, и сл. Спекулант је, напротив, постао превише објективан да би говорио о самоме себи: зато он не говори да заправо – он сумња, већ тврди да то ради спекулација и да он то говори у име спекулације.“<sup>3</sup> Управо у ономе што спекулативна философија сматра својом посебном заслугом – у њеној објективности и равнодушности, Кјеркегор види њен највећи недостатак, њену основну ману. „Људи су – каже он на једном другом месту –

<sup>3</sup> VI, 141 и 142.



постали сувише објективни да би стекли вечно блаженство: јер, вечно блаженство се састоји управо у страсној, бескрајној, личној заинтересованости. А тога се одричу да би били објективни: објективност из душе краде и њену страст и њену „бескрајну личну заинтересованост“.<sup>4</sup> Бескрајна власт „објективности“ изгледа Кјеркегору неприродно чудна, тајанствена и загонетна. А ту има о чему да се размисли, иако још ниједан од многобројних песника објективности није о томе размишљао нити је поставио питање одакле је и када та власт дошла и зашто се „бескрајно страсна заинтересованост“ живог човека и живих богова повукла пред објективношћу која је према свему равнодушна и коју апсолутно ништа не занима. Понекад се чак може помислити да су философи, славећи објективност и препуштајући јој читав универзум на милост и немилост, некако несвесни тога, користили Кјеркегоров метод индиректног изражавања; као да су се питали: докле ће још људи постојати? Али људи су трпељиви, људи ће све поднети, поднеће и објективност. А затим, објективност је увек привлачила и увек ће привлачити мислиоца и тиме што му пружа могућност да са сигурношћу враћа своје истине – као истине свеопште и неопходне. У *Критици чистиога ума* Кант је отворено рекао (умало да кажем: омакло му се): „Искуство нам говори шта јесте, али нам не каже да то из нужности мора бити такво или другачије. Зато нам оно не даје истинску свеопшност и ум, који жудно тежи управо тој врсти знања, такво искуство пре раздражује, него што га задовољава“.<sup>(2)</sup> Али ако се ради о „жудној тежњи“, о страсти – не долази ли ту до замене? Ако се послужимо Кјеркегоровим речима: није ли ту опет проговорио спекулант који се заклања иза равнодушности спекулације? И зар тада немамо право да посумњамо како је такозвана објективност спекулативног мишљења само натпис, формалност, можда чак свесна превара, те да жудној тежњи ума ка свеопштим и нужним судовима, опет према Кјеркегоровом примеру, супротставимо субјективну заинтересованост човека за вечно блаженство? За спекулативну философију то питање не постоји: она га не види, не жели да га види. Она неће директно рећи – али у себи она тачно зна: човек може да се руга, да плаче, да несује, да проклиње, али Ну-

<sup>4</sup> VI, 121.

жност се тако не може заобићи, она ће и даље дробити, гушити, палити и у пенео претварати све „konačno“ што јој се нађе на путу (пре свега човека). У томе је, у шта ћемо још много пута имати прилике да се уверимо, ultima ratio спекулативне философије. Она се и држи једино на Нужности и на Дугу који је с њом повезан. Ум наш, као омађијан некаквим чарима, несвесно и незадрживо хрли онамо где је човеку осигурана пропаст. Шта је то? Не скрива ли се ту она concupiscentia invicibilis која је нашег праоца и довела до пада?

То питање и јесте основна тема Кјеркегоровог *Begriff der Angst* и оно открива основну и најнепомирљивију супротност између библијског откривења и хеленске истине, која је делимично и пре била наговештена. Иако нас је Кјеркегор, сећамо се, уверавао да су Сократу у дефинисању греха недостајали појмови које је донела Библија, као што су тврдоглавост, окорелост, зла воља – у ствари, како ћемо се сада уверити, он не само да је осећао и мислио, већ је и говорио нешто сасвим друго. „Појам супротан греху – пише он – није врлина, већ вера. Зато је у Посланици Рим., XIV, 34 казано: Све што није од вере, грех је. А то да супротност греху није врлина, већ вера спада у најсмелија одређења хришћанства“.<sup>5</sup> Он то више пута понавља у свим својим делима, исто као што више пута понавља да се треба одрећи ума да би се стекла вера. У својим последњим радовима он то чак овако формулише: „Вера је против ума – она живи с оне стране смрти“.<sup>6</sup> Али шта је вера о којој се говори у Св. писму? Кјеркегоров одговор је: „Вера значи управо то: изгубити ум да би се нашао Бог“.<sup>7</sup> Ако је раније, у вези с Аврамом и његовом жртвом Кјеркегор писао: „Какав невероватан парадокс – вера! Парадокс може претворити убиство у свето, Богу угодно дело. Парадокс враћа Авраму његовог Исака. Парадокс, којим мишљење не може овладати, јер вера почиње управо тамо где се завршава мишљење.“ Зашто је потребно одрећи се ума? Зашто вера почиње тамо где се завршава умно мишљење? Кјеркегор не заобилази ово питање и не скрива од себе ни тешкоће, ни опасности повезане с таквом поставком питања. Он је још у *Философским мрвицама*

<sup>5</sup> VIII, 77.

<sup>6</sup> XI, 88.

<sup>7</sup> VIII, 35.



писао: „Веровати упркос уму – јесте мучеништво. Спекулант је тог мучеништва ослобођен”.<sup>8</sup> И заиста: одређи се умног мишљења, лишити се ослонаца и заштите етичког – није ли то врхунац људских ужаса? Али Кјеркегор нас је упозорио: егзистенцијална философија почиње од очајања. И питања која он поставља диктира очајање. Ево како он сам о томе говори: „Замислите човека који свом снагом своје застрашене фантазије умишља нешто нечувено страшно, толико страшно да је то апсолутно немогуће издржати. И одједном то страшно заиста среће на своме путу. Према људском поимању, његова пропаст је неизбежна. С очајањем у души, он се бори за допштење да буде очајан и да нађе мир у очајању (ако се тако може рећи). Тако да је, људски речено, спасење за њега потпуно немогућа ствар. Али Бог све може. У томе се и састоји вера: безумна борба за могућност. Јер само могућност отвара пут спасењу. Ако човек падне у несвест, трче да му донесу воду, трче по лекове. Када човек падне у очајање, вичемо: само могућност, само и једино могућност може да га спасе. Таква могућност наступа, очајник оживљава, почиње да дише. Без могућности, као без ваздуха, човек губи дах. Понекад стваралачка фантазија као да и сама ствара могућност. Али, на крају крајева, преостаје једно: Бог све може. И једино тада је отворен пут вере”.<sup>9</sup> На ту тему Кјеркегор је неисцрпан. Он на све начине понавља: Бог све може. Он без колебања изјављује: „Бог значи да је све могуће; или: све је могуће значи – Бог. Једино онај чије је биће толико дубоко потресено да постаје дух и схвата да је све могуће, једино тај приступа Богу”.<sup>10</sup> И одмах додаје: „Одсуство могућности значи или да је све постало нужност, или да је све постало свакодневица. Свакодневица и тривијалност не знају шта је то могућност. Свакодневица допушта само вероватноћу у којој остају сачуване само мрвице могућности, али њој ни на крај памети не пада да је све то (тј. невероватно и немогуће) могуће, и она на Бога и не помишља. Обичан човек (био он кафеџија или министар) лишен је фантазије и живи у сфери ограниченог, баналног искуства: како нешто уопште бива, шта је уопште могуће, шта је одувек би-

ло... Свакодневица умишља да је ухватила могућност у замку вероватноће или да ју је стрпала у лудницу, приказује је у капазу вероватноће и уображава да поседује богзна какву снагу.” Кјеркегор нема заједнички језик са свакодневицом – а, по свој прилици, ни свакодневица нема заједнички језик с Кјеркегором. При томе, под свакодневицом и философијом свакодневног никако не треба подразумевати пивара и пивареву философију (иако то што је Кјеркегор и сам често поистовећивао свакодневицу са тривијалношћу управо наводи на такво упрошћавање: свакодневица је свуда где се човек још узда у сопствене снаге, у свој ум (Аристотел или Кант – без обзира на њихову несумњиву генијалност – у том смислу не излазе из оквира свакодневног) – и завршава се тек тамо где почиње очајање, где ум са свом очигледношћу показује да је све свршено – и то заувек, да је свака даља борба бесмислена, тј. тамо и онда, када човек доживљава своју потпуну немоћ. Кјеркегор је, као нико други, морао да испије до дна ону горчину коју човеку доноси свест о сопственој немоћи. Када он каже да му је некаква страшна власт одузела част и гордост, он има у виду своју немоћ. Немоћ која га је довела дотле да се вољена жена, када би је додирнуо, претварала у сенку. Немоћ која га је довела до тога да се све стварно за њега претварало у сенку. Како се то догодило? Каква је то власт, где тражити ту власт која може толико да опустоши људску душу? У свом дневнику он бележи: „Када бих имао вере, не бих напустио Регину”<sup>11</sup>. То већ није индиректна изјава, попут оних које је Кјеркегор давао у име јунака својих приповести – то је већ непосредно сведочење човека о самоме себи. Кјеркегор је „доживео” недостатак вере као немоћ, и немоћ као недостатак вере. И њему се у том страшном искуству разоткрило оно што већина људи чак и не слуте – да је недостатак вере израз човекове немоћи, тј. да човекова немоћ изражава одсуство вере. То нам објашњава његове речи да појам супротан греху није врлина, већ вера. Врлину – већ смо од њега чули – одржавају личне човекове снаге, витез покорности сам постиже све што му је потребно и, постигавши, налази свој душевни мир и спокојство. Али, да ли се човек на тај начин ослобађа од греха? Све што није од вере, присећа се он загонетних речи апостола – јесте грех. Дакле, мир и душевно спокојство витеза по-

<sup>8</sup> VI, 285.<sup>9</sup> VIII, 35.<sup>10</sup> *Ib.*, 37.<sup>11</sup> *Täg.*, I, 195; *un. Ib.*, 167.



корности – јесу грех? И сам Сократ је, дакле, примивши мирно на изненађење како својих ученика, тако и свих будућих генерација, пехар с отровом из руку тамничара, заправо био грешник? Кјеркегор то нигде не каже директно, он издваја Сократа у посебну категорију чак и онда када се ради о најславнијим мудрацима света. Али то не мења ствар. „Најбољи међу људима” – задовољавао се положајем витеза покорности, прихватио је своју немоћ пред Нужношћу као нешто неизбежно, а према томе и неопходно, и неколико сати пре своје смрти поучним говорима је одржавао „мир и спокојство” у душама својих ученика. Може ли се „ићи даље” од Сократа? Много стотина година после њега, Еликет, веран духу свога учитеља, написао је да је почетак философије свест о немоћи пред Нужношћу. За њега та свест представља крај философије или, тачније, философску мисао у потпуности одређује човекова свест о његовој апсолутној немоћи пред Нужношћу.

Ту се Кјеркегору разоткрио смисао библијског приповедања о паду у грех. Сократовска врлина не спасава човека од греха. Врли човек је витез покорности. Он је доживео сву срамоту и сав ужас који су повезани с његовом немоћи пред Нужношћу и на томе се зауставио. Да крене даље он више не може: нешто га опомиње да више нема куда да иде, и према томе, нема ни потребе.

Зашто се зауставио? Одакле је потекло то „нема се куд” и „не треба”? Одакле та покорност и тај култ покорности. Знамо: „нема се куд” је паганском свету открио ум, „не треба” је потекло од етичког. Сам Зевс их је објавио Хризипу – по свој прилици, Сократ и Платон су о њима сазнали из истог извора. Све дотле док се човек руководи умом и приклања етичком, „нема се куд” и „не треба” јесу непобедиви. Несвестан тога, он се, уместо да тражи „једино потребно”, ставља на располагање „свеопштим и нужним” судовима, којима тако „жудно стреми” ум и, следећи ум, етика покорна уму. А како је и могуће осумњичити ум и етику за било шта лоше? Јер, они нас увек и у свему подржавају. Они нас штите и од губитка чести, и од губитка гордости! Може ли човеку пасти на памет да су они својим бригама прикривали оно „ужасно” што нас чека на сваком кораку? Да су од људске немоћи, и не само од ње, скривали и сопствену немоћ пред Нужношћу? Чак се и Зевс, који је присиљен да призна ограниченост својих моћи – пре-

твара у витеза покорности и не осећа да је његова немоћ иста као да су му отети част и гордост, да он више није Бог и сведржац, већ исто онако слабо и немоћно биће као Хризип, Сократ и Платон и било који случајни смртник. Зевс, наравно, врлина има довољно – у крајњој линији онај Зевс, кога су призивали Хризип, Платон и Сократ: јер, то није онај Зевс из народне митологије и Хомера кога је Платон морао да превапитава у *Држави* – али ни он не може све да уради „сопственим снагама”. Фалстаф би могао и њему да упути своје подмукло питање: можеш ли да вратиш човеку руку или ногу? Кјеркегор, који се тако гневно обрушио на Фалстафа, и сам упућује уму и етици питања дебелог витеза: можете ли вратити Јову његову децу, Авраму његовог Исака, можете ли дати сиротом младићу царску кћер, а мени – Регину Олсен? Ако не можете, онда ви нисте богови, ма колико нас мудраци уверавали у супротно, ви сте идоли, творевине, ако не људских руку, онда људске фантазије. Бог значи да је све могуће, да нема ничега немогућег. Због тога ум, који тврди да је власт Бога ограничена и да Бог не може да изађе изван граница које је поставила сама природа ствари – не само да не буди љубав према себи, већ изазива најтежу, најупорнију, најнепомирљивију мржњу. То је разлог због којег и „етика”, која се увек позива на ум и која га слави, мора бити уклоњена. И тада се поставља питање које спекулативној философији изгледа потпуно бесмислено: откуд ум зна шта је могуће, а шта немогуће? И да ли му је заиста дато да то зна? А затим, постоји ли *ишакво* знање, постоји ли знање уопште? Не емпијско знање, које полази од искуства; такво знање не само да не задовољава, оно раздражује, оно вређа ум: то нам је рекао и сам Кант, а Спиноза је изјавио да је увреда ума – највећи злочин, *laesio majestatis*. Ум мора жудно стремити општим и нужним, нествореним и потпуно независним истинама! Не налази ли се и сам ум у власти неке њему непријатељске силе... која га је толико омађијала да му случајно и пролазно изгледају као нужно и вечно? И није ли етика, која човека опомиње да је покорност највиша врлина – у истом положају као и сам ум? И она је омађијана тајанственим чарима, и тамо где она обећава човеку блаженство и спасење, њега чека смрт. Треба бежати од ума, треба бежати од етике, не размишљајући унапред куда то може одвести.<sup>(3)</sup> Управо то и јесте парадокс, управо то је Апсурд



који је био скривен од Сократа, али који се разоткрива у Св. писму: када је требало да Аврам пође у обећану земљу, пише апостол Павле, он је пошао ни сам не знајући куда иде.<sup>(4)</sup>

## VII

### СТРАХ И НИШТА

У стању невиности постоје мир и спокојство, али истовремено постоји и нешто друго... Али шта је то? Ништа. Какво дејство има Ништа? Оно изазива страх.

Кјеркегор

Појам супротан греху није врлина, већ вера. Вера јесте вера у Бога који све може, коме ништа није немогуће. Људски ум, ипак, не прихвата могућност да је све могуће: то за њега значи да се у основу универзума ставља безгранична самовоља. Ствар се нимало не мења, уколико, следећи Кјеркегора, кажемо да Бог све може – јер у томе се састоји признање да Бог нити рачуна на наш ум, нити на наш морал. Може ли се Богу поверити сопствена судбина, а да се претходно не уверимо да је Бог умно и морално биће? А шта ако је Бог безуман, шта ако је Бог – зао и суров? *Аврам, који је ишао ни сам не знајући куда иде – незналица је и глупак, Аврам, који је ди-  
џао нож на свога сина – пресјућник је и злочинац.* За нас је то очигледно и ту спора нема. Чак је и сам блажени Августин писао да пре него што поверује, мора да се упита: *Cui est credendum?*<sup>(1)</sup> Бог је створио све: али ум и морал нису створени – они су пресветски и предвечни.<sup>(2)</sup>

Ту се Кјеркегор по други пут сукобио с идејом греха, онаквом како ју је замишљала паганска свест и како је она представљена у Св. писму. Он нас је уверавао да је идеји греха у



Сократовој дефиницији недостајао моменат „зле воље“. Али ми смо се уверили да је то историјски нетачно. Управо је паганство нераскидиво повезивало грех са злом вољом и чак, додаћу, настојало да хришћанству које се рађало наметне своју представу о греху. На основу тога се и заподео чувени пелагијански спор. За Пелагија, изражавајући се Кјеркегоровим речима, појам супротан греху јесте врлина – због тога је он тако страсно инсистирао на томе да је човеку дато да се сопственим снагама спасе, те је негодовао против оних који се нису уздали у сопствене заслуге већ у Божију благодат. Пелагије је, истина, био осуђен, али чак ни блажени Августин, који се први прописно супротставио Пелагију, никада није могао (нити желео!) да се одрекне схватања о греху као изразу зле воље, и у историји теолошке мисли ми видимо сталне (наравно, тајне) покушаје враћања, под овим или оним изговором, на пелагијанство.<sup>(3)</sup> Људи су увек били склони да рачунају на сопствене снаге и увек су више веровали свом уму, него Богу. Кјеркегор, који се наравно одрицао пелагијанског учења и уопште био од њега далеко, ипак није могао да с кореном ишчупа из душе своју увереност у то да су начело греха зла воља и упорност, а да је врлини суђено да игра некакву, и то никако безначајну, улогу у ствари нашег спасења. Не само да није могао, већ није ни хтео – и, као што смо управо видели, пре није хтео него што није могао. Он је, истовремено, ипак осећао да радикална разлика између паганског и библијског схватања греха уопште није у томе.

У својој књизи *Begriff der Angst* – једном од својих најдубљих дела које уједно омогућује најближи приступ Кјеркегору – он се сасвим приближава највећој загонетки коју Св. писмо нуди човеку – причи о паду првог човека у грех. Он чини огромне напоре како би библијску причу о првородном греху и библијско схватање вере повезао са својим личним искуством и ослободио се оних готових идеја које је упио у себе, проучавајући творевине паганских и хришћанских философа. „Помисао да се тражи логично објашњење о начину на који је на земљу дошао грех – пише он – јесте глупост која је могла пасти на памет само људима који су смешно оптерећени тиме да по сваку цену увек све морају да објасне.“ И на следећој страни, такође: „Како се на земљи појавио грех сваки човек треба да схвати сам – ако, пак, жели да га томе неко други научи, то

значи да се ту крије некакав неспоразум... И, уколико се и појави некаква наука са својим објашњењима, она једино може све да замрси. *Истини говоре они који кажу да научник треба да заборави на самога себе: али управо зато грех и није научни проблем*” (подвукао – Л. Ш.)<sup>1 (4)</sup>

Али, ако је тако – шта онда Кјеркегор може да нам исприча о греху? И одакле ће узети то што ће нам испричати? Из Библије? Али Библија је и без њега свима отворена. При чему, како ћемо се сада уверити, он одбија да прихвати понешто од онога што се у Библији прича о паду првог човека. Он има некакве изворе информација: није нам тек тако рекао да сваки човек мора сам знати како је грех дошао на земљу. Чујмо га: „Невиност је незнање. У невиности се човек не одређује духовно, већ душевно, у непосредном јединству с природношћу. Дух у човеку још дрема. Такво схватање се налази у пуној сагласности с Библијом која невином човеку не признаје познавање разлике између добра и зла.“ Потпуно је неоспорно супротно: такво схватање није ни у каквој сагласности с Библијом, али веома личи на то како библијске легенде тумачи спекулативна философија.<sup>(5)</sup> Према Библији, истина, невин човек, тј. човек пре пада, нити има знање уопште нити знање о разликовању добра и зла. Али у Библији нема ни алузије на то да је у човеку, онаквом какав је изашао из руку Творца, дух био успаван, а још мање о томе да знање разликовања добра и зла означава буђење духа у човеку. Управо обрнуто, сав смисао загонетне легенде о паду у грех лежи управо у томе што знање и умење разликовања добра и зла, тј. оно што су човеку донели плодови са забрањеног дрвета сазнања, не само да није пробудило, већ је у њему успавало дух. Змија је саблазнивши Еву заиста обећала да ће се људи окусивши те плодове пробудити и бити као богови. Али, змија је, према Св. писму, била мајка свих лажи и само су људи хеленског васпитања – у антици гностичари, а потом скоро сви философи – мислили другачије и нису допуштали помисао да би знање и умење разликовања добра и зла могло не да пробуди успавани дух, већ да успава будан. Кјеркегору омражени Хегел је упорно и са сигурношћу понављао да у историји човековог пада у грех преварант није била змија, већ Бог: змија је првим људима разоткрила истину. Рекло би се да је Кјеркегору, који је тако

<sup>1</sup> V, 44.



ватрено славио Апсурд, најмање пристајало да са знањем повезује буђење духа; требало би да он, који је наслутио да је витез вере морао одстранити етичко, у умењу разликовања добра и зла у још мањој мери види духовну предност. Али он није узалуд јадиковао како му није дато да направи последњи покрет вере. Чак и у тренуцима највећег унутрашњег напора, док читава његова душа помамно хрли Апсурду, он се осврће на „знање”, захтева од Апсурда контролу и пита (наравно, ум – кога другог може да пита?): *Cui est credendum?* И зато се он, који је тако несебично предао своју душу Св. писму, не уштеже да каже како му је улога змије у библијској причи нејасна. То јест, скоро (а можда и сасвим) понављање Хегела: није змија преварила човека, већ Бог!

Па ипак, без обзира на то што је Кјеркегор чувао у резерви право и могућност да својим умом контролише оно што му је откривала Библија, ипак је читавим својим бићем осећао дубоку истину и чак ју је, вероватно, тим својим тумачењем индиректно потврдио, као што ју је потврдио својим признањима о томе да не може да начини покрет вере и да не би отишао од Регине када би имао веру. Одмах после наведених речи он наставља: „У томе стању (тј. у стању невиности) налазе се мир и спокојство, али истовремено постоји и нешто друго. Али, шта је то? Ништа. Какво дејство има Ништа? Оно буди страх. У томе се и састоји велика тајна невиности – она је у исто време и страх”.

Првородни грех, пад првог човека као резултат страха од Ништа, јесте основна идеја већ поменуте Кјеркегорове књиге. По свој прилици, то је његова – најдража, најпотребнија, најзаветнија и у његовом искључиво духовном искуству најдубље проживљена идеја. Па ипак, у управо наведеним речима он јој је дао неадекватан израз. Он каже: „Велика тајна невиности јесте у томе што је она у исто време и страх.” Када би он тако нешто чуо од било кога, вероватно би се узнемирио и сетио свега што је говорио о спекулативној философији и објективној истини до које долази спекулативна философија. „Невиност је у исто време и страх.” Ко нам даје право да тако разоткривамо велику тајну невиности? У Библији тога нема, као што нема чак ни далеког наговештаја да се у невиности човек не одређује духовно, већ душевно. Све је то, понављам, Кјеркегор могао да сазна или од гностичара, који су од грч-

ких философа заједно са њиховим гносеолошким идејама прихватили и њихову аксиологију и у складу с тим човеково духовно стање, као нешто узвишеније, супротстављали душевном, или од њему савремених мислилаца који су се повиновали гностичким утицајима. Уз то, о стању невиности, и уопште, тешко да нам је дато да било шта „знамо”. Кјеркегор приступи паду у грех са сопственим искуством, али у његовом искуству грешног човека није могло бити никаквих података да би се могло судити човеку невином, тј. ономе који није згрешио. А најмање је имао права да изриче судове о томе како је „невиност у исто време и страх.” Највише што је имао право да каже, јесте: „Постојала је невиност, затим је изненада, неизвесно зашто и одакле, дошао страх.” Али Кјеркегор се боји сваког „вјерују”. Није ли тај страх од „изненада”, онај већ познати страх од Ништа, који је уништио нашег праоца, али сам није нестао и кроз хиљаде генерација наставља да се преноси на нас, Адамове далеке потомке?

Кјеркегор инсистира на томе да страх првог човека треба разликовати од стрепње, бојазни и других сличних душевних стања, које увек изазивају неки одређени разлози: тај страх је, како се он изражава, „стварност слободе, као могућност пре могућности”.<sup>(6)</sup> Другачије речено, Адамов страх ничим није био мотивисан, а ипак се испоставило да је несавладив. Можда би било боље да се Кјеркегор, уместо да страх одређује као „стварност слободе” (видећемо сада да је према Кјеркегору најстрашнији „резултат” пада био човеков губитак слободе), и као „могућност пре могућности”, изразио конкретније, тј. рекао да слобода невиног човека није знала ни за каква ограничења. То би одговарало и ономе што нам је – у потпуној сагласности са Библијом – говорио и пре: Бог све може, као и ономе што ће нам касније рећи о страху. У стању невиности је исто тако погрешно видети страх, као што је погрешно видети успаваност духа. И успаваност духа и страх – према Библији – појавили су се после пада. Због тога је, очигледно, у библијску причу уведена змија, као неко спољашње, али активно начело. Змија је првом човеку улила страх, мада лажни – страх од Ништавила – али угњетавајући и неодређен. И тај страх је успавао људски дух, паралисао човекову вољу. Кјеркегор уклања змију, изјављујући да не може с њом да споји ниједну одређену представу. Да је улога „змије” нејасна на-



шем уму – не спорим. Али и сам Кјеркегор нам је непрестано тврдио да упорна жеља да се по сваку цену „појми“, да се „схвати“ смисао пада у грех сведочи једино о одсуству жеље да осетимо сву дубину и значај проблема који ту лежи. Ту „разумевање“ не само да не помаже, оно је ту сметња: ушли смо у област у којој влада „Апсурд“ с његовим „изненада“ које се непрекидно расламсава и гаси: јер се свако „изненада“, све што је неочекивано налази у непомирљивом непријатељству с „разумевањем“ и, као и библијско *fiat*, за обично људско мишљење представља *deus ex machina*, у коме спекулативна философија потпуно исправно види почетак своје пропасти.

Ја сматрам – надам се да ће нас излагање које следи у то уверити – да Кјеркегор изневерава себе сваки пут када настоји да исправља Библију (авај, он то често чини) и, по свој прилици, бићемо му много ближи ако кажемо овако: стање невиности је искључивало страх, пошто није знало за ограничене могућности. Невин човек је живео пред Богом, а Бог значи да је све – могуће. Змија која је саблазнила човека, имала је на располагању само Ништа. То Ништа, иако је само Ништа, или, тачније, управо тиме што је Ништа, успавало је људски дух, а успавани човек постао је плен или жртва страха, иако за страх није било никаквог разлога или основа. Јер, Ништа, је само Ништа. Како се догодило да се оно претворило у Нешто? И претворивши се, стекло такву безграничну власт над човеком и чак над читавим бићем?

Идеја Ништа била је добро позната још старом свету. Према сведочењу Аристотела (Мет. 985 Б 6), Демокрит и Леукип су тврдили да постоји Ништа: οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι, говорили су они. Код Плутарха је наведена иста мисао још изразитијим речима: μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μὴδὲν εἶναι („Постојеће не постоји ништа више, него непостојеће“).<sup>(7)</sup> Истина, код Леукипа и Демокрита Ништа се поистовећује с празнином, Нешто – с материјом. Али, у овом или у оном виду, грчка философија је – паралелно и насупрот Пармениду, који полази од става да само постојеће постоји, а непостојеће не само да не постоји, већ не може бити ни замисливо – допуштала је постојање Ништа и чак је постојање Ништа сматрала условом мишљења. Очигледно је да Елеаћанима та мисао није била сасвим страна и, када је Парменид толико инсистирао да Ништа нема постојање, он се борио са собом, превладавао је

и терао од себе сумњу да, може бити, Ништа на некакав начин ипак успева да постоји: „природно“ мишљење у спору између Елеаћана и атомиста принуђено је да се приклони последњима. Ништа није савршено, тј. оно је Ништа лишено постојања. Оно је супротност нечему и супротставља му се као равноправно. Тако треба схватити Платонове речи о две узрочности – божанској и нужној.<sup>(8)</sup> Он је само јасније изразио мисао атомиста: Ништа се за њега преокренуло у Нужност. Уверење да Нужност дели с божанством власт над постојећим, била је за хеленство једна од најнесавладивијих самоочигледности и чак, ако хоћете, основни постулат хеленског мишљења. И тако је остало до наших дана. У најновијој философији, оно је свој израз добило у Хегеловој дијалектици, у ономе што је он називао „самосталним кретањем појма“, у Шелинговом учењу о томе да у Богу, осим њега самог, постоји и „друго“ – његова природа,<sup>(9)</sup> и у поставци коју је Спиноза, духовни отац Хегела и Шелинга, формулисао у својој прославленој теореми: *Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit* („Бог делује само услед закона своје природе и нико га на то не присиљава“).<sup>(10)</sup>

„Природно“ људско мишљење које тежи самоочигледностима, тј. бори се за оно знање које у томе што јесте види не само то да оно јесте, већ да јесте из нужности – само такво мишљење, како нам је објаснио Кант, даје нам истинско знање – природно мишљење је принуђено да чува идеју нужности као своје најдрагоценије благо. Ма колико ум славио слободу, он свеједно жели и дужан је да је смешта у оквире нужности. Та Нужност и јесте оно Ништа за које смо принуђени да кажемо да постоји, јер се оно, иако га нигде нема и нигде се не може пронаћи, загонетно увлачи у људски живот, обогаћујући га и ружећи као кôб, судбина, усуд, *Fatum*, од кога се нема куд побећи и од кога нема спаса.

Кјеркегор много говори о улози фатума у свести древног Хелена, о ужасу који су антички људи осећали пред Судбином. Све је то, наравно, тачно, као што је тачно и то да за библијско откривење фатум не постоји. Откривење управо због тога и јесте откривење – што нам упркос свакој очигледности разоткрива да Бог све може и да напоредо са Божјом свемоћи не постоји никаква власт. Када су Исуса питали која је прва од свих заповести, он је одговорио: „Прва је заповијест од



свију: Чуј Израилју, Господ Бог наш је Господ једини.” (Мк., XII, 29). Како је онда Кјеркегор могао помислити да невиност, тј. оно човеково стање у коме се налазио док је непосредно стајао пред Господом, претпоставља страх од Ништа, а самим тим, дакле, садржи почетак или потенцију оних ужаса којих је људски живот препун и које он с таквом невероватном, потресном снагом описује и у својим дневницима, и у својим делима? Ја толико инсистирам на овом питању због тога што се у њему или у одговору на њега, за самог Кјеркегора крије *argtulus stantis et cadentis* егзистенцијалне философије. Ни Јов, а још мање Аврам, нити било ко од пророка и апостола никада не би ни помислио да је невиност, као што исправно и савсвим у складу са библијским текстом каже Кјеркегор, незнање, и да је неодвојива од страха. Таква могућност може настати само у души човека који је изгубио невиност и стекао „знање”. Управо смо говорили о томе да су Сократ и Платон својим умским видом сагледали напоредо с влашћу божанском и власт Нужности, да су Леукип и Демокрит такође са сигурношћу своје Ништа придавали предикат бића и да је Пармениду преостајало једино да се бори, али је мало вероватно да је он могао да избрише из своје душе мисао о праву на постојање Ништа. Док се поверавамо уму и знању које он доноси, права Ништа и права Нужности обезбеђују самоочигледности које нам није дато да превладамо и које чак не смемо ни покушавати да превладамо. Једино због тога је Кјеркегор и ишао Јову, због тога је ишао Авраму, позивао на Апсурд и жудео за Вером, јер је на тај начин могао да се нада како ће срушити неприступачне утврде иза којих је спекулативна мисао заклонила сверазарајуће Ништа. И у моменту када је Парадоксу и Апсурду пружена могућност да остваре своја свемоћна права и ступе у велику и последњу битку са самоочигледностима, они падају изнемогли, пошто им је снагу одузела некаква загонетна и тајанствена власт.

## VIII ГЕНИЈЕ И СУДБИНА

Геније свуда открива судбину и то утолико дубље, уколико је сам дубљи... Таква генијална егзистенција, без обзира на свој сјај, лепоту и огроман историјски значај – јесте грех. Потребна је храброст да би се то схватило.

Кјеркегор

На тај начин, страх од Ништа се разоткрива пред нама не као стање својствено Невиности и Незнању, већ као стање својствено греху и знању. Није било потребно да се исправља Св. писмо. Истина, у датом случају се не може сва одговорност свалити на Кјеркегора. Легенда о паду у грех је била у свим временима истински *cruх interpretum*<sup>(1)</sup> и чак су и верници сматрали да имају право, да су дужни у њу да уносе своје исправке. У знаменитој *Немачкој теолоџији*<sup>(2)</sup> непознатог аутора, којим је Лутер био одушевљен као једним од најбољих мистичара средњег века, директно се говори да грех није дошао на земљу од плодова са дрвета сазнања добра и зла. Адам је, каже он, могао да поједе и свих десет јабука – никакве невоље због тога не би било. Адамов грех је једино у непокоравану, у одбијању послушности Богу. Кјеркегор се увек ограђивао од мистика и очигледно им није веровао. Он их је прекоревао због превелике журбе и, чак, наметљивости. Оно што он о њима говори укратко се може изразити речима Св. писма: примили су плату своју.<sup>(3)</sup> Што је даровитији, што је ватренији и



смелији мистик, то се потпуније у његовом писању и у његовом животу осећа да је сву плату већ примио и да човек више нема шта, нити има од кога да очекује. Због тога је, вероватно, савремени живот, уморан од позитивизма и разочаран у њега, али немајући снаге и воље да изађе ван граница које је он поставио, тако похрлио делима мистика. Религија мистика, ма колико била узвишена, или, тачније, управо због тога што је толико узвишена, ипак је религија у границама ума. Мистик се сједињује с Богом, мистик и сам постаје Бог, у мистицизму је човек потребан Богу исто колико и човеку Бог. Чак и Хегел *bona fide* и с пуним правом усваја познати стих Ангелуса Силезијуса,<sup>(4)</sup> и због тога не мора да иде Јову или Авраму, нити да позива на Апсурд и Веру. Мистицизам живи у свету и у сагласности с људским умом и људским сазнањем, а награда коју обећава људима не претпоставља, већ искључује натприродно учешће: све се догађа природно, све се постиже сопственим снагама. Очигледно, управо то и одбија Кјеркегора од мистицизма: ако је сопственим снагама – значи да нема понављања, значи да Јову нису враћена његова богатства и његова деца, да је Аврам заувек изгубио свог Исака, значи да ће младић који је заволео царску кћер морати да се задовољи удовицом пивара, значи да Кјеркегор никада неће видети Регину Олсен.<sup>1</sup> Библијски Бог, који чује јауке и проклетства Јовова, који измиче Аврамову руку од сина, који се заузима за безнадежно заљубљеног младића, Бог који, према Кјеркегоровом изразу, броји власи на човековој глави – за мистичаре није прави Бог. Томе Богу не треба, како се изражавају културни људи (као Хегел или Ренан), служити у истини. Такав Бог може живети једино у грубој и наивној представи незналица, пастира, дрводеља и рибара – скоро дивљака или полудивљака. Чак се и дела мистика, пошто су у њима сачувани трагови тих превазиђених и смешних представа, морају понегде довести у ред и прилагодити нивоу нашег схватања света. Али Кјеркегор избегава просвећени мистицизам. Њега неодољиво привлачи Бог Аврама, Бог Исака, Бог Јакова – што даље од Бога философа који су уобразице да они служе у духу и истини.<sup>(5)</sup> Али он нам је рекао да није у стању да направи покрет вере и то је истина. У његовом дневнику, поводом Лутера, читамо: „Прилично је познато да нека душев-

<sup>1</sup> Дневн., I, 229.

на стања траже заштиту у ономе што им је супротно. Човек себе охрабрује јаким речима и као да постаје утолико јачи уколико се више колеба. То није обмана, то је – побожно настојање. Човек не жели да пружи изразе несигурности свога страха, не жели чак ни да га назове својим именом и насилно цеди из себе супротна тврђења у нади да ће то помоћи.“ Нећемо се тога дотицати, пошто су та опажања тачна када се ради о Лутеру. Али, на Кјеркегора су она потпуно неприменљива. Он је приступио тајни пада у грех, а да није од себе отерао „несигурност страха“ (може ли се отерати страх, да ли је икоме пошло за руком да га одагна?), и ево, њему је затребало да изнова тумачи, тј. да исправља и преправља библијско приповедање и да у стање невиности унесе оно што је нашао у сопственом искуству, у искуству човека који је згрешио, палог човека. Добија се „логичко објашњење“ које је он тако упорно избегавао.

А заправо је тако: ако је страх својствен невиности, грех постаје неизбежан, непромишљен и, према томе, објашњив, тј. изражавајући се Кантовим речима, „не раздражује“ већ задовољава ум. Чак, ако се и не постиже „самостално кретање појма“, како је желео Хегел, у сваком случају се добија „самостално кретање“, јер ни самом Хегелу у његовој формули није био битан други, већ њен први део. Важно је да постоји самостално кретање, да се само креће, а шта се креће, то је већ друга ствар: уништене су омражене неочекиваности, „изненада“, *fiat* и самовоља која иза њих стоји, макар она била и Божија. Човеков грех није у томе што је окусио плодове са дрвета сазнања добра и зла, нити је у томе што је почео да разликује добро и зло. Адам је могао да поједе и свих двадесет јабука: ништа због тога не би изгубио, само би добио. Није истина, такође, да је змија саблазнила првог човека – не, апсолутно није било никакве потребе да се змија уплиће у причу о паду у грех. Све то наш ум тачно и дефинитивно зна, а над знањем ума нема и не може бити никакве инстанце... Апсурд се поново повукао пред самоочигледностима које не може да превлада.

Али *сјрах од Нишија је осјнао и Кјеркегор више не може и не жели да га заборави*. Ипак, да би сачувао макар нешто налик на доследност, он чини за неискусно око скоро потпуно не приметан *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Он је почео од беспредметног и безразложног страха и одмах заменио реч „страх“



веома сличном речју „језа“, а затим, као да ништа није било, прешао на реалне ужасе живота од којих његова мисао никада не може да се одвоји. Ипак, страх од Ништа, на коме почиња грех, нема ништа заједничко са језом коју осећају деца када слушају приче о опасним авантурама, и сл. Сам Кјеркегор у јези исправно наглашава моменат нечег „слатког“ који је њој својствен, а који увек прати наше представе о загонетном, необичном и чудесном. Страх од Ништа има сасвим другачији извор него језа: не може се, такође, указати на непосредну везу између страха од Ништа и ужаса, којих је људски живот препун. Управо зато је тај страх беспредметан и безразложан, и у својој беспредметности и безразложности нама тако несхватљив. А приступати му са „законима“ противречности и довољног разлога, којима се наоружавао Лајбниц полазећи у потрагу за истином, значи учинити све како се не би било у стању да се он осмотри. Једино библијска змија – или, да поштедимо навике нашег мишљења – једино интервенција неке човеку спољне силе може макар у извесној мери да нас уведе у ону усијану атмосферу у којој је дошло до пада у грех и да нам истовремено открије – пошто човек може и дато му је да открије – у чему се састојао пад у грех. И ту Кјеркегорово искуство, које се пробија кроз све забране и сва вета која ум и морал постављају нашој мисли, може пружити драгоцену услугу. „Страх – каже он – може да се упореди са вртоглавицом. Ономе, ко је принуђен да погледа у провалију која се пред њим отворила, врти се у глави. И страх је вртоглавица слободе. До ње долази када дух, желећи да оствари синтезу – пажљиво осматра своје могућности, али се истовремено придржава за оно што је коначно, како би се одржао. Од те вртоглавице слобода пада на земљу. Осим тога, психологија нема шта да каже. Међутим, у том тренутку све се мења и када се слобода поново придигне, она увиђа да је – крива. Између та два тренутка налази се скок, који ниједна наука није објаснила, нити може да објасни. Страх је несвестица слободе, као што постоји несвестица код жена. Психолошки говорећи, пад у грех се догађа увек у несвестици”.<sup>2</sup> Ове речи, напореда с оним што нам је о људској слободи у *De servo arbitrio* испричао Лутер,<sup>(6)</sup> по својој проицљивости спадају у најдубља и најпотреснија достигнућа људског духа. „Страх је вртоглавица слободе” и

<sup>2</sup> V, 56.

„пад у грех се увек догађа у стању несвестице” – каже Кјеркегор. При томе, тај страх јесте страх од Ништа. „Ништа страха, на тај начин, представља комплекс предосећања којима индивидуа прилази све ближе и ближе, иако за страх она у суштини немају никакав значај (тј., да тако кажемо, не дају му никакву храну); ипак, то није оно Ништа према коме индивидуа нема никакав однос, већ Ништа које се налази у живом међусобном односу с незнањем невиности.” Кјеркегор је с напетом усредсређеношћу обузет разматрањем откривеног Ништа и везом Ништа са страхом. „Ако запитамо – пише он на једном другом месту у истој књизи – шта је предмет страха, одговор ће бити један: Ништа. Страх и Ништа увек прате једно друго. Али, чим своја права преузму реалност слободе и духа, страх нестаје. Шта је заправо Ништа у страху пагана? Оно је коб... Коб је јединство Нужности и Случајности. То је добило свој израз у томе што судбина изгледа слепа; ко слепо иде напред, тај се у истој мери креће нужно, колико и случајно. Нужност, која није себе свесна, ео ipso јесте случајност у односу на најближи тренутак. Коб је Ништа страха.”<sup>3</sup> Најгенијалнији човек – објашњава даље Кјеркегор – нема моћи да превлада идеју фатума. Напротив, „геније свуда открива судбину и то утолико дубље, што је сам дубљи. Ако се посматра површно – то је, наравно, глупост; али ту се заправо крије величина, јер човек се не рађа с идејом Промисли... Природна моћ генија одражава се у томе што он открива коб – али у томе је и његова немоћ”.<sup>4</sup> И он своја размишљања завршава овим изазовним речима: „Таква генијална егзистенција, без обзира на свој сјај, лепоту и огромно историјско знање – јесте грех. Потребна је храброст да би се то схватило, а онај ко није изучио вештину утољавања глади душе која тугује, тај тешко може то да схвати. Па ипак, то је тако”.<sup>5</sup>

Место ми не допушта да наставим са цитатима. Кјеркегор на све могуће начине варира овде казане и наведене мисли које кулминирају у његовим тврдњама да страх од Ништа доводи до несвестице слободе, да изгубивши слободу човек онемоћа и у својој немоћи прихвата Ништа као непобедиви усуд, као

<sup>3</sup> V, 93, 94.

<sup>4</sup> *Ib.*, 96.

<sup>5</sup> *Ib.*, 99.



свемогућу Нужност, и што је његов ум проницљивији и његова даровитост снажнија, он се у то све више уверава. Без обзира на све његове напомене, о којима смо већ говорили, Кјеркегор се, као што видимо, у потпуности враћа библијском приповедању о паду првог човека. Геније, највећи геније коме се сви клањају и кога сви сматрају добротвором људског рода, кога чека бесмртна слава у потомству, управо зато што је геније, што општрим и будним оком продире у крајње дубине постојећег – јесте „и највећи грешник“, грешник *par excellence*. Сократ је, у моменту када је у свету открио „свеопште у нужне истине“, које су још и сада услов могућности објективног знања, опет поновио Адамов преступ и пружио руку ка забрањеном дрвету, због чега је уз све своје огромно историјско знање, уз сву своју славу – пали човек, грешник. Можда је он, додајем у своје име, онај грешник о коме су у Вечној књизи написане речи које нас толико љуте, а које говоре о томе да ће се на небесима њему обрадовати више него десетинама праведника, али он јесте грешник. Он је окусио плодове сазнања – и празно Ништа се за њега претворило у Нужност која, као глава Медузе, свакога ко је погледа претвара у камен. И он чак и не слуги значење онога што чини, као што није слугио ни наш праотац када је из Евиних руку примио наизглед веома примамљиве плодове. У магичној формули коју је изговорио кушач: *Eritis sicut dei scientes bonum et malum*, скривала се несавладива моћ Ништа, која је паралисала до тада слободну човекову вољу.

Кјеркегор, истина узгред, примећује да Адам, док је био невин, није могао да схвати смисао Божијих речи које му забрањују да куша плодове са дрвета сазнања добра и зла, јер он и није знао шта је добро и шта је зло. А да ли је потребно и може ли се то „разумети“? Ми их прихватимо, ми знамо да добро јесте добро, а зло јесте зло. Али од нас је скривена и, по свој прилици, од нашег „разумевања“ ће заувек остати скривена једна друга могућност о којој се говори у Св. писму. Не ради се о томе да Адам „није знао“ разлику између добра и зла: *и такве разлике није било*. За Бога, и за Адама док је ходао пред Богом, није било зла: у универзуму је све било добро веома. Змија која је обећала човеку да ће се, пошто окуси са дрвета сазнања, изједначити с Богом, и која зна разлику између добра и зла, два пута је човека преварила. Човек се није изједначио

с Богом и Бог нема ни знања уопште, ни посебно знање о добру и злу, које пали човек омађијан издајничким чарима Ништа до дана данашњег сматра својим највишим квалитетом. Сократ, најмудрији међу људима, неупоредиви геније, био је највећи грешник – он није био слободни Сократ, каквим је себе сматрао, он је био зачарани, спутани Сократ, *Σωκράτης δεσμώτης*.<sup>(7)</sup> Страх од Ништа које му је показао кушач паралисао је његову вољу. При томе, он чак и не слуги да је његова воља паралисана. Он је убеђен да је његова воља слободна и да ум који ту вољу усмерава јесте најбоље у њему и у сваком човеку; он верује да се обећање *eritis sicut dei scientes bonum et malum* остварило, да је он постао као Бог и да је постао као Бог зато што „зна“. У томе је смисао речи апостола Павла, које и сам Кјеркегор наводи: „Све што није од вере, грех је“. Најтежи, смртни грех јесте спознаја којој тако жудно стреми наш ум. Управо због тога је Кјеркегор тако хрлио Апсурду и упозоравао на захтеве етичког. Ум, са својим жудним стремљењем (опет понављам – *concupiscentia invincibilis*) нужним истинама, као и добро, са својим категоричким захтевима, заправо јесте оно што су човеку донели плодови са забрањеног дрвета. Од тих плодова човек је онемоћао и изгубио способност да у својој немоћи види несрећу, изгубио је жељу да се бори с њом. Он се претворио у витеза покорности – он у покорности види заслугу, своју врлину, а сазнање поистовећује са истином. Он је изгубио слободу али се тога не ужасава него сматра да тако и треба да буде, да слободе нема и не може је ни бити, да се свет одржава на принуди, која свој израз добија у „законима“ бића поистовећеним са истином, и у „законима“ дужности, чији збир чини његов морал. Своју сврху он види у томе да сазнаје законе бића и да у свом животу остварује законе морала: *Facienti quod in se est deus non denegat gratiam* („Ономе ко чини то што је у његовој моћи, Бог не ускраћује благодат“).<sup>(8)</sup> Ма колико изгледало чудно, али у Кјеркегоровом мишљењу, уз сву његову жестину, стално се наговештава неко нагињање ка оном разумевању греха који је усвојила спекулативна философија. Због тога је он и рекао да невини Адам није знао разлику између добра и зла. Али у том случају се опет мора поставити питање: шта имају с тим Јов и његови вапаји, Аврам и његова страшна жртва и апостол Павле и његова тврдња да све што није од вере јесте грех? И шта се догодило с Парадок-



сом, шта се догодило с Апсурдом? Јер, Апсурд и јесте Апсурд зато што не жели да се ослободи најразличитијих „закона“, што се са „законима“ не мири, већ им се супротставља. Сам Кјеркегор нам каже: „Вера почиње тамо где се завршава мишљење“.<sup>6</sup> Или, ово: „Вера је парадокс, због којег појединачни човек стоји изнад општег... или што се појединачни човек налази у апсолутном односу према апсолутном“.<sup>7</sup> И све то нису случајно набацане мисли – вера је за Кјеркегора *conditio sine qua* поп егзистенцијалне философије. Али, ако је тако, могу ли се тражити „закони“ када ступамо у област где се вера бори са грехом? И да ли грех представља кршење закона? То јест, да ли је грех – кривица? Опет треба рећи да Кјеркегор показује сталну spremност да појам греха замени појмом кривице. Међутим, ако желимо да нам буде јасно по чему се паганска представа о греху разликује од библијске, пре свега треба да кажемо себи: док је за пагански свет појам кривице потпуно садржао и покривао појам греха, за Св. писмо ти појмови не само да нису били чак ни супротни, већ се напосто ни у чему нису међусобно додиривали. Постоји изванредна руска пословица: Ко није грешан пред Богом, није ни пред царем. Супротно ономе што је писао Кјеркегор, као што смо видели, управо у паганском свету грех је увек претпостављао злу вољу и зато је καθαρισμός, тј. очишћење, оно што, према Платону, чини суштину философије. „С божанским родом не може се сјединити неко ко није философирао и није отишао са земље очишћен“ – каже Сократ у *Федону* (Phaed., 82) изражавајући тим речима своје најзаветније мисли. С друге стране, у *Држави* (613, а) читамо: „Бог никада не напусти човека који се труди да буде праведан, негује врлине, итд.“. У складу с тим, педесет трећа глава пророка Исаије, о младићу који је на себе примио све наше грехе и у којој хришћанство види пророчанство појаве и мисије Христове, за пагански свет је морала бити највећа саблазан и неоспоран изазов и уму и савести паганства. Пребацити своје грехе на другог јесте и немогуће и крајње неморално. Исто толико изазивачке и саблажњујуће биле су за паганство и друге Исаијине речи, које апостол Павле наводи у својој Посланици (Rim., X, 20) као узор чудесне

смелости: Ἡσαίας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει<sup>(9)</sup> („Нађоше ме који ме не траже, јавих се онима који не питају за мене“) (Ис., 65,1). Човеков ум јасно и разговорно види и сматра самоочигледном истином да не постоји никаква могућност да се грех са себе пренесе на другог, и савест, која увек прати ум, дефинитивно и категорички изјављује да је пребацити свој грех (своју кривицу) на другог неморално. И ту је више него икада умесно сетити се Кјеркегоровог Апсурда или, још боље, истинитих речи Тертулијанових које су у скраћеној форми *credo quia absurdum* дошле до Кјеркегора. Код Тертулијана у *De carne Christi*<sup>(10)</sup> ми читамо: „Crucifixus est Dei filius, non pudet quia pudendum est, et mortuus est dei filius, prorsus credibile quia ineptum est, et sepultus resurrexit, certum est quia impossibile“.<sup>(11)</sup>

Тертулијан је чуо од пророка и апостола да читава *pudenda* нашег морала и сва *impossibilia* нашег ума представља сугестију непријатељске силе која спутава човекову вољу и у тој загонетној сили он је осетио, као и Лутер касније, *bellua qua non accisa homo non potest vivere*.<sup>(12)</sup> За Бога не постоји немогуће, Бог не зна за срамно. Срамота коју је Алкибијаду, према његовим речима, нанео Сократ,<sup>(13)</sup> сам Сократ је наследио од Адама који је згрешио. Невиност није знала за стид и према Писму, невиности није био потребан стид.

Све је то парадокс, све је то Апсурд, али пророчанство 53. главе Исаије може ући у нашу свест тек под заштитом Апсурда и Парадокса. Немогуће је „разумети“ да је безгрешан примио на себе грехе. Још мање се може разумети да се на тај начин грех могао уништити, ишчупати с кореном: јер, то је исто што и учинити оно што је једном било оним што није било. Наравно да су најумнији и највећи верници међу људима свим силама настојали да привуку ум и морал на страну истине откривења. Код Бонавентуре читамо: „Non est peioris conditionis veritas fidei nostrae quam aliae veritates; sed in aliis veritatibus ita est, ut omnis (veritas) qua potest per rationem impugnari, potest et debet per rationem defendi; ergo, pari ratione, et veritas fidei nostrae“ („Истина наше вере није у бољем положају него друге истине; све остале истине се могу доказати на исте оне начине, на које их нападају, тј. аргументима ума; према томе, исто је и са истином наше вере“).<sup>(14)</sup> Бонавентура је непоколебљиво убеђен, као и сви други философи средњовековља,

<sup>6</sup> III, 50.<sup>7</sup> *Ib.*, 53.



да, ако се истина вере не може одбранисти истим оним умним доказима којима се може оспоравати, то значи да се она налази у горем положају него друге истине. Одакле њему то убеђење и на чему се оно заснива? О томе ћемо још морати да говоримо. За сада, рећи ћу само да власт и могућност опраштања греха никако не могу бити одбрањени оним аргументима којима се могу оспоравати. Бонавентура је и сам лако могао у то да се увери на основу Мт. IX, 5-7 и одговарајућих места осталих синоптичких јеванђеља. Када је Исус прозрео науме књижевника који су га у себи прекоревали због тога што је Он рекао одузетоме: опраштају ти се греси твоји, Он се није упустио у то да с њима расправља и брани се на исти начин на који га они нападају, већ је смислио сасвим другачији пут: речју својом излечио је одузетог. „Јер шта је лакше рећи: опраштају ти се греси; или рећи: устани и ходи? Али да знате да власт има Син Човечији на земљи опраштати грехе: тада рече одузетоме: устани и иди! И он уставши, узео одар свој и оде дому своме.“ Да скине грех са човека, да уништи грех, не може онај који очекује помоћ и заштиту од ума и морала, већ Онај на чију се реч одузетоме враћа снага, тј. Онај за кога нема немогућег.

## IX

## ЗНАЊЕ КАО ПАД

Ако ми је допуштено да кажем своју жељу, пожелео бих да ниједном читаоцу ни на памет не падне да покаже своју дубокоумност нудећи питање: а шта би било да Адам није згрешио.

Кјеркегор

Да би се опростио грех потребна је власт, исто као што је потребна власт да би се одузетоме вратила снага. Природан ум нам говори да је и једно и друго немогуће не само човеку, већ и вишем бићу: Зевс је, опет напомињем, Хризипу сам открио тајну – или, тачније, и Хризип и Зевс су дошли до откриења те последње тајне бића из истог вечног, непресушног изора свих истина. Говорећи Бонавентуриним речима, истина Хризипова и Зевсова не налазе се у горем положају него све друге истине: када би неко наумио да је нападне, позивајући се на ум, она би се, позивајући се на ум, могла и одбранисти. Ствари не стоје тако са истином на коју претендује Исус у Јеванђељу: сви аргументи ума јесу – против ње, а њој у прилог се не може навести ниједан. Она је за себе, као и Кјеркегор за себе, принуђена да каже како је лишена заштите закона. Или, преведено на обичан језик: ни Исус из Назарета, нити било ко на свету, нема власт да опрашта грех, као што нема власт да враћа способност одузетом. Ум је *propter motu*, ни код кога се не распитујући и никога не питајући, обзнанио ту истину – никога, понављам и инсистирам на томе, не питајући ни



људе, ни богове, желе ли они ту истину или је не желе. И он сам ту истину није објавио зато што ју је желео, што ју је ценио или што му је она била потребна. Напросто ју је објавио, тоном који не трпи поговор, и та истина је почела да газдује у животу и сва жива бића су јој се покорила с потајним уздицом (и сам Зевс је у својој беспомоћности уздисао исповедајући се Хризипу).

Зашто су се покорила? Одакле уму власт да бићу намеће своје истине – њему самом потпуно непотребне и бићу омражене, а повремено сасвим неподношљиве? То питање нико не поставља – ни људи, ни богови, у крајњој линији богови просвећеног паганског света, подједнако као ни Бог просвећеног хришћанства. Јер то би била тешка увреда ума, величине ума, тим *laesio majestatis*, од чега нас је штитио дубокоумни Спиноза. Пелагијанци су страсно бранили морал како би остварили свој идеал *homo, emancipatus a Deo*. Спекулативна философија са ништа мање страсти хрли ка *ratio, emancipata a Deo* и за њу само та истина јесте истина којој је пошло за руком да се ослободи Бога. Када је Лајбниц тријумфално објавио да вечне истине живе у схватању Бога независно од његове воље,<sup>(1)</sup> он је отворено потврдио оно чиме се средњовековна философија напајала и што је наследила од Грка: сви напори људског ума увек су били усмерени ка томе да се постигне *veritates emancipatae a Deo*. Ум диктира законе какве он жели, тачније, какве је принуђен да диктира због своје природе. Јер, он такође нема слободу избора, зато што чак и да је хтео, није могао људима да преда свет у потпуну својину, већ само на коришћење. Али, он и сам не пита зашто и због чега диктира законе, нити другима допушта да то питају. Тако јесте, тако је било и тако ће бити увек. Судбина људска и судбина васионе унапред су решене *in saccula saeculorum* и уечно и унапред решеном ништа не може и не сме бити промењено. Биће је омађијала некаква безлична и равнодушна власт и њему није дато да збаци са себе чаробњачке чини. Философија, пак, која је одувек гордо тврдила да тражи почетке, изворе и корене свега – *ῥιζώματα πάντων*,<sup>(2)</sup> уопште не истражује каква је то сила која је успела да омађија свет, напросто је признаје и радује се што јој полази за руком да „разоткрива невидљиво“. Чак се и *Критика чистог ума* зауставља код те црте, очигледно делећи у потпуности мудро сазнање Аристо-

телово како неумење да се на време престане са запиткивањем сведочи о човековом невоспитању.

Једино Библија указује на то да с умом и вечним истинама које он доноси, није све баш тако сјајно. Бог је одвраћао човека од сазнања: умрећеш. Али зар је то – *приговор* против знања? Зар се тако може оспоравати знање? У Едену није било Бонавентуре, није било ни спекулативне философије. Очигледно, првом човеку су Божије речи заиста биле опомена и он, из сопствених побуда и својом вољом, не би пружио руку ка забрањеном дрвету. За незнање, „закон“ су биле речи које је касније обзнанио пророк и које су поновили апостоли: *Justus ex fide vivit*. Вера води ка дрвету живота, а од дрвета живота, пак, не долази знање, не долази спекулативна философија, већ егзистенцијална философија. Било је потребно да се, према Књизи постања, умеша змија, како би први човек начинио судбоносни корак: онемоћао од тајанствених чини, он се препустио власти истина ума, *veritates emancipatae a Deo* и плодове са дрвета живота заменио плодовима са дрвета сазнања.

Кјеркегор се не усуђује да причу Књиге постања о паду првог човека прихвати без ограда и исправки. Он одстрањује библијску змију, јер не може да допусти да му је незнање првог човека открило истину и да знање о добру и злу садржи у себи грех. Али зар нам није такође Кјеркегор говорио да је грех несвестица слободе, да појам супротан греху није врлина, већ слобода (или – он и то каже – појам супротан греху управо је вера), а да слобода није, као што се обично мисли, могућност избора између добра и зла – већ могућност и, најзад: Бог значи да је све могуће. Како се онда догодило да је човек заменио слободу за грех, одрекао се безграничних могућности које му је дао Бог и прихватио ограничене могућности које му је понудио ум? Кјеркегор на ово питање не одговара, али га поставља, иако у сасвим другачијој форми. „Ако ми је допуштено да изразим жељу, пожелео бих да ниједном читаоцу не падне на памет да покаже своју дубокоумност нудећи питање: шта би било да Адам није згрешио? У том моменту, као што је и ред, стварност и могућност се повлаче као некакво ништа,<sup>(3)</sup> а то саблажњава све људе који не воле да мисле. И зашто таква наука (вероватно би било боље да се каже знање!) не може да се осмели и да држи људе на узди, да схвати да су и њој одређене границе! Али када вам нуде глупо питање – чу-



вајте се да на њега одговорите: бићете исто толико глупи као и онај који пита. Бесмисленост тога питања није толико у њему самом, колико у томе што се оно упућује науци." Нема спора: науци не треба упућивати таква питања. За науку стварност заувек одређује крај могућности. Не следи ли из тога да га уопште не треба постављати? И да га сам Кјеркегор није поставио – ако не *explicit*, онда *implicit*? Када нам је предложио да заборавимо змију-купача, није ли нам тиме одговорио на питање чије постављање сада сам забрањује? И одговорио је у име науке која је у библијској причи о змији, наравно, принуђена да препозна сасвим непотребну и при томе чисто спољну, детињасту фантастику. Уклањајући змију, Кјеркегор се очигледно поколебао пред лицем неких умних, од Бога еманципованих – па чак и нестворених, вечних истина. Међутим, ту, управо ту, он више него икада треба да се сети загонетних речи: „Блажен је онај који се не саблазни о мене", на које нас и сам тако често подсећа. И заиста, какву саблазан за умно мишљење представља библијска змија! Међутим, ни у читавом библијском приповедању о првородном греху нема ништа мање саблазни. Пад првог човека, како је приказан у Св. писму, потпуно је неспојив с нашим представама о могућем и дужном, ништа мање него змија која са човеком разговара и искушава га. Ма колико нас уверавали у истинитост библијског приповедања – сва убеђења се морају разбити о логику здравог разума. Ако се у тој причи ипак налази „истина", неоспорно је да се она никада не може одбранити оним аргументима којима се може поткопати. Тако да, ако се истина вере, као и истина знања, одржава само захваљујући могућности умне одбране, онда она глава Књиге постања, у којој се говори о паду првог човека, мора бити избрисана са страница Св. писма. Не ради се о томе да је глупо питати шта би било да Адам и Ева нису подлегли купању змије и убрали забрањене плодове, већ се може са сигурношћу тврдити да наши прародитељи никада нису подлегли искушењу, да их змија никада није кушала и, штавише, да плодови са дрвета сазнања нису били штетнији и опаснији, већ су пре били кориснији и потребнији од плодова са осталог дрвећа у Едену.<sup>(4)</sup> Речју, ако се ослонимо на сопствену доминантност и проницљивост, морало би се прихватити да је грех потекао од нечега што нимало не личи на оно што су нам причали о Адаму и Еви и чак, да он није по-

чео од Адама, већ, рецимо, од Каина који је убио свог брата<sup>(5)</sup>. Ту се сопственим очима – *oculis mentis* – уверавамо како у постојање греха, тако и у постојање кривице и зато нема никакве потребе да се прибегава некаквом у философији потпуно фантастичном *deus ex machina*, као што је змија, саблазнитель и издајник. У складу с тим и идеја греха губи онај фантастичан карактер који јој придаје библијско приповедање и сасвим заслужује почасно звање истине, јер се она може бранити аргументима исте врсте којима се може и нападати.

Очигледно, Кјеркегор то није могао да избегне: саблазнила га је библијска легенда о човековом паду. А ко то и може да избегне, ко може да превлада саблазан? Читаво наше „духовно" биће вапије из нас: нека је грех дошао одакле год хоћете, само нека није потекао од дрвета сазнања добра и зла. Ништа мање узрујава нас и мисао о томе да је змији било дато да паралише или успава човекову вољу. Зато се, ма колико то коштало, мора пронаћи било које друго, прихватљивије објашњење греха. Али не сведочи ли свако „објашњење" – посебно жеља да се „све објасни", којој се подсмехнуо и сам Кјеркегор – о „несвестици слободе"? Док је човек слободан, док човекова воља није паралисана, док је човек вољан да ради све што му падне на памет, све што му је потребно – он не објашњава. Објашњава онај који нема снаге да ради по своме, ко се потчинио власти која му је туђа. Онај, пак, који је слободан, не само да не тражи објашњења, већ и у самој могућности објашњења својим поузданим чулом одгонета највећу претњу својој слободи.

Рекло би се да, не само што се може, већ и треба питати шта би било да Адам није згрешио? И ако је човеку заиста суђено да се једном пробуди из несвестице и ослободи се привиђења која је у њему подстакла змија, можда ће се осмелити да постави и овакво питање: да ли је уопште прича о Адамовом паду „вечна истина" и неће ли настати моменат када ће му бити враћена његова истинска, права слобода, коју је у рајском бићу делио с Богом те ће он, без обзира на све забране ума, „изненада" увидети да истина о паду у грех, као и све што нам доноси искуство, има свој почетак, и да вољом Онога који ствара све истине може имати и свој крај? Наравно, ум ће се онтотро успротивити: таква могућност представља крај његовог царства које, према његовом уверењу, нема и не може имати крај,



јер нема ни почетак. Али Кјеркегор је написао толико надахнутих страница о Апсурду! Није ваљда да ће га протести и негодовање ума уплашити и дирнути, те да ће егзистенцијална философија у одлучујућем моменту уздрхтати и устукнути пред помахниталим противником?

Ту треба нагласити да егзистенцијална философија код Кјеркегора има двоструки смисао, тачније, поставља себи два задатка, и то два на први поглед супротна задатка, који се чак међусобно потпуно искључују. И то код њега није случајно, код њега то није „нехотична противречност“ – већ је у веома тесној, органској вези с његовим методом „индиректног изражавања“, о коме смо већ неколико пута говорили, и који нестрпљивом читаоцу и без тога сложена и замршена Кјеркегорова размишљања понекад чини потпуно недоступним.

Код Кјеркегора скоро на сваком кораку наилазимо на израз „религиозно-етичко“ који је свима познат и који зато не само да никога не вређа, већ чак и прија уху. Без икаквог наметања, позивајући се на многобројна места у његовим делима, може се рећи да егзистенцијална философија себи поставља религиозно-етички циљ. Истина, такође од њега, чули смо да је отац вере – Аврам, у страшном и одсудном моменту свог живота, у моменту када је решавана његова судбина, када је судбоносно питање „бити или не бити“ искрсло пред њим не као апстрактан теоријски проблем, већ као нешто са чим је повезана његова егзистенција морао да „одстрани етичко“ које му је препречило пут ка Богу. „Ако је етичко – вечно, Аврам је пропао“: Кјеркегор је био тога свестан. И заиста: када би етичко било највиша и крајња инстанца, уколико је оно предвечно, није створено, није од Бога или, ако је оно *veritas a Deo emanata* – Авраму нема спаса. И сам Кјеркегор је човек који разобличава *пакво* етичко (у најновијој философији оно се назива аутономним, самосталним): када је Аврам ди-гао нож на Исака, он је веровао да ће му Исак бити враћен. На религиозном суду – то је најважнији „аргумент“ у корист „Аврама“, али на суду ума и етике, који имају сопствене законе (опет напомињем – и ум и етика су аутономни), Аврамова вера га компромитује, одузима његовом поступку сваку вредност. Ум чврсто казује да никаква сила не може убијеног Исака да врати у живот, а етика са ништа мање чврстине захтева да Аврам закоље свог сина без икакве наде, без икаквог „ра-

чунања“ на то да ће му он некада бити враћен. Само уколико тај услов буде поштован она прихвата да у његовом поступку види жртву, и једино по цену те жртве он може купити њену похвалу и одобравање. Шекспиров Фалстаф пита: Може ли етика да врати човеку откинуту руку или ногу? Не може. Рекло би се, етика је само уобразиља. Али Аврам код Кјеркегора понавља Фалстафа. Може ли „етичко“ да му врати убијеног Исака? Ако не може, онда етичко мора бити „уклоњено“. Аврам је одлучио да дигне нож на сина само зато што ће Бог – не етика, која ништа не може, већ Бог који сина може вратити – да му га врати; каква је разлика између „оца вере“ и комичног јунака Шекспирове драме? Вера, која има изузетну и ни са чим упоредиву вредност у сфери религиозне егзистенције („Све што није од вере јесте грех“), показује се као дефект и то огроман дефект, у равни умног мишљења. „Етичко“, чија је сврха да собом прикрива и штити умне истине – премда је немоћно да човеку врати откинуту руку и уопште је немоћно да човеку да било шта осим својих похвала и покуда, све своје громове и све анатеме мора подједнако да усмери и против Аврама и против Фалстафа.

И још треба додати: Фалстаф исмева претње етике. Ако она не може човеку да врати руку или ногу, то значи да она нема власт, да је немоћна, да је само привиђење или уобразиља – да су њени громови такође фантомски. Јер, с којим правом неко, коме није дато да благослови, присваја себи власт да проклиње? Нисмо заборавили како се, према Кјеркегору, етичко обрачунава с онима који се осмеле да га не послушају. *Sine effusione sanguinis*,<sup>(6)</sup> наравно, као што и приличи његовој религиозној апстрактности – али горе од најсвирепијих крвника и најпомамнијих убица. И ево, кажем, загонетне „двосмислености“ код Кјеркегора: пред лицем Аврамовим етика се смирује. И пред Јовом – истина, после дугог и очајничког противљења – она мора да се уклони. Када би сам Сократ дошао Јову, ни његова иронија, ни његова дијалектика не би довеле ни до чега. Уместо на етику, Јов апелује на другачије „начело“ – на Бога, на оног Бога за кога нема ничег немогућег, који може вратити откинуту руку, који може да васкресе Авраму убијеног Исака, који сиромашном младићу може дати царску кћер, а самом Кјеркегору – Регину Олсен. Он одбацује Спинозин завет – завет спекулативне философије: *Non*



ridere, non lugere, negue detestari, sed intelligere. Од „разумевања“ човек не може да живи. „Разумевање“ је – страшна *bellua*, qua non occisa homo potest vivere. У сузама и проклетствима човековим рађа се нова снага која ће му пре или касније помоћи да тријумфује над мрским непријатељем. Говорећи речима псалмопевца: *De profundis ad te, Domine, clamavi*. И управо то Кјеркегор назива егзистенцијалном философијом: „безумном борбом вере за могућност“. Спекулативно мишљење протиче у равни, у две димензије. Егзистенцијално мишљење зна за трећу димензију која за спекулацију не постоји: веру...

Али, чим се Кјеркегор удаљи од Јова и Аврама и дотакне се свакодневице – њиме овладава непревладив страх, страх да ће уклањањем умног и етичког Фалстафи постати господари бића. И тада, он бежи натраг, етичком. Етичко не може да му врати Регину Олсен, оно је уопште немоћно да било шта човеку да. Али оно може да одузме, оно може да обогати и осакати живот оних који му се не повинују: јер, оно је савезник и саборац нужности која се налази под највишом заштитом ума. Ма колико се Фалстаф јуначио и хвалисао, оно ће га, на крају крајева стићи. Оно ће се претворити у бесконачност, у вечност, донеће собом уништење и смрт. Најлакомисленији и најбезбрижнији човек ће пасти у очајање од арсенала ужаса којима располаже етичко и – предаће се. И ево, увек када Кјеркегор осети да му, како он каже, „није дато да начини последњи покрет вере“, он се окреће етичком са његовим страшним „дужан си“. И тада егзистенцијална философија код њега добија некако сасвим другачији смисао. То више није безумна борба за немогуће, већ (некад боље, некад горе) прорачуната борба за могући тријумф над онима који другачије мисле. Уместо страшног непријатеља „нужности“ он јуриша, свакако на исто тако страшне, али ипак само људски наоружане, себи сличне. Страх је учинио своје погубно дело: паралисао је у Кјеркегору слободу или, његовим језиком речено, довео ју је у стање несвестице. На место откривења Св. писма стају самоочигледне истине ума.

## X

### СУРОВО ХРИШЋАНСТВО

Пије од мене потекла моја суровост. Када бих знао утешну реч, радо бих утешио и ободрио човека. Па, ипак! Можда је ономе који пати потребно нешто друго: још жешћа патња. Ко је толико свиреп да сме то да каже? Пријатељу мој, то ради хришћанство, чије нам учење сервирају у виду најкроткије утехе.

Кјеркегор

У тој двосмислености Кјеркегорове егзистенцијалне философије скривају се све тешкоће за разумевање не само задатка који она себи поставља, већ и целокупне проблематике која настаје приликом судара откривења Св. писма и истина до којих природно долази наш ум. Ми читавим својим бићем и свим помислима својим тежимо да затрпамо провалију која откривење дели од истине и унапред смо убеђени, заједно са Хегелом и свим философима у чијим је школама формирано Хегелово учење, да откривење не може и не треба да противречи уму и умном схватању, већ да, напротив, они треба да га бране и штите. Истина, пророци и апостоли нам стално говоре о безумљу вере. И сам Кјеркегор са страхом и дрхтавицом неуморно понавља своје магијске речи: да би стекао веру, човек треба да изгуби ум. Али ни громогласне речи пророка и апостола, ни страсне магијске речи Кјеркегорове не произво-



де никакав, или скоро никакав утицај и не могу нашу слободу да пробуде из најдубљег сна. „Страх“ да ће умом непроверена и неоправдана слобода довести, да мора довести до безбројних невоља, тако је урастао у наше душе да, очигледно, нема начина да се искорени. Ми смо глуви чак и за громове, ми одбацујемо и све магијске речи.

Откуд тај страх? Одакле то уверење да ће ум човеку дати више него слобода? Платон је учио да је мрзети ум – највећа несрећа, али га ми нисмо питали где је он открио ту своју истину. Штавише, имали смо прилику да се уверимо да се ум свом својом снагом често окреће против човека. Неко ће рећи да то није „приговор“ на законитости захтева ума – и, по свој прилици, на тај начин човек ипак неће успети да се ослободи власти и чаролија истина ума. Нека је Платон и грешио, нека се, на крају крајева ум покаже као непријатељ или чак, као крвник човеков, његово царство ипак нема краја нити се он може наслутити. А затим, како се уму може супротставити слобода? Јер, слобода и јесте слобода зато што се унапред не може знати шта ће она собом донети: можда добро, а можда и лоше, веома лоше. Чак ни Богу се не може дати ничим ограничена слобода: ми не „знамо“ унапред шта нам може дати Бог. Непролазан страх нам непрекидно дошаптава то узнемирујуће питање: а шта ако нам Бог донесе нешто рђаво? Одатле, од тог страха је кренуо обичај да се религиозно спаја са етичким и да се говори о религиозно-етичком. Човек као да се од религиозног осигурава у етичком. Религиозно – то је нешто сасвим ново, непознато, далеко, док је етичко – ипак нешто познато, блиско, уобичајено. О етичком и Кјеркегор и сви ми за њим можемо са сигурношћу да кажемо да, ако оно и није довољно моћно да човеку врати руку или ногу, његова моћ да сакати и мучи људску душу јесте несумњива. То су знали стари – још пре Сократа: етичко је увек имало на располагању гомиле побеснелих фурија које су сурово прогањале свако одступање од његових закона. То је свима познато и такво знање не претпоставља веру. Али и сам Кјеркегор непрестано понавља речи апостола Павла: све што није од вере – грех је. Етичко, пак, са својим фуријама – никако не потиче од вере. То је – знање, знање о стварном, и о њему су „неверници“ пагани умели да причају ништа горе од Кјеркегора. Оно човеку не може да врати откинуту руку – али не само оно, нико

на свету то не може да учини. „Религиозно“ је овде беспомоћно исто колико и „етичко“: и сам Зевс нам је потврдио да су богови људима могли дати свет само на коришћење, не и у властништво. Истина, Кјеркегор није говорио, већ је махнито викао: за Бога не постоји немогуће, Бог значи да је све могуће. Он може вратити откинуту руку или ногу, може да васкрсне убијену Јовову децу, може да васкрсне Исака, и то не само онога кога је заклао Аврам, већ сваког Исака којег је заклала Нужност и при томе, како је надахнуто, као у пориву самозаборава и очајања уверавао Кјеркегор, Бог сваком човеку препушта да сам одлучи шта је то што за њега представља и где се налази његов Исаак, даје му ону неограничену слободу уз коју се некакав „ништаван“, „јадан“, „досадан“ и чак, према оцени ума, „комичан“ случај као што је Кјеркегоров, претвара, према његовим речима, у светско-историјски догађај који има неупоредиво већи значај него што су походи Александра Македонског и велика Сеоба народа. „Ко је недовољно зрео – опомиње нас Кјеркегор – да схвати како чак и бесмртна слава која се преноси кроз генерације потомака представља само одређење пролазности, ко не схвата да тежња ка таквој бесмртности представља нешто јадно у поређењу с бесмртношћу која чека сваког човека и која би исправно изазвала општу завист уколико би била намењена само једном човеку, тај неће далеко отићи у разумевању тога шта је то дух и шта је то бесмртност“.<sup>1</sup>

Ко је Кјеркегору дао право да износи такве тврдње? Лична бесмртност било ког случајног човека значајнија је од славе Александра Македонског која живи у безбројним генерацијама потомака. Да ли се распитао код етичког? То је очигледно заборавио или је сматрао непотребним; јер да се распитао, мора би да обузда своју жестину. Лична бесмртност – његова или било чија – не само да ништа не вреди у поређењу са славом Александра Македонског међу потомцима, већ не би могла да издржи ни поређење са много скромнијом славом – некаквог Муција Сцеволе или Регула. Чак је и Херостат у својој оцени славе међу потомцима био ближи истини него Кјеркегор. Он ипак није себи допуштао да суди произвољно, како му падне на памет, већ је чекао суд историје. Све вредности које постоје на свету, само су утолико истинске

<sup>1</sup> V, 100.



вредности уколико налазе своје место у објективним категоријама које нису успоставиле самовоља и људски каприци, већ највиши закони који се налазе изван и изнад свих самовоља и каприца. Кјеркегорова претензија на бесмртност исто је тако мало оправдана, колико и његова претензија на то да свој сусрет с Регином Олсен претвори у догађај од светско-историјског значаја. И то за Кјеркегора није тајна. У наступу отворености, истина, као и увек не у директном облику већ у име трећег лица, он признаје да не верује „етичком“, скрива се од њега, иако зна да је оно веома увредљиво и да од човека захтева сасвим отворено изношење свих најскривенијих жеља и помисли.<sup>2</sup> У Кјеркегоровом животу не само да етичко није нераскидиво повезано са религиозним, већ је непрестано с њим у завади. Управо у моменту када се етичко, као што и приличи његовој природи, обазире на умно и изговара своју дефинитивну и последњу пресуду, када се за етичко све „могућности“ завршавају – почиње „религиозно“. Религиозно живи изван и изнад сфере „општег“. Њега не штите никакви закони, оно се не обазире на оно што наше мишљење сматра могућим и немогућим, као ни на оно што етика проглашава дозвољеним и обавезним. За религиозног човека његова „лична бесмртност“ драгоценија је од громогласне славе међу потомцима, за њега су дарови које добија од Творца драгоценији од свих похвала и одличја којима нас мами „етичко“. Све о чему нам говори Кјеркегор и у својим књигама и у својим дневницима сведочи да он своја надања не везује за могућности које открива ум (он их презриво назива вероватноћама), нити за награде које обећава етика (он их назива лажним утехама). Отуда његова мржња према уму и његово ватрено слављење Апсурда. У светској књижевности се може навести мало писаца који су тако страсно и незадрживо хрили вери, као Кјеркегор.

Али није без разлога што се он веома често присећа ових речи: „И блажен је онај који се не саблазни о мене“. Веру увек и свуда вреба искушење. Међу њима постоји некаква нама нејасна, али очигледно нераскидива веза: ко није упознао искушење, није упознао ни веру. Једино се мора додати да иску-

<sup>2</sup> III, 82. „Етика им не може помоћи; она је увређена. И то зато што они имају тајну коју су сакрили од етике. Тајну, коју су прихватили на сопствену одговорност“. Ту се не ради о Јову нити о Авраму, него о залубљеном пару.

шење почиње пре него што Кјеркегор мисли. Према Кјеркегоровом мишљењу – најневероватније и зато најсаблажњивије – јесте оваплоћење Христово. Како је Бог могао толико да се понизи и узме људски лик, и то лик последњег човека? Кјеркегор не штеди боје да опише понижења којима се излагао Христос у свом земаљском животу. Сиромашан, прогањан, трпео је презир не само туђинаца, већ и блиских, био одбачен од свога оца који је посумњао у Марију,<sup>3</sup> итд., итд. – како је таква могао да буде Бог? Нема говора, искушење је велико. Али извор и почетак искушења свеједно није у томе што је Бог одлучио да узме изглед роба. Искушење за људски ум почиње још пре, од помисли да постоји Бог који све може и који може узети изглед роба, али може узети и изглед цара или господара. И треба рећи да је уму друга могућност далеко неприхватљивија од прве и да сам Кјеркегор то никада није заборављао, а најмање у моментима када је с мрачним патосом који га је одликовао, причао о ужасима Христове земаљске егзистенције. Лакше нам је да поверујемо – остајући у границама нашег искуства и нашег схватања – да уколико и постоје бића узвишенија од људи, која због тога називамо боговима, та бића ипак нису толико моћна да се пробију кроз све немогућности које открива ум и да превладају све недозвољено што је изградио морал и због тога у неповољним околностима бивају осуђена на најразличитије тешкоће, него да прихватимо постојање бића које „све може“. Уму је, као што смо видели, засигурно познато да је и Бог резултат πόρος-а и πένια<sup>(1)</sup> и да му, по свој прилици, више пристаје изглед роба него изглед неограниченог господара и вође. И то се не односи само на паганске философе. У свим покушајима да се одговори на питање: *Cur Deus homo*,<sup>(2)</sup> неизбежно наилазимо на моменат „нужности“, који сведочи о постојању некаквих исконских начела бића над којима чак ни Бог нема власт: да би спасао човека Бог је био *присиљен* да постане човек, да страда, да прими смрт, итд. И што је објашњење дубокоумније, утолико изражитије наглашава, с једне стране, немогућност Бога да на други начин постигне свој циљ, а са друге, Његову узвишеност, изражену у Његовој спремности да ради спасења људског рода прихвати тешке услове које му је поставила Нужност. Сасвим као и када се ради о човеку: ум открива Богу границе мо-

<sup>3</sup> XI, 136.



гућности, етика Богу доноси своје похвале за његово савесно извршавање свих „дужан си“, условљених немогућностима. Ту се скрива највеће и последње искушење које је Кјеркегор увек осећао, с којим се увек очајнички борио и никада није успео да превлада, и које ниједан смртник није успео да превлада до краја, јер, по свему судећи, смртницима није ни дато да га својим снагама превладају: ми не можемо да се одрекнемо плодова са дрвета добра и зла. Другачије речено, наш ум и наш морал су се еманциповали од Бога. Бог је све створио, али морал и ум су постојали пре свега, пре Бога, постојали су увек. Они нису створени, они су – предвечни.

Због тога су сви покушаји егзистенцијалне философије имали тенденцију да прелазе у оно чему је, према Платону, учио Сократ: μέγιστον ἀγαθὸν τῷ ἀνθρώπῳ ἐκαστοῦς ἡμέρας περὶ ἀρετὴν λόγους ποιεῖσθαι („Највеће добро за човека јесте да свакодневно беседи с врлином“).<sup>(3)</sup> Када се религиозно споји са етичким, оно се у њему раствори без остатка: дрво сазнања исисава све сокове из дрвета живота. Егзистенцијална философија која свој задатак види у борби „за могућност“, макар и суманутој, претвара се у поуку, а она се, пак, према својој суштини, своди на спремност за мирење с ограничењима могућности којима располажу „умно“ и „етичко“. Човек се не усуђује или нема снаге да мисли у категоријама у којима живи и принуђен је да живи у оним категоријама у којима мисли. И при томе чак и не слути да је управо у томе – његов највећи пад, да је у томе – првородни грех. Он је сав у власти *eritis sicut dei*, на које га је навела змија. По свој прилици, Кјеркегор је управо то имао у виду када је рекао да не може да начини последњи покрет вере. И то је био стварни узрок његових жестоких напада на духовништво и цркву, на „хришћанство које је укинуло Христа“, исто као што је било узрок оне беспримерне жестине и суровости којима су задојене његове проповеди или, како је сам више волео да каже, његови поучни говори. Ни најватренији Кјеркегорови поклоници се не усуђују да с њим иду у том правцу до краја и чине разне покушаје како би их путем „тумачења“ прилагодили обичном разумевању. Али то нас само удаљава од Кјеркегора и његове проблематике, која увек покреће све оно што је скривено у бићу, сва неумољива „*entweder-oder*“. Када би Кјеркегору било дато да „теши“, он би и сам тешио и не би тај задатак препунштао никоме другом. Го-

дине 1851, у истој књизи у којој је тако махнито објавио да је хришћанство укинуло Христа, он пише: „Није од мене потекла моја суровост. Када бих знао реч која теши, радо бих утешио и ободрио човека. Па ипак! Па ипак! Можда је ономе који пати потребно нешто друго: још жешћа патња! Још жешћа! Ко је толико свиреп да сме то да каже? Пријатељу мој: то чини хришћанско учење које нам сервирају под именом најкроткије утехе“.<sup>4</sup> Ту се он поново враћа Аврамовој жртви о којој нам је толико говорио у својим првим делима: „Уништити сопственим рукама оно што си тако страсно желео, дозволити да ти буде отето оно што већ поседујеш – то природног човека може да сасече у корену. А то је Бог тражио од Аврама. Требало је да Аврам лично – страшно је то рећи! – требало је да сопственим рукама – ужас и лудило! – закоље Исака – дар Божији, који је тако дуго и с таквом тугом чекао, за који је читавог живота захваљивао Богу и није могао довољно да му се захвали, Исака – своје једино дете, обећано дете! Мислите да смрт може тако да забодје жалац? Ја не мислим тако“. Неоспорно је да живот може да забодје жалац јаче него смрт, али – с друге стране – исто је тако неоспорно да Кјеркегорова суровост није од њега потекла. Није он од Аврама захтевао страшну жртву, није он виновник ужаса којих је препун људски живот. Они су постојали пре њега, настављају се после њега и можда још расту и умножавају се. Он је само левак кроз који до нас допиру речи и говор који не припадају њему. Он само види и чује оно што до погодног момента људи неће моћи да чују. Али „смисао“ говора, али „значење“ онога што се видело и чуло – он је принуђен да одгонета сам. И ту смо сведоци нечувене унутрашње борбе која је на комаде кидала његову и без тога растрзану душу, али које он није могао да се одрекне, јер се у тој борби егзистенцијална философија ослобађа за човека неподношљиве самоочигледности спекулативне философије. У *Страху и дрхтљању* Кјеркегор је још и могао да поводом Адамове жртве говори о „искушењу“. У својим каснијим делима он редовно помиње искушење и стално тврди да никаква наука не може да открије и објасни оно што се скрива под библијским изразом „искушење“. Али он је одбацио „змију“ – а без змије, шта остаје од искушења? Или, боље речено – није ли то већ био уступак савременој просвећености која прихвата само оно што

<sup>4</sup> XI, 67.



јој је дато да схвати и објасни? Кјеркегор, наравно није ни помишљао да његова спремност да предање о паду у грех очисти од елемената који се не уклапају у наше разумевање може имати, ако не непосредне, онда посредне и по наше мишљење толико фаталне последице. Али, уплитање змије с њеним *critis sicut dei* (бићете као богови), није ништа друго до позив на *lumen naturale*, природну светлост: плодови са дрвета сазнања претварају човека у Бога и самим тим свему неприродном, свему натприродном долази крај, претвара се у фантастику, привиђење, у Ништа. У томе је истинско лукавство, почетак свих могућих искушења, тим страшније и опасније што мање личи на искушење. Ко може да посумња у то да знање, да умење разликовања добра и зла крије у себи било какву опасност? Напротив, потпуно је очигледно да извор свих опасности јесте неупућеност и неумење разликовања добра и зла. Сећамо се како је аутор *Немачке теологије* спокојно заобишао причу о дрвету сазнања у Писму. Сећамо се да је и сам Кјеркегор у неупућености невиног човека видео сан духа. Човек је спреман да извор греха тражи и налази на сваком месту, само не тамо где му на њега указује Св. писмо. Штавише, наше „природно“ мишљење нас уверава да је највећи грех, најстрашнији човеков пад, његова духовна смрт – одбијање да се приступи знању о томе шта је то добро и шта је то зло. Кјеркегор, који је у Библији видео богонадахнуту књигу, не може да ишчупа из своје душе то уверење. Уколико етичко, тј. плодови са дрвета сазнања, јесте највише, он не сумња да је Аврам, његов омиљени јунак, отац вере – пропао. Он зна: ако Аврамова вера буде посрамљена знањем – онда су сви људи пропали. Али етичко га не пушта и чврсто га држи у својим снажним шапама.

Шта је то? Кјеркегор нам је и сам рекао: грех је несвестица слободе. Човек више не бира – он нема снаге да бира, уместо њега бира Ништа, а показало се да оно – о томе нам је Кјеркегор такође говорио – може да се преобрази у вукодлака. Оно се најпре претворило у Нужност. Онда је узело лик „етичког“. Није се ни на томе зауставило. Оно ће се појавити пред нама у лику Вечности, Бесконежности, у лику Љубави. И у складу с тим, егзистенцијална философија ће се све више и више повлачити пред објективном истином спекулативне философије с којом се Кјеркегор тако жестоко борио и у којој је видео најстрашнијег непријатеља људског рода.

## XI

### СТРАХ И ПРВОРОДНИ ГРЕХ

Много се говорило о суштини првородног греха, али је изостављана главна категорија: страх. То је његово право одређење. Страх је страна, туђа сила која овладава индивидуом: она не може да се ишчупа из њене власти.

Кјеркегор

Још једном ћу напоменути – пошто је то изузетно важно за објашњење задатка који себи поставља егзистенцијална философија – оно што нам Кјеркегор говори о страху и о слободи. „Страх је несвестица слободе“ – пише он у својој књизи *Појам сјиреиње*. И одмах додаје: „Психолошки речено, пад у грех се увек догађа у стању несвестице“.<sup>1</sup> А у дневнику читамо буквално скоро исто то: „Страх човека чини немоћним и први грех се догађа у стању несвестице.“ За ове последње речи Кјеркегор прави овакав увод: „Много се говорило о суштини првородног греха – па ипак, изостављана је главна категорија: страх. То је његово право одређење. *Страх је страна, туђа власи, која овладава индивидуом; она не може да се ишчупа из њене власи*, зато што се боји: оно чега се бојимо, то истовремено и желимо“ (курзив је мој – Л. Ш.)“.<sup>2</sup>

Мислим да је мало вероватно да је било ко, чак и међу најозбиљнијим религиозним мислиоцима, успео да се толико при-

<sup>1</sup> V, 57.

<sup>2</sup> *Дисап.*, 171.



ближи проблему пада у грех. Можда, једино, Ниче: само што је Ниче, окренувши леђа хришћанству, био принуђен да не говори о паду у грех, већ напросто о човековом паду. Али Ничеова *decadence* се у суштини ни по чему не разликује од Кјеркегоровог првородног греха. За Ничеа је Сократ – највећи, најмудрији, најгенијалнији од свих људи – пали човек *par excellence*.<sup>(1)</sup> Уплашивши се „Апсурда“ који се пред њим разоткрио – он је тражио смирење и спас у ограничениости умног мишљења. Ми знамо да је за Кјеркегора Сократ био најзначајнија појава пре хришћанства. Али и за њега је Сократ био грешник *par excellence* и то управо зато што је био невероватан геније, тј. човек који је „открио“ сазнање и који је у то сазнање положио све своје наде. Сазнање је за њега било једини извор и истине и добра. Сазнање му је показивало природне границе и ограничења могућег, добро је било умешност проналажења највећег блага у оним оквирима које би одредило сазнање. Њега је надахњивало делфијско „γνώθι σεαυτόν“<sup>(2)</sup> које га је и довело до уверења да је за човека највеће добро да читаве дане проводи у беседи о врлинама.

Необично је то што је Ниче у Сократу препознао не само декадента, тј. палог човека, већ је – поставивши сасвим исправно себи задатак да на Сократовом примеру илуструје библијску причу – умео да схвати како палом човеку није дато да се сопственим снагама спаси смрти која га чека. Ниче каже да све што декадент ради зарад сопственог спасења само убрзава његову пропаст. Ма колико се борио и савладавао себе, његови покушаји да се спаси биће само израз његовог „пада“; све што чини, он чини као пали човек, тј. као човек који је изгубио слободу избора и кога је непријатељска власт унапред осудила да спас види у ономе што му доноси пропаст.<sup>(3)</sup> Када је Кјеркегор говорио да је највећи геније највећи грешник, као што знамо, он није помињао Сократа, али је несумњиво да је њега имао у виду. У Сократу је за њега остварена она велика саблазан о којој се говори у Св. писму. И заиста: шта може бити саблажњивије од делфијског завета – спознај самога себе? Или од Сократове мудрости; Читаве дане проводи у беседама о врлини. Али то је управо оно чиме је библијска змија намамила човека. И намамила га је тако да ми до дана данашњег истину видимо тамо где се скрива кобна

<sup>3</sup> „Спознај самога себе.“

лаж. Сви, чак и људи настројени мистички, теже сазнању, а Кјеркегор напросто уклања змију, и то из разлога који и њему самом и свима осталима изгледа као да потиче из дубине духа пробуженог из „сна незнања“. Ту, по свој прилици, треба тражити извор потајног уверења да човек који зна не може да поступа рђаво. И наравно, нашег уверења да грех не може потицати од дрвета сазнања. Напротив, грех је потекао, ако већ користимо библијске ликове, од дрвета живота. И све зло које на земљи постоји кренуло је од дрвета живота. Па ипак, иако је управо он уклонио змију, Кјеркегор је увек, као што сам већ указивао, скоро инстинктивно избегавао учења мистика. Они су одржавали привид верности библијском откривењу, али су и својим учењем и својим животом остваривали начело „сазнања“ које је обзнанио Сократ. Они су у себи и једино у себи самима тражили и налазили свој спас и свој задатак су видели у ослобађању од света. Али, ма колико се Кјеркегор бранио од Сократа и мистичара, они су увек, када би га снага издала, поново овладавали њиме. У једном од таквих тренутака он је очигледно одлучио да уклони змију – и тада му се чинило да ће том исправком Књига постања само добити, да ће човеков пад постати смисленији и разумљивији. Али, испало је дугачије. Предање о паду првог човека у грех сувише је тесно повезано са целокупним садржајем и осталим књигама Старог и Новог завета. Морало се још исправљати. И његова егзистенцијална философија је добила двојствен карактер о коме сам већ говорио. Уклонити змију не значи само ослободити се њене власти, већ, напротив, значи препустити се потпуно њеној власти – тј. одустати од борбе с њом. Невидљива или непризната, она свеједно потпуно влада нама: ми не знамо ко је наш истински непријатељ и супротстављамо се непостојећем непријатељу. Како је говорио Ниче: спасавајући се, пали човек самим тим уништава себе. Тамо где треба да слуша он почиње да учи, подучава, проповеда. Али зар онај који „учи“, може „поћи даље“ од Сократа? И зар се може учити „боље“ него што је учио Сократ? У једном од својих поучних говора Кјеркегор поставља питање: „каква је разлика између апостола и генија“ (говор је био објављен под тим насловом).<sup>(4)</sup> Могло се очекивати, због онога што смо о генију већ чули од Кјеркегора, да ће се у његовом одговору на ово питање још јасније одразити начелна супротност између егзи-



стенцијалне и спекулативне философије о којој нам је он тако надахнуто говорио. Рекло би се да је Кјеркегор сада добио посебно повољну прилику да изрази своје заветне мисли. Али Кјеркегор смишља поуку: и све се мења, као на додир чаробног штапића. Његов одговор је овакав: апостол говори с ауторитетом који геније нема, нити га може имати. Апостоли се претварају у учитеље и наставнике који над генијем или мудрацем имају једино ту предност што поседују ауторитет и што им се због тога сви морају покоравати. И Исус се код њих претвара у учитеља који поседује ауторитет и који због тога има право да од људи захтева покорност. Он има ауторитет, а не власт: другим речима – не покуравају му се свет и стихије, већ људи. Бог библијског откривења више не значи да је све могуће: и библијском Богу много тога (можда, најважније) и даље остаје немогуће, као и богу за кога је знао Сократ, и богу с којим је, према Епиктетовим речима, беседио Хризип. Највише што можемо очекивати од Бога – јесу савети, поуке о томе како он, као ни пагански бог, неће одбити да нам удели део својих умних достигнућа. Све преко тога само је сујеверје, макар се налазило и на страницама Св. писма. И ево, код Кјеркегора читамо следеће: „Уопште, на религиозном плану почиње невероватна збрка уколико се у човековом односу према Богу укине: 'дужан си', које једино и може бити регулатив”.<sup>4</sup> То је једна од основних тема поучних Кјеркегорових говора и он јој се много пута враћа из разних разлога, а понекад и без разлога. И на њој се треба посебно пажљиво задржати, зато што нам она – иако негативно – открива једну од најтежих и најмучнијих брига његовог духа. После онога што сам у претходним главама већ морао да кажем, тешко да уопште може бити сумње у то како је Кјеркегору пала на памет мисао да човеков однос према Богу регулише идеја дуга. Видели смо да свако „дужан си”, уколико жели да буде безусловно и независно (тј. нестворено или, као човек код пелагијанаца, ослобођено Бога) унутрашње нераскидиво је повезано са идејом владавине Нужности у свету. Када Нужност обзнањује своје „немогуће”, етика му жури у помоћ са својим „дужан си”. Што је апсолутније и непревладивије „немогуће”, то је страшније и неумољивије „дужан си”. Били смо сведоци како је Кјеркегора разбеснела примедба Шекспировог Фалстафа

<sup>4</sup> VIII, 109.

о части. Она га је такла у најболније место и он је одговорио човеку, коме, заправо, не би ни требало дозволити да разматра философске проблеме, из свих оруђа којима је располагао – као да то није био Фалстаф, већ лично Хегел. Он је морао да призна да је етичко немоћно да врати човеку руку или ногу, па ипак, етичко задржава некакву власт: оно може да обогаљује људску душу, онако како ни најокрутнији крвник не би сакатио људска тела. Дакле, испоставља се да етичко са својим „дужан си” – само и једино оно, може бити регулатор „односа човека према Богу”. Очигледно је да је негде у дубини Кјеркегорове душе остало да живи неискорењено уверење како на свету постоје некаква „немогуће”, која су подједнако непревладива и за Бога и за човека. Она су као неизбежне пратиоце донела сва она грозна „дужан си”. При томе, испоставља се да код Кјеркегора, као и увек, те немогућности нису повезане с некаквим светско-историјским догађајима – то ипак не би било толико „парадоксално” – већ са увек истом досадном и смешном причом којом нам је већ пробио уши: с његовим раскидом са Регином Олсен. Он у свом дневнику подвлачи: „Ако би, рецимо, неко поседовао такву огромну храброст каква је потребна да би поверовао да је Бог буквално заборавио све његове грехе... Шта онда? Све је заборављено. Он је постао нови човек. Али зар прошлост није оставила некакве трагове? Другачије речено: да ли је могуће да такав човек опет почне да живи безбрижан као младић? Немогуће!.. Да ли је могуће да неко ко је поверовао у опроштај грехова постане толико млад да доживи еротску љубав?” Рекло би се, шта може бити логичније и природније од тог питања? Па ипак, у њему се с особеном јасноћом разголићује онај „жалац у тело”, о коме Кјеркегор говори и у дневницима и у својим делима.<sup>5</sup> „Да ли је могуће?” – пита он. Али коме је упућено то питање? Ко одлучује, ко има право да одлучи где се завршава област немогућег? За Бога, непрестано понавља Кјеркегор, не постоји немогуће. Дакле, неко други, некаква друга а не Божија сила овладала је мишљу Кјеркегоровом. Није ли то оно нама већ познато Ништа, од кога је првом човеку и свим људима страх усадила библијска змија коју је Кјеркегор одбацио? Чињеница се не оспорава: Кјеркегор је био непоколебљиво

<sup>5</sup> Један од Кјеркегорових, по снази и панетости, најбољих чланака зове се „Жалац у тело”.



убеђен да чак и када би Бог заборавио његове грехе, младост и безбрижност младости не могу да му буде враћене. Али – одакле му то непоколебљиво уверење – он нам не говори. Он то чак и не истражује, не усуђује се да истражи. Међутим, било би му довољно да се сети сопствених речи из *Krankheit zum Tode*, да би осетио како то питање не може да заобиђе. Он нам је говорио: „Бог све може, Бог за човека значи да је све могуће. За фаталисту, пак, све је нужно. Његов Бог је Нужност. То значи да он нема Бога”.<sup>6</sup> Али, ако тамо где је нужност – нема Бога, и ако опроштај грехова нужно повлачи губитак младости и безбрижности (можда исто тако нужно повлачи и друге, још страшније губитке!), по свој прилици, опроштај грехова није дошао од Бога, већ однекуд где је спекулативна философија већ постигла своје метафизичке утехе. „Безумна борба за могућност” завршила се потпуним неуспехом: показало се да домаћин у свету „коначног” није витез вере, већ нужност, и да је људски идеал у потпуности већ остварио витез покорности. Сиромашни младић никада неће добити царску кћер, Јов никада неће видети своју децу, Аврам ће заклати Исака, самом Кјеркегору људи ће се смејати као поремећеном чудаци. А још ће се од нас захтевати да такво стање ствари сматрамо природним, пожељним, да у њему, чак, видимо остварење мудрог концепта некаквог предвечног начела. „Безумно је – пише сам Кјеркегор (и са естетске тачке гледишта – комично) – да биће које чека вечност, све своје силе користи за то да овлада пролазним и да сачува непроменљиво.” И још једном, у истој књизи: „Апсолутно желети оно што је коначно – јесте противречност, јер коначно мора имати крај”.<sup>7</sup> Све су то самоочигледне истине и бесмислено је спорити се с њима док се налазимо у равни умног мишљења. Али зар нас није Кјеркегор позивао на Апсурд који се не уклапа у раван двеју димензија и који претпоставља нову, трећу димензију, као услов за постизање истине – веру, јер о њој је казано: „Ако будете имали вере колико горупично зрно – неће за вас бити ничега немогућег... (οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν)”. И Јовова деца, и Аврамов Исаак, и царска кћер, и Регина Олсен, све је то „коначно”. Противречна је, по свој прилици, безумна и смешна, при том

<sup>6</sup> VIII, 37.

<sup>7</sup> VII, 105 и 81.

још и бескрајно страсна жудња за нечим што мора имати крај”.<sup>8</sup> Ако се запитамо како је Кјеркегор дошао до те истине – тешко да ћемо се колебати у одговору: она потиче од Сократа, најмудријег, најбољег од свих људи који су живели пре и изван Св. писма. И код Сократа је она била на свом месту. Сократ је знао само за Зевса, а Зевс је и сам био под влашћу природног нествореног ума и није могао све. Закон настанка и пропасти свега што настаје, стајао је над њим и био јачи од њега. Све што има почетак мора имати и крај. Ми не можемо да судимо другачије: „ниједно мишљење не може прихватити да је могуће, не будући вечан, постати вечан”. Али, да ли је мишљењу истовремено недоступно и оно чему није дато да се реализује у стварности? Јер и сам Кјеркегор нам је говорио да пронаћи веру значи одрећи се мишљења. И онда ће смешно и безумно престати да буду смешно и безумно, а бескрајно страсна жудња за коначним добиће своје оправдање. И обрнуто, уколико победи мишљење, сократовско мишљење, тј. мишљење о двема димензијама, у коме је *intelligere* прегазило *gidere*, *lugere* et *detestari*, уколико се покаже да су ум са својим „немогуће”, и морал са својим „дужан си” предвечни, те они победе, показаће се да је вера, која се рађа из *lugere* et *detestari*, напореда са бесконачним стремљењем коначном, безумна и смешна. И Св. писмо ће опет морати да буде систематски исправљано и изнова тумачено како се и оно не би показало смешним и безумним.

Ма колико то било чудно, Кјеркегор је истовремено користио оба та пута и то је очигледно био најприступачнији, или, чак, за њега једино могућ начин да изађе на крај с питањима која су га мучила и непрекидно избацивала из уобичајене колотечине људске егзистенције.

Знамо да је из библијског предања о паду у грех морао да уклони змију. Змија није одговарала нашим религиозно-естетским идеалима и чак их је вређала. Према људском схватању грех није могао и није требало да у душе уђе споља. Кјерке-

<sup>8</sup> Уп. *ib.*, 231, где надахнут патосом „Апсурда” који слави на претходним страницама, не бојећи се ни противречности, ни комичности, којима он сам, када му је то поребно, спутава људе, Кјеркегор каже: „Мишљење не прихвата да се, не будући вечан, може постати вечан”. То је један од многих фрапантних примера о томе како се мишљење, добијајући нову димензију, уздиже над истинама које обичном човеку изгледају несавладиве.



гор такође не може да се помири са речима Св. писма о томе да сунце подједнако излази грешницима и праведницима. Сваки пут када му неко то напомене, он почиње да се буну и одлучно негодује: у нашем свету, у свету материјалном, заиста јесте тако, али у свету духа – „закон“ је другачији. Тамо „ко не ради, нема хлеба“, тамо сунце не излази злима, већ само добрима. Он о томе неколико пута говори чак и у својим раним делима – у *Entweder-Oder* и *Begriff der Angst*. И треба признати да је ту поштована строга доследност. Ако се из предања о паду у грех мора уклонити змија да би се задовољило етичко, онда се у Новом завету никако не могу задржати Исусове речи о сунцу које једнако излази праведницима и грешницима. Грешници – заправо и јесу зло – и етичко никада неће дозволити да нешто што је оно осудило не осуди и Бог. Ако се Бог, тј. религиозно, побуну, етичко ће и њега осудити. Оно, само и једино оно, решава шта је то добро и шта је зло, шта је грех, шта је праведност. Сократ је учио да богови немају власт над етичким: свето је свето не зато што га богови воле, већ богови воле свето зато што је оно свето.<sup>(5)</sup> За Сократа су добро, као и ум – предвечни, нестворени и потпуно независни од Бога који је створио свет. За њега би зато највеће богохуљење била помисао да је грех дошао са дрвета сазнања. Напротив, сви греси потичу од незнања. Несумњиво је, такође, да грех тражи освету: грешницима сунце не треба да сија, киша не треба да им доноси освежење. Грешници потпадају под потпуну власт етичког. Етичко не може вратити човеку откинуту руку, несталу децу, драгану. Али оно уме да кажњава: Кјеркегор нам је о томе довољно рекао у свом одговору Фалстафу.

## XII

### ВЛАСТ ЗНАЊА

Сујеверје приписује објективности власт Меузине главе која субјективност претвара у камен, док недостатак слободе човека лишава могућности да уништи чини.

Кјеркегор

Предвечно, нестворено „етичко“ човеку ништа не може дати, али оно уме да захтева. Или чак овако: што мање може дати, то више тражи. У том случају, да је Кјеркегор такође пожелео да „иде до краја“ морао би и на јеванђељске речи о сунцу које излази и праведницима и грешницима да одговори исто као што је одговорио Фалстафу. А, у суштини – изрази су другачији – али смисао његових страсних „поучних говора“, сабраних у књизи *Животи и дела љубави*,<sup>(1)</sup> своди се на то. Она је у целини посвећена развоју поставке да се суштина човековог односа према Богу одређује заповешћу: „Дужан си да волиш“. *Дужан си* да волиш Бога, *дужан си* да волиш свога ближњег, *дужан си* да волиш патње и ужасе живота, *дужан си*, *дужан си*, *дужан си*. Када Кјеркегор почне да говори на тему „дужан си“ – он је неисцрпан. Мисао да из човековог односа према Богу може бити уклоњен моменат „Дужан си“ изгледа му мучна, скоро чудовишна. Он се не боји да отворено каже: „Грозно време феудалног права је прошло, човечанство мисли да ће направити још један корак напред уколико укине зависност људи од Бога коме свако од нас припада (не по ро-



ђењу, већ зато што је саздан из Ништа) и у оној мери у којој ниједан роб није припадао свом земаљском господару”.<sup>1</sup> Кјеркегор то није могао да нађе у Св. писму. Ту је казано: Богови сте и синови Свевишњег сви ви<sup>(2)</sup> – и у Јеванђељу по Јовану (X, 34) поновљено је θεοί ἐστέ.<sup>(3)</sup> Ако се сетимо да је још раније Кјеркегор писао да „етика сваког човека третира као свог кмета”, без муке ћемо наслутити одакле се Кјеркегору наметнула идеја да човеков однос према Богу поистовећује са односом феудалног кмета према своме господару. И у томе постоји својеврсна веома строга доследност: човеков однос према заповестима етичког, као и према „законима” ума, неспорно је однос ропске потчињености, још страшнији и разорнији по човека, зато што ни морал ни ум и сами ничега не могу да се одрекну у својим захтевима: јер они немају вољу. Кјеркегор једино није у праву када тврди да су људи из свог односа према Богу уклонили етичко „дужан си”. Сасвим је супротно: од свега што људи везују за представу о Богу, за савременог човека је остало једино „дужан си”. Сам Бог је одавно за многе престао да постоји, али „дужан си” је надживело и Бога. Кјеркегор је и на Фалстафа могао да се окоми својим „дужан си” и говорио је толико категорично да је чак и дебелог витеза могао да погоди у живац. У сваком случају, Фалстаф би пре поверовао Кјеркегору и његовој грозној „вечности” која упија све претходно, него причама Св. писма о Богу, без чије воље човеку ни длака с главе неће пасти. Јер, и „искуство” и „знање” Фалстафу непрекидно потврђују да у свету постоји некаква сила која људима равнодушно одузима оно што им је најдраже, а да силе која одузето враћа – нема. Фалстафа је, ипак, немогуће убедити да се искуству и знању може супротставити Апсурд. Може бити да он Платона није читао, али је довољно проницљив да схвати како највећа несрећа за човека јесте – да постане μισόλογος и да своју судбину повери Апсурду. Он, као и сваки паметан човек, јасно види да борба с објективном истином не може довести ни до чега и да објективну истину одржава власт Нужности, која је нестворена и никада и ни пред чим не узмиче. Уз извесно философско образовање он ће без муке увидети органску везу између нужног и етичког, јер ту везу успоставља ум, чија је сва добра дела он изврсно проценио током свог дугог живота. Али Кјеркегор се ругао

<sup>1</sup> Поучни говори III, 121; уп. исто, стр. 114: „Сваки човек је Божији кмет.”

објективности. „Сујеверје приписује објективности власт Меузине главе која субјективност претвара у камен, док недостатак слободе човека лишава могућности да уништи чини”<sup>2</sup> – каже он у *Смраку и дрхћању*. Јер, он нас уверава да су „само закључци страсти, само и једино они нешто на шта се можемо ослонити”.<sup>3</sup> И колико је само много и надахнуто о томе говорио! Па ипак, етичко га је толико саблазнило – саблазнило управо оним на шта је упозоравао и себе и друге: својом објективношћу, својом непроменљивошћу. У апсолутном и ничим условљеном „дужан си” етичког, које се ни на шта не обазире, скрива се увек исти безуслован, неумољив и за све обавезан „закон” на коме се одржавају и немогућности које је обзнанио ум. Кант, који је пронашао синтетичке судове *a priori* у теоријском уму, обезбедио је практичном уму категоричке императиве који у потпуности задовољавају све потребе оног „етичког” којег велича Кјеркегор. Кјеркегор је једино из неспоразума (који можда и није сасвим нехотичан), пошто је одлично знао Канта, могао да јадикuje како је философија уклонила етичко. Напротив, етичком нигде није указиван толико уман и частан пријем као у областима на које се протирала власт спекулативне философије. О томе сведочи чак и „иморалиста” Ниче: етичком, каже он, треба само климнути главом и оно ће на своју страну привући „најслободнијег” мислиоца. И ту се још једном мора подвући: привлачност етичког одржава само и искључиво његова веза са Нужношћу. Када је, и пошто је, Кјеркегор осећао да му се младост никада неће вратити, да и сам Бог може да опрости, може да заборави грехе, али не може да оно што је једном било учини оним што није било – а као што смо видели, такво стање га је више пута обузимало – он је заборављао и Аврама, и Јова, и сиромашног младића који је заволео царску кћер, и не осврћући се хрлио натраг Сократу, изнова тумачио Св. писмо тако да оно не буде увредљиво по ум и савест најмудријег од свих људи. Бог не може да оно што је било учини оним што није било: вечне истине су јаче од Бога. Бог, као и његови апостоли, нема власт, има само ауторитет: они могу само да прете и захтевају, у најбољем случају – да моле. У једном од својих поучних

<sup>2</sup> V, 139.

<sup>3</sup> III, 95.



говора на тему љубави и милосрђа Кјеркегор се присећа почетка III главе Дела апостолских: „Када је једном апостол Петар ишао у храм, срео је одузетог који је од њега затражио милостињу. Петар му је, пак, рекао: „сребра и злата немам, него што имам то ти дајем: у име Исуса Христа Назарећанина устани и ходи“. И узе га за десницу и подиже. И одмах се утврдише његова стопала и глежњи и, скочивши, стаде и поче ходати“. Наводећи овај одломак он објашњава: „Ко може посумњати да је то било милосрдно дело? Па ипак, то је било чудо. Чудо привлачи сву нашу пажњу и одвлачи је са милосрђа, које се никада тако јасно не разоткрива као у случајевима када оно ништа не може да учини: тек тада нам ништа не смета да потпуно јасно и одређено видимо шта је то милосрђе“.<sup>4</sup> Неко ће, може бити, читајући ове редове и нехотице у себи рећи: *Timeo Danaos et dona ferentes*.<sup>(4)</sup> Па ипак, ту постоји строга унутрашња логичка утемељеност. Ту је пре свега евидентна она „узвишеност“ на коју нас обавезује етичко, трудећи се да по сваку цену из људске душе ишчупа сву „заинтересованост“. Не само Сократ, не само Кант – и Хегел би поздравио Кјеркегора. Хегел је ишао још даље: он је потпуно одбацивао јеванђелска чудеса, она су га љутила јер је у њима видео „насиље над духом“. И, заправо, јесте тако: чудо о коме се говори у „Делима“, у стању је да собом потпуно засени све и да натера човека да заборави све поучне говоре које су људи било када изговорили. Зар то није саблазан? И зар не би било боље када би се апостол Петар, уместо да лечи одузетог, као што је то својевремено учинио и сам Исус Назарећанин, ограничио једино на речи љубави и утехе? Или, када би сам одузети, уздигавши се на ону висину где борави етичко, рекао апостолу: Мени твоја чуда не требају, ја тражим само љубав и милосрђе, јер, иако нисам Хегел, поуздано знам да су чуда насиље над духом. На тај начин, поново се мора исправљати или изнова тумачити Св. писмо – оно се мора прилагођавати нашим представама „о узвишеном и дужном“, које се одржавају у границама „могућег“. Неуке дрводеље и рибари имали су сувише грубу и наивну, може се рећи, примитивну представу о Богу. Њих је привлачило чудо, привлачио их је Бог који све може. Пре него што буду прихваћене њихове истине, треба их провести кроз строго Сократово мишљење, кроз његово „могуће“

<sup>4</sup> „Живот и дела љубави“, 337.

и, с „могућим“ повезано етичко, тј. кроз његово *κόθαρσις*.<sup>(5)</sup> И пре свега, потребно је скренути пажњу са чуда, а то може да уради само чиста љубав, незаинтересована за било шта. Она је наравно немоћна и неће одузетог дићи на ноге. Кјеркегор на свакој страници са загонетном упорношћу понавља, као да хоће свима да утуви у главу: милосрђе не може да учини ништа. То понавља толико дуго и толико упорно да, на крају крајева, постиже свој циљ: пажњу читаоца потпуно одвлачи са чуда и њему почиње да се чини како наведени цитат из Дела апостолских није из Библије, већ из дела Епиктетових или из Сократових говора и да је апостол Петар поседовао ауторитет потребан за поуке, али да није имао власт да људима помаже. Над кнезом апостола, као и над најмудријим међу људима, стоји Вечност, непроменљива и непобедива – онаква, каквом ју је видела још хеленска мудрост. Сократов бог је пред лицем вечности подједнако слаб и немоћан као и сам Сократ. Он има на располагању само врлину и мудрост које, као што и приличи предобром бићу, радо дели са смртницима. Али свет и све што у свету постоји нису му потчињени, и у свету не управља он. Због тога се он и сам „примирио“, и људе је научио смирењу, трудећи се да одврати њихову пажњу од чуда, која нико не може да чини, и да им улије склоност према љубави, милосрђу и разговорима о узвишеном у којима се утврђује да је етичко једино потребно, да се само оно цени на небесима и да га треба ценити и на земљи. Јер, Сократ је „знао да се највећа срећа за људе и овде, на земљи, и на другом свету, уколико се не испостави да је други свет плод наше уобразиље, већ стварност, у целини своди на поучне беседе. И Спиноза је на томе изградио своју етику: *Beatitudo non est procerium virtutis, sed ipsa virtus* („Блаженство није награда за врлину, већ сама врлина“).<sup>(6)</sup>

Сада се треба запитати: у ком правцу је ишла мисао Сократова или Спинозина? Да ли су се они претходно уверили да су и људским снагама и снази богова постављене границе које се не могу прећи, а потом су, уверивши се у ограниченост свих живих бића, почели да траже највише блаженство у врлини која је немоћна исто колико и они сами, или су, не дајући никакве претходне податке, најпре заволели немоћну врлину само зато што је она вредна сама по себи, како би тек затим открили да она ништа не може да учини за људе? Другим речи-



ма, да ли је немогуће претходило дужном, или је дужно претходило немогућем? Мислим да не могу постојати два одговора на ово питање. Кјеркегор нам је признао да „могуће” и „немогуће” не маре за наше оцене и да чак ни опроштај грехова не може човеку вратити свежину и безазленост младости. Судбина врлине решава се на савету некаквих сила које су потпуно равнодушне према људским потребама. Постоји тајанствена „дијалектика бића” која се развија према сопственим законима (није само Хегел, већ је и мистички настројен Јаков Беме говорио о *Selbstbewegung*-у – о самокретању), која све увлачи у себе и која дроби све што постоји у васиони – и живо и мртво. А да би се избавио од ње човек има само један излаз, онај који је Зевс препоручио Хризипу: отићи из света коначног или „реалног” у свет идеални. Љубав, милосрђе и све остале врлине имају вредност саме по себи, потпуно независно од тога како се одвијају догађаји у спољашњем свету, у којима оне не могу и не желе да било шта промене. Нека на њихове очи не стану сви људи, сва жива бића – љубав и милосрђе, и читава армија врлина које их окружују, оне неће задрхтати нити се узнемирити у свом самодовољном и самозадовољном бићу.

Шта славе све проповеди и сви Кјеркегорови поучни говори? Опет се мора рећи: славе плодове са дрвета сазнања добра и зла. Како се то догодило? Јер, он нас је уверавао да етичко није највише и да је, ако етичко јесте највише – Адам пропао. Сада се испоставља да је Сократ знао истину, да етичко јесте највише. И библијска змија са својим: *Eritis sicut dei scientes bonum et malum* („Будите као богови, који знају добро и зло”) – знала је истину. Отац вере је – одвратни убица!

„Није од мене потекла моја суровост” – писао је Кјеркегор. Бесумње, није: када би он одлучивао, никада не би онога који пати осудио на још веће патње. Али одакле је она потекла? Ко се дрзнуо да каже: страдалнику придодати патње? Кјеркегор одговара: тако каже хришћанство. Да ли је тако? Да ли заиста хришћанство брине о томе да људским патњама, које су и без тога тешке, придода нове? И да ли је тачно да Св. писмо не зна за утешну реч? Петар је исцелио одузетог, Исус Назарећанин није само исцељивао одузете, већ је и васкрсавао умрле. И чак је, у безазлености свога срца, очигледно не слутећи критику практичног ума, рекао да је исцелити одузетог – „више” него опростити му грехе: а он сам је, при томе, био ова-

плоћење љубави и милосрђа. Дакле, рекло би се да је, скрећући нашу пажњу са милосрђа, и сам био крив пред етичким? Нека на ово питање одговори Достојевски, писац који спада у оне што су Кјеркегору најближи и најконгенијалнији: „Ја тврдим – каже он – да свест о сопственој немоћи да се помогне или пружи ма каква корист или олакшање страдалничком човечанству, будући при томе потпуно сигурни у патње човечанства, може у вашем срцу љубав према човечанству преокренути у мржњу према њему”.<sup>(7)</sup> Немоћна, беспомоћна љубав ужасавала је Достојевског. Али ње се ужасавао и сам Кјеркегор. И зар су Јовови пријатељи, на које се он тако окомио, обзнањивали нешто друго, до немоћну љубав? Они нису могли да помогну Јову – и нудили су му оно што су имали на располагању – речи милосрђа. Тек када је Јов јавно показао своју „окорелост” и одбацио њихове „моралне” и „метафизичке” утехе, они су се, исправно видевши у томе „побуну” и „устанак” против етичког, обрушили на њега са свим својим прекорима. И били су у праву: етичко и само тако поступа и свим својим витезовима и слугама прописује да поступају тако. Оно је немоћно да Јову врати његову децу, али оно може да погоди његову душу анатемама које су болније од физичких мучења. Јов је крив и пред својим пријатељима и пред етичким због тога што је, пренебрегавши дар љубави и милосрђа, тражио „понављање”, *in integrum restitutio* онога што му је одузето. И Кјеркегор је био на страни Јова. Етичко и његови „дарови” – није оно што је највише. Пред лицем ужаса који су задесили Јова, беспомоћна љубав и немоћно милосрђе и сами морају да схвате своју ништавност и призову другачије начело. Пријатељи Јовови криви су за највећи грех: жељу да својим јадним, људским средствима изађу на крај с оним што чека и тражи другачију утеху. Ако етичко јесте највише, онда Јов не само да је пропао, већ је и осуђен човек. Напротив, ако је ослобођен оптужбе, ако је Јов спасен, значи да у свету постоји више начело и „етичко” мора заузети скромно место и покорити се религиозном. У томе је смисао наведених речи Достојевског – сада то у најмању руку може изгледати неочекивано, али се надам да ће даље излагање то потврдити: у томе је смисао поучних Кјеркегорових речи и целокупне беспримерне и неизмерне жешћине, или, како се он сам изразио, свирепости коју је тражио и налазио, тачније уметао, не-



хришћанство које је, према његовим речима укинуло Христа, већ у праве речи самога Христа. Уверићемо се да је управо ту с нарочитом упорношћу спроведен метод „индиректног изражавања“, о коме је већ било говора.

### XIII

## ЛОГИКА И ГРОМОВИ

Жали се и призивај. Господ се не боји. Говори, дигни глас, вапиј. Бог може да говори још гласније: Он има на располагању све могуће громове. И гром је одговор, гром је објашњење: тачно, поуздано, исконско. Одговор Бога, чак и када разбија човека у парампарчад, лепши је од свих наклапања људске мудрости и људског кукавичлука о божанској правди.

Кјеркегор

Сви Кјеркегорови поучни говори – а написао их је у огромном броју – само су једна непрекидна, поамна, неконтролисана, страшна химна ужасима и патњи. И мада често и с необичном упорношћу наглашава да он не поседује ауторитет и да у својим поучним говорима (због тога никада своје говоре не назива проповедима) иступа као појединац – он говори у име хришћанства, позива се на благу вест. „Није од мене потекла моја суровост – већ од хришћанства.“ Исто понавља и у својим последњим делима, посебно у *Krankheit zum Tode* и у *Einübung im Christentum*. Он улаже велики напор да нам покаже како је кроткост хришћанског учења – само привидна, и да се, као код Спинозе, блага вест коју оно доноси своди на то да „блаженство није награда за врлину, већ сама врлина“ и да је према људском суду хришћанско блаженство страшније и теже од најтеже несреће. По напетости и мрачном патосу које



уноси у представљање ужаса људске егзистенције и по беспомоћној жестини, с којом – све у име хришћанства – развија своје проповедање строгости, он не заостаје, већ можда чак и превазилази Ничеа који је толико потресао наше доба својим речима о „љубави према далеком”.<sup>(1)</sup> У свакој прилици, а понекад и не чекајући прилику, он нас подсећа на Христову земаљска страдања и у име Христа објављује готово исто оно што је у име натчовека или Заратустре објавио Ниче: „Мислите ли ви да сам ја овамо дошао да што мекше прострем онима који пате? Или да вама који сте се изгубили и залутали, укажем лакши пут? Не, све ће чешће и чешће најбољи од вас пропадати, јер вама ће бити све теже и теже”.<sup>(2)</sup> Нема потребе да се говори о „суровости” Ничеове проповеди. На њу је, истина, ухватио навикнуто и због ње се мало ко узбуђује – али сви је прилично знају. Напоменућу само да је Ниче, као и Кјеркегор, бивао принуђен да призна како није од њега потекла његова суровост. Одакле је онда она потекла? Такође из хришћанства? Или из Кјеркегоровог хришћанства као и из Ничеовог натчовештва стоји некаква друга сила? Ниче је, на крају крајева, открио тајну: није он изабрао суровост, већ је суровост изабрала њега. Његово *amor fati* као свој извор има непобедивост судбине: најпреданија, најнесебичнија, најбезграничнија љубав беспомоћна је пред лицем судбине. Ако pažљивије послушамо Кјеркегорове говоре, открићемо у њима то исто... Сви они садрже у себи индиректно, али ипак очигледно Кјеркегорово признање о непобедивости судбине. „Живот Христов – каже он – представља, на свој начин јединствену, несрећну љубав: он је волео због божанске представе о љубави, љубио је читав људски род... Христова љубав није била жртвена у људском смислу – она је најмање била таква: он не чини себе несрећним да би усрећио људе око себе. Не, он и себе и своје чини несрећнима онолико, колико је то, људски речено, уопште могуће... Он се жртвује само зато да би оне које воли учинио несрећнима исто колико је то и сам”.<sup>1</sup> И чини то потпуно исто као и Кјеркегор – против своје воље. Он би такође могао да узвикне: није од мене потекла моја суровост! Али, ако није од Христа и није од Бога – одакле је? Ниче се позивао на фатум, Кјеркегор на хришћанство. На кога ће се позвати Христос, на кога ће се позвати Бог, онај Бог „ко-

<sup>1</sup> „Дела и живот љубави”, и даље.

ме ништа није немогуће”? Или се опет морамо вратити хеленској представи о Богу чије су могућности ограничене самом структуром бића? И Бог је нечим спутан, и над Богом наш ум открива начело или начела, независна од Њега, која није Он створио, која одређују границу његове воље и присиљавају човека да се задовољи могућим. Пред лицем тих начела Бог је немоћан исто колико и смртници: он има само љубав и милосрђе који ништа не могу да учине. Кјеркегор чврсто изјављује: „Ти мораш волети. Само дуг, само обавеза да волиш штити љубав од свих промена, чини је вечно слободном у блаженој независности, заувек јој обезбеђује блаженство, штити је од очајања”.<sup>2</sup> И понавља: „Тек онда када љубав представља дуг, она је осигурана у вечности”. И што даље, то оптрије и упорније он истиче своје „дужан си”, али не с оном јасном и безбрижном смелошћу с којом се о дугу говори у *Кришћини практичној ума* (Кјеркегор је никада не наводи, иако је Канта одлично знао),<sup>3</sup> већ с таквим болом, с таквом помамом, која чак и у његовим делима изгледа изузетно. Код њега се још могу срести речи попут оних које сам малопре навео и које заслужују – умало да кажем нешто што би по свој прилици било исправније – које изричито захтевају неодложно понављање: „Љубав Христова није била самопожртвовање у људском смислу, она се најмање може назвати самопожртвовањем; он, у људском смислу, не осуђује себе на несрећу како би своје учинио срећнима. Не, он и себе и своје чини несрећнима, у оној мери у којој је то, људским језиком речено, уопште могуће... Он се жртвује да би своје вољене учинио несрећнима, исто колико је то и сам...”

„Није од мене потекла моја суровост” – правдао се Кјеркегор када је говорио да за оне који пате он има само једну утеху: додавање нових ужаса и патњи. Тако се и Зевс правдао пред Хризином: он би према људима био бољи, када би то зависило од његове воље. Ни Христ није у бољем положају: ни њему није било дато да бира – хтео не хтео, он је принуђен да се-

<sup>2</sup> *Ив.*, 31.

<sup>3</sup> Уп. XII, I: „Правна озбиљност почиње тек када човек, наоружан потребном снагом, осећа да га нешто више присиљава да ради упркос својим склоностима, тј. ако се тако може рећи – да све своје способности усмери против склоности.” Ово је сасвим сигурно превод из *Кришћинске чистој ума*, а написано је последњих година Кјеркегоровог живота.<sup>(3)</sup>



бе и људе осуди на неподношљиве муке. Он мора да воли, само да воли, по сваку цену, не трудећи се да унапред замишља шта његова љубав у будућности може донети њему и онима које воли. Откуд Христу „суровост“ тога „дужан си“, откуд она Христу који је – Кјеркегор то никада не заборавља – ова плођење милосрђа и сушта кроткост? То питање за Кјеркегора остаје у сенци. Али он утолико изразитије и снажније описује ужасе изазване тим кротким учењем што се назива хришћанством. Ако бих хтео да наведем сва одговарајућа места из Кјеркегорових дела, морао бих да напишем стотине страница: готово половина Кјеркегорових књига посвећена је приповедању о ужасима које је Христ припремио онима који не прихвате Његову Благу вест. Када се, и уколико се сећа Христа, он то чини само зато да би још једном демонстрирао сву људску суровост, или, како он више воли да каже, сву свирепост јеванђелских завета. С посебном пажњом и чак, не с пажњом, већ с нежношћу, он се зауставља на познатом месту из Јев. по Луки: ако неко дође мени и не мрзи оца својега и мајку, итд.<sup>(4)</sup> Христос, сам Христос захтева мржњу према оцу, мајци, жени, деци – једино с тим Кјеркегор може да се помири, тек када дође до те парадоксалне границе суровости, Кјеркегор се „смирује“, ако реч смирује у било ком смислу може да се примени на Кјеркегора.<sup>4</sup> Боље речено, зауставља се – даље нема куд. А, по свој прилици, нема ни потребе. „Дијалектика несрећне љубави“<sup>5</sup> је учинила своје велико дело. Љубав која ништа не може, љубав која је осуђена на немоћ претвара се, како је предсказао Достојевски, у тешку, мучну, непомирљиву мржњу. И Кјеркегор очигледно на томе настоји. Ево како он „тумачи“ Христове речи: „Дођите мени сви који радите и који сте оптерећени и ја ћу вас умирити“, у својој књизи *Вежбе из хришћанства*: „Ако си ти најнесрећнији од свих несрећника, ако желиш да ти се помогне тако да будеш још несрећнији, онда иди Њему: Он ће ти помоћи“ (IX, 50). И да не би било сумње у то како он схвата власт и мисију Христову, неколико страница даље, он поново саркастично примећује: „Прићи чо-

<sup>4</sup> Кјеркегор то није знао, али и Епиктет у XIV глави својих диатриба захтева одрицање од оца, мајке, итд. У име „дужан си“.

<sup>5</sup> Још у *Епикама на животином јушту*, не примењујући то на Христа већ на јунака своје приче, Кјеркегор је написао: „Несрећна љубав има своју дијалектику, али не у самој себи, већ изван себе“. Уп. стр. 374.

веку који умире од глади и рећи му: објављујем ти благодатни опроштај грехова, просто је неподношљиво! У ствари, то је чак смешно, али је сувише озбиљно да бисмо се смејали“ (*Ib.*, 55). Христос је на тај начин учио људе да се над оним што је коначно уздижу сасвим другачије него што су томе учили стари, или како сада уче нови мудраци. Кјеркегор прекоревала Хегела: „Неки су код Хегела налазили бесмртност, ја то код њега нисам нашао“ (VI, 23). Али, ако су „бесмртност и вечни живот само у етичком“ (*Ib.*, 218), као што пише на једном другом месту у истој књизи, онда је Кјеркегоров прекор исправан. Хегел у том погледу не заостаје за Спинозом, којим је уосталом и сва његова философија прожета; и он је увек размишљао *sub specie aeternitatis*. И вероватно не би одбио да се потпише испод знаменитих речи холандског усамљеника: *Sentimus experimurque nos aeternos esse.*<sup>(5)</sup> Кјеркегор је, наравно, знао да се у Јеванђељу говори о Христовом животу и раду. Он је хранио гладне, лечио болесне, враћао вид слепима и чак васкрсавао мртве. Кјеркегор, свакако, није могао да заборави шта је он одговорио изасланицима Јована Крститеља: „Идите и кажите Јовану што видјесте и чусте: слијепи прогледају, хроми ходе, губави се чисте, глухи чују, мртви устају, сиромашнима се проповиједа јеванђеље;“ (Лк., VII, 22; уп.: Исаија, XXXV, 5, 6). Утолико пре није могао да заборави да непосредно после тих речи следи: „Блажен је онај који се не саблазни о мене“ – у чему је видео темељну заповест хришћанства коју никада није сметнуо с ума. Али, на неки чудан начин као да се плашио да „грех“ повеже с оним, са чим је, према Писму, он био повезан. Као и у тумачење раније наведеног места из Дела апостолских, Кјеркегор све своје снаге усмерава на то до нашу пажњу „скрене“ са свега „чудесног“ што јеванђелисти причају о животу и делима Христовим и да је потпуно прикује за учење о врлинама које ништа не могу да учине, али које и не треба било шта да чине. И за Христа је *summum bonum* у етичком: њега, пак, земаљске патње људи не дотичу – он с њима неће и не може да се бори. Кјеркегор чак пада у јарост чувши како пастор теши човека у невољи позивајући се на Писмо: „Неко је доживео губитак, а пастор не престаје да говори о Авраму и Исаку. Каква је то бесмислица? Зар изгубити значи – жртвовати, итд.“ Кјеркегора не љути то што пастор мена „губитак“ и „жртву“ – он не жели да се Писмо потезе



ради утехе: Писмо није ради утехе – већ смо довољно о томе чули.

Откуд то? Зашто у Писму не треба тражити утеху? Зашто Кјеркегор тако брижљиво уклања – и од читаоца и од себе сва чудеса о којима се приповеда у Писму? Наравно, нема говора о томе да он није схватао шта ради. Јер „чудо“ значи да Бог све може. Може се вратити изгубљено ономе кога је тестирао пастор, као што и Јову могу бити враћена деца, Авраму Исак, итд., као што нас је Кјеркегор и сам у то убеђивао. И од једном се испоставља да се мора „скренути пажња“ са свега тога и да се треба усредсредити искључиво на созерцање милосрђа и љубави и њихове немоћи. Зар је Кјеркегор заборавио своје: Бог значи да је све могуће?

Не, није заборавио. Управо онда када је, као у самозабраву, састављао своје химне Божијој суровости и немоћи врлине, он се највише сећао и Јова, и Аврама, и заљубљеног младића, и своје Регине Олсен. Када одбацује чудо, он само на чудо мисли. Као да са људима и собом врши страхан оглед: шта ће се догодити уколико се чудо не само одбаци, већ се потпуно, као што захтева савест мисаоног човека, одвоји од живота, шта ако се и Бог постави у оквире онога што је, према нашем искуству и према нашем разумевању могуће, и ако на тај начин „етичко“ коначно и заувек постане „највише“. Већ у *Понављању* он се сећа грчког философа Егезиаса, прозваног *πεισιθάνατος* због његовог страшног слављења смрти,<sup>6</sup> и тиме завршава слутећи очигледно да неће моћи да избегне нужност довршавања свога огледа, чији први део чини нешто попут опширног увода у тему ове књиге: „Зашто се никада нико од умрлих није вратио натраг? Зато што живот не уме да буде толико убедљив као што то уме смрт. Да, смрт уме да буде толико убедљива да још нико није успео да смисли било какву примедбу на њене аргументе, и још никада и никога нису саблазнила искушења која јој може супротставити живот. О, смрти – ти умеш да убедиш; и није ли твој најкрасноречивији бранилац био управо тај *πεισιθάνατος*, који је толико умео да говори о теби.“<sup>6</sup> У још младом Кјеркегору, већ је његов отац видео *stille Verzweiflung*, тихо очајање које је свило гнездо у његовој души и које се у њему родило због свести о „немоћи“

<sup>6</sup> III, 164.

пред неизбежношћу.<sup>7</sup> С годинама је то сазнање расло и јачало и почело је у његовим очима да поприма димензије светско-историјског догађаја. У својим дневницима он често понавља да никада неће назвати правим именом оно што га је избацило ван граница нормалне егзистенције и строго забрањује својим будућим биографима да се распитују о томе и чак их упозорава да је предузео све мере како би сувише радознале људе скренуо на погрешан пут. Биографи и тумачи обично сматрају својом обавезом да се покоре његовој сасвим одређено израженој вољи и настоје да проникну у његову тајну. Али књижевно наслеђе које нам је оставио Кјеркегор – и његове књиге и његови дневници – изричито захтевају од нас нешто друго: он је говорио да жели да тајну понесе у гроб, али је учинио све да она остане на земљи. „Када бих имао веру, не бих морао да одем од Регине“ и „понављање“ које „треба да му врати способност да буде муж“ – већ су те изјаве више него довољне да се реконструише конкретна чињеница, о којој нам је он забранио да питамо. Он се одрекао вере да би стекао знање: поновио је оно што је учинио наш праотац и услед тога се појавило оно што се најмање могло очекивати – немоћ. Показало се да је знање дар попут онога који је митски Мида измолио од богова: све се претварало у злато, али је све умирало или постајало лени привид, сенка, илузија реалности, као што се за њега у сенку или привиђење претворила Регина Олсен. Због тога је Кјеркегор сва своја размишљања повезивао са првородним грехом, и зато грех у његовој егзистенцијалној философији има такав, централни значај и тако је нераскидиво повезан с вером. Једино вера може човеку да прокрчи пут до дрвета живота, али да би се стекла вера, треба изгубити ум. И тада, једино тада ће се на светлости или у тами Апсурда десити чудо „понављања“: утваре и сенке ће постати жива бића и човек ће се излечити од немоћи пред оним

<sup>7</sup> Упоредити оно што Кјеркегор у *Сираху и дрхџању* (III, 41) говори о бескрајној резигнацији: „Бескрајна покорност – то је она кошуља о којој се говори у народној бајци: конач је прављен од суза, платно је бољено сузама, кошуља је шивена сузама; па ипак она нас штити боље него челик и гвожђе“. Ту је посебно очигледно наглашено да Кјеркегор у *lugere* и *detestari*, које је Спиноза одбацио, тражи оно што би морало дати *intelligere*. Зато је и сам говорио да је очајање почетак философије. Изражено речима псалма: *De profundis ad te, Domine, clamavi*, као димензију мишљења скривену од спекулативности.



што знање назива „немогућим“ или „нужним“. Јер, појам супротан греху јесте слобода. Тежину „греха“ Кјеркегор је осећао у свему – али истовремено, он је такође осећао да је она идеја греха, која је живела у Св. писму, једина која човека може да охрабри и да га изнад самоочигледности у чијој се равни одвија наше мишљење, уздигне у ону сферу где светлוצају за човека божанске могућности. За разлику од спекулативне философије која настоји да заборави, или тачније да нас присили да заборавимо на грех и ужасе земаљског грешног живота и која се зато труди да чак и првородни грех постави у моралне категорије, тј. да се ограда од њега као од тешког и бесмисленог бунила, егзистенцијална философија у њему види откривење онога што нам је најпотребније. Кјеркегор са заносом, од кога може да задрхти многа читалачка душа савременог просвећеног човека, у истом том *Понављању* у коме се исповеда у својој немоћи, у немоћи сваког човека који је плодове с дрвета живота заменио плодовима с дрвета сазнања, у немоћи која се тако неочекивано и тако очигледно обнавила пред њим када се изненада уверио да се жена коју воли без икаквог видљивог разлога претворила у сенку, обраћајући се и даље Јову, пише: „Ти си ми потребан, потребан ми је човек чији глас заиста вапије до неба, где Бог и сатана кују своје страшне замисли против човека. Жали се, призивај. Господ се не боји... Говори, дигни глас, вапи. Бог може да говори још гласније: он има на располагању све могуће громове. И гром је одговор, гром је објашњење: тачно, поуздано, исконско. Одговор Бога, чак и када човека разбија у пармпарчад, лепши је од свих наклапања људске мудрости и људског кукавичлука о божанској правди”.<sup>8</sup> Чак је и Кјеркегор ретко налазио такве праве речи за изражавање стања у које доспева људска душа када дође у додир с тајном Св. писма: гром Божији јесте одговор на мудрост људску, на нашу логику, на наше истине. Он не дроби човека, већ „немогућности“ које је људска мудрост – јер она и јесте људски кукавичлук – поставила између себе и Творца. Све што је „страшно“ у Писму – није страшно, јер је од Бога. Напротив, чак: „страшно“ из Писма невероватно снажно привлачи Кјеркегора. Као што је познато, Кјеркегоров отац, кога су до очајања довеле потребе и суровост људи којима је у свом детињству био на услузи, још

<sup>8</sup> III, 182.

као дечак је проклео Бога.<sup>9</sup> Старац није умео или није хтео да сакрије од своје деце тај ужасан догађај из своје младости – и млади Серен је читавог живота био принуђен да се сећа греха свога оца као сопственог. И не само да се ту није спорио с Богом, који му је натоварио одговорност за дело које није починио, већ није хтео да допусти чак ни могућност спора. „Живот – пише он – веома гласно потврђује оно чему учи Писмо, да Бог кривицу очева наплаћује деци све до трећег и четвртог колена. И узалудни су покушаји да се оградиш од ужаса који се ту крије трабуњајући како је то јеврејско учење. Хришћанство никада није тврдило да оно човека ставља у привилегован положај дајући му могућност да у својим спољним пословима почне од самог почетка.”<sup>10</sup> И, као и увек, код њега је овако: тамо где здрав разум и „природна правда” негудују против оног „страшног”, против оних „громава Божијих” који допиру са страница Св. писма – тамо Кјеркегорова мисао увек налази оно што је човеку најпотребније, налази „једино потребно”. Наравно, веома је примамљиво оградити се од Кјеркегора и свега што је он прозрео, правдајући се претераном и изузетном осетљивошћу, сталном сапутником нервозног, болесног нервног растројства. И ако Кјеркегоровом мишљењу приступимо с нашим уобичајеним критеријумима, од њега ће мало шта остати. Сви ужаси које је он доживео тада могу лако бити одбачени. Он нам је и сам говорио да људи не подnose оно што им говоре безумље и смрт. Можда су у извесном смислу, тј. „практично”, људи у праву; али они немају снаге да безумље и смрт наведу на ћутање. Они се могу одагнати на неко време, али ће се поново вратити, и када се врате, учиниће своје, поставиће човеку питања која би он најрадије заувек заборавио. Кјеркегор све то зна: „Одвратни су ми – писао је он у *Епитама на живојном пућу* – ужурбани свештеници или саветници међу мирјанима, који желе да спасу човека од страха пред страшним. Ко жели нешто да постигне у овом животу, боље му је, истина, да заборави на страшно.

<sup>9</sup> У свом дневнику (I, 238) Кјеркегор овако говори о ономе што му је испричао отац: „Нешто ужасно се догодило човеку који је, док је био још сасвим мали дечак, напасао онце на јутландској ливади, много патио, гладовао и једном се, сасвим измучен, попео на брдо и проклео Бога: тај човек то није могао да заборави ни када му је било осамдесет две године”.

<sup>10</sup> V, 69.



Али ако неко себи постави религиозне циљеве, тај мора страшноме да отвори своју душу.<sup>11</sup>

И заиста: „религиозно“ је тајанственим везама повезано са страшним. То ни за Грке није била тајна: Платон је, чак, дефинисао философију као μελέτη θανάτου,<sup>(7)</sup> као вежбу за смрт, и онај загонетни πεισάνατος, на који је подсећао Кјеркегор. Платону је био знатно ближи него што понекад може изгледати, а за Кјеркегора је он чак био нешто као претеча св. Бернарда Клервоског.<sup>(8)</sup> Али – и ту се опет враћамо на основно питање: шта да ради човек пред лицем ужаса бића? Грци су спас тражили у κόθαρσις -у: ослобађању од везаности за пролазно и коначно, које је у самој својој суштини осуђено на пропаст. Грцима је изгледао безуман сваки покушај побуне против Нужности која је потчињавала чак и богове. Њихова мудрост је водила одрицању, изван којег они за човека нису налазили излаз. За Кјеркегора је грчка мудрост била неприхватљива. Он је желео да мисли, желео је да сви мисле како за Бога не постоји Нужност. А ипак, он је у име хришћанства призивао на блаженство κόθαρσις-а, очишћења. На некакав загонетан начин, насупрот Грцима и огромној већини хришћанских проповедника одрицања, он је „блаженство“ људи који су прошли кроз очишћење описивао толико запањујуће мрачним бојама, да су у стање страха и дрхтања, и то не страха и дрхтања испуњених поштовањем, већ обичног, скоро животињског страха, падали чак и његови најватренији поклоници. Кјеркегор није могао да се заустави на средини, на „више или мање“, иза којих су људи навикли да се заклањају од зова и тајни бића. Ако је Нужност пресветска, ако јој се не може доскочити, онда од најужаснијих мука које може да замисли распаљена машта није горе само блаженство које је људима припремило хришћанство, већ је такво и блаженство Бога.

Христов живот је једна непрекидна, несрећна љубав, као и живот Серена Кјеркегора. И у Христу јединородном сину Божијем, живи „тихо очајање“. И над њим виси исто проклетство као и над човеком, он је немоћан, хоће, али не може, пружа руку ка дрвету живота, али бере плод са дрвета сазнања и све стварно претвара се у сенку која му непрекидно измиче. Другог излаза нема, треба прихватити немоћ људи, треба прихватити немоћ Бога и у томе видети блаженство. Не једити се

због ужаса живота, већ их тражити као што их је тражио Бог, који је управо због тога и узео људски лик. Бесмртност и вечни живот су – у етичком. Над свим царује идеја добровољне жртве. И то не оне која је усмеравала Аврама док је дизао нож над Исаком. Аврам је веровао да ће му, чак и ако убије сина – он бити враћен: за Бога нема немогућег. Таква је жртва угодна Богу, али етичко је не прихвата. Етичко је поносно на своју немоћ, оно забрањује човеку да мисли о Богу који све може. Аврам мора да жртвује сина Богу, коме је, као и људима, апсолутно немогуће да убијеног врати у живот. Бог може да лије сузе, да тугује – али ништа не може да учини. Ипак, то је све што је потребно, јер љубав и милосрђе се испољавају у свој својој неупрљаној чистоти тек онда када су осуђени на нечињење. У свом дневнику из 1854. године – дакле последње године свог живота – он је забележио: „Када је Христос завапио: Боже мој, Боже мој, зашто си ме напустио? – то је за Христа било ужасно и о томе се обично тако и говори. Али мени се чини да је Богу то било још страшније да чује. Бити тако постојан јесте ужасно! Али не, то није и најужасније: најужасније је – бити тако постојан и бити при томе љубав: бескрајна, дубока, неизмерна патња! Авај, и ја, бедни човек, понешто сам искусио у том смислу, искусио сам ту противречност – не бити у стању да се поколебаш и при томе волети, и то што сам искусио помаже ми да магловито, наравно сасвим магловито, склопим слабу представу о патњи божанске љубави“.<sup>12</sup> Бог, када до њега допру вапаји његовог измученог, изнемоглог сина, не може чак ни да му одговори, као што ни Кјеркегор није могао да одговори Регини Олсен. Над њим, са својим неумољивим „дужан си“, стоји етичко – глуво, и зато према свему равнодушно: дужан си да будеш непроменљив. Не сме се чак ни питати: откуд етичком та безмерна власт? Једино што нам преостаје јесте да подражавамо Бога и сина Божијег, оваплоћеног у човека: не питајући ништа, подносити ужасе који су нам послати и у њима налазити своје блаженство. По свој прилици, и сам Бог је, препуштајући свог сина мукама, осећао блаженство: угоднио је етичком. И у томе је, како нас учи Кјеркегор, садржај Благих вести коју је људима донело хришћанство: задатак хришћанства јесте остварење „етичког“ на земљи. Али чиме се онда хришћанство разликује од грчке мудро-

<sup>11</sup> IV, 341.

<sup>12</sup> Дневн., II, 364.



сти? И Грци су нас учили да ће честит човек бити блажен и у Фаларисовом бику.<sup>(9)</sup> За Грке ни философија није била само теоријско размишљање, већ некакво делање. Платонов κάθαρσις, као што смо видели, већ је делање, а платоновски расположен Епиктет је са скоро сократовском једноставношћу и сарказмом разобличавао философе који су, уместо да подражавају Зенона и Хризипа, напамет учили и тумачили одломке из њихових дела. Ако егзистенцијална философија није смислила ништа боље, зашто је онда било потребно напуштајући Сократа, а хеленску мудрост мењати за библијско откривење? Зашто је било потребно окретати главу од Атине и своје наде везивати за Јерусалим?

Запањујуће је то што је Паскал, тако искрено расположен према Епиктету чији строг живот и равнодушност према земаљским добрима и сада све плене, ипак у њему осетио нешто, по себи крајње непријатељско и неприхватљиво, што је и изразио речима *superbe diabolique*. На загонетан начин се и сам Кјеркегор ограђује од Епиктета и назива га робом. Он нигде није мотивисао своје оштре судове – али није нимало погрешно мислити да је и он, као и Паскал, у Епиктетовој души осетио елемент *superbe diabolique*. Епиктет је, као и Сократ, „етичко” сматрао највишим, а себе је сматрао робом етичког и као савестан роб је приморавао себе да живи у оним категоријама у којима је мислио, и у таквом „философском” животу и сам је налазио, а и другима заповедао да налазе добро какво је доступно умном бићу. Читајући Епиктета он се, по свој прилици, присећао речи апостола Павла: све што није од вере, грех је (вероватно их је и Паскал памтио). Или, лична размишљања о оцу вере: ако је етичко највише – онда је Аврам пропао. Пропао је, јер ће га етичко, уколико не заборави свога Исака, толико унаказити колико ниједан крвник не би унаказио своју жртву. Кјеркегора је код Епиктета највише бринуло то што је Епиктет несумњиво живео у оним категоријама у којима је мислио, и у таквом животу он је налазио потпуно задовољство. Што је Епиктет био доследнији, што је његов живот више одговарао заповестима умног и етичког, то су више код Кјеркегора расле љутња и сумња. Код Кјеркегора скоро да не срећемо напомене о Спинози – иако је познато да су се у његовој библиотеци налазила сва Спинозина дела и да их је он одлично знао. По свему судећи, Спиноза је интимно Кјер-

кегора још више дотицао и вређао него Епиктет. *Aquiescentia in se ipso ex ratione oriri potest et ea aquiscentia qua ex ratione oritur maxima est quae dari potest* („Унутрашњи мир може се родити из ума и тај мир, који се рађа из ума највећи је од свих могућих”),<sup>(10)</sup> те Спинозине речи, исто као и његове речи које величају етику: *Beatitudo non est procerium virtutis, sed ipsa virtus* („Блаженство није награда за врлину, већ сама врлина”),<sup>(11)</sup> морале су Кјеркегору звучати као смртна пресуда. Све људске наде полажу се у врлину и ум који је истовремено и воља: етичко код Спинозе слави своју пуну победу. Понављам, Кјеркегор веома ретко говори о Спинози, али се не усуђује да га нападне – делимично, може бити, због тога што се Шлајермахер, кога је Кјеркегор веома ценио, буквално клањао Спинози,<sup>(12)</sup> а можда и стога што су му и самом ипак импоновале дубокоумност и отуђеност холандског усамљеника који је презирао све што људи цене (*divitiae, honores, libidines* – богатство, почаст и страсти – на шта се, према Спинози, сведе сви обични људски интереси) ради *amor Dei intellectualis* (интелектуалне љубави према Богу). Ипак, Спиноза је несумњиво својим *aquiescentia* и својим *beatitudo* још више него Епиктет будио немир у Кјеркегоровој души. Ако је уопште неки човек, бар у новије време, био близу остварења најтежег захтева: воли Господа Бога свога, онда је то несумњиво био Спиноза. И међу онима чија је сама врлина већ пружала блаженство – он је опет био први. Ипак, управо због тога, он је Кјеркегору, још више него Епиктет Паскалу, уливао ужас, јер, што је он у људском смислу био савршенији, то се у њему јасније огртавало *superbe diabolique*. Он је, у ствари, био у стању да трпи, и мирне и чисте душе је трпео *utramque faciem fortunae*.<sup>(13)</sup> Све је одлазило у други план и губило значај *sub specie aeternitatis*, осим духовне љубави према Богу и исто тако духовне радости и врлине. Највећи геније истовремено је и највећи грешник: „тешко” је признати, објаснио нам је Кјеркегор, али о томе не треба ћутати. Ни Сократ и Спиноза, па чак ни скромни Епиктет – нису праведници, као што смо навикли да мислимо, већ грешници, који својом праведношћу од себе и других прикривају немоћ безверја. Можда су управо они, опет понављам, грешници о којима је казано да ће им се на небесима обрадовати више него десетинама и стотинама праведника – али место у Писму у коме се о томе говори исто нам је толико неја-



сно и загонетно као и оно где се говори о томе да сунце једнако излази добрима и злима, или Кана Галилејска, која жели да нас убеди како Бог може бринути о таквим ситницама као што је гошћење људи на свадби. Није се узалуд Хегел поводом Кане Галилејске присетио најотровнијих и најбогохулнијих Волтерових поруга Библији.<sup>(14)</sup> И Сократ, и Епиктет, и Спиноза били би на Хегеловој страни. Хегел није говорио у своје име: он је говорио у име ума и етике, у име мудрости. Значи ли то да је мудрост израз *superbe diabolique*? То јест, највећег греха? На њу се односи: *Initium omnis peccati superbia*? („Почетак сваког греха јесте – гордост“).<sup>(15)</sup>

## XIV

## АУТОНОМИЈА ЕТИЧКОГ

Обојица сте умрли и ти си стекао исто блаженство као и он (сведок истине). Размисли о томе – и зар тада нећеш рећи исто што и ја: каква је неправда што вапије до неба то што смо стекли једнако блаженство.

Кјеркегор

„Није од мене потекла моја суровост“ – каже нам Кјеркегор. Откуд суровост Сократу, Епиктету, Спинози? И – сада треба поставити још једно питање које је, по свој прилици, на неки начин још важније: зашто су грчки мудраци, хвалећи врлину, толико мало и некако само узгред говорили о тешкоћама на које праведници на свом путу наилазе, док су истовремено Кјеркегор и његова дела препуни плача и жалби на те ужасе? Кјеркегор је захтевао да људи у свом животу подражавају Христа и да у животу не траже радост већ тугу. Грчки *χάρις* без натезања може бити сведен на подражавање Сократа, и Грци су учили о блаженству мудраца у Фаларисовом бику. Чак се и за оно што Кјеркегор говори о сиромаштву, понижењима, итд., која хришћани примају добровољно – може наћи паралела у учењу циника, који су проистекли из Сократа. Антистену припада позната изрека: *μακρίν μᾶλλον ἢ ἡσθεῖν* („Боље ми је да полудим, него да доживим наладу“).<sup>(1)</sup> Али, ма колико били сурови захтеви грчких мудраца, нико од њих,



изузев Егесија<sup>(2)</sup> никада није мислио да тегобе и ужасе часне егзистенције треба описивати с таквом пажњом, као што то чини Кјеркегор – сви су више волели да говоре о лепоти и узвишености праведног живота. Од Сократа нико није чуо жалбе, а он је имао на шта да се пожали. Он је и пехар с отровом, који му је донео тамничар, испио као да је у њему био исцељујући напиток. О томе је касније, на основу сведочења оних који су присуствовали смрти учитеља, за наук потомству дирљиво испричао божански Платон. Исто се односи на Спинозу: и он је знао за нужду, болести, трпео је прогањања, умро је млад – али на његову философију то није оставило никакве видљиве трагове. Он се заиста, као ни Сократ, није љутио што му није било суђено да живи лако и весело, већ тегобно и мучно. Његова врлина би му пружила довољну утеху и онда када би и њега задесило све оно о чему у својим књигама и дневницима говори Кјеркегор, и заштитила би га од „*lugere et detestari*“, као и од очајања, повезаног с *lugere et detestari*. Сама мудрост је говорила кроз Епиктетова уста, када је тврдио да се на месту Пријама или Едипа Сократ не би збунио и мирно би рекао: ако богови тако хоће, нека буде тако. Сократ ништа није чуо о Јову: али, да је имао прилике да се с њим сретне, он би и њега почео да лечи на свој уобичајени начин: дијалектиком и иронијом. Дневници, пак, и дела Кјеркегорова, побудили би у њему крајње негодовање и изазвали најискренију одвратност. Како је уопште могуће мислити да Јов није био у праву онда када је говорио: Бог дао, Бог узео, већ онда када је, не слушајући никакве аргументе, бесмислено вапио и проклињао! Уман човек је дужан да *aequo animo utramque faciem fortunae ferre*:<sup>(3)</sup> све што на свету постоји дато је човеку на коришћење, а не у својину, и увек му може бити одузето. Још веће негодовање изазвало би у њему Кјеркегорово уверење да човек сâм одлучује шта је за њега Исак. Јер, то је самовоља, права, истинска самовоља, дивљање самовоље. Не само људи, ни богови не могу сами да одлучују, како им падне на памет, шта је важно, а шта није: не зато што је нешто свето, што богови то воле, већ стога што богови могу и морају волети само оно што је свето.<sup>(4)</sup> Блаженство и смртника и бесмртника није у „коначном“, није у пролазним радостима, није у недостатку исто толико пролазне туге, већ у „добру“ које нема никакве везе с нашим радостима и тугама и које је направљено

од сасвим другачијег материјала него што је онај који људи обично цене или који људи обично воле. Због тога се, чак и код Епиктета, „дужан си“ узвисује и заповеда сваком „ја хоћу“. Али се не узвисује онако као код Кјеркегора. Епиктет, као ни Сократ, никада није ни помислио да каже како је блаженство које обећава философија, према људском суду горе од сваке несреће која нам се може догодити. Философија чак не сматра достојном пажње ни „обичну оцену“ ни оно што људи сматрају својим несрећама; ако, пак, из неког разлога случајно то и помисли, чини то само зато да би то одбацила као нешто безвредно, ништавно и презрено. Чак ни Аврамова жртва не би збунила грчког мудраца: „ако је боговима угодно – нека тако и буде“ – рекао би он. Онај ко није у стању да се издигне на такву висину умског виђења – није достојан да се назове именом човека: он је јадни роб, окован ниском и ништавном везаношћу за пролазно. Слободан човек се над свим тим уздиже, одлази у чисту област етичког и вечног, до које бука и пометња земаљска не допиру. Слобода никако није могућност, као што, позивајући се на Св. писмо, обзнањује Кјеркегор; слобода је могућност избора између добра и зла, коју људима дарују богови. И та могућност, која нас орођује са бесмртницима, дата је сваком човеку. Сократ је желео да буде слободан – и био је слободан: он је у животу тражио „узвишено“ – само узвишено – и налазио га је. Његова философија је увежбавање слободе у трагању за узвишеним. Ко жели да доспе у Царство Божије, тај мора да подражава Сократа. При томе је потпуно свеједно да ли ће човек у животу морати више да страда, да ли ће бити прогањан или неће. Да је Сократ уживао опште поштовање и умро природном смрћу, то суштински не би ништа променило: животни успеси би исто тако мало умањили његову вредност, као што би јој мало додали неуспеси. Мудрац не броји ни једне ни друге. Зато он гордо објављује своју независност, чак и од свемогућег фатума: према свему што није у нашој власти (*τὰ οὐκ ἐν ἡμῖν*) – равнодушни смо.<sup>(5)</sup> Нико, чак ни богови, не може да га казни или награди. Префињени Паскалов ум је, наравно, све видео у тој велелепној и поштовања достојној „независности“ грчког мудраца од Бога, видео је *superbe diabolique*, гордост о којој се говори у Св. писму, и можда нико није могао толико као Епиктет да нам разоткрије суштину и људске и ђаволске гордости.



Да, Епиктет, који није умео и није желео ништа да крије, сам нам наговештава потребно „објашњење”. Према његовим речима, „почетак философије лежи у човековој беспомоћности и његовој свести о сопственој немоћи пред нужношћу.”<sup>(6)</sup> Гордост, како каже Св. писмо, или оно што Епиктет назива човековом слободом и независношћу – само је штит, само нарис који он прикрива своју немоћ пред нужношћу. И може ли постојати било каква сумња у то одакле потиче та гордост? Или у то да је Паскал био у праву када је у мудрости далеког Сократовог духовног потомка видео *superbe diabolique*? Али то је у још већој мери осетио Кјеркегор. За њега је етичко Сократа и Епиктета представљало највећу саблазан. Када би се над њим надвили ужаси стварности, он је свој поглед усмеравао на библијског Бога, коме ништа није немогуће. И по времену му се чинило да се Бог одазива, да се Бог одазивао на његове молбе и да ће га ослободити кошмарне бесмислице која се увукла у његову егистенцију, да ће се у Апсурду вера потпуно растворити „непоколебљиве” истине које је наш протаца добио са дрвета сазнања и да ће се отворити пут ка дрвету живота. Али године су пролазиле, а кошмар се није смањивао већ је све више нарастао. И тада је он себе приморао да скрене своју пажњу са немогућег и потпуно се усредреди на могуће. Чак је и у исцељивању одузетог био принуђен да види, не чудесну победу над немоћи – немоћ је непревладива – већ само љубав и милосрђе апостола. Њему би било драже када би се Петар ограничио само на речи утехе, како би се измучен узалудним надама заувек ослободио наде у то да Бог све може, да на Божију реч слепи прогледају, глуви опет чују, губави се очисте, мртви васкрсну: Сократ се сналазио без таквог Бога. Он је својим људским умом поуздано схватао да немогуће не бива, да немогуће и јесте немогуће управо зато што оно никада нигде није било и никада и нигде неће бити и да се зато пред немогућношћу сви морају зауставити. Исто тако, он је ништа мање поуздано знао да ум не обманује и да нема на свету таквих магичних формула уз чију би помоћ човек могао да се ослободи власти умских истина, али зато човек поседује вољу која му заповеда да те истине заволи и да им се потчини. Основна поставка, и то не библијског откривења, како понекад у тренуцима сумње тврди Кјеркегор, већ грчке мудрости да је грех резултат тврдогла-

ности и окопталости воље. Алкибијад је могао да је хтео – што ни сам није порицао – да у свему подражава Сократа и да постане пример свих врлина. Могао је, али није хтео: привукла су га земаљска добра – *divitiae, honores, libidines*,<sup>(7)</sup> и он је потонуо у муљ порока, постао грешник за којег ни на овом ни на оном свету нема спаса, јер онај који се не преда философији, како нам је објаснио Платон, већ се препусти страстима, никада неће стећи спасење које чека само и једино праведнике. У нашем коначном бићу, како показује искуство – сунце излази и добрима и злима. Ту често једе и онај ко не ради, а онај који ради гладује. Ту се љиљани пољски, који ни о чему не размишљају и ништа унапред не смишљају, одевају раскошније него цар Соломон. Овде птице небеске не сеју и не жању, не скупљају у житнице – а имају све што им је потребно. Све је то – према Писму. Према Сократу – то је неправда која „вације до неба”. Он чак „зна” да је тамо закон другачији: ко не ради (*χάθαρσις* – је рад), тај не једе. „Тамо” етичко иде руку под руку с умним. У приликама када је Кјеркегор принуђен да „скрене своју пажњу” са „чуда”, да заборави како Богу ништа није немогуће, он нема снаге, а и не жели да се бори са Сократом и његовим „етичким”! Па шта онда, ако Бог опрашта грехе – свеједно човеку никако не може бити враћена невиност. Опроштај је само опроштај, само заборав: ни Богу није дато да уништи, истреби, да ишчупа грех који прожима биће – *quod factum est infectum esse nequit*<sup>(8)</sup> – од ужаса бића ни Бог ни људи немају где да се склоне. Али ако је тако, ако су ужаси оно што је нераскидиво повезано с бићем, онда не само да их не треба скривати, не треба их чак ни прикривати – треба их истаћи да се виде и не избегавати их, већ тражити, не само прихватати, већ благосиљати. Пагани су учили да мудрац може бити блажен и у Фаларисовом бику; хришћанство, претварајући се у етичко, „иде даље” – али у истом правцу: само у Фаларисовом бику човек стиче истинско блаженство. Онај који „подражава” Сократа неће се уплашити Фаларисовог бика, али онога који „подражава” Христа обузеће ужас ако га Фаларисов бик мимоиђе. Паскал је видео *superbe diabolique* у Епиктету. Ипак, Епиктет је само хтео да се надмеће са Сократом, најмудријим међу људима, али ипак само човеком. Којим именом назвати жељу да се, подражавајући га, изједначи са Христом, тј. са Богом?



Опет се мора рећи да је Кјеркегор био довољно прониклив да овде увиди скривену тешкоћу. У једном од својих поучних говора он нуди овакво питање: има ли човек који брани истину право да ризикује на тај начин што ће га ближњи мучити и узети на себе најтежи грех? И одговара: нема право без обзира на то што је сам Христос тако поступио. Христос је могао тако да поступи јер њему припада власт да све опрашта и да опрости чак и онима који су га разачели, али човек који нема ту власт не сме бити чак ни сведок истине, не сме да излази из оквира оних ограничења која су му одређена. Ипак, без обзира на то што му је јасно да човек не треба да жуди за поређењем с Богом, он у својим поучним говорима и својим делима с усхићењем пева страсне химне патњи и од људи изричито захтева да у земаљском животу траже мучеништво. Што је старији, то плаховитије и необузданије води своју проповед. Он се не усуђује да отворено нападне Лутера, али га Лутерово *sola fide* понекад доводи у стање беса. „Замисли – обраћа се он читаоцу – два верника:<sup>1</sup> један од њих је на земљи поживео срећно, није упознао ни беду ни болести, уживао је опште поштовање, био срећан породичан човек. Други је, напротив, бранећи истину читавог живота трпео прогањања. Они су обојица хришћани и обојица се надају блаженству у другом животу. Ја – наставља он – не поседујем ауторитет и нећу се бунити против тога, иако, када би ти сада срео човека који поседује ауторитет, он би с тобом вероватно водио другачије разговоре, а ти би на сопствени ужас схватио да је твоје хришћанство – само уобразиља и да те чека пакао. Далеко сам од тога да у таквој оцени видим претеривање... али ја немам ауторитет и немам право да тако разговарам, и верујем да ћеш ти стећи блаженство, потпуно исто као и прави сведок истине или херој вере. Али рећи ћу ти: сети се како си живео ти, а како је живео он. Сети се шта је морао да жртвује он, који се одрекао свега: и онога што се на први поглед најтеже даје, и онога што се даје утолико теже уколико се даље иде. Замисли колико је он патио – колико тешко, колико дуго! А ти си за то време срећно живео у топлотом дому, жена те је воледа свом својом дуњом, деца су ти се радовала – помисли само

<sup>1</sup> Тешко да ћемо погрешити ако претпоставимо да су та два верника епископ Минстер и сам Кјеркегор: појединошти Кјеркегоровог размисљања на ову тему довољно јасно сведоче о овоме.

колико је срећан такав живот у миру и спокојству – а то је био твој живот свих дана твога борава на земљи, и зато се сети сведока истине. И ниси ти живео бескорисно (ја не мислим тако), али твој рад није узимао целокупно твоје време: могао си да одахнеш и освежиш се; можда ниси живео раскошно, али ниси ни упознао нужду... Укратко: твој живот је прошао у тихој радости, а његов – авај! – у тешком раду и патњи. И ево, обојица сте стекли блаженство: ти – исто као и он.” Кјеркегор даље подробно описује шта је „сведок истине” морао да поднесе, како су га гонили и протеривали, а затим завршава: „Онда сте обојица умрли и ти си стекао исто такво блаженство као и он. Размисли о томе, и зар тада нећеш рећи исто што и ја: каква је неправда што ‘ваније до неба’ то што смо обојица стекли подједнако блаженство”.<sup>2</sup> Надам се да ме читалац неће грдити због овог дугачког цитата. Он крајње очигледно открива у шта се претвара религиозно када се препусте саблазни „етичког” или, ако хоћете, каквим лукавствима уме да прибегне етичко када му је потребно да „скрене нашу пажњу” са религиозног. Кјеркегор, који је певао ватрене химне патњи, Кјеркегор који је презриво одбацио земаљске радости – на оном свету не може да прекине своје обрачуна са Минстером поводом тих радости и патњи. „Сведок истине” и на оном свету, где му је у део запало блаженство, не заборавља ни своје земаљске увреде, које је сам тражио, ни своје радости, којих се „добровољно” одрекао. Ни бесмртност, ни блаженство, ни вечност, не уклањају успомене на срамоту због преживљеног у коначној егзистенцији, а још мање могу да му замене радости којих је био лишен. Као да понавља речи Љермонтовљевог демона: „Ја позавидех нехотице непотпуној радости људској.” Она, та непотпуна радост, боља је од бесмртности, од вечности, од рајског блаженства – које нам припрема етичко. Још мало и он ће рећи: боље је бити просјак на земљи, него цар у свету сенки. Једино што га може смирити, јесте уверење да ће етичко и „тамо” сачувати своју власт. Оно, наравно, ни тамо ништа не може додати не само његовом блаженству, већ ни блаженству његовог партнера: плодови с дрвета живота нису у његовој власти, он располаже само плодовима с дрвета сазнања – одавно смо од Фалстафа научили да етичко не уме да награђује, уме само да кажњава. Дакле, ако

<sup>2</sup> XI, 15, 16.



сâм Свевишњи „подједнако“ отвара врата раја и ономе ко је сведочио о истини и ономе ко о истини није сведочио, етичко са својим прерогативима неће одустати. Оно ће затровати „блаженство“ онога ко се није мучио, оно ће му и рај претворити у пакао, тако да сведок истине са свом својом искреношћу може да каже, гледајући свог несрећног друга у блаженству: „Хвала Ти Господе, што нисам као тај цариник.“<sup>(9)</sup> Истина, тако оштро чак ни Кјеркегор не говори. Па ипак, када је морао, истина некако летимице, да се дотакне алегорије о фарисеју и царинику, није могао а да лепом речју не спомене фарисеја. А другачије, заправо, није ни могуће: Христос је у тој алегорији већ сувише „увећао“ своју љубав према грешницима. Ако се у ту ствар умеша етичко, оно мора само да располаже људским судбинама. Обично се људи не усуђују да ту алегорију исправљају у Кјеркегоровом маниру – па ипак, добротвор увек добија своје. Када прочита о царинику човек себи каже: „Хвала Ти Господе што нисам као тај фарисеј“. И заиста, ако пут ка блаженству води преко етичког, ако блаженство потиче од дрвета сазнања, а не од дрвета живота, ако првом човеку истину није открио Бог, већ змија – другог излаза нема: човек не само да може, већ мора да се спасава сопственим снагама, као што су нас учили антички људи. Једино је такав спас стваран. Опет се, дакле, мора исправљати Писмо. У њему је казано: *Initium peccati superbia*,<sup>(10)</sup> а ми ћемо рећи: начело праведности – *superbe diabolique*.

## XV

## ПОРОБЉЕНА ВОЉА

Ко би се двоумио да ли да изабере поверење у Бога или да га не изабере? Али мој избор није слободан. Ја једва осећам своју слободу, јер сам сав у власти Нужности. Ја не бирам путеве ка Богу, јер немам избора.

Кјеркегор

„Није од мене потекла моја суровост.“ Полако нам бива јасније одакле она потиче. „Погледајте бојно поље“ – ни најокрутнији непријатељ се са побеђенима не обрачунава тако немилосрдно, као етичко. Али, не треба заборављати да „етичко“, иако ту тајну брижљиво чува од туђих очију, није само смислило своја камена „дужан си“, већ их је готове преузело од свога господара – Нужности. Кант је учио „дужан си – дакле, можеш“: он је етичко изводио из слободе, истина, уму достижне, али ипак слободе.<sup>(1)</sup> Међутим, ако се пажљивије погледа, уочава се нешто друго. Мора се рећи: „Не можеш, по свој прилици, мораш“. Извор моралних императива није слобода, већ Нужност. Суровост, наравно, не потиче од Кјеркегора, али – ни од етичког. Ако етичком то није сасвим јасно, онда је то једино зато што оно жели да буде аутономно, да само себи буде закон, жели да буде највише, последње начело које ни од кога не преузима законе, паралелно с умом који такође и из истих разлога од свих скрива своју вазалну зависност



од Нужности. Тек ту се открива зашто је Кјеркегор толико инсистирао да витез вере прође кроз стадијум покорности и истовремено, зашто је он у греху видео несвестицу слободе, при чему као појам супротан греху није одређивао врлину, већ слободу. Он се, истина, при томе позива на „дијалектику“, али ми ћемо му бити ближи, уколико дијалектику преустимо Грцима и Хегелу, а код Кјеркегора почнемо да тражимо друге изворе његове проишљивости. Ма како тумачили „дијалектику“ она увек, као што сам већ говорио, на крају крајева претпоставља некакво самостално кретање: чак је и Јаков Беме „жудно стремио“ да у свету и животу нађе дијалектички процес и, као што је познато, тиме је углавном и пленио творце немачког идеализма.<sup>(2)</sup> Повремено чак изгледа – иако се на први поглед чини парадоксално – да су према каприцу или злом науму историје, немачки идеалисти морали скоро против своје воље да изврше ретроспективан утицај на неопустљивог Бемеа и да га сатерају у орбиту својих идеја. Али када нам Кјеркегор, који је радо и вешто користио дијалектику, описује процес у коме се из витеза покорности рађа витез смелости – јер, он је заправо витез вере, његов интерес нimalо није у томе да смену појава учини јасном, тј. природном у својој закономерности и непрекидности. Дијалектику код њега увек прате сасвим другачији душевни покрети, који у самој својој суштини не захтевају и не допуштају објашњења и који су пре усмерени ка томе да се објави непотребност и узалудност сваког објашњења. И заиста, каква могу бити објашњења тамо где, према ономе што говори и наше искуство и наше разумевање, све могућности престају и где се поставља уистину безуман задатак да се допре до Бога који може све? И управо ту Кјеркегор призива своју „суровост“, своје етичко, своју Нужност и доводи нам витеза покорности. Бог, који се нагодио са сатаном, наумио је да „искуша“ човека: Јову је послао његове невоље, од Аврама је затражио сина. Шта је искушење? За ум, за наше знање и нашу етику одговора на то питање нема. Зато га они, са сигурношћу која им је својствена, одбацују: искушење је плод доконе уобразиље, а у ствари, ни Бог ни ђаво не искушавају. Јов је остао без својих стада и без деце и то се догодило природно, Аврам је убио или покушао да убије сина и то се догодило природно, у наступу помрачења свести или у стању суманутости. Из речника образованог чове-

ка треба избацити ту потпуно бесмислену реч и оставити Јову на његовој гомили ђубрета, а Аврама над телом сина којег је убио. Витез покорности поуздано и дефинитивно зна да од стварности коју он види нема где да оде и нема коме на њу да се пожали. Шта се десило – десило се: треба прихватити и покорити се. Хегел је „обоготворио стварност“, али ми је не могамо боготворити, ако, потчињавајући човека, она сама ничему није потчињена! Хегел је захтевао да наше мишљење црпи своје истине из стварности и да у своје име ништа не додаје, и био је у праву: само такве истине издржавају пробу времена и вечности. Али ако је стварност умна, ако ми истину можемо да црпимо једино из стварности, онда елементарна доследност захтева од нас да и библијско откривење пропустимо кроз филтер истина добијених из стварности. И обрнуто, ако се откривење бори за санкцију истине, онда ће га стварност водити на узици. То је, као што смо већ говорили, и сам Зевс саветовао Хризипу много стотина година пре Хегела. И Платон је – опет понављам, јер ма колико то понављао увек ће бити мало – потпуно јасно и разговетно примећивао у свету присуство према свему равнодушне Нужности, од које управо и потичу све суровости и све увреде које могу задесити људе. Имамо ли право да донесемо супротан закључак? Да кажемо да се испод суровости увек може написати Нужност? Ако је то исправно, не сведоче ли Кјеркегорови говори о безмерној, ни сачим упоредивој крволочности јеванђелске проповеди, о томе да је он набасао на Нужност и осетио своју потпуну немоћ да је савлада? Што су упорније, силовитије и, на свој начин, надахнутије његове речи, то се више уверавамо да се пред нама налази један од његових најважнијих и најзначајнијих, иако, можда ненамерних „индиректних исказа“. Он не може отворено да каже како му је власт Нужности постала неподношљива: то би свима изгледало као плитка и смешна, банална истина. А још је теже признати како је немоћан да ту власт са себе збаци. Осим што је та Нужност, као Банкова сенка, без обзира на своју безмерну власт заправо била само привидна, судбина је хтела да Кјеркегорову немоћ заодене у толико одвратну и срамну форму да је чак и њему недостајала храброст да отворено говори о ономе што му је било важније од свега на свету. Он је чак избегавао да говори о себи користећи реч „немоћ“, прибојавајући се исправно да на тај начин може ода-



ти своју тајну. Али, с друге стране, он о томе не може ни да ћути, тачније, он ни о чему не може да говори до о човековој немоћи пред Нужношћу – и управо зато што се људи, чак и они који себе називају хришћанима, из све снаге труде да забораве Нужношћу, да је прећуте – као да инстинктивно осећају како пред Нужношћу све мора да устукне и приклони јој се, чак и њихова вера. Одатле су и кренули „индиректни искази“; он се час прикрива псеудонимима ( већина његових књига није потписана његовим именом, већ најразличитијим псеудонимима)<sup>(3)</sup> или фабулама измишљених прича, које се увек свode на приповедање о борби живог човека с неизмерно моћном и према свему равнодушном силом, а час слави хришћанство, подједнако рушилачко и немилосрдно колико је то и сама Нужношћу. И у томе се опет изражава строга унутрашња Кјеркегорова доследност: уколико у библијском откривењу хришћанин мора и може да „скрене своју пажњу са чуда“ (тј. са тога да Бог све може, да над Богом не влада Нужношћу) и да његову суштину види у проповедању љубави која ништа не може, онда ће се хришћанство утолико више приближити спекулативној философији, уколико га узвишеније будемо тумачили. Другачије речено: ако је хришћанство само учење, само поука, онда хришћанство и „није отишло даље од Сократа“, чији духовни захтеви одговарају најстрожим захтевима морала.

Али – шта онда Кјеркегора приморава да „скреће пажњу“ са чуда и позива нас на немоћну љубав? Већ неколико пута смо наилазили на то питање – за Кјеркегора је то основно питање коме се он непрестано враћа, пошто је оно *articulus stantis et cadentis* егзистенцијалне философије. Скренути своју пажњу са чуда – то значи признати постојање *veritates aeternae* – а оне су и *veritates emancipatae a Deo* – истине које не зависе од Бога, истине од којих зависи Бог, тј., то значи признати да Бог не може све. Признати, пак, да Бог не може све, исто је што и признати – како нам је рекао сам Кјеркегор – да Бога нема. И хришћанство које се свodi на учење о *veritates aeternae*, макар и изузетно узвишеном, јесте негирање Бога, при чему је узвишеност учења директно пропорциона упорности и истрајности негирања. Колико пута нам је управо Кјеркегор рекао да хришћанство није „учење“ и упозоравао нас на „доценте“ који реч Божију претварају у складан систем поставки изложених по одељцима, поглављима и параграфима! Али,

заједно с тим, у његовом дневнику читамо: „Желе да нас убeде како приговори на хришћанство потичу од сумње. То је чист неспоразум. Извор тих приговора хришћанству налази се у непокорности, у одсуству жеље за повиновањем, у побуни против сваког ауторитета. Зато смо се до сада, борећи се интелектуалним оружјем са сумњом уместо да се етички боримо са побуном, борили узалуд“.<sup>1</sup> На први поглед изгледа као да се „етичка борба“ с непристајањем на потчињавање заиста може супротставити ономе што Кјеркегор назива интелектуалном борбом са сумњом, као и да је у области религије умесна само борба прве врсте и да се на њу свodi задатак егзистенцијалне философије. Али, није ли он и сам говорио: „Поверовати да Бог може и оно што је за људски ум изван граница могућег, најнеоспорнији је изазов саблазни“.<sup>2</sup> Већ смо неколико пута долазили до тог загонетног момента у историји Кјеркегорове духовне борбе. Сасвим је очигледно да у његовом положају није могло бити ни говора о „побуни“ и одбијању да се покори. Њему је више од свега на свету била потребна вера у Бога који може и оно што се према људском поимању налази изван граница могућег. Он је непрестано говорио: „Када бих имао веру – не бих морао да се растајем с Регином“. Али он је исто тако непрекидно понављао: „Покрет вере ни сам могао да начиним.“ Зашто? Због одбијања да се повинује? Из гордости? Можда из гордости, али не из оне *superbe diabolique* коју смо открили код изузетно смиреног Епиктета и код Сократа, најмудријег од свих људи, а која нема ничег заједничког са гордошћу како је ми обично замишљамо – у шта ћемо се сада уверити. „Ко би се двоумио да ли да изабере поверење према Богу или да га не изабере? Али мој избор није слободан. Ја једва осећам своју слободу, јер сам сав у власти Нужношти. Ја не бирам путеве ка Богу, јер немам избора.“<sup>3</sup> То језиво, нељудско осећање туге које је пратило Кјеркегорову свест о томе да човеку није дато да бира свој пут, с још већом енергијом је изражено у његовом краћем чланку названом „Жалац у тело“. Навешћу га на немачком да га не бих осиро-

<sup>1</sup> Дневн., I, 313.

<sup>2</sup> *Ид.*, VIII, 115.

<sup>3</sup> IV, 319. Уп., III, 48: „Начинити последњи покрет, парадоксални покрет вере, за мене је потпуно немогуће, да ли сам ја дужан или писам дужан да га начиним пако бих га радо начинио.“



машио другим преводом оригинала, вероватно унеколико већ осиромашеног првим: „Wenn man geängstigt ist, geht die Zeit langsam; und wenn man viel geängstigt ist, da ist selbst ein Augenblick langsam worden; und wenn man zu Tode geängstigt wird da steht die Zeit zuletzt stille. Laufen zu wollen schneller als je – und da nicht einen Fuss rücken zu können; den Augenblick kaufen zu wollen Aufopferung alles ändern, und da zu lernen, dass er nicht feil ist, weil es nicht liegt an jemand's Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen”.<sup>(4)</sup>

Он свом душом хрли Богу и од тога да ли ће успети да га нађе зависи његова судбина, судбина човечанства, судбина универзума – али он не може да начини „покрет вере”, он не може да помакне ни један свој уд: као да је зачаран, његова воља је паралисана или, како сам каже, она је у несвесном стању. И њему је то потпуно јасно, он осећа да је у власти чудовишне, непријатељске и при томе бескрајно омражене власти Нужности – али он нема снаге да је савлада. Може ли се ту говорити о немиру, о бунту – одбијању да се „повинује” Богу? За њега би био спас да баца изазов саблазни. За све људе био би спас да поверују како Богу ништа није немогуће. Али тај покрет вере ни он ни било ко у свету не чини, не може да га учини: Нужност је омађијала све, чак се и Кјеркегор о „истини” распитује код лекара – не усуђује се да подигне поглед ка обећаном οὐδὲν ἀδυνατῶσαι ὑμῖν (ништа вам неће бити немогуће).<sup>(5)</sup>

Сада, најзад, можемо поставити питање: Откуд та Нужност, којој је или шта којој је дало тако безмерну власт над човеком? Кјеркегор нам говори о упорности, окорелости, бунту, одбијању послушности, итд. – али смо се већ уверили да није у томе ствар. Кјеркегор се, доказујућу да је у праву, позивао на Писмо, али ми смо се већ уверили да он у Писму није могао да нађе подршку, да извор његове „проницљивости” није било Писмо, већ грчка мудрост – Писмо је, пак, непрекидно морао да исправља како би га макар унеколико прилагодио својим тумачењима. И што је више исправљао Писмо његова „окрутност” је расла, због чега се хришћанско учење, које сви сматрају кротким, у његовим рукама претворило у бескрајно „свилено”. Већ сам навео многобројне одломке из његових дневничких записа, као и његових дела у којима се то потврђује. Мислим да не би било на одмет када би читалац могао јасно

да замисли у каквој је усијаној атмосфери протицао Кјеркегоров живот: тек тада би открио везу између Кјеркегорове „суровости” и егзистенцијалне философије. У једном од његових „хришћанских говора” читамо: „Јер, истински хришћанско учење изазива веће очајање него најтежа земаљска патња или највећа несрећа”. Или, у истом говору: „Једино се на мукама из човека може ишчупати признање (тј. истинитост хришћанског учења): природан човек добровољно на то неће пристати”.<sup>4</sup> А у свом дневнику (1850) он бележи: „Савршена љубав јесте волети онога кроз кога постајемо несрећни. Човек нема право то да тражи. Али Бог – има, и у томе има нечег бескрајно величанственог. У строгом смислу речи, о религиозном човеку треба рећи да када воли Бога он воли онога који, чак и када га чини блаженим, истовремено га чини и несрећним за овај живот”. И на загонетан начин, одмах журно додаје: „Ја немам снаге да то тако разумем; при томе се веома бојим да се на тај начин не заплетем у најопаснију од свих замки које су нам постављене – да почнем да верујем у своје заслуге. Али строго религиозан човек успева да с том опасношћу изађе на крај”.<sup>5</sup> И најзад, последње године свога живота у малом часопису *Магновење*, који је сам издавао и био у њему једини сарадник, он пише: „Толико је (људски речено) Бог ужасан у својој љубави, толико је (људски речено) ужасно бити вољен од Бога. Јер, допуна поставке – Бог је љубав, јесте друга поставка: Он је твој смртни непријатељ”.<sup>6</sup>

Упорност с којом се Кјеркегор у свим својим текстовима непрекидно враћа на теме о ужасима које је свету донело хришћанство и шкрта уздржаност у изражавању када се поведе реч о блаженствима која чекају сведоке истине, подсећају на оне праведнике који нападајући порок непрестано сликају његове лепоте и тек на крају, као да желе да се реше досадног дуга, додају како се за радости које порок пружа мора једном платити. Ужасе хришћанства Кјеркегор слика невероватно снажно, док за блаженства код њега нема ни боја ни слика. Као да жели да каже: како су уопште могућа блаженства у све-

<sup>4</sup> Хришћански говори, 81.

<sup>5</sup> Дневн., II, 163, ун. 204, 261, 277, као и друге записе после 1850. године, где се такође говори о томе.

<sup>6</sup> XII, 54.



ту где влада „религиозно-етичко“! Он очигледно нема жељу да људе води у хришћанство, какво је хришћанство савременог човека, принуђеног да своју пажњу скреће са чуда (тј. са тога да Бог све може) и да се задовољава вером која се оправдала на суду ума. Због тога, овога пута у потпуној сагласности са Св. писмом, он никада не заборавља да напомене како је за човека највећа саблазан у речима: „Бог све може“. То значи да умно и етичко нису највише, као што је учио Сократ: ни безбројна „ти не можеш“ која диктира ум, ни још безбројнија „дужан си“, која од човека изричито захтева „етичко“, не доводе нас до највишег начела, до последњег извора бића. С тим начелом се на живот и смрт бори „сумња“ у којој људи, како нам је говорио Кјеркегор, само због неспоразума могу видети сметњу за веру која се налази у основи библијског откривења и коју откривење увек подразумева. Док се уздамо у вођство ума, вера и поимање које нам даје вера да Бог све може, налазе се у очигледној противречности с истином. Рећи да Бог може све – значи бацити последњи и одлучујући изазов уму који не трпи никакву другу власт осим своје, и зато увек настоји да веру разоружа. Ум јасно, разговетно и чврсто види где се завршавају могућности и не прихвата веру за коју његове претензије да све зна и све види апсолутно не постоје и која истину чека од живог Бога који ничим није везан нити ограничен. Сам Кјеркегор нам је рекао да вера почиње тамо где се за ум све могућности завршавају. Али људи не желе да мисле о томе, они чак не желе ни да гледају у оном правцу где се према њиховом, незнано како створеном убеђењу, злослутно распламсавају пламенови огња вере коме је суђено да спржи ум. Видели смо да се Бонавентура и Хегел, који у свему осталом тако мало личе, у овоме поклапају: обојица се уздају – један у религију, други у философију и ум. Код Кјеркегора је другачије: он свим својим бићем осећа да ум по самој својој природи тежи да разоружа веру, да исиса из ње све животне сокове. Он се уверио да вера почиње тамо где ум престаје да служи човеку. Истина, он зна да људи одбијају да зађу у оне области где ум не може њима да руководи: свакодневица не подноси оно што јој говоре безумље и смрт. Али управо зато Кјеркегор позива да се са спекулативне пређе на егзистенцијалну философију, као да нагони наше мишљење баш тамо где је оно најмање склоно да иде. Није довољно говорити како ће

мудрац бити блажен и у Фаларисовом бику – треба читав живот организовати тако да се тим блаженством исцрпљује његов садржај. Сећамо се да је Кјеркегор одбацивао не само Хегела и спекулативну философију, већ се ограђивао и од мистика; и тешко да ћемо погрешити ако кажемо да га је од мистика највише одбијало управо оно што их чини толико привлачним за већину – чак савремених и културних људи: њихово земаљско, већ овде, на земљи, човеку доступно блаженство. Он то нигде директно не каже, али, по свој прилици, што мистик свечаније и надахнутије описује своју радост због сједињавања с Богом, Кјеркегор постаје све потишенији и нестрпљивији. Мистик је већ добио своју награду, сам се сопственим снагама изборио за њу: није ли то већ позната *superbe diabolique*, која увек собом прикрива људску немоћ? Другачије речено, не замењују ли мистици, као и древни мудраци, плодове с дрвета живота који су им недоступни, плодовима с дрвета сазнања који су после пада првог човека, постали свима доступни? Али, ако су заиста плодови с дрвета сазнања вреднији од плодова с дрвета живота – зашто мистици тако брижљиво заобилазе ужасе бића? Они знају да према Сократовом и Платоновом уверењу нема вишег начела од ума, због чега је и казано да је за човека највећа несрећа да буде *μίσθολογος*. Али они такође знају да ум не може све, да он своју власт дели са Нужношћу. Зашто онда ћуте о оним неделима којима Нужности испуњава свет – и настављају своје славопојке, као да Нужности никада није ни било? Мистици славе блаженство човека који се ослободио свих пролазних веза – Кјеркегор говори о ужасима такве егзистенције. Мистици – као и спекулативна философија – дају последњи и коначни одговор на сва питања која човек поставља себи и своме уму, и егзистенцијална философија и те одговоре и њихову коначност ставља на нове пробе. Врлине – и најузвишенија божанска, и људска врлина љубав – суочавају се са ужасима земаљске егзистенције: да ли ће философско или мистичко блаженство победити такву пробу? Не пробија ли се испод мистичког „блаженства“, као и испод Спинозиног *beatitudo non est proemium virtutis sed ipsa virtus*,<sup>(6)</sup> древно *eritis sicut Dei scientes bonum et malum*? Хришћански мистицизам, као и философија која је у завади с вером, подједнако су неспособни да чују оно што им „говоре безумље и смрт“. „Блаженства“ која оно обећава је-



су израз *superbe diabolique*, довољна да се песничко стваралаштво издигне на вртоглаву висину, али су немоћна и слаба да било шта донесу Јову, пригњеченом Божијим маљем. „Досадни утешители” ни сами не знају шта говоре они који се као Јовови пријатељи са својим умним, људским претпоставкама одлучују да изађу пред онога кога Господ искушава својим ужасима.

## XVI БОГ ЈЕ ЉУБАВ

Бог је љубав... Ти ни издалека не можеш да замислиш колико Он пати. Јер Он зна колико је теби тешко и болно. Али Он ту ништа не може да промени, зато што би иначе Он сам морао да буде нешто друго, а не љубав.

Кјеркегор

Исцрпили смо смисао и значење „егзистенцијалне философије” како нам она изгледа у Кјеркегоровим проповедима и поучним говорима, трудећи се да продремо у њен истински смисао и значење. Утврдили смо да је у њој нашла свој израз – у индиректној форми – најболнија, али, истовремено, рекао бих, и најзаветнија и оригинална Кјеркегорова мисао: подражавање Сократа неизбежно је водило паганске мудраце Фаларисовом бику, подражавање Христа, пак – водило је оне код којих се библијско откривење прелама кроз хеленску истину у тихо очајање. И једни и други су прихватили само оно „блаженство” које су стварали сопственим рукама. Тамо где је чак и према виђењу најдалековидијег човека боравила најтиша пометња, неочекивано је откривено *superbe diabolique*. И сада нам постаје јасно зашто Кјеркегор тврди да је почетак егзистенцијалне философије очајање, зашто је тражио да витез вере претходно прође кроз покорност и шта је заправо под витезом покорности подразумевао. Витез покорности јесте чо-



век који је „скренуо своју пажњу са чуда”. Он зна да се вечно блаженство – једино доступно живим бићима – састоји у томе да се, пошто се „савладају сопствене склоности”, савесно извршава „дужан си”, које упућује виша власт. Неколико месеци пре своје смрти Кјеркегор је забележио: „Допустив је само један однос према откривеној истини: вера у њу. А да човек верује може се доказати само на један начин: спремношћу да се страда за своју веру; и степен вере одражава се једино у степену спремности да се за своју веру страда”.<sup>1</sup> Речи крајње саблажњиве – ко би се усудио да то „оспорава”? Али зар витез покорности није у том смислу узор? Зар се он одрицао страдања! И зар нису, у том случају, не само Сократ већ и Епиктет, већ остварили обзачањени идеал верника? Чему онда још и откривена истина? Кјеркегор је могао да прекори Хегела због тога што се овај у свом животу није руководио сопственом философијом, већ је тражио блага опипљивија од оних која бу му као философу духа припадала. Али чак ни најљући непријатељи нису могли да упуте такав прекор Сократу или Епиктету. И међу философима новог времена може се навести приличан број оних који су у том смислу ван сваке сумње: Спиноза је био спреман да иде и ишао је због својих убеђења на највећа страдања, Ђордано Бруно је изгорео на ломачи, Кампанела је провео читав живот у тамницама и нису га сломила мучења инквизитора којима је одлучно одговорио да је у својим лампама – симбол рада и ноћног бдења – сагорео више уља него што су они попили вина. Могу се такође навести људи који су били далеко од свих философских учења: Муције Сцевола или Регул, које блажени Августин веома често помиње као стоике пре стоицизма. Ми, наравно, можемо колико год хоћемо високо да оцењујемо њихову неупоредиву храброст и друге душевне особине – али вера и откривена истина с тим немају везе. Пре ће бити обрнуто: они су и животом и погледима својим били изазов и откривеној истини и вери (наравно, не мислим на римске јунаке, већ на Бруна и Спинозу). Блажени Августин је, чак, о Муцију Сцеволи и Регулу увек говорио с нескривеним негодовањем.<sup>(1)</sup> Међутим, ако бисмо се држали ознака које нуди Кјеркегор, морали бисмо у њима видети сведоке истине и чак вернике, јер они су доказали своју веру патњом и храброшћу с којом су те патње подносили.

<sup>1</sup> XII, 152.

„Етичко” не само да их узима под своју заштиту, већ их поставља као узор свима који не желе да му се улагују. Њихова апсолутна незаинтересованост – јер они чак, ни у овом ни у оном животу нису рачунали на „блаженство” – обезбеђује етичком, немоћном да нам осим похвала било шта само пружи – потпуни тријумф: она претвара човека у роба, тј. извршава онај *conditio sine qua non*, јер једино уз њега етичко и може апсолутно да наређује и газдује у свету.

Кјеркегор та имена никада не наводи. Али ако би морао да их се сети, тешко да би стао на њихову страну против блаженог Августина. Пре би се сетио познате изреке: *Virtutes gentium splendida vitia sunt* („Врлине пагана – јесу сјајни пороци”), која је још до недавно приписивана св. Августину, и њиховој незаинтересованости би супротставио исте речи негодовања које су му се отеле пред лицем спекулативних философа што су се хвалили својом спремношћу да „прихвате” објективну истину, ма шта она са собом носила. И никакве патње, никакве жртве, чак ни добровољне – нису оправдале те истинске мученике етичког у очима Кјеркегора. Њихова вера у етичко, која је једном заувек одбацила чудо, изгледала би му чудовишно, изгледала би му као врхунац неверовања. И то би само још једном истакло да Кјеркегорове поучне говоре треба разумети као „индиректан исказ” и да је егзистенцијална философија, пошто представља слављење од Бога ослобођених и зато окошталих вечних истина ума и морала, само припрема и прва степеница ка тој последњој и великој борби којој је он дао свој кратки живот. Кјеркегор ни једном не покреће питање о томе да ли је Лутер био „сведок истине”. Истина, он је често морао да изражава жаљење због тога што Лутер није успео да свој живот заврши мучеништвом,<sup>2</sup> истина је и то да су Лутерови<sup>(2)</sup> *Разговори за сћолом* изазвали његову крајњу узрујаност, чак, негодовање, али се он ипак није осмелио да каже како Лутер није био сведок истине (као што је говорио о епископу Минстеру, после његове смрти). И када би га питали ко је имао праву веру, Муције Сцевола и Регул, који су добровољним мучеништвом „доказали” своју спремност да испуне оно што су сматрали својим дугом, или Лутер, коме историја није дала прилику да поднесе ту врсту „доказа”, те-

<sup>2</sup> *Дневн.*, II, 336... из 1854. године – по свој прилици, годину дана пре смрти: „Лутер је нанео неизмерну штету тиме што није постао мученик”.



шко да би се колебао у одговору. Вера се не доказује, не захтева доказе, нити су јој они потребни. И егзистенцијална философија, која је до те мере сливена с вером да само уз њу и кроз њу може радити свој посао – у вери стиче ону нову димензију која је одваја од спекулативне философије. Вера живи с оне стране доказа, као што, да употребимо Кјеркегорове речи, живи с оне стране смрти. Тамо где се за мишљење завршавају све могућности, за веру се „откривају” нове могућности. До извесне мере пример из елементарне геометрије може да нам објасни, или макар да нам покаже, како је Кјеркегор доживљавао веру. У равни која има две димензије не постоји никаква могућност да се из једне тачке на праву конструише више од једне нормале. И ако је нека линија заузела место нормале, за све остале безбројне праве које лутају васионом, тај привилегован положај постаје заувек недоступан. Закони противречности, искључење трећег, и др., безбедно штите привилеговану срећницу од искушења да се с њом пореде друге претенденткиње. Али оно што је немогуће у дво-димензионалној равни, неочекивано постаје могуће када пређемо са планиметрије на стереометрију и када, обогаћени новом димензијом, претворимо раван у простор: из једне исте тачке можемо на линију да повучемо безброј нормала, и најмања, најништавнија, од свих заборављена линија која је малтене саму себе заборавила, пореди се према својим „заслугама” с оном „једином”, која је користила завидно и, рекло би се, недељиво право да с датом правом образује два једнака суседна угла, да буде геометријско место извесних тачака, итд., итд. Свако разумевање, свако знање, свако *intelligere* протиче у равни и страхује, према самој својој суштини, од нове димензије, трудећи се свим силама да спљошти, да утисне у ту раван, људска – по његовом мишљењу сувише људска, *ridere, lugere et detestari*. Напротив, она настоје да се из равни, у којој их притиска *intelligere*, отргну ка слободи, са *intelligere*, које не уме и не може да се прилагоди. Зато је егзистенцијална философија, као што смо видели, отишла од Хегела и грчког симпосиона Јову и Авраму. Па ипак – тачније, управо због тога, ми немамо права да окренемо леђа Кјеркегоровом „суровом” хришћанству. И то без обзира на то што је он последње године свога живота, опет у своме *Augenblick*-у, у коме је објављивао своје махните филипике против ожењених пастора,

срећних теолога, против мирјана који су библијско откривење претворили у разумив и удобан, чак, користан морал, у коме је изјављивао да хришћанско човечанство укинуло Христа – у истом том *Augenblick*-у отворено је признао да ни самога себе не сматра човеком који се налази на нивоу оних захтева које он поставља хришћанству. Поновивши по стоти пут своју основну мисао. Истина је да бити хришћанин значи бити несрећан у овом животу, и (људским језиком речено) бићеш утолико несрећнији и утолико ћеш више страдати у овом животу, уколико се више будеш предавао Богу и уколико те Бог буде више волео, а одмах затим додаје: „Ова мисао слабом човеку изгледа трашна, уништавајућа, и захтева надљудски напор свих његових сила. Ја то знам на основу двоструког искуства. Пре свега – ја и сам нисам у стању да је поднесем (подвукао – Л. Ш.) могу само издалека, предосећајући да посматрам ту истински хришћанску мисао о хришћанству... с друге стране, услови моје личне егзистенције приковали су на њу сву моју пажњу: без ње ја се никада на њу не бих концентрисао, а још мање бих био способан да поднесем њен терет”.<sup>3</sup> У напомени, пак, он је још темељније објашњење: „Због тога – пише он – још не сматрам себе хришћанином – далеко сам од тога. Али у једној ствари имам предност над званичним хришћанством: када говорим о хришћанству, говорим о истинском хришћанству не фалсификујем га, а такође, говорим о томе како се ја односам према хришћанству”. Ово веома вредно признање (између осталог, у његовим делима и дневницима често се срећу и таква), баца другачију светлост и помаже нам да се снајмо не само у ономе што је изазвало „индиректне исказе”, већ и у томе зашто су они потребни и зашто „егзистенцијална философија” без њих не може. Сам Кјеркегор није у стању да однесе своју „суровост” и своје окрутно хришћанство, и мислим да ћемо бити у праву ако кажемо, чак и не вршећи никакво насиље над оригиналним текстом: суровост Кјеркегоровог хришћанства не би издржала ни једна жива душа. Остаје сам да се постави питање: Може ли и сам Бог да издржи такво хришћанство? Нема никакве сумње да се то питање скрива иза свих Кјеркегорових поучних говора и да сви они имају исти циљ: да се то питање постави. Људски кукавичлук – то нам Кјеркегор више пута поновио – не под-

<sup>3</sup> XII, 82.



носи оно што нам говоре лудило и смрт. Али безумље и смрт не маре за људску издржљивост и настављају своје бескрајно приповедање: Кјеркегорова дела нису ништа друго до то приповедање, више или мање систематизовано и доведено у ред. Али ако их људски кукавичлук не може издржати, може ли их издржати божанска храброст? Можда није наодмет ако се овде напомене да Кјеркегор под „патњама” не подразумева обичне тешкоће, чак ни када су оне значајне, оне које људи морају да савладају и које савладавају у већој или мањој мери – свако за себе и сви заједно – руководећи се оним што им налаже ум и ослањајући се на своје моралне снаге. Када Кјеркегор говори о „патњама”, он мисли на ону безизлазност и оно безнађе од кога и ум и врлина беже као од куге. Пред лицем Јова који се ваља на сметлишту, пред лицем Аврама који диже нож на сина, мудри и заиста узвишени говори Јовових пријатеља као да постају со која је изгубила сваку сланост. И поставља се питање: може ли Бог да поднесе те ужасе? И, истовремено, поставља се још једно питање: ко и шта шаље те ужасе и смртницима и бесмртницима? И уколико у свету постоји нешто што те ужасе упућује, да ли их заиста треба прихватати и трпети? Да ли је прихватање и трпљење једини одговор који човек може дати ужасима живота?

Управо смо чули од Кјеркегора да је истинско хришћанско или, макар, оно које он у својим делима назива истинским хришћанством, њему неподношљиво и да он у свом животу не може да оствари оно што хришћанство од човека захтева; он може једино без извртања, ништа не фалсификујући, да изложи оно чему учи Св. писмо. А то је управо оно што егзистенцијална философија најодлучније одбацује и забрањује. Егзистенцијална философија не тражи излагање било којег учења, макар оно било и најтачније, већ његово спровођење у живот, његово остварење: то је било познато још Епиктету, и најмање од свега човеку може послужити као оправдање то што он чашно и скромно признаје своју слабост и своју неспособност да се уздигне на дужну моралну висину; разна „не могу” у егзистенцијалној философији (због чега она и јесте егзистенцијална, а не спекулативна) не дискредитују човека, већ саму философију.

Управо средином педесетих година, тј. у јеку Кјеркегорове борбе са званичним хришћанством које је укинуло Христа,

он се упознао са делима Шопенхауера, који је у то време у Немачкој већ постајао познат. Она су на њега оставила веома снажан утисак. „Без обзира на потпуно неслагање с њим – подвлачи он у свом дневнику – био сам запрепашћен тиме што се нашао писац који ми се толико приближио”.<sup>4</sup> И ево, он прекореваша Шопенхауера што „развија етичко учење које нема ни толико моћи да самог учитеља присили да га оствари у животу”. Али, онда се исто мора рећи и о Кјеркегору: ни њега не оправдава што поштено признаје како мисли да нема право да себе назове хришћанином. Шопенхауер је једино „толико частан” да нема претензије да се изједначи са праведницима које велича, и не прави се светац – то и сам Кјеркегор наглашава. Па ипак, он на Шопенхауера примењује критеријуме егзистенцијалне философије, жели да га „присили” да своје учење оствари у животу, али не сматра како је потребно или могуће да на то присили себе, и после сусрета са Шопенхауером наставља са још већим бесом своју проповед „суровог хришћанства”. Било би ипак погрешно да се у томе види недоследност. Пре ће бити обрнуто: ту се одражава, ако хоћете, потпуна равнодушност према теоријској доследности и чак, непријатељство према њој, као и према свему што мирише на „принуду”. Егзистенцијална философија не трпи принуду: принуда је у потпуности остала у спекулативној философији. И мада Кјеркегор од Шопенхауера захтева да људе не грди у књигама које могу, али не морају да се читају, већ да то чини на трговима, у позориштима и храмовима, њему то заправо, уопште није потребно, тачније, није му потребно то. *Si vis me plere primum est tibi ipsi dolendum* („Ако желиш да плачем, најпре сам мораш да патиш”):<sup>(3)</sup> он осећа да се Шопенхауер сродио са својим песимизмом и организовао свој живот уз њега – и то не може да му опрости. Шопенхауер се ругао Лајбницу, називао је његов оптимизам „безбожним”. Али показало се да је песимизам који се „организовао” у животу и смирио на самоме себи, пред лицем оних захтева које философији поставља Кјеркегор, по свој прилици још безбожнији.

На свом особеном језику Кјеркегор свој однос према хришћанству назива „истовременошћу”: за њега ужаси Христовог земаљског живота нису у прошлости, већ у садашњости, и нису завршени, већ трају. У томе он види оно што је „одлу-

<sup>4</sup> Дневн., II, 344.



чујуће". При томе, премда и сам признаје да је поштено могао да излаже једино хришћанско учење, али да то никада није могао да оствари, он без колебања изјављује: „То (истовременост) све решава. Та мисао је била мисао читавог мог живота. Уистину могу да кажем: постао сам достојан да патим, величајући ту мисао. Зато умирем радостан, бескрајно захвалан Провиђењу због тога што ми је било дато да на њу обратим своју пажњу и пажњу других људи. Нисам је ја смислио – Бог ме спаси такве смелости – та идеја је одавно смишљена: она је обзнањена у Новом завету. Али било ми је предодређено да у патњама поново подсетим људе на ту мисао која, као што је отров за пацове смрт за пацове, представља смрт за доценте, тај жалосни талог који у корену уништава хришћанство, доценте, те племените људе који зидају гробнице пророцима и објективно излажу њихово учење, који објективно (јер, субјективност претпоставља нездраву афектираност: они се, по свој прилици, поносе својом објективношћу) извлаче корист из патње и смрти најбољих људи, док се сами, пак, (уз сву помоћ хваљене објективности) држе изван и што даље од свега што макар мало личи на могућност да се са тим најбољима поделе страдања... Истовременост – у томе је читава ствар. Замислите сведока истине, тј. човека који подражава узор. Он је трпео свакакве увреде, прогањања и све је подносио, дуго је подносио. На крају крајева, одређују му смртну казну, а смрт на коју га осуђују је ужасна. Спаљују га, спаљују са рафинираном окрутношћу на тихој ватри. Замисли то. Хришћанство и озбиљност ствари захтевају од тебе да јасно све то замислиш, толико јасно као да си био савременик тога човека и сматрао га оним што је он заиста био. У томе је озбиљност хришћанства”.<sup>5(4)</sup> Принуђен сам да и даље правим велике изводе из Кјеркегорових текстова, пошто смо дошли до онога што није само средишња идеја његове философије, већ је за сваког живог човека било и увек ће бити предмет најтежег размишљања. Плотин је то називао τὸ τίμωτατον (најважнијим, значајним),<sup>(5)</sup> Писмо – једино потребним. „Ми, људи, сматрамо да је главно живети срећно на овоме свету. Хришћанство, пак, мисли: сви ужаси долазе са онога света; ужаси нашег света у поређењу са ужасима вечности – права су дечја игра; и зато није циљ да се срећно проживи на овоме свету, већ у томе да

<sup>5</sup> XII, 126.

се патњама постигне истински однос према вечности. Човек живи само једном. Ако си у самртном часу уверен да си живео исправно, тј. да си бринуо о вечности – слава и хвала Богу во веки векова; али ако ниси – ништа се не може поправити: све је пропало. Човек живи само једном. Ако пропустиш прилику да патиш, ако избегнеш патње – никада више нећеш моћи да исправиш ствари. Бог не жели да те присиљава. Бог љубави ни за шта на свету и никога неће присиљавати: тиме уопште не би постигао циљ који је себи поставио. Како Богу љубави може пасти на памет да насилно тражи љубав? Бог је љубав. Нема човека који на ту помисао не би доживео неописиво блаженство, посебно када би јој дао конкретно, лично тумачење: Бог је љубав, то значи да те Бог воли. Али, чим схвати да бити вољен од Бога – значи бити осуђен на патње и чим се увери да су те патње озбиљне, човека обузме ужас. Да, али то је због љубави. Ти ни издалека не можеш да замислиш колико Он пати – јер Он зна колико је теби тешко и болно. Али Он ту ништа не може да промени, зато што би иначе сам морао да постане нешто друго, а не љубав.”<sup>6</sup> Бог не жели да присиљава човека, каже Кјеркегор. И збиља, како се може и помислити да Бог врши принуду над човеком? Али принуда остаје – иако против Божије воље. Он ту ништа не може да учини. Власт прелази са Бога који не жели да врши принуду, који се принуде гнуша, на Вечност, која је у том смислу исто тако безбрижна и равнодушна као и етичко: она и жели и може да присиљава, *sine effusione sanguinis*, наравно – али она на располагању има такве ужасе, у поређењу с којима проливање крви и све друге страхоте наше земаљске егзистенције представљају дечју забаву. Убеђивати, молити, будити савест – Вечност то није у стању: она, као ни етичко, нема уши да чује. И ту Бог нема никаквих предности над смртницима: он нема заједнички језик ни са етичким, ни са вечношћу. Бог и сам пати, нечувено пати, гледајући како се вечност и етичко обрачунавају с људима. Јер, Бог је љубав. Па ипак, он не сме и нема власт да их отера, исто као што пагански бог није смео да се успроти ви поретку бића који није сам установио. И Зевсу је вечност била последњи судија. Кјеркегорове речи да је све изгубљено уколико у животу ниси прошао страдања, само су слободан превод Платонових речи о κάθαρσις-у, а за Платона, као што

<sup>6</sup> XII, 130.



се сећамо, онај који није философирао, који се није очистио у овом животу, изгубио је своју душу заувек. Кјеркегор нас једино гони још даље – иако у истом правцу. Платон и грчка философија се не усуђују да прете бесмртницима. Ту постоји, може бити, извесна недоследност, али њихови богови на некакав начин заобилазе  $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\tau\iota\varsigma$ , па чак и људима, као што сам већ рекао, грчко  $\kappa\alpha\theta\alpha\rho\tau\iota\varsigma$  више настоји да прикаже своја блаженства него ужасе које та блаженства проузрокују. Ни код једног грчког философа не налазимо покушај јасног и опипљивог представљања мука које доживљава мудрац доспевши у утробу ужареног бакарног бика. Фаларисов бик код њих има улогу теоретског заклона од дијалектичких испада противника: „умско виђење, пак” потпуно је апсорбовало поимање блаженства. Кјеркегорово „хришћанство” се, напротив, ретко и као нехотице присећа блаженстава, као да ни само није сигурно могу ли она неке бити од користи. А да ли су та блаженства заправо уопште потребна? И могу ли се прихватити Кјеркегорови текстови, ако се претходно не учини напор и прође кроз њих на путу ка његовим стварним преживљавањима.

Ево шта он сам каже, и то не у књигама, већ у свом дневнику: „Оно што сам забележио у свом дневнику 1848. и 1849. године, несумњиво је веома често замршено и измишљено. Није лако ослободити се тога ако је човек толико продуктиван. То само долази, чим узмеш перо у руке. Насамом са собом, ја сам другачији: уздржанији и јаснији. Али чим почнеш да пишеш, тобом овладавају песничке фикције. А све је то чудно! Немам никакву жељу да бележим на папир своје религиозне утиске и мисли: они су за мене сувише значајни. Њих има мало, а ја сам написао ужасно много”.<sup>7</sup> А на једном другом месту, опет о томе, под насловом „О самоме себи”, он је у свој дневник забележио: „Ћутање, оно скривено у ћутању, сумњиво је, изазива подозрење и као да нешто већ одаје, у сваком случају, одаје да треба ћутати. Али ћутање скривено иза сјајне, талентоване беседе представља оно право; то заправо и јесте – право ћутање”.<sup>8</sup> Таквих признања код Кјеркегора има прилично и када би неко желео да се приближи његовим

<sup>7</sup> Дневн., II, 325.

<sup>8</sup> Иб., 363.

истинским захтевима, хтео не хтео, морао би да се кроз његове „сјајне” беседе пробија ка његовом „ћутању” које једино може да нас посвети у оно што Кјеркегор сматра важним, потребним и значајним. И може бити да у оно мало што заиста представља израз његових религиозних, тј. његових последњих и пресудних искустава, а што се не скрива иза његове очаравајуће, понекад напросто блиставе литературе, већ иза његовог невидљивог, тобоже непостојећег ћутања, спада и запис из његовог дневника за 1854. годину, који сам већ неколико пута цитирао. Он одражава оно што је најбитније и зато ћу га навести још једном: „Када је Христос завацио: Боже мој, Боже мој, зашто си ме напустио? – Христу је то било ужасно и обично се о томе тако и говори. Мени се чини, да је Богу било још ужасније да то чује. Бити тако непроменљив – то је ужасно! Али не, ни то још није најужасније: бити толико непроменљив, а ипак бити љубав: дубока, бескрајна, непојмљива туга”. И одмах затим додаје са смелошћу коју никакве успутне напомене не могу и не смеју да умање: „Авај, и ја, јадни човек, и ја сам искусио ту противречност – не бити у стању да се промениш, а ипак волети! Авај, моје искуство ми помаже да издалека, сасвим издалека добијем макар слабу представу о патњама божанске љубави”.<sup>(6)</sup>



## XVII

## КЈЕРКЕГОР И ЛУТЕР

*Quia homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum esse, ideo opus est, ut lege humiliatur, ut sic bestia ista, opinio justitiae, occidatur, qua non occisa, homo non potest vivere.*<sup>(1)</sup>

Лутер

Присуствовали смо бескрајном нарастању ужаса у Кјеркегоровој души и управо у тој ужареној атмосфери ужаса родила се она велика смелост уз коју се човеку чини како му је допуштено да не само јунаке библијског приповедања, Јова и Аврама, већ и самог Творца неба и земље, „макар издалека, сасвим издалека“, учини исто толико немоћним и измученим, колико је то и сам: и то је моменат рађања егзистенцијалне философије. Али шта ће нам сви ти ужаси и шта философија има заједничко с њима? Нису ли Грци били у праву када су се окретали од ужаса и своју пажњу усмеравали на блаженства? Није ли у томе смисао и задатак философије и последња реч мудрости? Кјеркегор чак и не поставља то питање, као да је сасвим заборавио да треба питати: да ли су Грци били у праву или не. Он је стао пред лице неподношљивих ужаса бића, он је принуђен да ступи с њима у последњу, очајничку борбу. „Није од мене потекла моја суровост“ – говорио нам је Кјеркегор, устајући против уобичајеног тумачења текстова Св. писма. Још језивије осећање овладава нама када је сам Бог пред ли-

цем свога вољеног Сина принуђен да понови те речи. Али откуд та суровост? И, што је најважније, ма од кога она потекла, и ма колико били страшни ужаси који у свету чекају и смртне и бесмртне, какве везе с тим има философија, без обзира на то да ли се она назива егзистенцијалном или спекулативном? Философија је трагање за истином и једино за истином, философија од истине ни за шта на свету неће одустати, без обзира на то да ли та истина људима може донети највеће блаженство или неподношљиве ужасе, јер истина је потпуно независна од тога да ли се она људима свиђа или не.<sup>(2)</sup> Због тога се и говори о објективности сазнања, а ако егзистенцијална философија не жели с тим да рачуна, онда она самим тим престаје да буде философија и губи велику могућност да људе води начелима, изворима, коренима бића. Ужаси – то свако мора да зна – ма колико били безгранични, нису у стању да поколебају чврстину и постојаност истина које се постижу знањем. Све што истина затражи од људи или од богова – она и добија, ни од чега не одустаје. При томе истина нимало не личи на Бога: истина није љубав, истина је истина и као истина она никада себе не мења, она нема и не може имати никакве мотиве да се у било чему мења. Када се љубав сукобљава са истином – љубав мора да се повуче. Истина има на располагању и све „нужности“ и сва „дужан си“. Ако се пред њом не устукне добровољно, она примењује силу. Бог никога не присиљава, али истина није Бог: она присиљава.

Рекло би се да би овде било умесно завршити са питањима и сетити се заводљивог аристотеловског ἀνάγκη στήναι („Треба стати“).<sup>(3)</sup> Али управо у том моменту Кјеркегор почиње да нам прича о ужасима које је доживео када је ради испуњења „дужан си“, које му је поставила истина, морао сопственим рукама да сатре живот оне која му је била најдража од свега на свету. То је наравно страшно, много страшније него што може изгледати човеку који ништа слично није морао да искуси. Али он није имао избора: његова љубав је изгледала немоћна пред „дужан си“ које му је поставила истина. А ипак све то није врхунац страшног – каже нам Кјеркегор, с муком потискујући у себи тријумф који обузима читаво његово биће: страшније, бескрајно страшније је оно што је људима донела „Блага вест“: Бог чује јаук свог вољеног сина и, као и Кјеркегор, не може ни да се макне. И његова љубав је морала да се при-



клони пред „дужан си“, које изричито тражи од Њега непроменљивост. Како се то догодило? Зашто је божанска љубав устукнула пред „дужан си“, а није „дужан си“ пред божанском љубављу? И зашто Кјеркегор тријумфује?

Што се њега тиче, Кјеркегор је имао основа да каже како је у његовом животу „дужан си“ превагнуло над љубављу: то је чињеница, а с чињеницама се не спори, сви су људи убеђени да макар са чињеницама нема спора. Али одакле њему сигурност у то да ће Бог, када је принуђен да бира између љубави и непроменљивости, поступити исто као он, Кјеркегор? Да је хтео да се сети „односа према Богу“ његовог омиљеног јунака, оца вере, Аврама, могао би се уверити да Бог своју Непроменљивост уопште не цени онолико колико би то хтео философи-богослови: Бог је одлучио да уништи Содому и Гомору и одустао је од своје намере, попуштајући убеђивању и молбама роба својега.<sup>(4)</sup> Јасно је да је сигурност у апсолутну непроменљивост Бога Кјеркегору натукнуло, тачније улило. Св. писмо: ту се умешала некаква виша сила. По свој прилици, када је поводом приче из *Дела апостолских* славио мучо-срђе које ништа не може да учини, он се такође није надао Писмом. И потпуно је неоспорно да се он, исправљајући јеванђелске приче о сунцу што излази добрима и злима и о пољским љиљанима који се облаче раскошније од цара Соломона, повиновао некаквој сили коју је нашао, или тачније, која је њега нашла, заобишавши Св. писмо. Он нам је сам рекао да Бог не присиљава човека. Али ужаси га увек присиљавају због тога и једино због тога су ужаси ужасни јер присиљавају, и то још како присиљавају! Сећамо се да нема таквог критика који би по својој окрутности и суровости могао да се упореди са етичким. Али етичко није само. Поред њега постоји још и „вечност“: сви шкорпиони којима се може похвалити наше емпиријско биће, ништавни су у поређењу с мукама које је она припремила онима који се оглушују о њене законе. Сада је „јасно“ зашто се Бог није усудио да се одрекне Непроменљивости и одазове на вапаје свога Сина. Ни Бог не сме да се оглуши о Вечност. Наравно, сам Бог никога не присиљава. Али Вечност се подједнако мало устеже пред Богом, као и пред људима. Када би се он усудио да се покрене у својој непроменљивости – она не би марила за то што је он Бог и пустила би на њега све своје ужасе – ужасе у поређењу са који-

ма су муке које је доживео када су до њега допирали јауци његовог сина, дечија шала. Вечност је, као и етичко, свемогућа; једино они и поседују моћ: јер, они сами се гаде „принуде“, а поврх тога, досетили су се да све што је свесно и живо у свету убеде како се „принуда“ не може избећи. Њима се, осим тога, ничим не може припретити: они се ужаса не боје, њима ужаси нису ужасни. Они и људима и Богу постављају своје неумољиве захтеве, али ни то још није све што траже; они траже да у испуњењу тих захтева и људи и Бог нађу своје блаженство. Да ли се Кјеркегор показао на потребној висини: да ли је он заиста доживео „блаженство“ победивши своју „коначну“ љубав ради „дужан си“ Вечности? Да ли и Бог може да доживи „блаженство“ окренувши леђа Сину, како би у неприкосновеној чистоти сачувао своју Непроменљивост?

У светској књижевности нећемо наћи много писаца који су се усуђивали да тако жестоким ликовима демонстрирају права вечног и етичког над смртницима и бесмртницима. Чак се ни сам Кјеркегор није усудио да о томе говори отворено: он је ту, више него икада пре, користио форму „индиректног изражавања“ и ја не кријем ни од себе ни од читаоца да сам се овим поређењем цитата које сам морао да направим, више трудио да откријем његово „ћутање“, или тачније, оно о чему је ћутао, него оно што је говорио. Али то је требало урадити, јер оно о чему је он ћутао, и о чему сви ми ћутимо, јесте бескрајно важније и значајније од свега о чему сви ми, па и сам Кјеркегор, говоримо. Каква је то власт што присиљава Бога који је љубав, да остане глув на јауке свога Сина? И каква је то Непроменљивост, којој је дато да учини немоћном, да паралише божанску љубав? И најзад, последње: откуд Кјеркегор „зна“ да у свету постоји таква „принуда“ која чак и божанску љубав приморава да се приклони пред Непроменљивошћу? Он се позива на своје искуство и то позивање је макар у извесној мери исправно. Али, зар „искуство“ даје „свеопште и нужне судове“? А посебно оно искуство о коме се код њега ради? Он је волео Регину Олсен више од свега на свету. Нужност да с њом прекине ужасавала га је бескрајно, до те мере да се чак и у последњим данима свога живота, много година пошто је Регина Олсен постала Шлегелова жена, упркос свршеној чињеници и упркос свему очигледном што му је говорило да оно што је једном било не може бити нешто што није било, интимно и



даље борио за своја права на њу. Умирући, он није мислио на суд вечности, о коме нам је причао у својим говорима, он као да је очекивао да се очигледности разиђу, да се распрше, да се претворе у ништа, а да се иза њих открије нова и уму потпуно недостижна истина да Регина не припада Шлегелу, који је њо-ме већ био ожењен и који ју је имао, већ Кјеркегору који ју је напустио и у овом животу могао само да додирне њену сенку.

Не знам како су разумели и шта су у његовим речима разумели они којима се он обраћао: али ако је оно што је говорио имало било какав смисао, мора се допустити могућност да је један, заправо сасвим ништаван, сасвим обичан догађај, какав је Кјеркегоров раскид с Регином Олсен, био догађај светско-историјског значаја, важнији од открића Америке или проналаска барута. Јер, испоставиће се, ипак, да је у некој перспективи, свима невидљивој и непостојећој, Кјеркегор пред самоочигледностима одбранио своја права на Регину Олсен – те ће све основе нашег „мишљења” бити поколебане. Тада ће философија морати од Хегела да иде Јову, од Сократа Авраму. Тада ће морати да се од ума иде Апсурду. Наше темељне, непоколебљиве истине претвориће се у „крилате снове”.

Чак и тако смео и радикалан мислилац какав је Дунс Скот, који се није побојао да уклони „етичко” што је стајало као препрека на његовом путу ка божанској самовољи – философи и теолози још и сада не могу да му опросте његову храброст – није се осмелио да помисли како је Бог моћан да оно што је једном било учини оним што није било, као што се није осмелио ни да оспори закон противречности.<sup>(5)</sup> Ту је, према његовом уверењу, почињала област нестворених истина, истина које ни од кога не зависе – и ту смо, рекло би се, принуђени да видимо границу свемоћи Божије. Али пред „ужасима” нагомиланим код Кјеркегора, поколебане су и те истине: Бог све може, Бог може да оно што је једном било учини оним што није било. Бог је изнад закона противречности, изнад свих закона. „Када бих имао веру, не бих морао да напустим Регину”, безброј пута је поновио Кјеркегор. Сада се може рећи: када дође вера, вратиће се и Регина. И све сумње у то да ли је човеку дато да после тешких искушења, повезаних са искуствима попут оних која су задесила Кјеркегора, поново заволи младачком, безбрижном љубављу – другачије речено, да ли ће се човеку који је искусио плодове сазнања једнога дана кроз

опроштај грехова отворити приступ дрвету живота – ван сваке сумње тада ће сами од себе пасти „ужаси”, пренети из душе неког човека у саму суштину универзума, срушиће се тврђаве на којима су се држале наше „немогућности”. Њих су уздрмали већ Јовови вапаји и проклетства: хоће ли он издржати борбу са свемоћи Божијом? Људски кукавичлук, тачније, људска немоћ, не подноси оно што говоре безумље и смрт. Да ли ће Бог, не Бог Хегела и спекулативне философије, већ Бог Св. писма, Бог Аврама, Бог Исака, Бог Јакова – јауцима људи изложених безумљу и смрти, који до њега допиру, такође окренути леђа?

Опет, и по ко зна који пут, треба се сетити Кјеркегорових речи: „Није од мене потекла моја суровост”. И сада нам се полако разоткрива, ако не од кога је и одакле потекла „суровост”, у крајњој линији, макар, зашто Кјеркегор тако необуздано и с бесом говори о „свирепости” „најкроткијег” од свих учења. Од „ужаса” он кује страшно оружје против вечних и непоколебљивих истина нашег ума. Не само људи – и сам Бог је осуђен на неподношљиве муке, уколико је ум извор истина и уколико његови савезници „етичко” и „вечно” имају ону власт над бићем коју им приписују најмудрији међу људима. Кјеркегор се више не задовољава тиме што тражи од Јова да му дозволи да свој случај придружи његовом. Он осећа како има право да с тим иде самоме Творцу. Бог ће га разумети: Он је и сам, када је морао да „жртвује” своју љубав Непроменљивости, искусио исто оно што је искусио Кјеркегор када је морао да раскине с Регином. Он такође не сме да се оглуши о „етичко”, иако би то волео највише на свету. А опет – сасвим као и Кјеркегор – Он је присиљен да то скрива: и Он има „тајну од етичког”; Он би хтео да буде Љубав, а поступа као да је Непроменљивост. Он је исто тако немоћан да било шта уради за Сина, као што је Кјеркегор био немоћан да било шта уради за Регину Олсен. Заstraшујуће „дужан си” поражава његову слободу: он може да плаче, да се мучи, да пада у очајање, једино не може да се одазове на зов распетог сина, а уз то је дужан да се претвара како немоћна љубав и милосрђе јесу „једино потребно”, оно што чека и смртнике и бесмртнике.

И ту се враћамо на идеје о паду у грех и вери, онакве какве су се указале Кјеркегору, а заједно с тим, и егзистенцијалној философији у правом смислу те речи: ужаси егзистенције, људ-



ске и божанске, довели су нас до оне проблематике чију и саму могућност обична свест оспорава. На загонетан начин, чак и у својим поучним говорима, Кјеркегор приказује потресну слику помаме разјарених звери заодевених у раскошне ризе „етичког” и „вечног”, као с ланца откинутих и устремљених на беспомоћног човека. Чак ни у својим поучним говорима Кјеркегор не престаје да нам понавља како је разлог човекове пропасти једино грех. И ако се то упореди с тим да, према његовим речима, појам супротан греху није врлина већ вера, и да (опет према његовим речима) појам супротан греху јесте слобода, при чему слобода није слобода избора између добра и зла, већ – „могућност”, и Бог значи да је све могуће – приближићемо се ономе што је Кјеркегор подразумевао под речима „егзистенцијална философија”. Она нема ничега заједничког с „мудрошћу” коју смо наследили од Грка. Кјеркегорова „неустрашива дијалектика” је под Епиктетовом мудрошћу напишала ђаволску гордост, а сам Сократ му се на крају свега разоткрио као грешник *κατ' ἐξοχήν* (per excellence). Њихов грех је управо оно што је према обичној оцени њихова врлина и у чему ми видимо њихову бесмртну заслугу пред људима и небом: они су остварили идеал, тј. живели су у категоријама у којима су размишљали. Али ако је Кјеркегора тако болно погађала несагласност живота Хегела и Шопенхауера са њиховом философијом, код Сократа и Епиктета је Кјеркегору било потпуно неподношљиво то што они нису у учењу, нису речима, већ целокупним својим животом реализовали своју философију. „Ако је етичко најузвишеније, онда је Аврам пропао.” А егзистенцијална философија, како су је разумели Грци и како ју је разумео сам Кјеркегор када се окретао Сократу, сва се сводила на то да је „етичко” најузвишеније, да нема ниједног начела изнад етичког. То је изричито захтевао ум, до те мере изричито да смо дужни да додамо још једно „ако”: „ако ум јесте извор и то једини извор истине, онда је етичко најузвишеније и изнад етичког не постоји никакво начело”. Али какво је то начело од кога је грчка философија тако брижљиво штитила своје истине? Ту не могу постојати два мишљења: истина не жели да иде под начело Творца, истина жели да буде нестворена, као и сам Творац. Она сматра да и она и Творац на томе само добијају. А да највише добија човек: он ће се ослободити Божије самовоље, постаће и сам као Бог који зна

истину, који зна шта је добро и шта је зло. Али, да ли ће заиста те истине, еманциповане од Бога, донети човеку слободу? Неће ли бити обрнуто? Није ли у томе истинитост истине, да је она од Бога, да ју је Бог створио и да се, отргнувши се од Бога и препуштена сама себи, претвара у своју супротност и не оживотворује већ умртвљује, не ослобађа већ поробљава? Она сама постаје камен и претвара у камен све који је погледају. Спекулативна философија чак и не поставља то питање. Она занемарује створене истине, „ум жудно стреми”, како нам је рекао Кант (понављајући, заправо, Аристотела), свеопштим и нужним судовима, тј. онима над којима нема господара, који сами над свим владају. И човеку се чини да ће се, учествујући у том „жудном стремљењу ума” и препустивши му се, потпуно прикључити и истини и добру. Он је најдаље од претпоставке да га ту чека највећа опасност, да му отуда прети пропаст.

Кјеркегор је, према сопственом признању, мало читао Лутера и, као што се сећамо, није га баш волео. Али ретко ко је тако живо осећао безблагодатност истина које су се отргле од Бога (*veritates emancipatae a Deo*), као Лутер.<sup>(6)</sup> Отуда његово учење о *sola fide*. Отуда и његово општро супротстављање закона и благодати. Човек се законом не спасава, закон само понижава човека: он нема сопствену животну снагу. Закон може једино да разоткрије нашу слабост и нашу немоћ, које брижљиво прикривамо привидом гордости. Управо због тога, у свом коментару на Павлову „Посланицу Галатима”, Лутер каже: *Quia homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum et iustum esse, ideo opus est, ut lege humiliatur, ut sic bestia ista, opinio iustitiae, occidatur, qua non occisa, homo non potest vivere* („Пошто је човека обузела гордост и он је уобразио да зна да је свет, да је праведан, неопходно је да га закон смири, како би на тај начин та дивља звер, убеђена у своју праведност, била у њему убијена, јер док она не буде убијена, човек не може да живи”).<sup>(7)</sup> Човекова увереност у сопствена „знања”, у могућност да сопственим снагама досегне највише циљеве не само да га не спасава, већ га препушта на милост и немилост страшног чудовишта због којег човек, ако га не убије, не може да живи. *Iustus ex fide vivit* („Праведник живи од вере”), говорио је пророк Авакум. *Iustus ex fide vivit*, понављао је за пророцима апостол Павле.<sup>(8)</sup> Ум који жудно стреми свеопштим и ну-



жним истинама (*concupiscentia invincibilis*), води у смрт, пут ка животу води кроз веру. Платоново упозорење против неповерења уму представља највећу саблазан. Неволје не чекају онога ко је ум омрзнуо (*μισόλογος*), већ онога ко је ум заволео. Док је човек потчињен уму, док рачуна на врлине које се рађају из ума, он се налази у власти страшне и непријатељске силе, у власти чудовишта, и ако то чудовиште не уништи он неће моћи да живи. У наведеним Лутеровим речима разоткрива се прави смисао Кјеркегорове философије: егзистенцијална философија јесте велика и последња човекова битка са загонетним и тајанственим чудовиштем које се досетило да му усади убеђење како и његово коначно и његово вечно добро зависе искључиво од његове спремности да се приклони истинама које су се ослободиле Бога; то је она борба чију је неизбежност осетио последњи велики представник грчке философије и имао смелости да је обзнани: *ἁγὼν μέγιστος καὶ ἔσχατος ταῖς ψυχαῖς πρόκειται* („Велика и последња борба чека људску душу”).<sup>(9)</sup> Платинова философија је хрлила ономе што се налази *ἐπὶ κεῖνα νοῦ καὶ νοήσεως* („с оне стране ума и знања”).<sup>(10)</sup> Он је позивао људе *δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμη* („да се вину над знањем”).<sup>(11)</sup> Миленијумско искуство изабраних представника човечанства који људе убеђују да своју судбину повере истинама ума већ је било иза Платина, и он је „изненада” видео да је људе тамо где су се надали да ће наћи слободу чекало срамно и неподношљиво ропство. Или није „видео” већ чуо Благу вест која је до њега допрла? И чувши је, бежао је од ума не осврћући се, ни сам не знајући куда бежи.

## XVIII

## ОЧАЈАЊЕ И НИШТА

Чак и у ономе што људи сматрају најлепшим и најпривлачнијим, у прелепој младој девојци у којој све одише складом, миром и радошћу – чак и у њој се крије очајање.

Кјеркегор

*Homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum et justum esse:*<sup>(1)</sup> овде се крије највећа опасност, у томе је извор свих ужаса бића. Али како се догодило да је човека саблазнило и још увек га саблажњава знање, како се догодило да је он своју „праведност” и своју „светост” почео да цени као *summum bonum*, као *μέγιστον ἀγαθόν* („највеће добро”)? Питање изгледа сасвим природно и законито. Међутим, управо пред тим питањем се први пут у човековој души може покренути сумња у узалудност питања те врсте. Када је Кјеркегор почео да се распитује о смислу библијске легенде о паду у грех, морао је из легенде да избаци све елементе за које му се учинило да нису у складу или да вређају оне представе о могућем и дужном, које је он нашао спремне у својој свести. Он није схватао с којим циљем је библијско приповедање у своју причу увело змију. И заиста је несхватљиво: без змије би све изгледало много веродостојније и имало би више смисла. Али, невероватна ствар: Кјеркегор је уклонио змију само на речима или, тачније, само условно. У стварности, пак, сва његова размишљања о паду у



грех држе се искључиво на претпоставци да је он настао због тога што је на човека деловала некаква спољна, њему туђа и чак непријатељска сила, да се ту ради о некаквом загонетном и тајанственом утицају. Први грех се догађа у човеку, он нам је то сам открио тиме што је човекова слобода паралисана – у „несвестици”. То значи: у стању слободе човек никада неће плодове с дрвета живота заменити плодовима са дрвета сазнања. Али, библијска змија је само сликовит израз исте мисли: њена улога се своди искључиво на то да опчини човека, да спута његову слободу. Исто треба рећи и о вези коју Библија успоставља између греха и плодова са дрвета сазнања, која је нашем уму потпуно несхватљива. Ако томе приступимо с нашим уобичајеним мерилима и критеријумима, мораћемо да одстранимо не само змију, већ – и то у још већој мери – дрво сазнања добра и зла. Нејасно и противно ономе што ми сматрамо умним и смисленим јесте то да змија, макар била и најлукавија од свих животиња, може тако да превари човека и одигра такву судбоносну улогу у његовој судбини. Али још је невероватнија, још увредљивија и читавом нашем духовном бићу је огавна и сама помисао да су плодови са дрвета сазнања добра и зла могли да отрују душу нашег праоца и да га доведу до пада. Јер, напротив: плодови са дрвета сазнања добра и зла требало да је очисте, оздраве и уздигну. Сви који су приступили библијској легенди, као што сам већ рекао, били су спремни да у њој пронађу што год хоћете, осим онога што је у њој, у Књизи постања, заиста речено. Пад у грех је схватан као непокорност Богу, као усхићење плотском саблазни, али нико није могао и није желео да допусти могућност да је корен греха, тј. првородни грех у сазнању и да је умење разликовања добра и зла *пад*, и то најстрашнији и најкобнији пад који човек уопште може да замисли.

Међутим, Св. писмо Старог и Новог завета без предања о паду у грех постаје за нас књига са седам печата. Речи пророка Авакума: „Праведник ће живети од вере”<sup>(2)</sup> и закључак који је извео апостол Павле (заправо, чак, не закључак, већ објашњење): „Све што није од вере, јесте грех”, свој загонетни смисао овлаш нам открива тек онда када се сагласимо с тим да је први човек, саблажњен плодовима са дрвета сазнања уништио и себе и све људе: ми, наравно, имамо право – ко може да нас спречи? – да сасвим окренемо леђа Св. писму и да Би-

блију сврстамо у ред књига које не задовољавају захтеве савременог образовања. Али, према Библији, знање не само да није, већ и не може бити извор истине – према Библији истина живи тамо где се знање завршава, где влада слобода од знања.<sup>1</sup> Или овако: знање је тешко бремене које савија човека до земље и не допушта му да се исправи. То је, као што сам већ рекао, осетио још Плотин, или је то до њега дошло преко оних пријатеља преко којих су до њега дошли и текстови гностичара. Тако постоје сви разлози да се мисли како су баш гностичари, који су „исправљали” Св. писмо у складу са оним сазнањем које су усвојили у школама грчке философије, управо и изазвали у њему неодољиву жељу *δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην* (винути се над сазнањем).<sup>(4)</sup> Али ми смо током дугих векова постојања веома дубоко срасли с оним истинама које нам улива ум и не можемо ни да замислимо да је уопште могуће живети без њих. Свакодневно искуство непрестано и стално потврђује да човека који се одрекао вођства ума чекају све могуће несреће. То је свима познато, о томе не треба ни говорити, и Кјеркегор никада није покушавао да сакрије од својих читаца да је у нашем емпиријском свету ум неограничени господар. Па ипак, философија жели да изађе изван граница емпиријског бића. Исти онај Платон који нас је упозоравао на *μισόλογος*-е, учио је да је философија *μελέτη θανάτου* (увежбавање смрти), да философирати значи *ἀποθνήσκειν καὶ τεθνάναι* (припремати се за смрт и умирати).<sup>(5)</sup> Па добро – да ли и пред лицем смрти, на ивици која одваја наш видљиви свет од других светова, ум и даље задржава своју власт и своја права? Чули смо од Кјеркегора – и тешко да би неко то могао да оспори, да умна свест не подноси оно што јој говоре смрт и безумље. Али зашто онда, из којих разлога је треба чувати и штитити и награђивати је, као што она тражи, божанским почастима? И, уколико нас ипак не испушта из својих руку и без обзира на своју немоћ претендује на улогу господара људских судбина, не значи ли то да она није добротвор већ наш смртни непријатељ, *ta bellua qua non occisa homo non potest vivere!* Ум као непријатељ људи и богова: највећи парадокс који се може замислити. И истовремено, најстрашније и најболније

<sup>1</sup> Не знам да ли је потребна ова напомена – за сваки случај рећи ћу још једном да се овде под знањем подразумевају свеопште и нужне истине којима, према Канту, жудно стреми ум, а не искуство које увек раздражује ум.



што би могло задесити усамљеног, незаштићеног човека: *Quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit!* („Какав ће олтар спремити себи човек који је увредио величанство ума“ – Спиноза).<sup>(6)</sup> Ако ум не усмерава, ако ум не спасава, ако ум одбија да нам служи – куда да идемо? Кјеркегор нимало није претеривао када је говорио да одрећи се ума значи највеће мучеништво. Ја бих само додао како је мало вероватно да је било када и било ко на сопствену иницијативу и добровољно примио на себе такво мучеништво.

Дакле, тај нагонски страх који је, како је претпостављао Кјеркегор, поседовао први човек, управо је и био страх од могућности лишавања вођства ума. Тај страх је искористила змија како би га намамила да окуси плодове са дрвета сазнања. По свој прилици, тачније и ближе Св. писму било би да је грех настао из страха. Друга Кјеркегорова поставка јесте да је то био страх од Ништа, који припада најдубљем поимању тајне пада у грех. Једино што је саблазнитељ имао на располагању јесте чисто Ништа; Ништа од кога је Бог стваралачким актом створио и васиону и човека, али које без Бога није излазило из оквира свога Ништа и није могло имати никакво значење у бићу. Али ако је моћ Божија могла да из Ништа створи свет, онда је човекова ограниченост и страх који му је улила змија претворио Ништа у огромну сверазарајућу, свеуништавајућу, поништавајућу силу. Ништа је престало да буде ништа, престало је да буде непостојеће, постало је постојеће, прилепило се, убацило се својим ништавилом у све постојеће – иако њему самом његово постојање уопште ни због чега није било потребно. Показало се да је Ништа загонетни вукодлак. Пред нашим очима најпре се претворило у Нужност, затим у Етичко, затим у Вечно.<sup>(7)</sup> И спутало је не само човека, већ и Творца. С њим је немогуће борити се уобичајеним средствима: ничим га не можеш пробости, никако савладати – оно се скрива иза свога небића чим осети приближавање опасности. И – с нашег гледишта – Богу је још теже да се с њим бори, него човеку. Бог се гнуша присиле. Ништа се ничега не гнуша. Њега одржава једино принуда и оно, осим принуде, својим неочекиваним и самоме себи непотребним бићем ништа друго не остварује.

Ништа је (опет понављам, без икакве жеље) присвојило предикат бића, као да му је уистину одувек нераскидивао при-

падао. И ум, који би према своме позвању требало да га заустави у његовом незаконитом освајању – на располагању је имао закон противречности *βεβαιότητα τῶν ὀρχῶν* („најнепоколебљивији од свих принципа“ – како се изразио Аристотел)<sup>(8)</sup> и ништа мање моћан закон довољног разлога – ум је ћутао: није смео или није имао снаге ни да се макне.<sup>(9)</sup> Ништа је омађијало све и свакога: свет као да је заспао, замро или чак умро. Ништа се претворило у Нешто, а Нешто је постало потпуно прожето Ничим. Ум, пак, наш људски ум, за који нас уче да га треба сматрати најбољим што у нама постоји (*pars melior posita*), који нас орођује с Богом и који је равнодушно и мирно гледао док се све то догађало, после победе Ништа је скоро аутоматски прешао на његову страну (јер, све што је стварно – умно је) и још увек стоји на стражи онога што је освојило Ништа.

Идеја првородног греха је нашем уму потпуно неприхватљива. Јер – надам се да је сада то објашњено – власт и суверена права ума држе се само на греху. Када би човек могао макар на тренутак да преобрази у себи истину Св. писма, ум би истог часа био лишен својих суверених права: престао би да буде независан законодавац и прешао би на скромну улогу послушног извршиоца. Али управо ту, у том „ако“, толико туђем нашој свести, скрива се највећа загонетка и скоро непревладива тешкоћа. Од кога то „ако“ зависи? Да ли смо ми слободни у избору? Можемо ли да прихватимо библијску истину ако то пожелимо и одбацимо је, ако то желимо? И ту нам Кјеркегор – а заједно с Кјеркегором и најснажније унутрашње искуство људи одбачених изван граница оног „општег“ којим нас саблажњава спекулативна философија, одговара: не, не можемо. Све је за нас решено падом првог човека, све је за нас решио грех. Наша слобода – она слобода којом нас је обдарио Творац човека дозвавши га у живот – у несвестици је, парализована. Страшно чудовиште Ништа овладало је нама. Ми знамо, ми читавим бићем осећамо да је то Ништа, тј., оно чега нема, а ипак не можемо да се боримо с њим; као да то није немоћно Ништа, већ свемоћно Нешто. Штавише, због неке бесмислене и кошмарне дијалектике ми чинимо све да ојачамо власт и моћ Ништа. Ми смо га сами претворили у Нужност, у Етичко, у Вечност, у Бесконачност. Наше сазнање, нашу савест оно је заробило споља, док смо изнутра, ако се тако мо-



же рећи, сами неспособни да посумњамо у законитост његових захтева, чак и када су захтеви које нам оно поставља најодвратнији: у сумњи ми видимо противречност, а Ништа нас је научило да мислимо како је боље прихватити све могуће ужасе – само да не буде противречности. Када је Хегел тврдио да змија није преварила човека и да су плодови са дрвета сазнања добра и зла постали извор целокупне философије будућности – он је био искрен и говорио је истину: наша „философија” (тј. спекулативна) почиње Адамовим падом. „Стварно” предато власти Ништа, и потпуно прожето тим Ништа, ми заиста сматрамо „умним”, заувек оправданим, тј. непроменљивим и пожељним. Ма шта нам оно носило – све треба прихватити, са свим се треба помирити, све треба завоleti и у овом свету са стварним видети израз последње мудрости. Али, не само Хегел! Чак и тако опрезан, тако неспокојан, тако осетљив мислилац какав је Ниче, и он се „поклонио” стварности. Његову философију крунише *amor fati*: не само да прихватимо, поручује нам он – ми смо дужни да заволимо Нужност која и јесте Нужност зато што искључује могућност сваке борбе. Рекло би се да Ничеова смелост није знала за границе. Његова дела *С оне сѣране добра и зла* и *Wille zur Macht* позивала су људе на последње ослобађање – али пред истинама „сазнања” он постаје слаб: почиње да се клања. Његову вољу омађијали су плодови с дрвета сазнања, пријатног за око и пожељног за гледање, и он је трампио вољу за моћ за покорност, љубав и ропску оданост Нужности. И још се тиме поносио. Савим као што је казано код Лутера: *Homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum et justum esse.*<sup>(10)</sup> Човек који се предао власти Ништа сматра себе оним који зна, сматра себе праведним и чак и не слуги да што више јача његова сигурност у сопствено знање и сопствену праведност, то чвршћи и нераскидивији постају ланци којима га је оковало Ништа.

То безусловно поверење у знање које поседује непоколебљиве и ни од кога зависне истине, као и веровање које то поверење прати, да се сопственим снагама, ако се само жели, може остварити праведан живот, успело је да пред нашим очима, као што сам већ рекао, Ништа претвори најпре у Нужност, затим у Етичко, затим у Вечност и Бесконачност. У великој мери је индикативно то што је Ниче – први пут током целокупне историје европске мисли – наслутио у Сократу декаден-

та, тј. палог човека.<sup>(11)</sup> Па ипак, Сократова мудрост, хваљена од паганског бога, у целини се сводила на *amor fati*, којим се Ниче хвалио и поносио као својом искључивом заслугом. Пагански бог је морао да хвали Сократа: и сам је био принуђен да се клања Нужности – власт *fatuma*, као што смо видели, односи се и на смртнике и на бесмртнике. Стварно припада боговима исто онолико мало, колико и људима. Оно је у власти Ништа, коме оно није потребно и које не допушта да му се приближе они којима је оно најпотребније. Ништа је учинило да све тече, све пролази, све ишчежава, покорно „закону” *γένεσις* и *φθορά* (настајања и пропадања), обасјано још прастарим „знањем”. Стварност је обузета временом које једино њоме и располаже, тако да човеку од ње не преостаје ништа: прошлости више нема, будућности још нема, а садашњост, укљештена између будућности која још није дошла и прошлости, која је већ пала у Лету, претвара се у обману, у привиђење, у сенку, као што се у сенку, или у најбољем случају у песничку фикцију, претварала Регина Олсен када је Кјеркегор покушавао да јој приђе. И нико на свету ништа не може да учини против вечног „закона” бића, који је установило свемогуће Ништа: сви су немоћни као што је био немоћан Серен Кјеркегор – само што нико тога није свестан и не ужасава се своје немоћи. И ту нема разлике између мудрог и глупог, између ученог и незналице. Штавише, испоставља се да су мудри и учени слабији и беспомоћнији него глупи и незналице. Јер, мудрост и знање не само да виде коначност и непостојаност свега постојећег, већ схватају да другачије и не може бити и да ће зато заувек тако остати, што глупи и незналице и не слуте.

То је основна и непоколебљива истина коју је донело људско сазнање и исказала људска мудрост. Сазнање нам је открило да од Ништа нема где да се побегне. Мудрост је благословила истину коју јој је открило сазнање: од те истине не треба бежати, не треба се с њом спорити и борити се, њу треба прихватити, треба је завоleti, треба је хвалити. Њој у славу и небеса певају: човек понавља за небесима.

Таква је била „егзистенцијална” философија Грка од Сократа до Епиктета. Све школе, не искључујући ни епикурејце, кретале су се у орбити онога кога је делфијски бог сматрао најмудријим од свих људи. Стари су били убеђени – чак је и Плотин још понављао да *ἐν ἀρχῇ λόγος καὶ πάντα λόγος* („У



почетку беше ум и све беше ум”)<sup>(12)</sup> и да је за човека највећа несрећа да се не усклади са умом. И Кјеркегор се, као што сам већ говорио, увек када би га издала снага, окретао Сократу и, када би се окренуо, њиме би овладао безуман страх да су сви неуспеси повезани с неумењем и одсуством жеље да се заволе и вреднују дарови које доноси ум. Истина, не може се такође негирати да су му „истина” и „мудрост” Сократова у извесном смислу и на неко време доносиле извесно олакшање и привид утехе. Као да га је Сократ штитио од Хегела и спекулативне философије. Можда је он захваљујући Сократу наслутио да „неразумевање Хегела” и није баш толико незамислива срамота, јер би Хегел са својим универзализмом (касније је Кјеркегор саркастично говорио о не баш универзалном универзализму Хегеловог система), вероватно код Сократа наишао на исто тако жесток пријем, као и философске конструкције софиста. Сократ га је штитио и од Минстера: ни Минстеров живот, ни његова проповед не би издржали пред сократовском иронијом. И чак би и у његовом сукобу с Регином Олсен, по свему судећи, Сократ био на његовој страни. Јер она се, као и Минстер, као и Хегел, у свом животу није руководила ни истином коју открива ум, ни добром које долази одмах из истине. Уколико Сократ не би подстакао, свакако би подржао и поткрепио Кјеркегорову мисао да се чак и под веселим немаром и безбрижношћу младости увек скрива задремало очајање које искусан човек, уз извесну вештину, лако може да пробуди.<sup>2(13)</sup> Сви Кјеркегорови поучни говори, с

<sup>2</sup> Навешћу то место *in extenso*, јер оно осим што на изврстан начин осветљава Кјеркегоров однос према Региној Олсен, пружа још један доказ о карактеру плодова са дрвета сазнања, које му је приносила сократовска мајеутика. „Чак и у ономе што људи сматрају најлепшим, најпривлачнијим – у предивној младој девојци у којој све одише складом, миром и радошћу – чак се и у њој крије очајање. Споља, наоко – срећа; али далеко у дубини, у непрозирном омотачу среће, живи страх, тј. очајање. Управо ту се – испод среће – најрадије скрива очајање. Срећа – није духовно; она је непредвиђеност: а свака непредвиђеност, макар била праћена наизглед потпуним спокојством и безбрижношћу, јесте страх и то свакако, велики страх од Ништа. Због тога непосредност никада, чак ни најпотреснијим описима ужаса, нећете толико заплашити, као када јој лукаво, скоро немарно, али тачно одабраним, узгред и овлаш изговореним речима навестите да она и сама зна о чему се ради. Наравно да она то не зна. Али рефлексiji никада не може бити тако засигурно обезбеђен њен плен, као у оним случајевима када она припрема своје замке од Ништа. И никада се рефлексija не изражава

којима се читалац упознао у претходним главама, ослањали су се на Сократа и његово „знање”. Увек када је нека сила пристиљавала Кјеркегора да приликом читања Св. писма „скрене своју пажњу са чуда” и усредреди се на „истину” и „добро” – тако је у Књизи постања змија саветовала Адаму да „скрене пажњу” са дрвета живота и своје наде положи у дрво сазнања – Кјеркегор је свесно или несвесно тражио помоћ од онога, који је „пре хришћанства био највећа појава светске историје”. Сократ му је био неопходан, без Сократа он није могао ни да мисли ни да живи. Али, ни са Сократом више није могао да живи. Тешко да се може посумњати у то да је у једном од оних тренутака, када је магија Сократова потпуно њиме овладава, из његове душе излетео очајнички крик: „Каква је то сила која ми је одузела моју част и моју гордост? Зар сам остао без заштите закона?” Наравно, он није могао да се заустави на томе. Његова „дијалектичка неустрашивост”, оно што је он називао својом дикалектичком неустрашивошћу, гонила га је још даље: он је дошао до црте одакле је могао да види како се његово искуство не односи само на људе, већ и на Бога; и Богу су одузети његова част и његова гордост, и Бог је остао без заштите закона; он гледа измученог Сина, али, спутан Непроменљивошћу, он нема снаге ни да се помери. Каква је то сила која је Богу одузела част и гордост? Сав – љубав, сав – милосрђе, он, као и обичан смртник, може само да гледа ужасе који се пред њим отварају и да зебе.

тако потпуно као онда када је она сама – ништа. И потребна је огромна рефлексija, тачније, потребна је велика вера, како би се могла поднети рефлексija на Ништа, тј. бескрајна рефлексija.” (VIII, 22)



## XIX СЛОБОДА

Могућност слободе није у томе што можемо да бирамо између добра и зла. Таква непромишљеност исто тако мало одговара Писму колико и мишљењу. Могућност је – у ономе што можемо.

Кјеркегор

Мислим да нам се сада разоткрило на шта је мислио Лутер када је говорио о *bellua qua non occisa homo non potest vivere*. У њима је, као у ембриону – целокупна егзистенцијална философија у својој супротстављености спекулативној философији: њено *ultima ratio* нису „закони” који одбијају да штите човека, већ „*homo non potest vivere*”, док је борба – њен метод тражења истине. Сада ће нам такође бити јасна и љута мржња Лутерова према људској мудрости и према људском знању, коју је у њему потхрањивало и подржавало учење апостола Павла о закону и благодати. Навешћу још два одломка из Лутеровог коментара на „Посланицу Галатима”: они ће нам омогућити да се приближимо изворима Кјеркегорове егзистенцијалне философије и да се уверимо каквом је провалијом она одвојена од егзистенцијалне философије Грка. Лутер пише: *Ergo omnia dona quae habes, spiritualia et corporalia, qualia sunt sapientia, justitia, eloquentia, potentia, pulchritudo, divitiae, instrumenta et arma sunt ipsius tyrannidis infernalis (h.e. peccati), hisque*

*omnibus cogereis seivire diabolo, regnumque ejus commovere et augere* („Сви дарови којима располажеш – мудрост, праведност, убедљивост, снага, лепота, богатство – све је то оруђе и оружје пакленог тиранина (тј. греха), и све те то присиљава да служиш ђаволу, да јачаш и увећаваш царство његово”). И још једном, са још већом снагом и изражајношћу: *Nihil fortius adversatur fidei quam lex et ratio, neque illa duo sine magno conatu et labore superari possunt quae tamen superanda sunt, si modo salvari velis. Ideo, cum conscientia perterrefit lege et luctatur cum iudicio Dei, nec rationem, nec legem consulas, sed sola gratia ac verbo consolationis nitaris. Ibi omnino sic te geras, quasi nunquam de lege Dei quidquam audieris, sed ascendas in tenebras, ubi nec lex, nec ratio lucet, sed solum aenigma fidei quae certo statuatur te salvari extra et ultra legem, in Christo. Ita extra et supra lucem legis et rationis ducit nos evangelium in tenebras fidei, ubi lex et ratio nihil habent negotii. Est lex audienda, sed suo loco et tempore. Moses in monte existens, ubi facie ad faciem cum Deo loquitur non condit, non administrat legem, descendens vero de monte legislator est et populum lege gubernat* (*Ib.*, 169).<sup>(1)</sup> („Ништа се толико не противи вери колико закон и ум, и без огромног напора и труда немогуће их је превладати – па ипак они се морају превладати, ако желиш срећу. Зато, када се свест застрашена законом бори са судом Божијим не мисли ни на ум ни на закон, не уздај се сасвим у благодат и Реч божанске утехе. Држи се као да никада о закону ниси ни чуо и уђи у мрак где ти не светле ни закон ни ум, већ само тајна вере која те несумњиво обавештава да ћеш бити спасен мимо и изван закона, у Христу. Тако нас Јеванђеље води изван – и изнад светлости закона у мрак вере, где нема места ни уму ни закону. Закон треба слушати – али у своје време и на своме месту. Када је Мојсије био на Гори, где је говорио лицем у лице с Богом, он није знао законе и није владао према закону, а када је сишао с Горе, постао је законодавац и управљао је народом уз помоћ закона”). Већ сам говорио да је Кјеркегор мало читао Лутера. Али Лутерова *sola fide*, која је надахњивала његове коментаре Галатима, исто као и остали његови текстови, потпуно су владали Кјеркегоровим мислима. Док философија за своје начело има чуђење, она своју завршницу добија у „разумевању”. Али када јој својим питањима, спроченим од *lugere et detestari*, дође очајање – шта човеку може дати „разумевање”? Сви „дарови”.



којима се обично размеће ум – мудрост, праведност, убедљивост – немоћни су против очајања које собом означава крај свих могућности, последњу безизлазност. Штавише, разоткрива се да ти дарови нису савезници, већ немилосрдни непријатељи – слуге „тиранина“ који човека приморава да служи ђаволу<sup>1</sup>. Истине ума – и закони које он прописује – које су у своје време и на свом месту биле корисне и потребне, када постану аутономне, када се ослободе Бога (*veritates emancipatae a Deo*), када се заодену у ризе вечности и непроменљивости – престају да буду истине. Оне се и саме окамене и свакога ко их погледа претварају у камен. Обичној свести то изгледа као безумље. То, ако хоћете, и јесте безумље: како се светлост може заменити за таму? Не само Бонавентури,<sup>(2)</sup> свима нам изгледа самоочигледно и у својој самоочигледности потпуно неоспорно да се вера држи на истинама и да се, према томе, вера може бранити на исти начин на који бива нападана, а када од тога одустанемо заувек дискредитујемо веру. Али Лутеру је Писмо открило нешто сасвим друго: када је Мојсије изашао лицем у лице пред Бога, све истине, сви закони су моментално нестали, испарили су као да их никада није ни било. Мојсије је био немоћан. И постао је пророк једино зато да би се прикључио божанској сили. Сви страхови, све бојазни које приморавају човека да тражи ослонац, заштиту и подршку, одједном су нестали, као на замах чаробног штапића. Угасила се светлост ума, спали су окови закона, и у тој првобитној „тами“, у тој безграничној слободи, човек је поново дотакао предвечно *valde bonum* („добро бјеше веома“), које је испунило свет пре судбоносног пада нашег праоца. И тек у тој „тами вере“ човеку се враћа његова права слобода. Не она слобода коју је познавао и људима обзнанио Сократ, слобода избора између добра и зла, већ слобода која, према Кјеркегоровим речима, представља могућност. Јер, ако се мора бирати између добра и зла, то значи да је слобода већ изгубљена: зло је продрло у свет и стало напоредо са божанским *valde bonum*. Човек има, мора имати неупоредиво већу, квалитативно другачију слободу: не да бира између добра и зла, већ да спасе свет од зла. Према злу човек не може имати никакв однос: док зло постоји, нема слободе, а све што су људи до сада називали слободом било је илузија, превара. Слобода не бира између зла и добра: она уништава зло, претвара га у ништа, и то не у оно

грозно Ништа о коме смо до сада говорили, у Ништа које је неким чудом присвојило безмерну власт да разара и уништава, да поништава све што му се нађе на путу и које је на тај начин заузело место напоредо са Постојећим и чак покорило Постојеће и у своје искључиво власништво приграбило предикат бића, већ у оно ништа какво је било када се безвољно и немоћно, на речи Творца претварало у *valde bonum*. Док Ништа не буде дефинитивно искорењено, човек не може ни да сања о слободи. Напротив, истинска слобода коју смо изгубили оног тајанственог тренутка када се, омађијан несхватљивом и загонетном чаролијом, наш праотац окренуо од дрвета живота и окусио плод са дрвета сазнања, вратиће се тек када сазнање изгуби своју власт над човеком, када он у „жудном стремљењу ума ка свеопштим и нужним истинама“, тј. ка *veritates emancipatae a Deo*, најзад угледа ону *concupiscentia invincibilis* (непобедиву жудњу) кроз коју је грех ушао у свет. Сећамо се да се чак и Кјеркегору чинило да је незнање сан духа. Између многих других вечних истина та истина нам изгледа непоколебљива и самоочигледна *par excellence*. Али то није истина, већ бунило, најдубљи сан, скоро смрт духа. Знање поробљава људску вољу потчињавајући је вечним истинама, оно је према самој својој природи у завади са свим живим, са свим што је у стању да на било који начин покаже своју независност, и не трпи поред себе чак ни Бога.<sup>(3)</sup>

Та „несвестица слободе“, <sup>1</sup> са којом је код Кјеркегора повезан човеков пад и јесте услов за постојање знања на које, истина, *Криштика чистиоџ ума* није могла и није хтела да рачуна. И напротив: стање незнања, стање слободе од знања јесте почетак ослобађања човека. Незнање није нешто негативно, некакав мањак, некакв губитак, као што ни слобода није недостатак и негација, већ афирмација велике вредности. Невиност не жели знање, она је изнад знања (опет ћу напоменути Платиново *δραμὴ ἐπὶ τὴν ἐπιστήμην*),<sup>(4)</sup> као што је изнад знања и воља Онога који је створио човека према својој слици и обличју. И сам Кјеркегор је најбољи сведок тога. „Страх је сумрак слободе – каже нам он. – Психолошки речено, пад у грех се увек догађа у стању несвестице.“<sup>(5)</sup> И одмах објашњава: „Ништа страха јесте комплекс предосећања ко-

<sup>1</sup> „Несвестица слободе“ је слободан превод Лутеровог „*de servo arbitrio*“ – поробљене воље, која истину не тражи кроз веру, већ кроз разум.



јима се индивидуа све више и више приближава, иако она у суштини у страху немају никакав значај, али то није оно Ништа, с којим индивидуа нема никакве везе, већ Ништа које се налази у живој међусобној вези са незнањем невиности”.<sup>(6)</sup> Први корак знања: Ништа које треба да буде Ништа и које је једино Ништа, укопава се у човекову душу и почиње тамо да заповеда као да је уистину газда. Кјеркегор нам је то сам посведочио: *crede experto* – или руски: Не питај старог, већ искусног. Његово сведочење је толико важно да сматрам неопходним да га у целини поновим, зато што чим прођемо кроз Кјеркегорово искуство и искуство њему сродних душа, можемо макар у извесној мери да се ослободимо судбинске саблазни која нас вуче ка дрвету сазнања и да се замислимо над оним што приповеда Књига постања. „Ако запитамо: шта је предмет страха, одговор ће бити један: Ништа. Ништа и страх прате једно друго. Али чим се разоткрије стварна слобода духа, страх нестаје. Шта у страху пагана, ако се ближе погледа, представља Ништа? Оно се назива судбином... Судбина је Ништа страха... Најгенијални човек није у стању да превлада идеју судбине. Напротив, геније свуда открива судбину и што је сам дубљи, утолико је дубље поима... У томе откривању судбине се управо и одражава истинска моћ генија, али у томе је и његова немоћ. За обичну свест то ће изгледати као бесмислица – али ту се, у ствари, крије величина, јер се нико не рађа са идејом провиђења...” „...Таква генијална егзистенција, без обзира на свој сјај, лепоту и огромно историјско значење – јесте грех. Потребна је храброст да би се то схватило, али то је тако.”<sup>2</sup> Потребна је храброст, несумњиво – и то велика, огромна храброст да се то схвати, да се човек осмели и да то каже гласно. Јер онда се мора признати да је у неукости дух будан и да знање изазива поспаност и обамрлост човека. Библијско приповедање се не сме „исправљати”: пад у грех је био почетак знања или – тачније речено – грех и знање су само различите речи за означавање једног те истог „предмета”! Човек који зна, човек који се задовољава искуством, човек „кога искуство раздражује” и који „жудно стреми да се увери како оно што постоји *нужно мора* да постоји тако (како постоји), а не другачије” – открива Суд-

<sup>2</sup> V, 93, 96, 99.

бину, које нема.<sup>3</sup> За човека у стању незнања Судбине нема и не постоји ни један начин да он буде потчињен Судбини док пребива у незнању. И ту се на нов начин објашњава улога змије која нама, људима који „знају”, изгледа тако незгодно прикачена уз библијску причу. Одустајање од „незнања невиности” – највећа је загонетка. Зашто је првом човеку било потребно знање, када је имао власт да даје имена свим предметима? Зашто му је било потребно да божанско *valde bonum*, у коме зло није имало своје место, замени светом у коме постоје и добро и зло, и у коме се мора знати разлика између зла и добра? Ми смо убеђени да умеће разликовања добра и зла јесте некакав додатак човеку, развој и раст његовог духа. Чак је и Кјеркегор, одајући признање тој људској, сувише људској представи о добру и злу, стално прелазио од Сократа ка Библији и од Библије ка Сократу, и био принуђен да призна како је први човек пре пада, тј. пре него што је окусио плодове са забрањеног дрвета, још био некако непотпун, још није био прави човек и управо зато није умео да разликује добро од зла. Скоро да се може рећи да сан духа, у коме према Кјеркегору пребива први човек, заправо значи да он не уме да разликује добро и зло. Тако испада да змија није обманула човека – пад заправо и није био пад, већ само нужан моменат у дијалектичком развоју духа, како нам је показао Хегел. Наравно, Кјеркегор је далеко од тога – па ипак, када он оспорава постојање слободе код невиног човека, он то невољно повезује с његовим неумећем да разликује добро и зло. И то чини Кјеркегор, који нас је тако страсно убеђивао да слобода није могућност избора између добра и зла, да такво схватање слободе јесте непромишљеност, да је слобода – могућност.<sup>4</sup>

И заиста: када би слобода била слобода избора између добра и зла, онда би та слобода морала да буде својствена и самом Творцу, као Бићу слободном *par excellence*. А, према томе, сасвим је могуће претпоставити да би Творац, имајући могућност избора између добра и зла, одабрао зло. То питање је било прави *crux interpretum* средњовековне философске ми-

<sup>3</sup> Изрази дати под наводницима узети су, као што се читалац сигурно сећа, из *Кришћанске чистотога ума*. Ја сам само подвукао речи „нужно мора”.<sup>(7)</sup>

<sup>4</sup> V, 44: „Могућност слободе није у томе што можемо да бирамо између добра и зла. Таква непромишљеност подједнако мало одговара Писму колико и мишљењу. Могућност се састоји у ономе што ми можемо.”



сли. Није било могуће одрећи се идеје да слобода јесте слобода избора између добра и зла: средњовековље, заробљено хеленском спекулацијом, није умело и није смело да одвоји религиозно од етичког гледишта. Није се могло допустити да Бог има „право” да злу да предност над добром.

Из те „непомирљиве противречности” – која је означила вечну супротност између библијског откривења и спекулативне философије – рођено је „парадоксално” учење Дунса Скота, који је срушио све традиционалне принципе на којима су његови претходници градили хришћанску етику.<sup>(8)</sup> Он је први одлучио да изговори ту страшну, умном поимању неподношљиву реч коју су тако брижљиво скривали чак и верници међу философима: самовоља. Бог је самовоља, над Богом нема начела, нема закона. Оно што он одлучи – јесте добро. Оно што он одбаци – јесте зло. Бог не бира између добра и зла, како је мислио Платон, дарујући своју љубав добру и мрзећи зло, напротив: оно што он воли – јесте добро, оно што он не воли – јесте зло. Бог је и добро и зло стварао из Ништа које му није пружало никакав отпор, као што је ни из чега створио и сав свет. Схоластички философ Виљем Окам, следећи Дунса Скота, још је оштрије развио исту поставку.<sup>(9)</sup> Нема никакве сумње да се учења Дунса Скота и Окама налазе у потпуној сагласности са духом и словом Св. писма. Али за спекулативну философију самовоља, ничим ограничена слобода, макар то била и слобода Бога – звучи као пресуда. Спекулативна философија не може ништа да гради на „самовољи”, она губи тло под ногама. И, заправо, Окам и Дунс Скот су последњи самостални мислиоци средњовековља: после њих почиње „распад схоластике”, као што је после Плотина с његовим *δραμεῖν ὑπὲρ τὴν ἐπιστήμην* постао немогућ даљи развој хеленске философије. Потребно је или „винути се” изнад сазнања, „винути се” изнад етичког, или, ако такав узлет премашује човекове снаге или је суштински немогућ – одустати заувек од „откривења” и од онога који се у откривењу јавља, и покорно носити на себи јарам вечних истина и нестворених закона. Нова философија је изабрала други пут – куда ће нас он одвести, показаше будућност – али средњовековље се вечних истина и нестворених закона није плашило ништа мање него Божије самовоље. Оно као да је неким чулом предосетило да истини и закону, као ни човеку, смисао, значење и вредност не даје њихова не-

створеност и независност од Бога, да нествореност и независност од Бога не само да им не додају било какве квалитете, већ им најбитније одузимају. Све нестворено – истовремено је и безблагодатно, мањкаво и, према томе, осуђено на привидну егзистенцију. Све што се „ослободи” Бога препушта се власти Ништа. „Зависност”, пак, од Бога јесте слобода од Ништа, које управо зато што је нестворено, као вампир исисава крв из свега што је живо. Кјеркегорова прича о томе како је „непроменљивост” паралисала не само њега, слабог човека, већ и самог Творца, показала нам је са запањујућом очигледношћу у шта се претварају истине и принципи када, заборавивши на своју службену намену, покушају да присвоје себи врховна права. У интересу историјске истине, али и проблема који нас овде занимају, ипак се мора рећи да средњовековље није било тако монолитно у постављању и решавању основних религиозних питања, како понекад желе да нам представе, и није се увек покоравало грчким утицајима. Главни пут средњовековне философије, најтежије повезане са патристиком, у начелу се чврсто држао завета хеленизма, тј. ни преко својих најистакнутијих представника она се није усуђивала, нити је желела раскид са хеленизмом. Може се, као што се обично ради, не чинећи грех према стварности, представити широка магистрала која води од Оригена и Климента Александријског, с једне стране, и бл. Августина – с друге, све до почетка XIV века. Али, у средњем веку се може уочити и један други ток, истина ни из далека тако моћан, у коме је свест о немогућности и непотребности помирења библијског откривења са истинама ума грчке философије добила свој израз. Још је Тертулијан, у коме у извесној мери с правом можемо да видимо инспиратора и духовног оца Кјеркегоровог – о чему смо већ говорили, а и сада ћемо говорити – осетио каква неизмерна провалија дели Јерусалим од Атине.<sup>(10)</sup> Ипак, посебно изразит представник тога правца јесте Петар Дамијани који је скоро четири века пре Дунса Скота и Окама у својим делима (посебно у књизи *De omnipotentia Dei*), са смелошћу која је и сада невероватна устао против покушаја тумачења Писма уз помоћ и на основу рационалних поставки хеленистичке философије.<sup>(11)</sup> Њега је до ужаса доводила „нужност” претпоставке о ма каквом ограничавању свемоћи Божије. Предлицем Божијим свака нужност разоткрива своју истинску су-



штину и разголићује се као празно и бесадржајно Ништа. Чак и претпоставка да закон противречности или принцип – *quod factum est infectum esse nequit* („Нешто што је једном било не може постати оно што није било“) може у било којем смислу да веже и да на нешто обавезе Бога, изгледала му је као одбацивање, као изазов Св. писму, као највећа саблазан: *Cupiditas scientiae* која је човека довео до пада. *Qui vitiorum omnium catervas moliebatur inducere, cupiditatem scientiae quasi ducem exercitus posuit, sieque per eam infelici mundo cunctas iniquitatum turmas invexit* („Онај који је довео хорде порока, на њихово чело је, баш као вођу војске, поставио жеђ за знањем и на тај начин је осудио несрећни свет на огроман број несрећа“). Тамо где је Кантова „критика“ видела природно позвање „чистог ума“, у чему су теолози видели и још виде *partem meliorem nostram*, у жеђи за сазнањем, које нам открива да постојеће нужно мора да постоји онако (како постоји), а не другачије – око средњовековног монаха видело је првородни грех од кога је уздрхтала сва његова душа, као од трулежног задаха смрти и уништења. Нема таквог – ни идеалног ни реалног начела, које би било пре Бога и стајало изнад Бога. Сва власт која постоји у васиони припада Богу: Бог увек заповеда, никада се не покорави. Сваки покушај да се било шта стави изнад Бога – без обзира, још једном понављам – да ли је то идеално или материјално – доводи до „ужаса опустошења“. Због тога је Христос, када су га питали у чему се састоји прва заповест, одговорио понављајући громовито: „*Audi Israel*“, <sup>(12)</sup> које у комадиће разбија и свест чистог ума и све нужности, на којима се сазнање чистог ума држи. Исто тако је Писмо схватао Тертулијан, од кога је Кјеркегор позајмио своју идеју о Апсурду, и који је објавио да Бог све може. Истина, Тертулијан није говорио *credo quia absurdum* – речи које су му приписивали Кјеркегор и скоро сви његови савременици. Али, код њега у *De carne Christi* срећемо исту мисао, заодевену у још изазовнију форму. Већ сам наводио ове речи, <sup>(13)</sup> али због тесне везе Кјеркегоровог учења о Апсурду и Тертулијановог приступа библијском откривењу, морам поново да наведем те редове, који су на свој начин јединствени, чак и када се имају у виду богословски текстови: *Crucifixus est Dei filius: non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei fillius: prorsus credibile quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile*

(„Распет је Син Божији; није срамотно, зато што је срамно. И умро је Син Божији; зато и заслужује веру, јер је бесмислено. И сахрањен је васкрсао; бесумње, зато што је немогуће“). Ту се са општрином и напетости, који су смртнику неподношљиви, разоткрива смисао библијског: „Чуј, Израилу“. Одбаци своје представе о срамном, бесмисленом, немогућем, заборави своје вечне истине: све је то од лукавог, све је од плодова са забрањеног дрвета. Што више будеш рачунао на своју „спознају“ о добру и злу, о умном и безумном, о могућем и немогућем, то ћеш даље бити од извора живота и утолико ће над тобом бити јача власт Ништа. Најгенијалнији, најчеститији човек је најстрашнији грешник. Између Атине и Јерусалима нема и не може бити мира. Из Атине је – истина ума, из Јерусалима – откривење. Откривење се не уклапа у оквире умских истина: оно их разара. И откривење се не боји умских истина: на све њихове *pudendum, ineptum et impossibile* оно одговара својим одлучним *non pudet, prorsus credibile*, својим – *certum*, које све крунише, и те обичне категорије мишљења почињу да изгледају као густа магла која прекрива нејако и немоћно и само наизглед страшно и непревладиво Ништа.

Ни Тертулијан, ни Петар Дамијани, ни сви други који су ишли с њима и за њима, нису победили у историји. Али ја опет питам: није ли у тим гласовима, који тако ретко допиру до нас, садржана истина која нам је потребна изнад свега? И не скрива ли се под нашим *pudet, ineptum, impossibile*, које историја тако брижљиво чува, *bellua, qua non occisa homo non potest vivere?*

Кјеркегор је, када је одлучио да објави да Бог све може, напустио главни пут којим се креће мисаоно човечанство, укључујући чак и човечанство које мисли хришћански. За њега је хришћанство које је „тријумфовало“, „победничко“, признато хришћанство било хришћанство које је укинуло Христа, тј. Бога. Али на непознатим путевима или у пустињама, кроз које нико никакве путеве није ни крчио, до њега су допирали нечујни гласови никоме знаних, никоме потребних људи. Људи који су имали „смелости“ да гледају у оно што нам откривају безумље и смрт. Они су видели и чули нешто, што никада нико није видео нити чуо. Зато они немају језик који би био заједнички са другима, па чак ни за међусобно споразумевање: о су људи који су „испали из општег“, како се изразио Кјер-



кегор.<sup>5</sup> Сви „одбацују” чудо како би угледали чисто милосрђе, које ништа не може да учини, и радовали су му се. У нашем свету где нема чудесног, милосрђе и љубав су беспомоћни и изнемогли и не могу да пруже човеку ништа осим „духовног” задовољења. Да би им биле враћене сила и моћ, које они заслужују, треба одбацити све „утехе” етике што собом прикривају „немогућности” ума који се повиновао непостојећем Ништа. Тешко је, безмерно тешко одрећи се ума и свести о својој исправности: јер, управо то значи „испасти из општег”. Док човек иде са свима осталима, он осећа, снагу, чврстину, ослонац – он има „тло под ногама”. Он подржава све – али у још већој мери сви подржавају њега: у томе је последња и велика саблазан умног и етичког. Због тога је Платон и могао да каже како је највећа несрећа постати *μισόλογος*. То је несрећа, и то страшна несрећа. Али ми смо се уверили да је још већа

<sup>5</sup> „Витез вере зна колико је лепо и каква је радост припадати општем. Он зна колико је смирујуће бити посебан, бити човек који самога себе преводи у опште, који, да тако кажемо, сам објављује друго издање самога себе: чисто, пријатно за око, без грешака и свима доступно; он зна колико је лепо разумети самога себе у општем, тако да и сам схваташ опште и свако други, ко те разуме, разуме те у општем и заједно с тобом се радује томе спокојству које опште даје души. Он зна колико је дивно родити се као човек, који своју домовину има у општем, за кога је опште сигурно склониште, где ће га увек дочекати раширених руку када му буде потребно уточиште. Али он зна да испод опште вијуга усамљена стаза, уска и стрма; и он зна колико ужасно је родити се сам, родити се изван општег и бити осуђен да прођеш кроз живот, а да на своме путу не сретнеш ни једног путника. Он добро види какви су његови односи према људима. Људски речено – он је изгубио разум и ни са ким не може да се споразуме. Изгубио разум – то је још најблажи израз. Ако га не буду сматрали таквим, људи ће га прогласити лицемером и што се он буде више успињао на своме путу, то ће више изгледати као већ познат лицемер” (III, 72, 73). А такође (*Ib.*, стр. 68): „Вера се не може опосредовати кроз опште; то би значило укинути је. У томе и јесте парадокс вере, и један човек у томе не може разумети другога. Ми замишљамо да ће два човека, ако се налазе у истом положају, разумети један другога... Али један витез вере ничим не може помоћи другоме витезу вере. Човек може постати витез вере једино уколико у целини преузме на себе парадокс – другачије никада неће постати витез вере. Другарство је у тим стварима незамисливо. Сваки човек мора сам са собом да реши шта подразумева под својим Исаком... И ако би се неко показао као таква кукавица и бедник да пожели да постане витез вере, пребацујући терет одговорности за то на другога – од тог свеједно ништа не би испало. Јер посебан човек, управо као посебан човек, једино и може да постане витез вере. И у томе је величина коју ја могу да схватим, али до које не могу да се уздигнем. То и јесте ужасно – што још боље схватам”.

несрећа поверити се уму и етичком. Они нас доводе до свеупијајућег Ништа и Ништа се претвара у господара универзума. А од Ништа нема спаса: Ништа управо и јесте чудовиште, *qua non occisa homo non potest vivere*. Док човек рачуна на подршку „општег”, он се боји да не изгуби тло под ногама, боји се да се одвоји од тла, док се ослања на истине ума и на своје врлине, сав је у власти свога најљућег и најнеумољивијег непријатеља.



## XX

## БОГ И ПРИНУДНА ИСТИНА

Бог све може – та мисао је моја девиза у најдубљем смислу те речи, и она за мене има већи значај него што сам икада могао и да помислим.

Кјеркегор

Код Дунса Скота срећемо следеће признање, на свој начин необично због своје отворености: *Isti qui negant aliquod ens contingens exponendi sunt tormentis quousque concedant, quod possibile est eos non torqueri* („Они, што нечему постојећем негирају случајност, морају бити стављени на муке све дотле док не признају да је могуће и не мучити их.”)<sup>(1)</sup> Сама по себи његова мисао није оригинална: она је отворено изразила оно што су сви мислили и о чему су многи говорили. Изненађује једино то што Дунс Скот, кога су већ савременици – и то не без разлога – називали *doctor subtilissimus* – није осетио да бранећи свој положај на овакав начин, компромитује свој систем философских доказа. Он је, наравно, у праву: ако се човек подвргне мучењу и ако му се каже да ће мучење трајати све дотле док не призна да може и да не буде мучен, он ће скоро сигурно дати тражено признање. Па ипак, скоро сигурно. Ако се испостави да поседује чврстину и мужевност Сократа или Епиктета, мучењем се по свој прилици ништа не може постићи. Било би исто и када би у питању били Регул или Муције Сцевола. Постоје људи над којима мучење нема власт. Шта

онда? Хоће ли аргумент *doctor-a subtilissimus-a* сачувати своју доказну снагу?

С друге стране, људи који немају довољно чврстине на мукама ће као истину признати било шта, само да муке престану. Ако се од њих затражи да признају како је могуће не мучити их – они ће признати да је могуће не мучити их, ако се затражи да признају да је немогуће не мучити их, они ће и то признати – само да их пусте. Апостол Петар се три пута одрекао учитеља, иако није стављан на муке: постојала је само претња више или мање суровом казном. Осим тога, случај Дунса Скота је фантастичан, измишљен. По свој прилици, за све време постојања света нико никога није излагао мучењу како би од њега добио признање *aliquid ens contingens*.<sup>(2)</sup> Зато се обрнуто непрестано одвија пред нашим очима: живот мучи људе и наставља да их мучи на све могуће начине и већ је одавно из њих извукао признање да оно што јесте, не само да јесте такво какво јесте, већ да другачије не може ни бити.

Ипак, чак ни то није оно што је најважније. Како је *doctor subtilissimus*, за кога су и воља и интелект били чисто духовне човекове особине, могао да помисли како мучење, окренуто човековој чулности, игра толико одлучујући значај тамо где се ради о истини! Када размишљања те врсте срећемо код Епиктета, ми спокојно идемо даље, приписујући му недовољну философску проницљивост. Али Дунс Скот није Епиктет: Дунс Скот је један од најсуптилнијих и најјачих умова не само средњовековља, већ и целокупног мисаоног човечанства. И он говори о мучењу, о чисто физичким средствима принуде, као о *ultima ratio* истине. Ту се с разлогом треба замислити, посебно у вези с оним што смо од Кјеркегора чули о ужасима људске егзистенције. Можда би било згодно да се помене и шта о томе каже Ниче. И он је говорио о „великом болу”, који „истина” користи када јој је потребно да покори човека, и о томе да се истина у нас усеца као нож.<sup>(3)</sup> На таква сведочења теорија знања не може и не сме да остане gluva. Хтела она то или не, мораће да призна како чисто духовни начини убеђивања, које она истини даје на располагање ради остваривања њених моћних права, не постижу свој циљ. Ни „закон” довољног разлога, ни „закон” противречности, ни интуиција са свим својим очигледностима, не обезбеђују истини потчињавање човека: на крају, она мора да се окрене мучењу, насиљу. Бог, говорио



нам је Кјеркегор, никада не присиљава, али сазнање са својим истинама очигледно не личи на Бога, нити жели да личи на њега: оно присиљава, оно се држи једино на принуди, и то на најгрубљој, најмрскијој принуди и чак, као што се види из примера Дунса Скота, оно не мисли да треба да се заклања иза сладуњаваг *sine effusione sanguinis*. Теорија сазнања, која рашчишћава путеве спекулативне философије, то је превидела, не желећи да ту види нешто достојно своје пажње. Не само наивног Епиктета, већ ни најсуптилније мислиоце као што су Дунс Скот и Ниче, када случајно налете на поступке којима прибегава истина у случају да човек не пристане да јој се покори добровољно, то нимало не збуњује, као да све и треба тако да буде. Сам Аристотел нам са скоро анђеоским спокојством прича о великим философима ἀναγκάζόμενοι ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας („присиљених самом истином“).<sup>(4)</sup> Истина, он није говорио о мучењу, исправно проценивши да постоје ствари о којима је корисније ћутати, као и да очигледност у неким случајевима више штети него што помаже. Али ἀνάγκη (неужност), коју он овде поистовећује са насиљем – βία, и њеној власти над људском мисли, он прилично посвећује пажњу.<sup>(5)</sup> Платон такође не помиње мучења, којима нас подвргавају истине и ограничава се једино на то да укаже како у свету господари неужност коју ни богови не могу да победе. Homo superbit et somniat, se sapere, se sanctum et justum esse<sup>(6)</sup> – човеку се чини да ће, ако се на ἀνάγκη (неужност) зажмури, ако се знању омогући да по било коју цену овлада животом, светост и праведност доћи сами по себи. Он не може да заборави древну сугестију: eritis sicut dei, и уместо да се бори са својом слабошћу, бежи од ње у гордост. Зато је Паскал поводом Епиктета говорио: superbe diabolique. Гордост није сигурност у сопствену снагу, како смо обично склони да мислимо – гордост је свест о сопственој немоћи сатерана у дубину душе. Али невидљиво је много страшније од видљивог. Такву слабост човек цени, воли, култивише је у себи. Кјеркегору је било потребно да дође до чудовишног сазнања да је љубав Бога у власти његове непроменљивости, да је Бог спутан и да не може ни да се макне, да је Богу, као и нама, послат „жалац у тело“, тј. да су и за њега припремљена иста она мучења којима истина подвргава човека – не би ли се одважио да спекулативној философији супротстави – егзистенцијалну, не би ли дозволио себи да пита како је истина могла

да освоји власт над Богом и да у тој чудовишној измишљотици види оно о чему је оно заиста сведочило: човеков пад и првородни грех. Чак је и богобојажљиви Лајбниц, који је увек говорио у име хришћанства, био дубоко убеђен да је „les vérités éternelles sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté“.<sup>(7)</sup> Па ипак, та мисао чак и није његова оригинална мисао, као ни мисао о доказној снази мучења код Дунса Скота: тако је мислило и средњовековље, тако су мислили и Грци. Сам Лајбниц се у истом параграфу своје *Теодијеје* позива на Платона, који тврди – читалац се тога сећа – да у свету напореда са умом господари и неужност, али он није могао да се са истим правом позове и на схоластичаре, као што о томе сведоче општа мишљења о извору зла која он наводи. Због тога можда неће бити некорисно ако своју пажњу задржимо на његовим размишљањима: „On demande d'où vient le mal. Les anciens attribuaient la cause du mal à la matière, qu'ils croyaient créée et indépendante de Dieu... Mais nous qui dérivons tout être de Dieu, où trouvons-nous la source du mal? La réponse est qu'elle doit être cherchée dans la nature idéale de la créature autant que cette créature est renfermée dans les vérités idéelles qui sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté. Car il faut considérer qu'il y a une imperfection originelle dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement, d'où vient qu'elle ne saurait tout savoir et qu'elle peut se tromper et faire des fautes“.<sup>(8)</sup> Лајбницу се чини да постојање материје нестворене и независне од Бога, може да замисли само паганин који је далеко од истине откривења. Али поставити напореда с Богом и изнад Бога идеалне истине, прихватити да идеалне истине нису створене, већ вечне, по његовом мишљењу значи „узвисити“ Бога, узнети Га, указати Му част. Истина, он и сам признаје да је све зло у свету проистекло отуда што су се нестворене истине, не могавши да изађу на крај с Божијом вољом, на некакав начин провукле у његово поимање – рекло би се да би то требало да га забрине. Али – о томе нема ни говора: сва теодијеја, тј. „оправдање Бога“ држи се на томе да Богу није дато да победи истине које није он створио. На тај начин, теодијеја не оправдава толико Бога, колико оправдава зло. Ум, који жудно стреми да постојеће разуме као нешто што не може бити другачије него што јесте, постигао је свој циљ. „Искуство“ га више не љути, већ задовољава, и он сматра да је задатак фи-



лософије завршен. Макар и мучењем – али и човек и Бог су натерани на покорност. Свет мора бити несавршен, зло је немогуће искоренити. Наравно, када би било другачије: када истине не би биле вечне истине, већ створене, и када човек не би био створен, већ вечан, онда не би било потребно зло. Или, уколико истинама не би пошло за руком да се пробију до Божијег знања, не тражећи његову дозволу, онда се злу такође не би нашло место у универзуму. Али Лајбниц, тачније спекулативна философија, за то не мари. Њој је главно да чува истине – а шта ће бити са човеком, шта ће бити са Богом, није је брига. Или још горе: суштина спекулативне философије управо се и састоји у томе да једном заувек одустане од помисли да у некаквом смислу ограничи власт истине. Отуда код Лајбница такво непоколебљиво уверење да сâм акт стварања већ претпоставља несавршенство и да је човек пре пада у грех, тј. човек онакав какав је изашао из руку Творца, био исто толико слаб и ништаван као и сва потоња поколења Адамова. Зло није дошло кроз пад у грех, како јеказано у Библији, и није последица пада у грех, већ тога што је човека *сйворио* Бог. И ако ми окусимо плодове са забрањеног дрвета и на тај начин омогућимо нествореним истинама да продру у наше поимање – бићемо као богови који знају за добро и зло, и универзум ће, такав какав је, бити оправдан.

Опет видимо да библијска змија, за коју се чинило да је без икакве потребе придодата приповедању у Књизи постања, постаје духовни вођа најбољих представника мисаоног човечанства. Лајбниц, следећи пример схоластичких философа, у акту стварања види извор зла и при томе није свестан да на тај начин овековечује зло. Он чак и не слуги да се тиме што оцрњује акт стварања одриче Св. писма. Јер у Писму је, напротив, казано да је све створено било *valde bonum* („добро веома“). А било је *valde bonum* управо зато што га је створио Бог. Тако да, уколико би Лајбниц заиста желео да следи Св. писмо, он би у истинама које није створио Бог, и управо зато што их није створио Бог, могао и морао да види, или макар да се потруди да види дефектност, неучествовање у томе *valde bonum*, које је према речи Творца речено свему што је он дозвола у биће. Јер, заиста, без обзира на сву своју идеалност, вечне истине су исто толико бездушне, исто толико безвољне, једнако празне и привидне као и нестворена материја Грка. Оне су до-

пле из Ништа и пре или касније ће се у Ништа вратити. Лајбниц је још у младим годинама, готово као дечак, читао Лутерову књигу *О њоробљеној вољи*, као и *Diatribae de libero arbitrio* Еразма Ротердамског, против којих је она написана и, очигледно, без обзира на своју младост, одлично је разумео аргументацију страна у спору. Али Лутерово „*homo non potest vivere*” он није чуо, иако Лутер није говорио, већ грмео. Грмео је управо против истина које су продрле, тачније које су уобразиле да су продрле у вољу Творца не тражећи његову сагласност, и против људи који, као и Еразмо, не осећају да су те вечне истине, пошто су продрле у њихов ум, поробиле и паралисале његову вољу. Млади Лајбниц, као и Лајбниц-старац, Лутерово „*homo non potest vivere*” није сматрао „аргументом” и оно ни на који начин није могло бити супротстављено „очигледностима” на које се вечне истине ослањају и захваљујући којима оне претендују на независност, чак и од Бога. А још мање је, наравно, могао да верује како је наша приврженост истинама које су продрле у Божији ум независно од његове воље, заправо резултат човековог пада о коме се говори у Писму, да на самоочигледностима лежи проклетство греха и да је умска или спекулативна философија безблагодатна (тј. не обасјава је божанско *valde bonum*), исто колико су то и плодови са дрвета сазнања добра и зла. Првородни грех је за Лајбница, као и за спекулативну философију, био мит, тачније – измишљотина, с којом се, из поштовања према Светој Књизи коју сви признају, не треба спорити, али на коју не треба ни озбиљно рачунати. Ма колико грмео Лутер, ма колико грмели пророци и апостоли, философ зна да громови вечних истина не могу да смрве ум. И уколико се чак покаже, као што је и сам Лајбниц признавао, да је све зло у свету проистекло из вечних истина – то неће поколебати ни вечне истине, ни дивљење које философија осећа према вечним истинама. Према самој својој суштини истина не допушта колебање и не трпи колебање у људима који у њу гледају: она за колебљивце има припремљена мучења. Она сурово захтева да буде прихваћена онаква каква јесте и од свих питања, од сваке критике, гордо и самоуверено се брани позивањем на своју нествореност и независност од воље ма којег бића, па и свемогућег Бога. И ту, очигледно, доспевамо у зачарани круг из кога човеку није дато да се ишчупа на неки од уобичајених начина. Сви „аргу-



менти” су на страни нестворене истине. С њом се не треба спорити, с њом се треба борити, ње се треба отарасити као некаквог бунила, као кошмарног привиђења. Али „ум” никада неће на своју иницијативу започети борбу. Ум „жудно стреми” нествореним истинама, не слутећи чак ни издалека да се у њиховој нестворености крију смрт и пропаст и да уз сву своју „идеалност” оне у себи скривају претњу по све што живи ништа мање него „материја” старих. За ум, божанско или библијско *fiat* („нека буде”) представља највећу саблазан, за ум и сâм живот представља највећу саблазан и то управо зато што сведочи о стваралачком *fiat*, које ум на свој језик преводи омраженом речју „самовоља”. Због тога ум строго забрањује човеку *lugere et detestari* и изричито од њега захтева *intelligere*. *Intelligere* значи примити и благословити нестворене истине, дивити им се и славити их. Па ипак, човекова проклетства усмерена су управо на оно што ум прими и благослови, а пре свега на истине које су, уобразивши да њихова нествореност представља њихову предност, продрле не у Божије поимање, како нас уверава Лајбниц, већ у схватање палог човека. И једино се проклетствима оданде могу протерати, једино непомирљива, на све спремна мржња према плодовима сазнања може човеку отворити приступ дрвету живота. Уму, с његовим дивљењем нествореним истинама треба супротставити Апсурд, с његовим очајањем због оних пустошења која су истине, независне од воље Божије, унеле у универзум. Нестворене истине саме не живе и носе смрт свему живом. Од њих је потекао грех – спасење од греха, пак, није у сазнању неизбежности свега што се догађа и није у врлини која јој се, поставши свесна неизбежности, „добровољно” покорава, већ у вери у Бога који све може, који је све створио према својој вољи и пред чијим лицем је свака нествореност само жалосно и празно Ништа. У томе се и састоји Апсурд коме нас призива Кјеркегор, и одатле почиње егзистенцијална философија која, на супрот спекулативној философији, јесте философија библијског откривења.<sup>(9)</sup>

Била је потребна сва Кјеркегорова дијалектичка неустрашивост и његова необуздана „суровост” како би се пред нама разоткрила права суштина спекулативне философије. Спекулативна философија је рођена из несвесног и безмерног страха од Ништа. Страх од Ништа приморава човека да тражи уто-

чиште и заштиту у знању, тј. од нестворених, ни од кога зависних и нужних истина које, како нам се чини, могу да нас сачувају од случајности самовоље, разливених у бићу. Када Кант каже да ум жудно стреми ка свеопштим и нужним истинама, и оспорава метафизици права, позивајући се на то да јој у том смислу није дато да задовољи ум – он говори истину: метафизика не располаже свеопштим и нужним истинама. Али Кант не пита шта су свеопште и нужне истине припремиле човеку и зашто им ум толико жудно стреми. Он себе сматра добрим хришћанином, читао је Св. писмо, зна да је пророк Авакум обзнанио, а апостол Павле за њим поновио: *Justus ex fide vivit* („Праведник живи од вере”). Он такође зна и речи апостола Павла: све што није од вере јесте грех. Отуда, као да сасвим мало недостаје да се наслутити или да се због „жудног стремљења” ума макар посумња у *concupiscentia invincibilis*, у коме су пророк и апостоли видели, а и нас учили да видимо најстрашнију последицу пада првог човека. Кант се хвалио тиме што је уклонио знање како би отворио пут ка вери, али каква је то вера ако човек стреми свеопштим и нужним истинама? Критика чистог ума је брижљиво штитила све нужне истине које су се у критици практичног ума, како се мисли, претвориле у императиве, у „дужан си”. Критичка философија је само још једном показала да ум никакву критику не трпи и не допушта: немачки идеализам, израстао из ње, вратио се Спинози и његовом завету: *Quam aram parabit sibi qui majestatem rationis laedit* („Какав ће олтар себи приредити човек који је увредио величанство ума”).<sup>(10)</sup> Лутерови напори да превлада Аристотела показали су се безуспешни: историја их није признала. Чак и међу колико-толико утицајним протестантским филозофима и богословима нећемо наћи никога ко би у жудним тежњама кантовског ума препознао *concupiscentia invincibilis*, која је узрок пада првог човека, и ко би у њима видео ону *bellua qua non occisa homo non potest vivere*. Напротив: страх од слободе, коју је обзнанило Писмо, и потпуно неспутаног божанског *fiat*, код човека је толико велики да је он спреман да се покори било којем начелу, да се преда у ропство ма којој сили – само да не остане без чврстог вођства. Бог никога не присиљава – та мисао нам изгледа неподношљива. И сасвим безумна изгледа помисао да Бог ничим, апсолутно ничим није спутан. Кад год је Кјеркегор ступао на праг оне Светиње



над Светињама где обитава Божанска Слобода, напуштала га је његова уобичајена храброст и он је прибегавао индирект-ном изражавању: уколико над Богом постоји било каква власт, било какво начело, свеједно да ли материјално или идеално – сви ужаси бића, који се отварају у нашем искуству, не мимои-лазе ни Бога. Још горе: Бог познаје такве ужасе, у поређењу с којима све тешкоће које могу задесити смртнике изгледају као дечја шала. И заиста: ако није Бог извор истине, и могућности и немогућности условљених њоме, ако је истина изнад Бога, као и изнад човека, подједнако равнодушна и према Бо-гу и према човеку, онда је Бог беспомоћан исто колико и смрт-ници. Његова љубав и милосрђе су беспомоћни и слаби. Када Бог погледа истину, Он такође бива окамењен, Он не може да се макне, не може да пусти глас, не може да одговори рас-петом Сину који га дозива у помоћ. Толико пута сам поновио ове Кјеркегорове речи зато што је у њима, по својој конкрет-ности и очигледности форме, посебно јасно изражена основ-на мисао егзистенцијалне философије: Бог све може. Такав је и смисао његових поамних напада против цркве. Црква, хри-шћанство, они који живе у часном миру и сагласности са умом, укидају Христа, укидају Бога. „Живети” с умом је немогуће. *Justus ex fide vivit*: Човек ће живети једино од вере, а све што није од вере – јесте грех, јесте смрт. То што вера собом доно-си, доноси не питајући ум и не рачунајући на њега. Вера уки-да ум. Вера није дата човеку да би подржавала претензије ума на владавину у васиони, већ зато да би човек сам постао го-сподар у свету који је Творац саздао за њега. Кроз оно што ум одбацује као Апсурд, вера нас води ономе што тај исти ум поистовећује са непостојећим. Ум учи човека да се повинује, вера му даје власт да заповеда. Спекулативна философија нас осуђује на ропство, егзистенцијална философија стреми да се кроз очигледности које је изградио ум пробије ка слободи, са којом оно што је немогуће постаје стварно. Као што је напи-сано: οὐδὲν ἄδυνατόν ἐστι ὑμῖν („Ништа вам неће бити немогу-ће”).<sup>(11)</sup>

## XXI

## ТАЈНА ИСКУПЉЕЊА

*Omnes prophetae viderunt hoc in spiritu, quod Christus futurus esset omnium maximus latro, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus etc... quo nul-lus major nunquam in mundo fuerit.*<sup>(1)</sup>

Лутер

Преостаје нам да начинимо последњи корак. Некаква си-ла нам је улила убеђење у непобедивост Ништа, и Ништа је постало господар у свемиру. Од свега што нам доноси наше животно искуство, то је најнедокучивије и најзагонетније. Ско-ро је исто толико тајанствена и она тупа и равнодушна покор-ност с којом сви ми прихватамо власт Ништа, као и наш не-свестан и неуништив страх од њега. Тек ретки људи могу да се замисле и задрже на необичности онога што им се догађа. Паскал је ту осећао страшну *enchantement et assoupissement surnaturels*;<sup>(2)</sup> Лутер нам је говорио о *servo arbitrio*. О поробље-ној вољи је непрекидно понављао Кјеркегор. Али спекулатив-на философија не жели то да призна, као што не може или не жели да примети како је поробљена воља, говорећи Канто-вим језиком, услов за могућност сазнања. Сви желе да мисле како знање представља услов за могућност слободе, сви су та-кође убеђени да слобода представља слободу избора између добра и зла. Претходно излагање нас је, надам се, убедило да обе ове супротности као да представљају услов за могућност постојања спекулативне философије. Да би постојала спеку-



лативна философија неопходно је да се воља човека (и Бога Лајбниц нам је то „показао”) потчини знању, а потчињена знању, поробљена слобода претвара се *ipso facto* у слободу избора између добра и зла. Знање уводи човека у стварност, формирану мимо и независно од било чије воље – као у непосредне податке свести. У тој стварности човек све налази у готовом и дефинитивно одређеном облику: без њега он не може да промени створени поредак бића. Из тога проистиче спекулативна философија којој преостаје само поука, почетак сваке мудрости. Философија учи човека да у „датом” постигне – „нужно” и да то нужно „прими” прилагодивши му се у већој или мањој мери. Она, наравно зна, „у већој или мањој мери” какав се кобни смисао налази иза тога. Али она о томе упорно ћути, јер ни она не може да поднесе оно што „причају лудило и смрт” који означавају крај сваког прилагођавања. Да би часно изашла из тешког положаја, спекулативна философија нас упућује на морал који влада чаробним умећем претварања неизбежног у дужно, па чак и жељено, и на тај начин паралише у нама све снаге отпора. Горе наведене Кјеркегорове речи из његовог говора „Жалац у тело”, показују нам с језивом очигледношћу стање човека који се потпуно поверио „чистоме уму”: он као у кошмару осећа како се над њим надвија страшно чудовиште, али не може да помери ни један део свога тела.<sup>(3)</sup> Шта га држи у том стању обамрлости? Шта је паралисало и поробило његову вољу? Кјеркегор нам одговара: Ништа. Он јасно види да власт која га је потчинила, власт која је потчинила све нас, јесте власт чистог Ништа – али он не може да победи страх од Ништа, не може да нађе ону реч, да начини онај покрет који ће развејати његову магију. Он тражи све нова и нова „знања”, он настоји да узвишеним поучним говорима убеди себе да је у нашој спремности да без роптања и чак с радошћу подносимо све ужасе који нас задесе – наше највише позвање, он махнито призива нове ужасе у нади да ће с њима доћи и заборав о изгубљеној слободи. Али ни „дијалектика” ни „поука” не оправдавају наде које се у њих полажу. Напротив, обамрлост духа и слабост воље стално расту. Знање доказује да су све могућности исцрпљене, поуке забрањују борбу. Покрет вере, пак, једино што би могло да га одбаци далеко изван граница натиридног зачараног света, није му дато да учини. Ништа наставља

свој поништавајући посао; страх од Ништа омета човека да учини оно што би га могло спасти.

Значи ли то да је дошао крај, апсолутни крај, да спекулативна философија са својим истинама и мукама влада светом и да морал покорности, рођен из умског виђења, представља једино на шта човек може да рачуна?

Коме упутити ова питања? Кјеркегор је одбацио библијску змију, али Паскал се није устезао да говори о човековој натприродној обамрлости. Али, уколико је Кјеркегор тачно увидео да се људско сазнање држи једино на страху од Ништа, да ли смо ми у праву када толико упорно настојимо да Св. писмо очистимо од „натприродног” и коме за љубав то чинимо? Коме се обраћамо својим питањима? Наравно, ономе коме су и до сада била упућена питања спекулативне философије – тј. Ништа; страх од њега је човека подстакао да напусти дрво живота и своје наде веже за дрво сазнања. Све док питамо, ми смо у целини у власти првородног греха. Треба престати са питањима, *треба се одрећи објективне истине, објективној истини треба одрећи право да решава људске судбине*. Али како да то уради човек чија је воља „у несвести”, чија је воља поробљена, паралисана? Не значи ли то „тражити немогуће”? Ван сваке сумње: то значи тражити немогуће. Чак и Кјеркегор, који нам је толико говорио о несвестици слободе, решио је да каже како Бог значи – да је све могуће. Или тачније, овако: управо Кјеркегор, коме се у његовом искуству разоткрило да је пад у грех започео губитком људске слободе и да грех представља несвестицу слободе и њену немоћ, управо такав човек, који је тако страшно морао да плати због своје немоћи, могао је да досегне – макар предосећајући оно чега још нема и чега за нас, пале и слабе људе, никада није ни било – све оно огромно што садрже речи: Бог значи да је све могуће. Бог значи да нема знања коме нас толико жудно и толико неодрживо вуче за собом наш ум. Бог значи да нема ни зла: постоји само првобитно *fiat* („нека буде”) и рајско *valde bonum* („добро бјеше веома”), пред којим се губе и претварају у привиђења све наше истине које се држе на „закону” противречности, „закону” довољног разлога и другим „законима”. Човек не може да се ишчупа из власти кушача који му је показао Ништа и усадио му неискорењив страх од Ништа. Човек не може да пружи руку ка дрвету живота и принуђен је да се



храни плодовима са дрвета сазнања, чак и онда када се увери да они доносе безумље и смрт. Али зар је човеково „не може“ истина? Зар оно није само потврда немоћи која има некакав значај само дотле док та немоћ траје?<sup>1</sup> Сада ћемо дати реч другоме човеку, који је неколико векова пре Кјеркегора говорио о „побљеној вољи“, са ништа мање претеривања и беса него Кјеркегор о „несвестици слободе“. У Писму, Лутера је највише привлачило управо оно што друге људе од њега одбија. Од наших разговетних и јасних судова он је тражио спас у *te nebrae fidei* („мраку вере“). Беспомоћност и немоћ наше воље, које ум тако брижљиво од нас скрива, исправно предосећајући да се једино на њима одржава његова снага – Лутер је осетио исто као и Кјеркегор. Он се уверио да побљена воља не може водити човека ономе што му је најпотребније од свега и да ропство и немоћ воље свој извор имају у оним истинама на које нас наводи ум. Због тога је он тако необуздано, грубо и често неправедно нападао схоластичку философију. Видљиво и невидљиво присуство Аристотела у системима великих схоластичара он је доживљавао као увреду и изазов откривеној истини. За њега је Аристотел био оваплоћење оне *concupiscentia invincibilis, one cupiditas scientiae*, која је овладала човеком што је окусио плодове са забрањеног дрвета, у њој је он видео *bellua, qua non occisa homo non potest vivere*. Кјеркегоров егзистенцијална философија налази се у наследној вези са Лутеровом *sola fide*. Човеков задатак није у томе да у животу прихвати и оствари истине ума, већ у томе да снагом своје вере потуче те истине: другим речима – да се одрекне дрвета сазнања и врати се дрвету живота. Лутер се усуђује да надахнут Писмом „*homo non potest vivere*“ истакне као *приговор* против самоочигледности ума, слично као што Кјеркегор Јовове вапаје и проклетства истиче као *приговор* против аргумената спекулативне философије. Код Лутера, као и код Кјеркегора, мишљење се обогаћује новом димензијом – вером – која обичној свести изгледа као фантастична измишљотина.

<sup>1</sup> Упоредити изнапредан запис у Кјеркегоровом дневнику из 1848. године (I, 379): „Бог све може. Ова мисао је моја девиза у најдубљем смислу те речи и за мене има већи значај него што сам икада могао и да помислим. Ни на тренутак нећу себи допустити дрску помисао да, уколико ја не видим никакав излаз, ни Бог нема излаза. Јер мешати на тај начин своју јадну фантазију и све остало с могућностима којима располаже Бог – представља гордост и очајање“.

Дивно је што је Лутерово учење органски повезано са учењем последњих великих схоластичара Дунса Скота и Окама, од којих почиње распад схоластичке философије.<sup>(4)</sup> Божанска самовоља, коју је обзнанио Дунс Скот, у корену је поткопала могућност философије која тежи да откривење споји и помири са истинама ума. После скоро миленијумског веома напетог духовног рада одједном се показала извештаченост или противприродност те загонетне симбиозе откривења и истине ума која је надахњивала стваралаштво најутицајнијих представника средњовековне мисли. Ако Бог самовољно, ни за шта не марећи, решава шта је добро, а шта зло – шта онда може да заустави наш наредни корак, шта може да нас спречи да заједно са Петром Дамијанијем и Тертулијаном тврдимо да Бог једнако произвољно, не ограничавајући себе никаквим законима мишљења или бића, решава шта је истина? Ако хоћете, прва поставка је у извесном смислу изазовнија од друге: још је и могуће помирити се с Богом који не признаје нашу логику, али Бог који не признаје наш морал, тј. неморалан Бог – каква свест може да прихвати такву могућност? За грчку философију (као и за најновију) такве поставке су одредиле крај сваке философије. Самовоља као основни атрибут Божанске суштине – јесте ужас опустошења који је подједнако гадан и вернику и невернику.<sup>(5)</sup> О томе нема потребе ни говорити: свакодневно искуство довољно разоткрива пред нама гнусан и одвратан смисао, садржан у појму „самовоља“. Али, ма шта разоткривало свакодневно искуство, не може се оспорити чињеница да је средњовековна философија, која је према примеру црквених отаца тежила да „схвати“ и „објасни“ откривење, у својим последњим великим представницима (и *непосредно* после Томе Аквинског!) дошла до идеје божанске самовоље. Истина, последњи корак није био учињен. Чак се ни Окам није одлучио да следи пример Петра Дамијанија: закон противречности је и код њега освојио власт над Божијим поимањем. Али због тога се ствар не мења. Дунс Скот и Окам, одузевши истинама ума моралну санкцију, отворили су Апсурду пут у све области бића. Бог може да превлада закон противречности, Бог може упркос принципу *quod factum est infectum esse nequit*, својом влашћу, оном *potentia absoluta* која претходи свакој *potentia ardinata*,<sup>(6)</sup> да учини тако да оно што је једном било буде оно што никада није било, као што може да



учини да оно што има почетак нема краја, као што може да благослови бескрајно страсно стремљење коначном, иако, према нашем схватању, оно садржи исту бесмислица, исту такву противречност, као што је појам округлог квадрата, и ми смо принуђени да ту видимо оно што је немогуће и нама и Творцу. Помисао на ничим ограничену самовољу Творца нама је подједнако и безумна и страшна. Ми смо сви спремни, заједно с Лајбницом, да својом душом јамчимо како једино закон противречности и закон довољног разлога дају човеку право да са сигурношћу мисли, када крене у потрагу за истином, како ће је свакако препознати када на њу наиђе, и како никада неће помислити за лаж да је истина. Почев од Сократа и нарочито од Аристотела, па све до наших дана, човекова мисао је у тим законима и њиховој непоколебљивости видела важан бедем против заблуда које нас са свих страна опседају. И њих се одрећи! Када је средњовековна философија стала лицем у лице са „парадоксима” Дунса Скота и Окама, она је морала или да окрене леђа своме духовном вођи, Philosophus-у и да фантастичне библијске приче сматра истином, или да себе осуди на бедну егзистенцију казуистичког тумачења система створених пре ње. Постојао је, наравно, и трећи излаз: ставити Библију на своје место, то јест, не рачунати на њу, када се ради о истини. Али то је био сувише херојски излаз. Изворно средњовековље није се усуђивало да „иде тако далеко”. Чак ни Декарт није смео толико да верује своме мишљењу или се, барем, није решио да о томе говори. Једино Спиноза се усудио да постави и разреши огроман и страشان проблем који је поставило средњовековно мишљење: ако треба бирати између Писма и ума, између Аврама и Сократа, између самовоље Творца и вечних, нестворених истина – а немогуће је не бирати – онда се мора ићи за умом и Библију послати у музеј.<sup>(7)</sup> Аристотел, као видљиви и невидљиви тумач Писма у средњем веку, урадио је своје: то што се појавио Спиноза, резултат је његовог философског вођства. Дунс Скот и Окам су открили „самовољу” у библијском схватању света. Спиноза је одбацио самовољу као крајњу разуданост и вратио се идеји знања, заснованог на доказима, на нужности *tertium genus cognitionis, cognito intuitiva*,<sup>(8)</sup> које непосредне податке свести претвара у непоколебљиве истине. У непосредним подацима свести – никакве законе, никакве истине нећете наћи, ма колико их тра-

жили. Нема у њима закона противречности, нема у њима закона довољног разлога. Нећете у њима такође пронаћи ни ону самоочигледну истину да је *quod factum est infectum esse acquirit*. „Видети” све то у искуству није могуће, чак ни путем *oculi mentis* (умског вида) који је Спиноза изједначавао са *demonstrationes*: то се може једино придодати искуству. У томе се и састоји мисија ума, који искуство само раздражује и који жудно стреми свеопштим и нужним истинама. Једино свеопште и нужне истине знање чине знањем. Без њих је искуство неуређен, егзотичан, ничим условљен след догађаја. Свуда нас вребају каприциозна *fiat*, свуда нам прете самовољне, ничим осим *fiat*-ом изазване неочекиваности. Знање, и једино знање може стати на крај самовољи. Платон је био у праву: одрекавши се ума, одрекавши се знања, осуђујемо себе на вечне невоље. И био је у праву онда када је, предосетивши скоро пророчки шта ће у Писму пронаћи његови далеки духовни потомци Дунс Скот и Окам, у свом *Еуџиифрону*, у Сократово име, одлучно изјавио да идеја добра није створена, да је она – изнад богова, да свето није свето зато што га воле богови, већ богови воле, морају волети свето, зато што је свето.<sup>(9)</sup> Платон је био потпуно свестан да морал стоји на стражи истине и да, уколико он напусти своје стражарско место, истина неће добро проћи. Истина и добро су – нестворени: Бог је и у своме сазнању и у својим оценама, ништа мање него човек, осуђен да се повинује нормама истине и морала. *Non ridere, non lugere, neque detestari – sed intelligere* („Не смејати се, не плакати, не проклињати, већ разумети”): ето, то је прва заповест човечанског и божанског мишљења, пред којом све библијске заповести морају да се повуку у други план. Тачније – због тога што су се и црквени оци и схоластичари непрестано ослањали на библијске текстове, мора се рећи: библијско учење се, преламајући се кроз претпоставке аристотеловске философије, претварало у своју супротност. Тежња да се схвати *intelligere* чинила је и још увек чини и најосетљивије људе глумим, чак и за библијске громове. Кјеркегор нас је повео ка оном потресном моменту историје, када су се љубав и милосрђе Бога сударили са Непроменљивошћу нестворених истина – и љубав је била присиљена да се повуче: Бог је, као и човек, немоћан да одговори на вапаје великог очајања. Кјеркегор је знао шта ради када је тако општро поставио ово питање: никада још „индирект-



но изражавање”, чак ни код Кјеркегора, није добило тако потресан израз, као у том сукобу. *Intelligere* је исисало из Бога сву његову моћ, а истовремено и његову душу. Испоставило се да је његова воља у несвестици, паралисана, да робује некаквом „начелу”, да се сам Бог претворио у „начело”. Другим речима: Бог је саблажњен, Бог је окусио плодове са дрвета, на које је сам упозоравао човека... Даље ићи – нема се куд: Кјеркегор нас је навео на то да првородни грех није извршио човек, већ Бог. Кјеркегор нас је навео? Или је сам био на то наведен?

Ето зашто сам се сетио Лутерових *Коментара Галаџима*. Сада ћу навести његове речи које истовремено представљају и коментар на покушај да се продре у смисао и значај пада у грех, који чини садржај главних Кјеркегорових дела. Имајући у виду, наравно, знамениту и свима познату главу 58 пророка Исаије,<sup>(10)</sup> Лутер пише: *Omnes prophetae viderunt hoc in spiritu, quod Christus futurus esset omnium maximus latro, adulter, fur, sacrilegus, blasphemus etc., quo nullus major alius nunquam in mundo fuerit* („Сви су пророци видели у духу да ће Христос бити највећи разбојник, прељубник, лопов, безбожник и богохулник каквог никада у свету није било”).<sup>(11)</sup>

Тако је говорио Лутер и такав је истински смисао 53. главе Исаије, страшне и разорне по наш ум и наш морал. И још једном, још огољенијим и нама још неподношљивијим речима Лутер изражава ту исту мисао: *Deus miserit unigenitum filium suum in mundum ac conferit in eum omnia peccata, dicens: Tu sis Petrus, ille negator, Paulus, ille persecutor, blasphemus et violentus, David ille adulter, peccator ille qui comedit pomum in paradiso, latro ille in cruce, tu sis persona, qui fecerit omnia peccata in mundo* („Бог је послао свога јединородног сина у свет и натоварио на њега све грехе, говорећи: Ти си – Петар, онај који се одрекао, Ти си – Павле, насилник и богохулник, Ти си – Давид, прељубник, Ти си – грешник који је појео јабуку у рају, Ти си – разбојник на крсту, Ти си извршио све грехе у свету”).<sup>(12)</sup>

## XXII ЗАКЉУЧАК

Бескрајно страсно Кјеркегорово стремљење коначном – без обзира на то што оно у себи садржи унутрашњу противречност, због које би према човековој оцени изгледало и немогуће и бесмислено, према божанској оцени је сврстано у оно једино потребно, коме је дато да тријумфује над свим „немогућим” и „дужан си”.<sup>(1)</sup>

Л. Ш.

Основне идеје егзистенцијалне философије ништа мање снажно, ни мање страсно од Лутера и Кјеркегора, изразио је Достојевски: није он тек тако током свих година проведених на робији читао само једну књигу – Св. писмо. А, по свој прилици, Библија се на робији чита другачије него у пишчевој радној соби. На робији човек научи да поставља питања другачије него на слободи, стиче смелост мисли коју ни сам није у себи слутио – тачније, стиче смелост да својој мисли постави такве задатке какве се нико не усуђује да постави: борбу за немогуће. Достојевски скоро да говори Кјеркегоровим речима, иако Кјеркегора није знао чак ни по имену... „Са немогућношћу се људи одмах мире. Немогућност – значи, камени зид? Наравно, разуме се, закони природе, закључци природних наука, математика. Јер, чим ти, на пример, докажу да си постао од мајмуна, немаш због чега да се мрштиш, прихвати то како јесте. Чим ти докажу да, у суштини, чак и најмања трунчица



сала на твоје тело мора да ти буде дража од сто хиљада других теби сличних бића... тако то и схвати, шта да се ради, зато су два пута два четири! Природа вас не пита за дозволу: није је брига за ваше жеље, нити да ли вам се њени закони свиђају или не. Дужни сте да је схватите онако каква она јесте, а према томе, и све њене резултате. Зид је, према томе, зид, итд., итд.”<sup>(2)</sup> Достојевски је у неколико редова сумирао резултате онога што смо чули од Дунса Скота, Бонавентуре, Спинозе и Лајбница: вечне истине живе у Божијем поимању и поимању људи, независно од њихове воље, на располагању вечних истина налазе се сва застрашивања која се уопште могу замислити, и зато је: *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. Истина је присилна истина и зато ће, ма од кога потицала, само онда бити истина уколико може да се одбрани на исти начин на који је нападнута, а оне који то не признају чекају мучења која ће из њих извући потребна признања. Достојевски је, као што се види из управо наведених речи, то увиђао исто тако добро као и Дунс Скот, Бонавентура, Спиноза и Лајбниц. Он је такође знао да наш ум жудно стреми нужним и свеопштим судовима, иако у Канта, по свој прилици, никада није ни завирио.<sup>(3)</sup> Ипак, у време када је спекулативна философија, коју су опчинили Сократ и Аристотел, све своје силе уложила у то да откривење уклопи у раван умног мишљења, док Кант пише низ критика како би оправдао и опевао страсти ума, код Достојевског се појављује страшна слутња, или, ако хоћете, долази до величанственог и заслепљујућег прогледавања, да се у тој страсти ума одразила *concupiscentia invincibilis* која је човеком овладала после пада. Понављам и инсистирам: он, као и Кјеркегор, познаје власт првородног греха над нама; он осећа ужас греха и у том ужасу као да светлуца предосећање свести о привиду власти коју су себи присвојиле истине ума. Непосредно после претходно наведених речи, невероватно језгровито и очигледно резимирајући принципе спекулативне философије о принудној истини, он потпуно неочекивано за читаоца а готово и за самога себе, као у некаквом наступу самозаборава, више не говори, већ виче (о таквим стварима се не може говорити, о томе се може само „викати”): „Господе Боже, па шта је мене брига за законе природе и аритметике, када ми се некако ти закони и два пута два четири не допадају? Разуме се да такав зид нећу пробијати главом ако

заиста немам снаге да га пробијем, али се нећу с њим помирити само зато што је то камени зид и што ја немам довољно снаге. Као да је такав камен зид заиста смирење и као да он уистину садржи било какву реч о свету, једино зато што је он два пута два – четири. О бесмислице над бесмислицама! Сасвим је нешто друго све разумети, свега бити свестан, свих немогућности и камених зидова; не мирити се ни са једном од тих немогућности и каменим зидовима, ако вам је мрско да се мирите...”<sup>(2)</sup> Кант је „критиковао” чисти ум, и за њега је једина истина којој се приклањао била истина ума, то јест принудна, присилна истина. Мисао да „принуда” не сведочи за, већ *против* истинитости судова, да све „нужности” могу и морају да се растворе у слободи (коју је он из предострожности увео у област *Ding an sich*), такође је била туђа и далека Кантовој „критичкој философији”, као и догматској философији Спинозе, Лајбница и мистички настројених схоластичара. Утолико пре је спекулативној философији била туђа и потпуно бесмислено изгледала одлучност Достојевског да оспорава доказивост доказа: како човек може себи да дозволи да одбаци истину једино зато што је сматра мрском! Ма шта да собом доноси истина – све мора бити прихваћено. Штавише: човек ће све прихватити, јер му у супротном прете нечувена морална и физичка мучења. То је *articulus stantis et cadentis* спекулативне философије, који она, истина, *explicite* није никада формулисала, који је увек брижљиво скривала, али који је *implicitely*, како смо успели да се уверимо, увек био у њој присутан и надахњивао је. Потребна је бескрајна смелост Достојевског, потребна је Кјеркегорова „неустрашива дијалектика”, Лутерово просветљење, жестина Тертулијана или Петра Дамијанија, како би се у вечним истинама препознало *bellua qua non accisa homo non potest vivere* и како би се с таквим оружјем у рукама, као *homo non potest vivere*, ступило у борбу с оном гомилом „доказа” којима су заштићене самоочигледности. Или, тачније, потребно је оно очајање које не зна за границе, о коме нам је говорио Кјеркегор и које једино може да изнесе и баци човека у ону димензију бића где се завршава принуда, а с њом и вечне истине, или, где се завршавају вечне истине, а с њима и принуда.

Немоћ Бога, клонулог у каменом загрљају Непроменљивости, према Кјеркегору, или Бог, за кога се испоставило да



је највећи грешник од свих који су икада постојали у свету, према Лутеру – само је неко ко је не на речима већ у свом стварном искуству преживео и преживљава сав ужас и сву безмерну тежину те последње загонетке наше егзистенције – само он може да се одважи и „скрене” своју пажњу са „непосредних података свести” и да истине очекује од „чуда”. И тада Кјеркегор избацује своју „паролу” Бог све може, Достојевски се наоружава против камених зидова и „два пута два четири”, Лутер долази до тога да није човек, већ Бог убрао јабуку са забрањеног дрвета, Тертулијан обара наше вековечне *rudet, inperitum et impossibile*, Јов тера од себе своје побожне пријатеље, Аврам диже нож на сина: откривена истина апсорбује и уништава све принудне истине које је човек добио са дрвета сазнања и зла.

Тешко је, бескрајно је тешко палом човеку да појми исконску супротност између откривења и истина знања. Још је теже прихватити мисао о истини која није принудна. Па ипак, на самом дну своје душе човек мрзи принудну истину, као да осећа да се ту крију превара и бунило, и да она заправо потиче од празног и немоћног Ништа, а страх од тог Ништа је паралисао нашу вољу. И када до њих допру гласови људи који их, као Достојевски, Лутер, Паскал и Кјеркегор, подсећају на пад првог човека у грех – чак се и најбезбрижнији узнемире. Нема истине тамо где влада принуда. Не може бити да принудна и према свему равнодушна истина одређује собом судбину универзума. Ми немамо снаге да разбијемо магију Ништа, ми не можемо да се ослободимо натприродне зачараности и обамрлости. Натприродно захтева за своје превладавање натприродну интервенцију. Колико су се људи бунили због тога што је Бог допустио „змији” да саблазни првог човека, и каквим све лукавствима нису прибегавали да би скинули Богу и натоварили човеку „кривицу” првог пада! И заиста, ко би се усудио да одговорност за ужасе који су у свет дошли са грехом, натовари Богу? Не значи ли то потписати пресуду Богу? Наше поимање не прихвата два одговора. Човек је згрешио, и ако га је грех смлавио – тако је и требало да буде. Међутим, Лутеру и свима који се не боје да читају и слушају Писмо, разоткрива се нешто друго: за Бога нема немогућег – *est enim Deus omnipotens ex nihilo creans omnia* („Јер он је Бог свемогућ, који све ствара ни из чега”).<sup>(4)</sup> За Бога нема ни закона против-

речности, ни закона довољног разлога. За њега нема вечних и нестворених истина. Човек је окусио са дрвета сазнања и тиме уништио себе и своје потомство: плодови са дрвета живота постали су му недоступни, његова егзистенција је постала привидна, претворила се у сенку, као Кјеркегорова љубав према Регини Олсен. Тако је било – о томе сведочи Св. писмо. Тако јесте: о томе такође сведоче Св. писмо и наше свакодневно искуство, као и спекулативна философија. Па ипак – није човек, већ Бог убрао и окусио плод са забрањеног дрвета. Бог који све може, учинио је да оно што је једном било постане оно што није било и што није било да постане оно што јесте било, иако сви закони и нашег ума, и нашег морала вапију против тога. Бог се пред тим није зауставио, како би се због вапаја не само свога Сина, већ и обичних људи „одрекао” Непроменљивости. Вапаје живих, иако створених и смртних људи Бог чује боље него захтеве камених, иако нестворених и вечних истина. Он је и своју суботу створио за човека и није дозволио књижевницима да жртвују човека ради суботе. И за Бога нема ничега немогућег. Он је примио на себе грехе читавог човечанства, Он је постао највећи, најужаснији од свих грешника: није се Петар одрекао, већ Он; није Давид – Он је био прељубник; није Павле – Он је прогањао Христа; није Адам, већ је Он убрао јабуку. Али за Бога нема ничега претешког. Њега грех није смлавио, Он је смлавио грех. Бог је једини извор свега: пред његовом вољом сагињу се и падају ничице све вечне истине и сви закони морала. Зато што Бог хоће – добро јесте добро. Зато што Он хоће – истина јесте истина. Према вољи Божијој човек се препустио саблазни и изгубио слободу. Према његовој вољи – пред којом се, настојећи да се супротстави, расула у прах Непроменљивост, камена као и сви закони – човеку ће се вратити слобода, човеку се вратила слобода: у томе је садржај библијског откривења. Али пут ка откривењу спречавају, окамењене у својој равнодушности, истине нашег ума и закони нашег морала. Нама је страшна бездушна или равнодушна власт Ништа, али немамо снаге да се прикључимо слободи обзнањеној у Писму. Бојимо је се још више него Ништа. Ничим, чак ни добром и истином није спутан Бог, Бог који сâм, својом вољом ствара и истину и добро! Ми доживљавамо <то> као самовољу, чини нам се да је ограничена одређеност Ништа ипак боља од безграничности бо-



жанских могућности. Кјеркегор, сâм Кјеркегор, који је на сопственом искуству у довољној мери искусио уништавајући утицај нестворених истина, исправљао је Св. писмо и тријумфовао када је Непроменљивост стајала између Бога и његовог распетог Сина и када је, у себе заљубљено, „чисто“ милосрђе доживљавало блаженство због свести о својој беспомоћности и немоћи. Истина, ми знамо да су Кјеркегору сва признања била изнуђена у мукама. Па ипак, овако или онако, Ништа, у чијој смо власти и Кјеркегор и сви ми, осуђени да животаримо, учинило је страх нераздвојним сапутником нашег мишљења. Ми се свега бојимо, бојимо се чак и Бога и не усуђујемо се да му се поверимо, ако нисмо унапред сигурни да нам Он ничим не прети. И никакви аргументи „ума“ не могу да одагнају тај страх: напротив, аргументи ума га хране.

Отуда и потиче Апсурд. Од Апсурда, који су исковали ужаси бића, Кјеркегор је сазнао о греху и научио да грех види тамо где на њега указује Писмо. Појам супротан греху није врлина, већ слобода. Слобода од свих страхова, слобода од принуде. Појам супротан греху – и то му је открио Апсурд – јесте вера. И то је оно што нам је најтеже да прихватимо у Кјеркегоровој егзистенцијалној философији, што је и он сâм најтеже прихватао. Због тога је и говорио да је вера човекова безумна борба за могуће. Егзистенцијална философија јесте борба вере са умом за могуће, тачније за немогуће. Кјеркегор неће рећи после спекулативне философије: *Credo, ut intelligam* („Верујем да бих разумео“). Он одбацује као непотребно, као убиствено наше *intelligere*. Он се присећа пророка: *Justus ex fide vivit* („Праведник живи од вере“). Он се присећа апостола: све што није од вере, јесте грех. Једино вера која ни на шта не рачуна, која ништа не „зна“ и не жели да зна – једино вера може бити извор истина које је створио Бог. Вера не пита, не испитује, не осврће се. Вера једино позива ономе, према чијој вољи све што постоји – постоји. И ако спекулативна философија полази од датог и од самоочигледности и прихвата их као нужно и неизбежно, онда егзистенцијална философија кроз веру превладава све нужности. „Вјером Аврам послуша када би позван да пође у земљу коју је имао да прими у наслеђство, и пође не знајући куда иде.“<sup>(5)</sup> Да би се стигло у обећану земљу није потребно знање, за човека који зна, обећана земља не постоји. Обећана земља је тамо где је стигао верник, она је по-

стала обећана, *зашто ипак* је у њу дошао верник: *Certum quia impossibile* („Несумњиво – зато што је немогуће“).

Вера није „поверење“ у невидљиве истине заодевене умом, она није ни поверење у правила живота која су учитељи или свете књиге обзнанили. Таква вера је само мање савршено сазнање и сведочи о оном истом човековом паду, као и Спинозин *tertium genus cognitionis* (трећа врста сазнања) или Лајбницево нестворене истине. Ако Бог значи да нема ничег немогућег, онда вера означава да је наступио крај нужности и свих камених „дужан си“, које је створила нужност. Нема истина, осваја се зора слободе: Чуј, Израилу! Господ Бог наш јесте Господ једини. И нема греха: Бог га је преузео на себе и истребио његово и целокупно зло, које је с грехом ушло у свет. Спекулативна философија „објашњава“ зло, али објашњено зло не само да остаје зло, оно се оправдава у својој нужности, прихвата се и претвара у вечно начело. Егзистенцијална философија превазилази границе „објашњења“, егзистенцијална философија у „објашњењима“ види свог најљућег непријатеља. Зло се не може објаснити, зло се не може „прихватити“, нити се с њим договарати, као што се не може прихватити грех, нити се договарати с грехом: зло се једино може и мора уништавати.

Кјеркегорове књиге, као и његови дневници, сви његови директни и индиректни искази – непрекидно су приповедање о очајничкој, безумној, грозничавој борби човека са првородним грехом и са ужасима живота који су потекли од греха. Умно мишљење и морал који га штити – од њих живе и њима се задовољавају људи – довели су Кјеркегора до најстрашнијег што постоји: немоћи. Њему је било даровано да искуси немоћ у најмрскијој и најсрамнијој форми у којој се она може испољити на земљи: када би такао вољену жену, она се претварала у сенку, у привиђење. Још горе – све чега би се дотакао претварало се у привид: плодови с дрвета живота постали су му недоступни, сви људи у власти смрти, свима прети очајање које је још у младим годинама овладало његовом душом. Али управо то очајање га је уздигло изнад равни обичног мишљења и тада му се разоткрило да је и сама његова немоћ – такође привидна. Штавише: привидност човекове немоћи повремено му се разоткривала још непосредније, још опипљивије него привидност егзистенције. Немоћ је била и немоћи није било: не-



моћ је откривана као страх пред непостојећим, пред нествореним, пред Ништа. Ништа кога нема, продрло је у живот одмах за грехом и потчинило човека себи. Спекулативна философија, коју је и саму створио и пригњечио првородни грех, не може да одагна од нас Ништа: она га призива, она га везује нераскидивим везама са читавим бићем. И док знање, док умски вид за нас буде извор истине, Ништа ће остати господар живота.

Кјеркегор је све то доживео толико непосредно и мучно, као што је мало ко на земљи имао прилике да доживи: због тога је о греху као о немоћи воље мало ко могао да исприча тако оригинално као он. Због тога је такође, ретко ко умео и хтео да тако необуздано, тако поамно, с таквим заносом слави Апсурд који утире пут вери. Он није могао да начини „покрет вере“ – његова воља је била паралисана, „онесвешћена“. Али он је мрзео и проклињао своју немоћ са свом страшћу на коју је човек способан. Није ли то већ први „покрет“ вере? Није ли то сама вера? Права, истинска вера? Он је одбацио вечне истине ума, он је пољуљао непоколебљиве основе морала. Ако је ум највише, ако је морал највише – Аврам је пропао. Јов је пропао, сви су људи пропали: „непроменљивост“, која је собом прожала нестворене истине, као страшни удав угушиће у свом страшном загрљају све живо, чак и самог Бога.

Ех *auditu*,<sup>(6)</sup> из Писма је Кјеркегору дошла Блага вест, да Бог све може, да за Бога нема немогућег. И ето, када су за њега све могућности завршене или, тачније, зато што су све могућности за њега завршене, он је јурнуо на зов који је до њега допирао. Историјско хришћанство, живећи у миру и сагласности са нашим умом и нашим моралом, постало је за њега чудовиште, *qua occisa homo non potest vivere*. Историјско хришћанство, примењено на просечне услове људске егзистенције, заборавило је Бога, одрекло се Бога. Оно се задовољава „могућностима“, унапред убеђено да и Бог мора да се задовољи могућим: Хришћани су, како је говорио Кјеркегор, укинули Христа.

Кјеркегора за живота нису хтели да слушају. После смрти његове књиге су почеле све више и више да се читају и он је стекао светску славу. Није ли егзистенцијалној философији дато да тријумфује над спекулативном философијом? Да ли је Кјеркегору дато да постане „учитељ човечанства“? Свејед-

но је. Можда и није потребно да он постане „учитељ“, највероватније, није потребно. Кјеркегоров глас је био и, по свој прилици, заувек ће остати глас вапијућег у пустињи. Егзистенцијална философија, окренута Богу који све може, открива да Бог ни на шта не присиљава, да Његова истина никога не напада и сама ничим није заштићена, да је Бог слободан и да је човека створио исто тако слободним као што је и сâм. Али *concupiscentia invincibilis* палог човека, човека који је окусио плодове са дрвета сазнања, више од свега се боји божанске слободе и жудно стреми свеопштим и нужним истинама. Може ли „уман“ човек и да помисли да би чувши вапаје, не свог љубљеног Сина, и чак не Аврама или Јова, већ магистра теологије Серена Кјеркегора, Бог смрвио камену Непроменљивост коју му је наметнуло наше мишљење и уздигао смешни, јадни и смешни случај из Кјеркегоровог живота на ниво светско-историјског догађаја? Или, да би га Он ослободио чаролије дрвета сазнања и вратио му, остарелом још у мајчиној утроби, ону младост душе и ону отвореност које омогућују приступ дрвету живота? Или да би бескрајно страсно Кјеркегорово стремљење коначном – без обзира на то што оно у себи садржи унутрашњу противречност због чега је према човековој оцени немогуће и бесмислено, према божанској оцени било уврштено у оно „једино потребно“, коме је дато да тријумфује над свим „немогућим“ и „дужан си“? Два одговора на ово питање нису могућа. Зато се Кјеркегор не обраћа уму и моралу који захтевају покорност, већ Апсурду и Вери који благосиљају смелост. Његови текстови и говори, поамни, жестоки, необуздани и пуни бола једино нам о томе и говоре: глас вапијућег у пустињи о ужасима Ништа које је поробило палог човека! Безумна борба за могућност – у ствари је безуман порив који од бога философа води Богу Аврама, Богу Исака, Богу Јакова.



## НАПОМЕНЕ

### Скраћенице коришћене у напоменама

Лав Шестов, *Собрание сочинений*, Санкт-Петербург, Шиповник:

- (С1) Т. I, *Шекспир и его критик Брандес*. Друго издање, 1911. (Прво издање: СПб.: Менделевич, 1898)
- (С2) Т. II, *Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше*. Друго издање, 1911. (Прво издање: СПб., Стасюлевич, 1900)
- (С3) Т. III, *Достоевский и Ницше (Философия трагедии)*. Друго издање, 1909. (Прво издање: СПб., Стасюлевич, 1903. г.)
- (С4) Т. IV, *Апофеоз беспочвенности (Опыт догматического мышления)*. Друго издање 1911. (Прво издање: СПб., Общественная польза, 1905)
- (С5) Т. V, *Начала и концы. Сборник статей*. Прво издање. СПб.: Стасюлевич, 1908. г. (Касније – Шиповник, 1911)
- (С6) Т. VI, *Великие кануны*. Прво издање, 1911. г.
- (РС) Лев Шестов, *Potestas Clavium – Власть ключей*, Берлин, Скифы, 1923.
- (ВИ) Лев Шестов, *На весах Иова. Странствия по душам*, Друго издање. Paris, YMCA-Press, 1973. (Прво издање: Париз, Современные записки, 1929)
- (АИ) Лев Шестов, *Афины и Иерусалим*. Друго издање: Paris, YMCA-Press, 1951.
- (УО) Лев Шестов, *Умозрение и откровение (Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи)*. Прво издање: Paris, YMCA-Press, 1964.



(SF) Лев Шестов, *Sola Fide – Только верою* (Греческая и средневековая философия. Лютер и Церковь), Paris, YMCA-Press, 1966.

(БШ) Баранова-Шестова Н. Л., *Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников*, Paris, La Presse Libre, 1983, t. I-II.

(BF) Fondane B., *Rencontres avec Léon Chestov*, Paris, Plasma, 1982.

### Л. ШЕСТОВ ЦИТИРА КЈЕРКЕГОРА ПРЕМА СЛЕДЕЋИМ НЕМАЧКИМ ИЗДАЊИМА:

Sören Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, Hrsg. Von H. Gottsched und Chr. Schrempf. Jena, E. Diederichs Verlag:

Bd. III, *Furcht und Zittern*, Wiederholung (2. Aufl.), 1909.

Bd. IV, *Stadien auf dem Lebensweg*, 1914.

Bd. V, *Der Begriff der Angst*, 1912.

Bd. VI, *Philosophische Brocken, Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift*, 1910.

Bd. VIII, *Die Krankheit zum Tode*, 1911.

Bd. IX, *Einübung im Christentum*, 1912.

Bd. XI, *Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen*, 1922.

Bd. XI, *Der Augenblick* (2 Aufl.), 1909.

\*\*\*

Sören Kierkegaard, *Die Tagebücher*, Ausgewählt und übers. von Th. Haecker, Bd. I-II, Innsbruck, Brenner Verlag, 1923.

Sören Kierkegaard, *Der Pfahl im Fleisch*, Deutsch von Th. Haecker, Innsbruck, Brenner Verlag, 1922.

Sören Kierkegaard, *Leben und Walten der Liebe*, Jena, E. Diederichs Verlag, 1924. (Bd. III der von Chr. Schrempf hrsg. Erbaulichen Reden.)

Sören Kierkegaard, *Ausgewählte christliche Reden*, Übers. Von J. Von Reincke, Giessen, A. Töpelmann Verlag, 1909.

\*\*\*

Лав Шестов (Лав Исакович Шварцман) се родио 31. јануара (13. фебруара) 1866. године, у Кијеву, у трговачкој породици, а умро 20. новембра 1938. године у Паризу. Уписао се најпре на математички факултет Московског универзитета, али је убрзо прешао на правни факултет истог универзитета, где се под руководством професора Ј. Ј. Јанжула бавио „радничким питањем”. Л. Шестов је правни факултет завршио тек 1899. у Кијеву.<sup>1</sup> Шестов је 1895. године почео да пише чланке на књижевне и философске теме. Године 1898. он је (о свом трошку) издао своје прво веће дело, књигу *Шекспир и његов кријичар Брандес*. Али тек је његова друга књига, *Добро у учењу Толстоја и Ничеа*, објављена крајем 1899. године, уз помоћ Вл. Соловјова, изазвала приметно интересовање. Када је С. П. Ђагиљев у часопису *Свети умишљености* објавио рад „Достојевски и Ниче” (1902, бр. 2-9/10). Л. Шестов је одмах заузео видно место у руској религиозно-философској ренесанси на почетку века. „Шестов је веома талентован писац – тврдио је неколико година касније Н. А. Берђајев – веома оригиналан, и ми неопредељени, вечно у потрази и препуни немира, схватајући шта је трагедија, морамо водити рачуна о питањима која је тако оштро поставио тај искрени и оригинални човек. Шестова сматрам истакнутом величином у нашој књижевности и веома значајним симптомом дуализма савремене културе”.<sup>2</sup>

Почетком 1920. године Лав Шестов са породицом емигрира из Русије и сели се у Париз. Он држи предавања, објављује у периодици, његова дела се превode на европске језике (а касније и на јапански и кинески), и ускоро Л. Шестов постаје веома запажена личност у философији егзистенцијалистичке оријентације, која је тада заузимала доминантан положај у ин-

<sup>1</sup> Видети детаљније: Шестов Л., *Автобиографија*, Сб. Первые литературные шаги, М., Сытин, 1911, с. 173-176. Видети такође: (БШ, I, 3-14).

<sup>2</sup> Берђајев Н. А., *Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные*, 1900-1906, СПб., 1907, с. 247.



телектуалном животу западне Европе. (У својој познатој књизи *Мити о Сизифу*, коју је објавио 1942. године, А. Ками, посебно издваја философију Шестова да би на њеном примеру размотрио онај тип егзистенцијалног искуства који се одразио у делима Достојевског, Кјеркегора, Ничеа, Хајдегера.)

Шестов је прилично касно чуо за данског религиозног философа и мислиоца Серена Кјеркегора. У априлу 1928. године, враћајући се из Амстердама, где се на предавањима у философском друштву упознао и зближио са Е. Хусерлом – својим философским „антиподом” (БШ, II, 9; УО, 301) – Шестов је свратио у Франкфурт да се види са М. Бубером. „Када сам стигао у Франкфурт – испричао је Шестов Б. Фондану – сви су говорили о Кјеркегору. То је било немогуће избећи. Био сам принуђен да признам како не знам ништа о њему, његово име је у Русији било сасвим непознато.” И додао је: „Чак и Берђајев, који је све читао, њега не зна” (ВФ, 114; БШ, II, 12). У новембру исте године у Фрајбургу, Е. Хусерл је упознао Шестова са Хајдегером. До тада је Шестов већ прочитао Хајдегерову књигу *Бити и време*, објављену 1927. године, и у њој препознао дело које поткопава темеље Хусерловог система. „Тада нисам знао – рекао је Шестов – да је то што је он написао, одражавало Кјеркегорове мисли и утицај, да се лични удео Хајдегеров састојао само у настојању да се те мисли затворе у оквиру хусерлијанства... Када је Хајдегер отишао – причао је даље Шестов – Хусерл ми се опет обратио и натерао ме да обећам како ћу читати Кјеркегора. Нисам разумео зашто толико инсистира на мом упознавању са Кјеркегором, јер Кјеркегорова философска мисао нема ништа заједничко са мишљу Хусерловом. Сада ми се чини да је желео да читам Кјеркегора како бих могао боље да схватим Хајдегера” (ВФ, 114; БШ, 215; УО, 306). (Видети такође напомену 3, гл. I) У почетку, одредивши неке опште мотиве, Шестов код Кјеркегора није нашао праву философску разраду теме. Током времена, међутим, он се све више одушевљавао Кјеркегоровим мислима. „Читам по мало Кјеркегора – пише он у фебруару 1929. године – и заиста налазим нешто заједничко... Понекад ми се чини као да је он читао *Ајоџеозу обескоренењености* или као да сам ја читао његове књиге. Разлика је само у томе што он полемичује са Хегелом стално жели да Хегелову дијалектику искористи против самог Хегела, и мисао о обескоренењености

му је вероватно изгледала неприхватљива и чак му није ни изгледала као мисао. Па ипак, он пише: „die Angst ist Möglichkeit der Freiheit”.<sup>3</sup> Или „in der Möglichkeit ist alles gleich möglich...”, „das Entsetzliche, das Verderben, die Vernichtung Tür gegen Tür mit jedem Menschen zusammenwohnt”,<sup>4</sup> итд. Све то као да је узето из *Ајоџеозе обескоренењености* (БШ, 26). Па ипак, у општој оцени Кјеркегорове философије Шестов остаје прилично уздржан. „Ја мислим – пише он те исте, 1929. године – да у Немачкој уопште, као да сувише високо цене Кјеркегора. Он ни издалека није толико дубок и јак, као што мисле Немци. И, упркос Буберу, ја мислим да је Ниче много значајнији од Кјеркегора. Истина, још нисам прочитао све његове књиге, па ипак, тешко да ћу код њега пронаћи све оно што ми је обећао Бубер...” (БШ, 31).

Шестовљева егзистенцијална философија изражава се пре свега тако што је он као мислилац – живео своје идеје које су га освојиле једном заувек. Дела Шестова представљају бескрајне варијације одређених тема, можда чак, једне једине теме. Пошто је једном, када ни из далека више није био млад човек, доживео откривења Толстоја, Достојевског и Ничеа, током свог каснијег живота он је објашњавао и тумачио то што је открио, све док извор тих откривења није нашао у Писму, док није научио да у светлости тих првих откривења види и процењује целокупну историју европске философске спекулације. Мислиоци којима се обраћао, једном заувек су улазили у свет Шестовљеве мисли као јунаци неке драме, настојећи или да из света уклоне насталу провалију и затворе метафизички хоризонт, или да јој се отворе у сусрет. Дела, фразе, чак и поједине речи добијају у тој „ужареној” атмосфери (Шестовљев израз), карактер симбола и лозинки, образујући специфичан језик његових дела. И ако у чланцима и афоризмима који су касније ушли у књигу *На Јововој ваји* и на којима је Шестов радио у време свог првог упознавања с Кјеркегором, његово име ниједном није поменуто, то значи да се Шестов тада још није био сроднио с њим.

Ипак, нешто у Кјеркегоровим делима присиљава Шестова да се увек изнова удубљује у њих, трагајући за његовом „пра-

<sup>3</sup> „Страх је могућност слободе.”

<sup>4</sup> „У могућности је ипак могуће”, „Ужасно, пропаст, уништење живе раме уз раме са сваки човек.”



вом мисли". „Протекле године – пише он у јесен 1931 – мој сусрет са Кјеркегором био ми је особито тежак. Још и сада, увек када се сетим те 'душе' коју сам сусрео у своме лутању, морам да учиним највећи напор како не бих скренуо на пут кантовске критике која неизбежно води натраг, ка Спинози". (БШ, II, 77)

У то време Шестов је радио на обимном чланку коме је дао наслов „У Фаларисовом бику"<sup>5</sup> (тај чланак је затим постао II део књиге *Ајина и Јерусалим*). Почевши од Лутерових парадокса, он у наредних пет глава даље разматра трагичне конфликте Кјеркегорове мисли, која се ломи између Апсурда вере и Сократовог Ума. Управо због веома дубоке блискости са данским философом, Шестову је било толико тешко и мучно да осмисли и изнутра доживи Кјеркегорову духовну борбу. „Шестов је... једном рекао – пише Б. Фондан – када сам му ставио опаску да изгледа смршао и уморан: 'Ништа не мари, у то стање ме је довела борба с Кјеркегором'".<sup>6</sup> У децембру 1932. године, он је на Сорбони већ држао предавања „Достојевски и Кјеркегор". Од тада, Шестов је Кјеркегора укључио у своје доживотне саговорнике, заједно са Платоном, Платином, Лутером, Паскалом, Ничеом. „Кјеркегор ми још увек не излази из главе – пише он у новембру 1932. године, свом пријатељу Б. Шлецеру. – Имам чак жељу да о њему напишем мањи чланак – опет на тему 'Аврам и Сократ'. Посебно због тога што сам сада добио две нове књиге Мартина Бубера, на основу којих сам се поново уверио да Кјеркегора чак и његови најватренији поклоници... тумаче као настављача Сократовог дела... Један немачки часопис ми је управо преко Бубера понудио да напишем рецензију за његову последњу књигу. Али, мени је то веома тешко, пошто је у рецензији, то јест у кратком чланку, немогуће објаснити све оне, на први поглед једва приметне разлике из којих се рађа непомирљивост између Аврама, што иде ни сам не знајући куда, и Сократа, који од човека захтева да зна куда иде. Не знам какви су ваши утисци о Кјеркегоровој књизи – али, ја сам увек имао осећање да је, према Кјеркегору чак и сам Бог, на крају крајева, немоћан пред ужасима бића и да ужас не може да противречи непосред-

<sup>5</sup> Први пут објављен уз помоћ Л. Леви-Брида у часопису *Revue Philosophique*, 1932, бр. 1-4.

<sup>6</sup> Fondane B., *Heraclite le pauvre, Cahier du Sud*, 1935, No. 177, p. 579 (БШ, II, 88).

ним подацима свести.<sup>7</sup> Чини ми се да је то најлепше од свега што је написао". (БШ, II, 104-105)

Очигледно је да је Шестов управо у то време дефинитивно одредио ону тему Кјеркегорове философије коју је сматрао кључном, оно ново „откривење" које му је омогућило да и сам начини одлучан корак у сопственим размишљањима. Присиљен да се заједно са Толстојем удубљује у открића умирућег Ивана Иљича, да се удубљује у парадоксе „човека из подземља" Достојевског, да пажљиво слуша махните речи Платина и вапаје Јова, Шестов је увек изнова и на разне начине настојао да покаже како откривења смрти, робије, трагедије, катастрофе и очајања осветљавају некакву исконску човекову егзистенцијалну заблуду, својеврсну првобитну „грешку". Кјеркегор му је помогао да улови примарни смисао те „грешке" и да нађе њен извор и вековечну суштину у догађају пада у грех. Кјеркегор тај догађај тумачи у књизи *Појам сирејње*. Следећи Кјеркегора, али битно мењајући ток његових мисли, Шестов пад у грех такође схвата као резултат својеврсног страха, страха од ништа. Али, према Шестову, тај страх нам наговештава сâм ум који човеку улива неповерење у сопствену божанску слободу. Ум приморава човека да његову светлост, његову поуздану нужност и гарантовано разликовање добра и зла претпостави тајанственој, ничим осигураној парадоксалној слободи вере. Речју, ум је заправо библијска змија.

Ту тему Шестов први пут покреће управо у рецензији написаној на захтев М. Бубера, и која је прерасла у чланак посвећен Буберовом стваралаштву у целини. Она је најпре објављена на руском у часопису *Пуш* (бр. 39, јун 1933), а у децембру 1933. године – на француском, у часопису *Revue philosophique* (касније је овај чланак ушао у књигу (УО, 113-124)). „Приликом писања прегледа – пише Шестов М. Буберу (22. 09. 1932) – тешкоћу ми причињава и то што ми није сасвим јасно како ви разумете библијску легенду о паду у грех. Ви пишете да се ми ту разилазимо. То сам и сâм наслутио. Али нигде у вашим радовима нисам нашао ваше мишљење о том проблему и то вероватно није случајно. Чини ми се, уколико не грешим, да бисте и ви, као и Кјеркегор (чија сам дела изучавао последње

<sup>7</sup> Шестов има у виду следећи рад: А. Bergson, *Le donnes immediate de la conscience*. Видети превод на руски: Бергсон А., *Непосредственные данные сознания. Время и свобода воли*, Собр. соч., СПб., б/г., т. I.



три године), могли да кажете: 'Не могу да повежем одређену мисао са библијском змијом.' Заиста, ми, наследници хеленске културе, скоро да не можемо да размишљамо другачије... Пад у грех означава да смо ми у власти 'змије'. Кјеркегор боље него било ко други осећа ту ужасну зависност: отуда његова непобедива 'озбиљност'. То се осећа код Лутера и код Ничеа, који је Лутеру био ближи него што се обично мисли. Како га треба разумети када себе и Сократа назива декадентима? Зар је декадентство нешто друго до пад у грех?" „Што сам старији – пише даље Шестов – све више осећам да нам се у библијској причи разоткрива изузетно важна и дубока истина. Али власт змије над нама је толико велика, да нисмо у стању да ту истину опазимо..." (БШ, 108-109, 337-338)

У време када је Шестов писао преглед књига М. Бубера које су до тада биле објављене и с њим се дописивао, сиже будуће књиге био му је у општим цртама јасан. Шестов представља Кјеркегоров живот и његово стваралаштво као сталну драматичну борбу два егзистенцијална патоса – апсурда Аврамове вере и аутархије сократовског ума, који са змијским лукавством поробљава не само мисао, већ и сам Кјеркегоров живот. Кјеркегор је одбацио Хегелову идеалистичку метафизику, која је „васиону претворила у тричарију" (*Tagebücher*, II, 351), али није могао да превлада сократовску саблазан. Он није поверовао искуству Аврама и Јова, које је сам толико убедљиво описао. Он се постидео своје људске, сувише људске невоље која га је приморала да се растане са Регином Олсен. Он је свој губитак протумачио као жртвено одустајање од „коначног" у корист вечног. Он се није усудио на „покрет вере", на храброст вере, која верује у божански благослов живота овде и сада, у безумну могућност да се поново, упркос закону безличне нужности, пронађе оно што је некада изгубљено. Он је храбрости вере претпоставио сократовску храброст смрти, храброст мудраца – тј., ослобођеног, стоичког, равнодушног смирења у „Фаларисовом бику". Због тога Кјеркегор своје хришћанске поуке није црпео из Апсурда, који је толико славио, нити из Св. писма, које је сматрао откривењем истине, већ из „знања" које нам је донео најмудрији међу људима, онај који је одлучио да окуси плодове са забрањеног дрвета" (АИ, 146). За Шестова нема ничега необичног у томе што Кјеркегорово тумачење пада у грех – психолошки веома танано и ду-

боко – у крајњој линији репродукује Хегелову идеју о буђењу духа, штавише, разоткрива догађај тога буђења још дијалектичније и с већом унутрашњом нужношћу. Невиност је оптерећена страхом – она је, ни сама то не знајући, већ *болесна од стйраха од нишйа* – то је изванредно Кјеркегорово откриће. Тај скривени страх и гура невиност ка знању, он је тај који пјену природну душевност претвара у дух који зна да разликује добро и зло. Јасно је да са таквим дијалектичким тумачењем догађаја пада у грех, улога змије – „спољног" кушача – постаје нејасна. Нејасно је такође и зашто се узлет душевног у духовног назива падом.<sup>8</sup> У октобру 1933. године. Шестов пише Шлецеру: „Почео сам да пишем реферат о Кјеркегору."<sup>9</sup> Баволски је тешко и страшно узбудљиво. Ниједан писац ми није био толико близак као Кјеркегор – ниједан, колико ја знам, није тако страсно и пожртвовано у Св. писму тражио одговоре на своја питања. Од Хегела и „грчког симпосиона" он је отишао Јову и Авраму, од ума – Апсурду и Парадоксу. Али он није могао да се одрекне Сократа и, на крају крајева, устајући против спекулативне философије, он је исправљао Јеванђеље, пошто оно није могло да издржи Сократову критику, и настојао да дијалектички изведе оваплоћење Бога у човека. И наравно – самим тим се враћао грчком симпосиону, баш као што је то учинио Федон.<sup>10</sup> Због чега? Ја Филона разумем – али зар тај „страх од Ништа", који човека тера од Бога – чак ни Кјеркегорово искуство не може да одагна?" (БШ, II)

Почетком 1933. године Шестов је започео свој рад на књизи *Кјеркегор и егзистенцијална философија. Глас вайијућеј у йусйињи*. Рукопис књиге завршава у марту-априлу 1934. године. У почетку се очекивало да ће та књига бити објављена на француском у издању *NRF (Nouvelle Revue Française)*. Међутим, тај план није реализован. Бенжамен Фондан је 21. новембра 1934. године записао: „Полан је изашао у сусрет Шестовљевој жељи, пошто је овај наумио да напише омању књигу о

<sup>8</sup> Видети: Fondane B., *Léon Chestov, Soeren Kierkegaard et le serpent*, Cahiers du Sud, 1934, No. 164.

<sup>9</sup> Ради се о реферату „Кјеркегорове религиозно-философске идеје", који је Шестов поднео 16. новембра на јавном скупу Религиозно-философске академије. У расправи су учествовали Н. Берђајев, Б. Винославцев, А. Лазарев, А. Ремизов, Г. Флоровски, Б. Шлецер (БШ, II, 122).

<sup>10</sup> Видети напомену 2, гл. II.



Кјеркегору који је требало да објави *la Nouvelle Revue Française*. Шестов пише књигу, дотерује је, даје Шлецеру ради превода и носи књигу Полану. На крају је издавање књиге зависило само од Малроа, који је више пута изражавао поштовање према Шестову и одушевљавао се њиме. Пре три године он је прекоревао Шестова због тога што се бави особама као што су Бергсон и Хусерл, који су према Малроовом мишљењу недостојни да ангажују толико узвишену мисао, каква је мисао Шестова. Мени је рекао да је радећи на својој књизи *Краљевски пут* мислио на Шестова. Али, пошто се вратио са конгреса писаца у СССР-у, Малро ставља вето на објављивање Шестовљеве књиге, за коју се Полан обавезао да је објави" (BF, 70-71; БШ, II, 132-133). Издавач Grasse је такође одбио да штампа Шестовљеву књигу.

Шестов је 5. маја 1935. године јавно прочитао реферат „Кјеркегор и Достојевски” (будући предговор за књигу *Кјеркегор и егзистенцијална философија*) на заседању религиозно-философске Академије. Текст реферата је објављен у часопису *Пути* (бр. 48, јул/септембар 1935), и на француском у часопису *Cahiers du Sud* (бр. 18, март 1936).

Почетком 1936. године, поводом Шестовљевог 70-ог рођендана, формиран је Комитет пријатеља Шестова који је преузео на себе издавање његове књиге о Кјеркегору на француском језику и организовао претплату за то издање. Чланови комитета су били: Л. Леви-Брил, Н. Берђајев, П. Дежарден, А. Добри, М. Ејтингон, Ж. Де Готје, Ж. Полан, Б. Шлецер. Л. Леви-Брил је изабран за председника комитета. А. Ками и Ш. Де Бос су учествовали у прикупљању претплата. Књига је изашла 1936. године у философској серији издавачке куће *Vrin* у тиражу од хиљаду примерака. *Врен* је 1948. и 1972. године штампао друго и треће издање (БШ, II, 146-147). Године 1937. Роберт Пејн је превео књигу на енглески језик, али није успео да нађе издавача. Тек после рата књига се појавила на данском (1947), на шпанском (1947), на немачком (1949) у Аустрији, у Грацу, код издавача Денглера који је 50-их година у Грацу организовао „Друштво Шестова” и први издао књигу *Ајина и Јерусалим* на немачком језику.

„Почетком децембра 1938. године – пише Н. Баранова-Шестова – пријатељи Шестовљеве философске мисли, под председништвом Н. А. Берђајева, формирали су Комитет за из-

давање књига Лава Шестова. У комитет су ушли: А. Безредка, И. Бунаков, Б. Вишеславцев, Ж. Де Готје, В. Зењковски, А. Лазарев, Л. Леви-Брил, С. С. Металников, П. Миљуков, В. Рудњев, Б. Шлецер, М. Цитрон. Комитет је започео сакупљање пренумераната за две последње књиге Шестова, које су до тада постојале само у преводу на стране језике – *Кјеркегор и егзистенцијална философија* и *Ајина и Јерусалим*. Први претплатнички табаци подељени су на скупу 18. децембра 1938. године. Књига *Кјеркегор и егзистенцијална философија* изашла је 8. јула 1939. године у издању *Савремених зајмиса и Дома књиге*. Тираж је био мали – 400 примерака” (БШ, II, 212-213). Од тада, књига *Кјеркегор и егзистенцијална философија* није издавана и одавно је постала библиографска реткост.

Ми смо припремили текст према том издању. Услови у којима смо радили нису нам дозволили да уважимо различите рукописне верзије. У текст су унете минималне синтаксичке и правописне исправке у складу са савременим граматичким нормама.



## ПРЕДГОВОР

- (1) За Ничеа, појава Сократа означава пад „трагичног погледа на свет”, залазак „трагичне епохе” Старе Грчке и прво појављивање оног рационално-моралистичког духа који је затим постао доминантан у целокупној историји европске културе. „Духом богата *манија и илузија* – пише он у трактату „Настанак трагедије из духа музике” (1872) – први пут је угледала светлост дана у лику Сократовом – она неуништива вера да мишљење, руковођено законом узрочности, може продрети у најдубље поноре бића и да мишљење не само да може спознати биће, већ га може и *исправити*. Лик *умирућеј Сократи*, као човека који се знањем и аргументима ослободио страха од смрти, јесте штит са грбom на вратима науке који свакога подсећа на њен значај, а заправо нам егзистенцију чини јасном и тиме је оправдава...” (Ницше Ф., *Полн. собр. соч.*, М., Московское книгоиздательство, 1912, с.109. Видети такође: Ницше Ф., *Соч. в двух томах*, М., „Мысль”, 1990, т. 1, с. 114).

У делу *Сумрак идола* или *Како се философира чекићем*, написаном шеснаест година касније, већ на прагу слома, Ниче је „проблему Сократа” посветио посебну главу. Ту се Сократ одређеније и снажније описује као „декадент”, као симптом декаденције. У Сократовој мудрости, као и у мудрости „најмудријих људи свих времена”, Ниче више не види жељу за „разумевањем и оправдањем” егзистенције, већ осветничку жељу да се она детронизује и победи као некаква болест, као чулна саблазан ума, чистог у својим апстракцијама (Ницше Ф., *Соч. в двух томах*, М., 1990, т. 2, с. 563-567. Видети такође: Ницше Ф., *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*, 1884-1888, *Собр. соч.*, М., Московское книгоиздательство, 1910, т. 9, с. 194-195).

- (2) Сократу је било посвећено прво велико дело С. Кјеркегора, његова докторска дисертација „О појму ироније, разматраном уз сталне осврте на Сократа” (Kierkegaard S., *Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, München, 1929). Кјеркегор је са Сократовим именом повезао појам ироније, преузет од немачких романтичара (видети: Гайденок П. П., *Трагедия эстетизма. Опыт характеристики самосознания Серена Кьеркегора*, М., Искусство, 1970, с. 45-46). Иза Сократове ироније према онима који „знају”, иза унутрашње ироничности Сократове „мајеутике”, он је видео још дубљу Сократову иронију према самоме себи, о чему сведочи и сама неистозначност, неухватљивост традиционалног Сократовог лика. У вишедимензионалности принципијелног постављања питања Кјеркегор види не само разноврсност начина постављања питања, већ и дубинску различитост самих егзистенцијално-личносних субјеката питања. Тако он образлаже основни метод сопственог философирања – метод „индиректног излагања” теме или метод „псеудонима”. Осим малих изузетака, Кјеркегорова дела су потписана именима измишљених јунака – Виктора, Еремита, Јоханеса де Силенциа, Јована Климакоса, Антиклимакоса, и др. – који један с другим воде јавни и тајни спор.

Истовремено, Платонов Сократ је за Кјеркегора – напореда са Хегелом – увек био један од његових главних унутрашњих сабеседника и опонента.



та. Упоредити, на пример, дело *Философске мрвице* (*Philosophische Smuler*, 1843 [Bd., VI/VII нем. изд.]), у коме се разјашњава принципијелна разлика између сократовског мајеутичког метода докучивања („присећања“) и парадоксалне несочекиваности откривења (видети нап. 3, гл. V).

- (3) „ἐξ ὧν ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τῇ θν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεὼν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τῇ θν τοῦ χρόνου τάξιν“ (*Simplicius, Phys.* 24, 13 – DK 12 A9; B1). – Аутентичним Анаксимандровим речима сматра се само други део фрагмента (Kirk G., Raven J., *The presocratic philosophers*, Cambridge, 1957, p. 105-107; Guthrie W., *A history of Greek philosophy*, Vol. 1, Cambridge, At the University Press, 1962, p. 76; Khan S., *Anaximander and the origins of Greek Cosmology*, New York, 1960).

Шестов ову Анаксимандрову изреку тумачи у духу познатих Мефистофелових речи из Гетеовог *Фауст*а:

...Denn alles, was entsteht,  
Ist wert daß es zugrundegeht;  
Dum besser wärs, daß nichts entstünde.

„...Јер, све што настане заслужује пропаст, зато би боље било да ништа не настаје“ (*Фауст*, I део). Видети: [PC, 103]. „Можда се њему (Анаксимандру – А. А.) – пише даље Шестов – чинило да законито постоји само једна једина, док свака друга, макар мало самостална егзистенција, издвојена из те једине, манифестујући се као нешто независно, већ представља биће које има почетак и која, по свој прилици, носи најстрашнију претњу – крај“ (*исц*то, стр. 102). Упоредити такође, Шестову несумњиво познату Шопенхауерову мисао: „Ако само размислиш, доћи ћеш до закључка да све оно што пропада заправо никада није ни постојало“ (Шопенгауер А., *Новые параллелы*, & 913, Полное собр. соч., М., Изд. Д. Ефимова, 1910, т. 4, с. 441).

Брижљиво истраживање лексике фрагмената омогућује да се јасније издвоје правне конотације Анаксимандровог језика. Упоредити, на пример, превод А. В. Лебедева: „А из каквих је [начела] стварима рођење, из истих пропаст долази према судбинском дугу, јер они исплаћују један другом правно-законску надокнаду неправде [штете] у одређеном временском року“ (*Фрагменты ранних греческих философов*, М., Наука, 1989, ч. I, S. 127). Упоредити такође Хајдегерово тумачење фрагмента: Heidegger M., *Der Spruch des Anaximander, Holzwege*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1950, S. 296-343.

- (4) „Катарза“ (κάθαρσις – „прочишћење“), „катармој“ (καθαρμοί – „очишћење“), „телетај“ (τελταί – „посвећење“) – јесу термини орфичких светих тајни и ритуала корибаната, жреца Кибеле, које Платон често користи. (*Федар*, 234d, *Гозба*, 215c-e, *Еутидем* 277d-e, и др.) Платон је управо рационализовао смисао ових термина, представивши као прочишћујуће и посвећујуће дејство само мишљење у његовој философски усредсређеној форми (видети: Платон. *Закони* 790d-791a; *Федон* 69b; *Софисти* 227c; *Федар* 244e).
- (5) „Право, у ствари, истински постојеће“. Видети: Платон. *Федар*, 247c,e; *Софисти*, 248a.
- (6) *Пост*ање, 3, 4-5.

- 7) Видети: Гегел Г., *Философија религије*, М., Мысль, 1977, т. 2, с. 106-107, посебно: „Змија каже да ће Адам постати раван Богу и Бог потврђује да је заиста тако, да сазнање води богоподобју“ (*исц*то, стр. 108).

- 8) „Τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἑλλήσιν ἐδόθη τότε φιλοσοφία πρὶν ἢ τὸν Κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἑλλήνας ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὥς ὁ νόμος τοῖς Ἑβραίοις εἰς Χριστόν. Προπαρασκευάζει τοίνυν ἡ φιλοσοφία προοδοποιῶσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τελειούμενον“ – „По свој прилици, она < тј. Философија > дата је Хеленима пре него што их је Господ позвао к себи; и она је била та која је Хелене као децу водила Христу, слично као што је Закон водио – Јевреје (Видети: Гал. 3, 23-24 – А. А.). Философија, рекло би се, припрема, крчи пут онима који желе да приступе Христу“ (Clemens Alexandrinus, *Stromateis*, I, 5. 28, 3 – 4, *Gesamtausgabe*, Bd. II. *Stromata*, Buch I-IV, Hrsg. Von O. Stählin, Berlin, Akademie Verlag, 1960). Видети такође руски превод: Корсунский Н., *Строматы, творение учителя Церкви Климента Александрийского*, Ярославль, 1892, с. 30-31. Даље, у књ. VI, Климент потпуно одређено философију Хелена назива формом завета која им је била својствена: „Τὴν δὲ φιλοσοφίαν καὶ μᾶλλον Ἑλλήσιν οἷον δι-αθήκην οἱ ἑκαὶ αὐτοῖς δεδοσθαι, ὑποβάθραν οὖσα τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας...“ – „Философија је Хеленима била дата пре свега као Завет који њима одговара и који је формирао темељ хришћанске философије...“ (*Strom.* VI, 8. 67, 1). Видети такође: *Strom.* I, 21. 101, 1-2; VI, 15. 115, Iff. Схватање хеленистичке философије као припреме за хришћанство сасвим је у традиционалном духу ране богословске мисли. Климент се, рецимо, овде ослања на дела Филона Александријског (видети напомену 2, гл. II). Исто тако традиционално је и схватање према коме се учење хеленских философа сматра преузетим, ако не и сасвим украденим из књига Мојсијевих. „...Хеленски философи – пише Климент – били су лопови и разбојници; они су још пре доласка Спаситељевог преузели од јеврејских пророка зрнца истине, али нису тога свесни, већ их присвајају као своја сопствена учења...“ (*Strom.* I, 17. 87, 1 – 2). „Уколико је, пак, он < Мојсије > старији по времену – писао је хришћански апологета Татијан у „Говору против Хелена“ – треба му веровати више него Хеленима, који не признају да су од њега преузели своје учење; јер многи од њихових софиста који су се, упознавши се из радозналости са текстовима Мојсија и сличних философа, трудили да њихово учење преправе, најпре због тога да би се мислило како они говоре нешто своје, а затим и зато што су настојали да оно што нису разумели прикрију измишљеним лексичким омотачем, придајући истини изглед басне“ (*Ранохристијанские отцы Церкви*, Брюссел, Жизнь с Богом, 1978, с. 402-403). Тако су мислили не само хришћански писци. Новопитагорејац Нуменије (друга половина II в.) је писао: „Ко је Платон, ако није Мојсије који говори античким дијалектом?“ (Ritter H., Preller L., *Historia philosophiae Graecae*, E. Wellman, Gotha, Perthes, 1898).

- (9) Л. Шестов је специјално истраживао ово питање у делу „Грчка и средњовековна философија“, које представља део књиге *Sola fide*. Видети: [SF, 7 – 108].

- (10) *Немачка теологија* – анонимни трактат који се појавио крајем XIV века. „Истина, вера и Писмо кажу: грех није ни у чему другом, до у томе да



је творевина напустила непроменљиво Добро и окренула се променљивом, у томе, дакле, што се окренула од савршеног ка подвојеном и несавршеном, а највише од свега – ка самој себи <...>

„Шта је учинио Адам, ако не то исто? Кажу: због тога што је Адам појео јабуку, он је пао и пропао. Ја кажем: то се догодило зато што је он пристао да је прими и због свога „ја“, „моје“, „мени“, „мене“ и томе слично. Нека је појео и седам јабука, да није било пристанка, он не би пао. Али, када је дошло до примања, дошло је и до пада, и он би се догодио чак и да он никада није ни окусио јабуку.” (*Theologia Deutsch*, Sprachlich gestaltet von P. Kroedel, Leipzig, X. Kreis Verlag, 1940, S. 8-9)

- (11) В. Г. Белински у писму В. П. Боткину од 1. марта 1841. године (Белинский В. Г., *Полное собр. соч.*, М.: АН СССР, 1956, т. XII, с. 22-23). „Шта ја имам од тога – писао је Белински у истом писму – што сам сигуран да ће разум тријумфовати, да ће у будућности бити добро, а да је мени судбина одредила да будем сведок тријумфа случајности, тријумфа неразумног, животне снаге? Шта ја имам од тога што ће мојој или твојој деци бити добро, ако је мени рђаво и ако ја нисам крив због тога што је рђаво?” (*Истио*, стр. 23) Ове тираде Белинског скоро буквално је репродуковао Ф. М. Достоевски у говорима Ивана Карамазова (Достоевский Ф. М., *Братья Карамазовы*, глава „Бунт”, *Полное собр. соч.* в тридцати томах, Л., Наука, 1976, т. 15, с. 470). Видети: Гинзбург Л. Я., *О психологической прозе*, Л., СП, 1971, с. 132-133).

„Када је Хитлер бацио Аустрију на колена – прича Шестовљев ученик и пријатељ, Бенжамен Фондан – крајње потиштен због тога, Шестов ми је рекао: „То је чињеница. Принуђен сам да је прихватим. Али нико и никада неће моћи да ме убеди да та чињеница заслужује предикат истине” [BF, 29].

- (12) „Неправилна представа индивидуалности се збацује, и то насилно, као казна, али ће сам принцип, макар и у другачијој форми, касније прокрчити себи пут како би унапредио себе у лик светског духа... Може се замислити да Сократов живот и није морао нужно да се заврши на такав начин... Ипак, треба рећи да је том принципу једино таквим исходом указана заслужена част” (Гегел Г., *Лекции по истории философии*, Соч., М., 1938., т. 10, с. 85).
- (13) Гегел Г., *Философия религии*, т. 2, с. 311. Упоредити, такође: „У философији, религија своје оправдање добија од мисаоне свести. У вери постоји истинит садржај, али њој недостаје још и форма мишљења... Мишљење – то је апсолутни судија пред којим садржај мора да се оправда и потврди” (*истио*, стр. 331). Упоредити такође: цит. дело, стр. 213.
- (14) Гегел Г., *Философия религии*, т. 1, с. 378. Хегел има у виду Другу књигу Мојсијеву, 12, 21-23 и Пету књигу Мојсијеву, 23, 12-14. Видети нап. 15, гл. XIII.
- (15) Гегел Г., *Энциклопедия философских наук*, ч. 3. Философия духа, & 577. Соч., М., 1956, т. III, с. 366. (Цитат из Аристотелове *Метафизике*, књ. XII, гл. 7, 1072 b6 – 1073 a11)

- (16) *Истио*, & 378, стр. 27.

- (17) Данте А., *Пакао*, IV, 130-134;

*Кад мало диџох вјеђе врх множине,  
уздах мейиџра оних који знају,  
зђе сједи усред мудре дружбе њине.  
Сви му се диве, сви му часи дају;  
Сократи видјех, до њеџ и Плаиона...*  
(Превод: Миховил Комбол)

У тој „дружби” зналаца, мудраца и учених што на челу са Аристотелом бораве у Лимбу, Данте помиње Демокрита, Диогена Аполонијског, Галеса, Анаксагору, Зенона Елејца, Емпедокла, Хераклита, лекара Диоскорида, Сенеку, Орфеја, Цицерона, Еуклида, Птоломеја, Хипократа, Галена, Авицену, Авероеса.

- (18) Гегел Г., *Философия религии*, т. 2, с. 214.

- (19) *Истио*, стр. 317.

- (20) „Око, којим ме Бог види, јесте око којим ја видим њега, моје око и Његово око је – једно. У праведности се одмеравам у Богу и Он у мени. Када не би било Бога, не би било ни мене; када не би било мене, не би било Њега. Ипак, то се не мора знати, јер – то су ствари чији се смисао лако искривљује и које се могу схватити једино у појму” (Гегел Г., *Философия религии*, т. 1, с. 377). То је у свим Хегеловим радовима једино место где се он позива на немачког философа-мистика Мајстера Екхарта (око 1260-1327). (Видети такође: *Философия религии*, т. 2, стр. 516, нап. 24) Хегел је овај цитат очигледно саставио од разних места *Проповеди*. Његов почетак се налази у проповеди „Qui audit me” (Eccl. 24, 30). Та реченица се ту завршава овако: „...то је једно око и један вид, и једна спознаја, и један живот” (Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktaten*, Hrsg. Und übers von J. Quint, München, Carl Hanser Verlag, 1963. (Diogenes Taschenbuch Verlag, 1979). Пр. 13, стр. 216). Следећу реченицу нисмо успели да нађемо у тексту *Проповеди*. Крај цитата узет је из проповеди 32: „Beati pauperes spiritu quia ipsorum est regnum coelorum (Matth. 5. 3)” <...> „У мом вечном рађању биле су рођене све ствари, ја сам био праузрок самога себе и свих ствари; и да ја нисам пожелео, не би било ни мене ни свих ствари; али да није било мене не би било ни „Бога”: ја сам праузрок онога што Бог јесте „Бог”. Нема потребе да то знамо (Dies zu wissen ist nicht not)” (*Op. Cit.*, S. 308). Видети руски превод те проповеди у издању: Мајстер Екхарт, *Проповеди и рассуждения*, Москва, Мусaget, 1912, с. 134. Немачки преводилац И. Куинт није случајно реч „Бог” ставио под наводнике. Треба имати на уму да Екхарт разликује Бога, који се, с једне стране, разоткрива као Бог твари и човеку као створеноме, и скривеног Бога (Божанство – Gottheit), ослобођеног те подвојености – с друге стране. „Опет желим да кажем нешто што никада нисам говорио: Бог и Божанство се разликују један од другог као небо и земља... Бог *hosiñaje* и *nesñaje* (Gott wird und ent-wird) <...> Бог постаје „Бог” тамо где све ствари изражавају Бога: тамо *hosiñaje* „Бог” – Пр. 26. („Nolite timere eos qui corpus occidunt, animam au-



- tem occidere non possunt". – Matth., 10, 28). (Op. Cit., S. 272-273. Видети руски превод: цит. Изд., стр. 29)
- (21) Ангелиус Силесиус („Анђео из Силезиуса”) – псеудоним Јохана Шефлера, религиозног мислиоца и песника (1624-1677). Године 1675. у Броцлаву (Бреслау) је објављен зборник његових афористичких стихова *Херувим луталица* (*Cherubinischer Wandersmann*), који ће касније постати веома познат. Парадоксалност тих афоризама тесно је повезана са традицијом немачке мистике Екхарта и Таулера. Стих на који мисли Шестов је следећи:
- Gott lebt nicht ohne mich.  
Ich weis das ohne mich Gott nicht ein Nun kan leben  
Werd' ich zu nicht Er muß von Noth den Geist auffgeben.*
- „Ја знам да Бог без мене не може да проживи ни трен / Ако се ја претворим у ништа, он ће неизбежно бити принуђен да испусти душу” (Angelius Silesius [Johannes Scheffler], *Cherubinischer Wandersmann*, Hrsg. Von L. Gnädinger, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1984, S. 28).
- (22) Гегел Г., *Философия религии*, т. 1, с. 378.
- (23) „Προαίρεσις μὲν γὰρ οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων, καὶ εἴ τις φαίη προαιπεῖσθαι, δοκοῖη ἂν ἀλίθιος εἶναι” (Aristot., *Eth., Nic.* III, 2. 1111 b20-22). – „Јер, у немогућностима нема избора и ако неко каже да прави такав избор, њега ће, по свој прилици, сматрати глупаком.” У књизи *Ајина и Јерусалим* Шестов ту реченицу преводи овако: „Човек не тежи немогућем, а уколико неко и почне да тежи, сви ће га сматрати малоумним” [АИ, 195].
- (24) „Индивидуалног мислиоца” Јова, као образац „понављања” (видети главу I), Кјеркегор супроставља мислицима класичне философске традиције у делу *Понављање* (*Wiederholung*). Аврамово приношење жртве као образац „апсурдног” поступка витеза вере – основна је тема једног другог Кјеркегоровог дела *Страх и дрхљање* (*Furcht und Zittern*). Оба дела чине III том Зборника који Шестов цитира.
- (25) Можда се мисли на следећу тврдњу: „Смисао кајања, покајања јесте у томе што, захваљујући успињању ка истини, човек поима злочин као нешто у себи и за себе превладано, нешто, што само по себи нема снагу”.  
„На тај начин савршено постаје несавршено, али то се не догађа чулним путем, већ духовно, изнутра.” (Гегел Г., *Философия религии*, т. 1, с. 317)
- (26) Мт., 17, 20.
- (27) Јевр., 11, 8.
- (28) „...Увек сам се трудио да људске поступке не исмевам, да се због њих не љутим и не проклињем их, већ да их разумем” (Спиноза Б., *Политический трактат*, гл. 1, & 4, Избр. произв. в двух томах, М., ГИПЛ, 1957, т. 1, с. 288).
- (29) „Erfahrung <...> sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, das es notwendigerweise, so und nicht, anders, sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welcher nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt, als befriedigt” (Ausgabe A, 1.1-2.1).

- (30) Тридесетих година, када је Кјеркегор учио теологију на Универзитету у Копенхагену, тамо је владала немачка философија, пре свега, Хегелова философија. Кјеркегоров научни руководицац Г. Мартенсен развијао је једну врсту рационалне теологије, коју је изградио у духу Шлајермахера, Хегела и делимично Ф. Бадера. Као основни философски принципи Мартенсен је одабрао тезу Анселма Кентерберијског *credo ut intelligam* (верујем да бих разумео). Мартенсен је смисао философије видео у свеобухватној духовној синтези знања и живота путем унутрашњег сједињавања вере и мишљења. Видети: Rohde P., *Sören Kierkegaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rowohlt, 1959, S. 18-23.
- (31) Пс., 130, 1-2.
- (32) Књ. пророка Авакума 2,4; Рим., 14, 23. Уп.: Рим., 1, 17; Гал., 3, 11; Јевр., 10, 38.
- (33) *Wiederholung*, Bd. III, S. 192.
- (34) *Ibid.*, S. 189. Код Кјеркегора стоји: „патос, страст за слободом” – „die Leidenschaft der Freiheit”.
- (35) *Tagebücher*, II, S. 204.
- (36) *Philosophische Brocken*, Bd. VI/VII, S. 121.
- (37) *Furcht und Zittern*, Bd. III, S. 45.
- (38) *Ibid.*, S. 46.
- (39) *Philosophische Brocken*, Bd. VI/VII, S. 285.
- (40) Спиноза Б., *Етика*, ч. I, теор. 17, Избр. произв., т. I, с. 377.
- (41) *Исцјо*, теор. 33, стр. 390.
- (42) *Die Krankheit zum Tode*, Bd. VIII, S. 35.
- (43) Уп.: Голосовкер Я. Э., *Достоевский и Кант*. Размышления читателя над романом *Братья Карамазовы* и трактатом Канта *Критика чистого разума*, М., АН СССР, 1963.
- (44) *Der Begriff der Angst*, Bd. V, S. 56.
- (45) *Ibid.*, S. 57.

## I ЈОВ И ХЕГЕЛ

- (1) Видети: Чертков Л., *Серен Киркегор в русской литературе*, Вестник русского христианского движения, Париж, Нью-Йорк, Москва, № 148, 1986, III, с. 27-55.
- (2) Карл Барт (рођен 10. 5. 1886. у Базелу – умро 10. 12. 1968, такође у Базелу) – швајцарски протестантски теолог, један од оснивача такозване дијалектичке теологије. Тај правац егзистенцијалног протестантизма (Р.



Бултман, Е. Брунер, Е. Турихајзен, Ф. Хогартен, и др.), настао је после Првог светског рата. У време свог рада на коментарима за *Посланицу Римљанима* апостола Павла (*Römerbriefe*, 1918), К. Барт је читао Достојевског и Кјеркегора, био је под снажним утицајем овог другог и први пут после дугог заборава скренуо на њега пажњу европских мислилаца. Даљи пут К. Барта иде „преко Кјеркегора ка Лутеру и Калвину, ка Павлу и Јеремији” (Barth K., *Das Wort Gottes und die Theologie (Aufsatzsammlung)*, München, 1924, S. 133, 164.)

У јесен 1928. године, на путу из Берлина у Париз, Шестов се задржао у Минхену и очигледно срео с пријатељима К. Барта у редакцији часописа *Zwischen der Zeiten* – органу дијалектичких теолога [БШ, II, 24].

- (3) К. Јасперс је Кјеркегоровој и Ничеовој философији посветио специјалан рад: *Vernunft und Existenz*, Groningen, J. B. Wolters Verlag 1935 (друго издање – Bremen, Storm Verlag, 1974). Завршивши рад на књизи о Кјеркегору, Шестов је критички рашчланио књигу К. Јасперса у посебном чланку „Sine effusione sanguinis. О философском поштењу”, објављеном најпре на холандском у часопису *Синџеза* (јул/август, 1937), а затим и на руском – *Пуш.* бр. 54 (август/децембар, 1937). Касније је чланак уврштен у књигу [УО, 199-229].

На кјеркегоровске изворе „егзистенцијалне аналитике” М. Хајдегера, Шестову је указао Е. Хусерл [БФ, 114]. У писму својој ћерки Ф. И. Ловцкој од 9. 4. 1929. године Шестов каже: „М. Бубер је управо рекао да су у XIX веку постојала само два значајна човека: Достојевски и Кјеркегор. Зато школа (теолошка) К. Барта директно потиче од Кјеркегора...” Исто тако и М. Heidegger – 190. и 235. стр. његове књиге *Sein und Zeit*, као и друга места. Он посебно користи његову књигу *Begriff der Angst*, али такође користи и његове проповеди; затим К. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [БШ, II, 30]. Шестовљева ученица, философ Рахил Беспалова пише Шестову (28. 08. 1933): „Што се више бавим Кјеркегором, то чешће себи постављам питање: шта ће остати од Хајдегера ако му се одузме све што дугује Кјеркегору и Хусерлу. Његова активна се нагло смањује: остају само теме Welt (свет) и Welten (светови света) и његова изванредна техни-

\* У књизи *Биће и време*, када Хајдегер анализира дубински, исконски страх у коме се човек у својству човека непрестано налази – знао он то или не знао – и због којег је од почетка отворен, разоткривен свету у целини, бићу као својој најскривеној могућности, он даје напомену: „У анализи феномена страха најдаље је отишао С. Кјеркегор, иако га је он у теолошком контексту увео као 'психолошку' експозицију проблема природног греха”. У XIX веку проблем егзистенције јасно је схватио и дубоко промислио С. Кјеркегор, истина као егзистенцијализовани проблем (психолошки, естетски, етички, религиозно. – А. А.). Егзистенцијална, пак, проблематика (философски-онтолошки... – А. А.) толико му је страна да на плану онтологије он остаје у целини под влашћу Хегела и античке философије која наставља да живи у хегеловој. Зато се из његових 'поучних' дела може научити више него из теоријских – изузимајући *Појам сирејне*.”

\*\* Код Хајдегера нема таквог термина. Очигледно се мисли на термин *Das Welten der Welt* – „саветовање света” – како се свет остварује у својству света.

ка. Признајем да сте ви и ту у праву” (прев. с немачког) [БШ, II, 120, 340]. Утицај Кјеркегорове философије на послератни немачки егзистенцијализам истражује пољски језуита Ерих Пшивара, чију је књигу Шестов препоручивао својим пријатељима (Przywara E., *Das Geheimnis Kierkegaards*, München, Berlin, 1929) [БШ, II, 46].

- (4) *Philosophische Hefte*, Hrsg., Von M. Beck, Berlin, 1928.

(5) Годину дана после веридбе, 10. октобра 1841. године, двадесетседмогодишњи Серен је дефинитивно раскинуо везу са Регином и отпутовао у Берлин. „Његов раскид са вереницом – за све нас другостепен и ништаван – за њега је добио размере великог историјског догађаја. И неће бити претеривање ако кажемо да је карактер његове философије одредило управо то што је он вољом судбине морао да тако безначајну чињеницу искуси као историјски догађај или, изражавајући се његовим речима, као 'земљотрес'” (Шестов Л., *Кјеркегард – религиозни философ* [УО, 235-236]).

(6) Књиге, велики и мали чланци, поучни говори, дневници следе један за другим невероватном брзином – за 15 година, колико му је преостало да живи (умро је 11. новембра 1855), оно што је написао чинило је 28 томова – 14 дела, 14 дневника. Прва његова књига зове се *Или-или*, и свх њен наслов сведочи о правцу који је узела Кјеркегорова мисао. Исто тако је карактеристичан и наслов његове друге књиге *Сиреја и дрхјање*, као и полубелетристичког, полуфилософског дела – *Понављање*, које је објављено као прилог уз њу. У првој се говори о Аврамовој жртви, у другој – о Књизи о Јову. Девет година после појављивања *Сиреја и дрхјања* он у свој дневник бележи: „Човека мора обузети ужас од мрачног патоса који прожима ту књигу”. \*\* Оно што он каже у *Сиреја и дрхјању* може се рећи о свим његовим делима, о свему што је написао. У књигама *Појам сирејне*, *Болесни на смрти* и *Вежбе из хришћанства*, као и у његовим говорима „Жалац у тело”, „Каква је разлика између апостола и пророка”, „Има ли човек право да се ради истине изложи мучењу”, исто као и у оним књигама које својим насловом не одају свој садржај, као што су *Етија на философском јујуу*, *Философске мрвице*, итд. – у свему што је писао осећа се онај нечувени мрачни и тешки патос који је сам Кјеркегор нагласио у *Сиреја и дрхјању* [УО, 236-237; АИ, 128].

(7) Кјеркегор ни издалека није био усамљен у критици Хегелове философије. Четрдесетих година XIX века Хегелов дух и даље влада у философији и далеко изван граница Немачке. Ипак њена владавина се више разоткривала у негативној форми. Интелектуалну ситуацију епохе одредило је свестрано напуштање спекулативног идеализма и борба с њим. Шелинг, који је 1841/1842. одржао своја предавања из „Философије откривења”, дефинитивно је разочарао савременике начином спекулативног философирања. „Младићи који су се окупили у аудиторији Берлинског универзитета како би саслушали то 'откривење', одбацили су га, сваки на свој начин, али једнодушно. Изванредно је било то што су се у тој аудиторији привремено окупили људи за чија се имена везују малтене најзначајнији правци

\* *Entwerder – Oder* (Bd. IX)

\*\* *Tagebücher*, II, S., 89.



философске, религиозне, историјске, социјалне и политичке мисли на почетку XX века. Заједно са 28-годишњим Кјеркегором Шелинга је слушао Михаил Бакуњин (27 година), леви хегелијанци А. Руге, А. Чешковски и Ф. Енгелс (21 година), Јакоб Буркхард (23 године), историчари Јохан Дројзен (33 године) и 46-годишњи Леополд фон Ранке, логичар и историчар философије Ф. Трендленбург, као и М. Катков (23 године) и С. М. Соловјов (21 година). Већина одзива на Шелингова предавања била је изразито негативна<sup>\*</sup>. Видети: Schelling F., *Philosophie der Offenbarung*, 1841/42, Hrsg., und eingeleitet von M. Frank, Anhang III (Dokumente zu Schellings erstem Vorlesungszyklus in Berlin, Hörerberichte, Zeitschriftenartikel, Zeitgenössische Briefe und Tagebuchausführungen), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1977, S. 419-503.

„Шелинг неподношљиво трабуња – писао је С. Кјеркегор свом старијем брату Петеру 27. фебруара 1842. године – ...Ја сам очигледно сувише стар да слушам предавања, а Шелинг је сувише стар да их држи. Целокупно његово учење о потенцијама сведочи о најдубљој импотенцији“ (*ibid.*, S. 456).

Уп. грдње А. Шопенхауера: „Хегелова философија је апсолутно смишљена ради уносног лукавства катедре: јер она уместо мисли садржи само и једино речи...“ (Шопенгауер А., *Новые паралипомены*, 1810-1860, & 73-85, Полное собр. соч., М., т. IV, с. 23, и даље).

Позитивна наука је свој метод оштро супростављала натурфилософским спекулацијама. Историјско сазнање је, са ништа мање оштрине, уникално чињенично стање историјског догађаја супротстављало спекулативном схематизму.<sup>\*</sup> У естетској теорији, у културологији, у теорији права, пре свега у социјално-политичкој мисли, одвијала се аналогна борба. И када је напосто одбациван спекулативни идеализам и када су његови критичари настојали да га превладају или „окрену наглавачке“, као што су то чинили леви хегелијанци и К. Маркс – у свим тим поругама, критикама и „превладавањима“ било је неког општег патоса. Више или мање разумно настојало се да реч добију „саме ствари“, чињенице, догађаји, живот, поступци, пракса, „приватно“ лице – речју – биће, пошто се оно не своди на биће мисли; дејство, пошто се оно не своди на објашњавајуће дејство мисли, већ је у стању да реално преобрази свет; живот, пошто он за философију није средство, већ циљ сам по себи, приватно лице, индивидуа, појединачни субјект, пошто се он не своди на део неке објективне тоталности, није само пролазни моменат неког свеопштег субјекта.

Управо интуиција бића као бића не-мисли, пробуђена тоталном истрошеношћу идеје бића као бића мисли, код Хегела се неразговорно одражава у „материјалистичком“, „политичко-економском“, „виталистичком“, „ирационалистичком“ самотумачењу философије. Ту је, међутим, извор егзистенцијалне философије, али димензија мишљења, у којој се она про-

<sup>\*</sup> Историчар Л. Ранке је још 1824. године у својој антиромантичарској књизи *Ка кријици нових историографа* написао: „Код нас, опет, постоји другачије схватање историје. Гола истина без улепшавања; темељно истраживање сваког детаља; све остало – према божијој вољи, само да се ништа не измишља, чак ни у најмањој појединости, само да нема никаквог умног плетива.“ – Цитирано према: Михайлов А. В., *Эстетические идеи немецкого романтизма*.

стире, као и одговарајући правац критике – другачији су. Егзистенцијализам полази од уникалног бића личности, надилазећи уникалношћу, конкретношћу и унутрашњом беспоговорношћу „умну стварност“, чији би део, наводно, и сам требало да буде – као апстракцију и једино као могућност. Напоредо са Кјеркегоровим религиозно-егзистенцијалним персонализмом у том контексту треба поменути антропологизам Л. Фојербаха, који је Кјеркегору у неким тачкама веома близак, као и рационалистички персонализам А. И. Херцена (изражен, на пример) у његовом писму сину „С оне обале“. Видети: Герцен А. И., *Собр. соч. в тридцати томах*, М., АН СССР, 1955, т. IV, с. 7-142. Видети, такође: Шпет Г. Г., *Философское мировоззрение Герцена*, Петроград, Колос, 1921).

(8) „Μὴ γενώμεθα, ἢ δ' ὥς, μισόλογοι, ὥσπερ οἱ μισάνθρωποι γινόμενοι ὡς οὐκ ἔστις, ἔφη, ὅτι ἂν τις μεῖζον τοῦτου κακὸν πάθοι ἢ λόγους μισήσας.“ – „Да не бисмо постали нешто попут мизолога, као што се постаје мизантроп, јер нема, вели, већег зла од мржње према уму (речи).“ Уп.: Платон, *Држава*, III, 411d.

(9) Платон, *Федон*, 97с-99с.

(10) Платон, *Гозба*, 203b-204с.

(11) „Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει... τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος... καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνῃν κατ' αὐτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος.“ Видети напомену 4, Предговор.

(12) Епиктет (од прибл. 50. до прибл. 140. године) – фригијски роб, ученик римског стоичара Музонија Руфа. До нас су дошле Епиктетове *Беседе* или *Дијатрибе*, које је забележио његов ученик Флавије Аријан, као и тако-звано *Учџициво* (*Enchiridion*). Видети: *Беседы Эпиктета*, ВДИ, 1975, № 2, с. 211-253; № 3, с. 219-259; № 4, с. 209-234; 1976, № 1, с. 217-249; № 2, с. 197-237. Цитирани одломак: ВДИ, 1975, № 2, с. 213; Зевс се ту не обраћа Хризипу, већ самом Епиктету.

Хризип (281/278 – 208/205. г. п.н.е.) – грчки философ, један од оснивача стоицизма.

(13) Уп.: „...Морални закон не изражава ништа друго, до аутономију чистог практичног ума, тј. слободе, и сама та слобода је формалан услов свих максима, уз који они једино и могу бити у складу с највишим практичним законом“ (Кант И., *Критика практического разума*, ч. I, § 8). „Независност је, на тај начин, основа човековог достојанства и сваког умног бића“ (*исц.*, стр. 278). Однос Шестовљеве философије према Кантовом наслеђу подробно је истражен у раду: Janoska G., *Kant und Schestov. Ein Beitrag zum Glaubensproblem*, Graz, Schmidt – Dengler Verlag, 1951. Видети такође рад: Миртов Д., *Нравственная автономия по Канту и Ницше*, СПб., 1905.



## II ЖАЛАЦ У ТЕЛО

- (1) Наслов репродукује назив једног омањег Кјеркегоровог дела: Kierkegaard S., *Der Pfahl Fleisch*, Deutsch von Th. Haecker, Innsbruck, Brenner Verlag, 1923. То су речи из II посланице апостола Павла Коринћанима (12, 7). „И да се не бих погордио због мноштва откривења, даде ми се жалац у тијело, анђео сатанин, да ми пакости, да се не поносим.”
- (2) Филон Александријски (од прибл. 25. год. п.н.е. до прибл. 45. године н. е.) – није толико оригиналан мислилац колико је апологета, мисионар и тумач, чувар и настављач традиције јудејске дијаспоре, васпитан и добро образован у хеленској култури (грчки језик му је био матерњи). Он је настојао да Закон помири са хеленском философијом путем истанчаних алгорјских тумачења Писма, које му је било познато још у грчком преводу „седамдесеторице”. (Видети о томе: Иваницкий В. Ф., *Филон Александрийский: жизнь и обзор литературной деятельности*, Киев, 1911, с. 525-540) Напоредо са *Сейтхуагиниом*, Филонови радови спадају у изворе хришћанског богословља. Средиште Филоновог богословља чини учење о Логосу, стваралачкој речи Божијој. Хришћанима није било тешко да у том Логосу виде Сина Божијег. Реч којом је стваран свет, којом је Бог одувек присутан међу људима, оваплоћена је у Исусу Христу. Најзначајније истраживање овог питања на руском језику представља књига кнеза С. Н. Трубецкоја: *Трубецкой С. Н., Учение о Логосе в его истории*, М., 1906. Видети такође: Муратов М. Д., *Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова*, М., 1885, изд. I; истог аутора: *Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова*, М., 1885. Видети такође нап. 8 уз Предговор и [УО, 40; АИ, 163].
- (3) Видети напомену 13, Предговор.
- (4) Гегел Г., *Энциклопедия философских наук. Логика*, § 24, *Сочинения*, М., Л., ГИЗ 1930, т. 1, с. 55. Упоредити такође, „...Мишљење је према своме садржају истинито једино уколико се удубљује у предмет, а према својој форми оно није особено биће или дејство субјекта, већ се састоји једино у томе да се свест, као нешто апстрактно, понаша као да је ослобођена било каквих личних својстава, стања, итд., и као да производи само свеопште у коме је истоветно са свим индивидуама. Ако Аристотел захтева да будемо достојни таквог понашања, онда се заслуга коју себи придаје свест састоји управо у томе да се она одриче свог приватног мишљења и препушта се власти предмета” (*истио*, § 23, стр. 52).
- (5) Кјеркегор безосећајној објективности знања супротставља пре свега страшу, личну, бескрајну заинтересованост вере [VI, 120]. „Јер, вера није обичан резултат научног размишљања; напротив, с таквом објективношћу губи се страсна лична заинтересованост која представља услов вере, оно *ubique et nusquam* (свуда и нигде), где једино и може настати вера... Ако је неверодостојност била до сада користан васпитавајући веру, вердостојност је за њу постала најопаснији непријатељ. Јер, ако се уклони страст, вере више нема, а страст и вердостојност се не могу помирити. [VI, 122-123]. Вера је могућа једино зато што постојећи свет за човека ипак не може бити у целини довршен и сваки његов довршени лик остаје само лик, само иде-

ја о свету.” „Спекулација је схватила све, све, све! Али „духовни човек никада не говори све до краја, он сматра да још није све схватио (Јадничак! Јер, то је мешање категорија)” [VI, 124]. „Ако се предмет тумачи објективно, субјект не може бити страшно заинтересован за решење проблема, а да и не говоримо о бескрајној заинтересованости страсти” [VI, 125]. Управо у тој страшној заинтересованости субјекта – јер ради се о вечном спасењу – Кјеркегор налази и основу мисли која је пресудна и бескрајно дубља него што је очигледност. „Уколико се брзо одбаци субјективност, а из субјективности – страст, а из страсти – бескрајна заинтересованост, онда престаје да постоји решење било којег проблема уопште. Свака одлука, свако битно решење лежи у субјективности” [VI, 126]. Као што субјективно начело објективног мишљења представља безлично картезијанско *ego cogitans*, тако почетак егзистенцијалног мишљења код Кјеркегора представља *ego fidens* – максимално лична, индивидуална субјективност: „Ја, Јохан Климакус, рођен сам и одрастао у овом граду, сада ми је тридесет година и напосто сам човек као и сви други...” [VI, 113]. Истина коју тражи страсна заинтересованост вере, тиче се свих и свакога појединачно и у сваком временском тренутку. Овде не може бити „историјског настајања сазнајног духа”: „Јер се страшно питање о истини не јавља тек онда када философија индивидуу начини објективном. Позитивна хегеловска истина исто је толико варљива колико и паганска срећа: тек када је сувише касно може се знати да ли је човек био срећан; исто тако – тек наша генерација може знати шта је било истинито у животу почивших поколења.” Та критика Хегеловог онтологизма ни на који начин не може бити представљена као бунт „несрећне свести” против објективног духа који решава своју историју. Основа те критике има сопствену метафизичку, онтолошку природу. Ради се управо о утврђивању човековог онтолошког смисла и његове неизбежне јединичности, његовог личног имена.

- (6) Платон, *Криџон*, 44а.
- (7) Видети Хегелове примедбе на такво тумачење његове познате тезе: Гегел Г., *Энциклопедия философских наук*, ч. I, Логика, § 6, Примечание.
- (8) Минстер је умро у јануару 1854. године. Кјеркегор није објавио свој чланак све до децембра 1854. године, не желећи да Минстеру засмета да постане епископ. То што је Минстер назван „сведоком истине” Кјеркегора је наљутило, јер та реч за хришћане значи – „онај који је посведочио својом крвљу”, тј. „мученик” (*ὁ μάρτυς, martyr*). Апостоли сматрају себе сведоцима Истине (Дела 2, 32; 3, 15; 10, 3; 13, 31; 4, 33; 14, 3; 15, 8, итд.). У тачном, пак, смислу речи, сведок може бити само Исус Христос, „који је Свједок вјерни – *ὁ Μάρτυς ὁ πιστός*” (Отк., 1, 5). Видети подробно истраживање историје, семантике и хришћанског смисла те речи код П. А. Флоренског: Флоренский П. А., *Из богословского наследия*, гл. 7, „Свидетели”, Богословские труды, М., Издание московской Патриархии, 1977, сб. 17, с. 156-172. Године 1850. када је угледало светлост дана последње велико Кјеркегорово дело *Вежбе из хришћанства* (*Einübung in Christentum*), епископ Минстер је ту књигу, која га је наједила, назвао „нечасном игром части” (Rohde P., *Kierkegaard*, S. 141).
- (9) Шекспир В., *Хенрих IV*, део I, V чин, I сцена.



## III ОДСТРАЊИВАЊЕ ЕТИЧКОГ

- (1) „Вапаји Јова” нису, као што су нас учили да мислимо, само вапаји, тј. бесциљни, бесмислени, никоме потребни и свима досадни крици. За Кјеркегора се у тим вапајима разоткрива нова димензија мишљења, он у њима осећа стварну снагу од које, као од јерихонских труба, треба да падну зидови тврђава. То је основни мотив егзистенцијалне философије [УО, 245].
- (2) ...Ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται (Платон, *Протијагора*, 345d).
- (3) Уп. речи јунака Ф. Достојевског из *Зайиса из подземља*, које Шестов често цитира (видети даље, стр. 226): „Молим вас, повикаће сви – не треба да се буните, то је два пута два четири! Природа вас не пита: њу није брига за ваше жеље нити да ли се вама свиђају њени закони или не. Дужни сте да је примите онакву каква она јесте, а према томе, и све њене резултате. Зид је, према томе, зид... итд., итд.” Господе Боже, али шта је мене брига за законе природе и аритметике, кад се мени некако ти закони и два пута два четири не свиђају? Разуме се, нећу такав зид да пробијам главом, ако заиста немам снаге да га пробијем, али нећу се ни мирити с њим само зато што је то камени зид, а ја немам довољно снаге”. Достоевский Ф. М., *Соч. в тридцати томах*, М., 1973, т. 5, с. 105-106) – [VI, 46].
- (4) *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* – онога који жели, судбина води, онога који не жели – вуче. У 107. писму Луцилију, Сенека цитира стихове грчког стоичара Клеанта (331-251. године п.н.е.), који садрже ту формулу. Видети: Луций Анней Сенека, *Нравственне писма к Луциллију*, М., Наука, 1977, с. 270.
- (5) „Понављање је нова категорија коју тек треба открити. Они који понешто знају о новој философији и који су макар мало обавештени о грчкој философији, без тешкоћа ће увидети да је управо та категорија кључ за разумевање супротности између Елеаћана [биће] и Хераклита [покрет, настајање], и да је понављање у суштини оно што је погрешно названо посредовањем” (III, 137). Одређујући Платоново „присећање” и Хегелово „посредовање” као форме „понављања” (III, 119), Кјеркегор истовремено доводи у питање оба та начина поимања, који су за европску метафизику традиционални, тј. прелазак са опажања ствари на созерцање њихових бивствених идеја чистим умом или, пак (као код Хегела) прелазак са непосредног јединства бића кроз раскол и узајамно посредовање ка вишем конкретном јединству појма где се мисли враћају на почетак, на биће, али сада већ у његовој истини. „Присећање” је симбол [античког] паганског погледа на свет, понављање је симбол савременог [хришћанског]; у понављању се одражава метафизички интерес, а истовремено тај метафизички интерес је такав да у њему метафизика доживљава слом...” (III, 137-138). Општа црта „присећања” и „посредовања” јесте у томе што су ти механизми поимања непрекидни, иманентни. Метафизика методично уклања „случајну” егзистенцију у вечно биће. Кјеркегорово понављање, пак, претпоставља трансценденцију, прекид, излазак изван граница иманентног ума путем безумља вере (III, 171-172). Оно се не догађа путем превладавања противречности, већ у парадоксу изненадног откривења. Про-

- шлост – у свој својој случајности и тренутној јединичности – несочекивано се враћа као тренутно присуство вечности, као садашњост, као тренутак егзистенције препун вечности. Егзистенција у том смислу и јесте права – присутна – вечност. „Тренутак као моменат текућег времена јесте ништа, јер оно моментално ишчезава, али моментално откривење вечности не може бити заборављено ни у времену ни у вечности, зато што је вечно које до тада није било, у том тренутку настало (*geworden ist*).” У склопу те врсте размишљања настала је и замисао Хајдегеровог *Бића и времена*. Егзистенцијална аналитика људског бића води ка нужности да се у разоткривеним „егзистенцијалима” пронађе њихова исконскија суштина, заправо, њихов „темпорални” карактер, „временосни” смисао (*Zeitlichkeit*). Људско биће се разоткрива као егзистенцијално разумевање бића у хоризонту времена. Управо у том смислу Хајдегер говори о „тренутку” (*Augenblick*) као о истински садашњем. „По свој прилици – пише Хајдегер у напомени – С. Кјеркегор је најверљивије од свега видео егзистенцијализовани феномен тренутка, што никако не значи да му је у истој тој мери успела и његова егзистенцијална интерпретација. Он је и даље заробљеник вулгарног схватања времена и тренутак одређује помоћу појмова „сада” и „вечност”. Када К. говори о „временитом”, он подразумева људско „биће-у-времену”. Схватање времена као унутрашње карактеристике познаје само „сада”, а никако „тренутак”. Уосталом, када се тренутак доживљава егзистенцијализовано, оно – макар и у егзистенцијалном смислу, и не јавно – претпоставља исконскију пролазност” (*Sein und Zeit*, § 68a, S. 338). Хајдегер овде наводи „реферат” одговарајућих Кјеркегорових текстова у *Психологији погледа на свет* К. Јасперса: Jaspers K., *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. unveränderte Auflage, Berlin, 1925., S. 338, 108ff.
- (6) „Одстрањивање етичког” Кјеркегор назива: *Suspension des Ethischen*, што заправо значи „уклањање, забрану рада етичком”. Тако, на немачком *Suspension eines Geistlichen* означава забрану духовном лицу да врши богослужење. „Етичко као такво – каже Кјеркегор – јесте опште. Чим неки човек почне да се супротставља општем, он чини грех и не може другачије да се помири са општим, осим да тај грех призна...” (*Furcht und Zittern*, III, 48). Вера, пак, према Кјеркегору, „...јесте парадокс јер се човек налази изнад општег” (*истио*, стр. 49) „И за Ничеа је – подсећа Шестов у вези с тим – његово „с оне стране добра и зла”, које се само по форми изражавања разликује од *Suspension des Ethischen*, није било решење теоретског проблема, већ излаз из оног безнадежног хорсокака, у који су га сатерале опште и нужне истине” [АИ, 136]. Б. Фондан се сећа како је Шестов био запрепашћен када је у једном Фондановом чланку наишао на следећи Ничеов текст (један од посмртно издатих): „Оповргавање Бога: у суштини, одбачен је само *морални Бог*.” „Ето видите! – узвикнуо је Шестов. – А стало се прича како ја приморавам Ничеа да говори мојим речима! Па тај текст – то је заправо читава моја књига о Толстоју и Ничеу” [BF, 117]. Поменуто књигу (написану 1898. године) Шестов је завршио овим речима: „Добро, братска љубав – сада то знамо из Ничеовог искуства – *није Бог*... Ниче је открио пут. Треба тражити оно што је *изнад* саосећања, *изнад* добра. Треба тражити Бога” [C2, 187].



- (7) „...Ваљано / Видим и хвалим, али ме рђаво вуче...” Овидиј, *Метаморфозы*, VII, 20-21, М., Худ. лит., 1977, с. 170. Упоредити: Лейбниц Г., *Теодицея* II, 153, Соч. в четырех томах. М., Мысль, 1989, т. 4, с. 235. Спиноза Б., *Этика*. Теорема 17, схолия, Сочинения в двух томах, М., 1957, т. 1, с. 536.

#### IV ВЕЛИКА САБЛАЗАН

- (1) „Мислим, дакле постојим”. О Августиним изворима ове формуле („О држави Божијој”, XI, 26) видети: Контé А., *Descartes und die Scholastik*, Bonn, 1923, S. 69-70, 171-172. Којре посебно наводи следеће речи познатог кореспондента „републике учених” XVII в. опата М. Мерсена: „Картезијанство – и фактички и према замисли – открива тесно сродство са августинизмом... Што неко буде више посвећен у учење св. Августина, то ће пре бити у стању да појми Декартову философију” (*Op. cit.*, S. 171). Истог мишљења су се придржавали и Б. Паскал и А. Арно у „Четвртој примедби на Декартова „Метафизичка размишљања”, као и многи други. Сам Декарт се није сасвим слагао с тим; видети Декартово писмо А. Калвију од 14. новембра 1640. године: Декарт Р., *Соч. в двух томах*, М., Мысль, 1989, т. I, с. 608-609.
- (2) Мисли се пре свега на Хусерлову књигу *Картезијанске медијације*. Видети: Husserl Ed., *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Gesammelte Werke, Hrsg. und eingel. v. S. Strasser, Bd. 1. Haag, Nijhoff, 1950. Шестову је на Хусерла скренуо пажњу Г. Г. Шпет још 1908. године. Први велики рад о Хусерлу – *Memento mori* – Шестов је објавио 1917. године у часопису *Питања философије и психологије* (септ./дец.). Рад је касније ушао у књигу *Potestas Clavium* (Власиј кључева, Берлин, 1923.) Касније, у часопису *Руске белешке*, бр. 12, децембар 1938. године и бр. 13, јануар 1939. године, објављен је велики чланак Шестова *Успомену великог философа (Едмунда Хусерла)*, којом се одазвао на смрт мислиоца (април 1938. године). Чланак је касније ушао у књигу [УО]. Шестов се упознао са Хусерлом 1928. године и од тада је њих двојицу – антиподе у философији – везивало велико стваралачко пријатељство.
- (3) Видети нап. 7, гл. I и нап. 5, гл. II.
- (4) У суштини и код Грка се у корену философског „чуђења” скрива трагична апорија, својеврсно очајање, неразрешива „амеханија”: немогућност да се поступи исправно у околностима када је немогуће не поступити. Видети: Ахутин А. В., *Открытие сознания* (Древнегреческая трагедия). Человек и культура, М., Наука, 1990, с. 5-42. Шестов своје философско буђење делимично дугује Шекспиру (видети књигу *Шекспир и његов кријшчар Брандес* [СП]. На жалост, грчка трагедија није на себе скренула његову пажњу.
- (5) „...Сви сматрају да је живот стање радости и зато – потпуно основано – стање радости доводе у веома тесну везу са блаженством. Јер, делатност

не може бити савршена ако наилази на сметњу, док је блаженство савршено и, по свој прилици, блаженом нису потребна телесна и спољна добра, нити успех, како му ништа не би могло представљати препреку. Они који тврде да добар човек може бити блажен и на мукама или када трпи велики неуспех, намерно или ненамерно говоре глупости (Аристотел, *Никомахова етика*, VII, 13, 1153b 14-21). Превод Шестова цитиран је према књизи [SF, 59].

- (6) Пелагијанство, које црква сматра јеретичким (сабор у Картагини, 419), јесте учење римског богослова Пелагија, из IV века, и тиче се првородног греха, слободне воље, и сл. Против пелагијанства се енергично и упорно борио блажени Августин. Наведене Пелагијеве речи налазе се у следећој тврдњи (Шестов цитира у књ. [SF, 127]): „Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis; enim utriusque rei, non pleni nascimur” – „Свако добро или зло, за које нас могу похвалити или покудити, не настаје у нама, ми га само извршавамо. Ми смо подложни и једном и другом, али се не рађамо с њима”. Уп.: [АИ, 59]. Цитирајући ове речи, Шестов се позива на рад: Loofs F., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle a/S, Niemeyer Verlag, 1906. Bd., I, S. 427. „Целокупно њихово учење (пелагијанаца) – примећује Шестов, представља развој два принципа – принципа који је изразио Сократ и који су усвојили сви његови наследници – Платон, Аристотел и стоици, и који се, на крају крајева, одржао чак и у новоплатонизму – да норме добра стоје изнад Бога, а не обрнуто или у складу са принципом о слободи воље. Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate constitit – Слобода воље, кроз коју је Бог човеку дао независност, састоји се у томе да човек може да прими грех или да се од њега уздржи” [SF, 129].
- (7) Видети стр. 182 коментарисаног дела. Уп. такође следећи пасаж из Лутеровог коментара на Посланицу Галатима апостола Павла, који Шестов цитира у [SF, 254]: „Est enim (Deus) creator omnipotens ex nihilo faciens omnia. Ad hoc autem suum naturale et proprium opus non sinit eum pervenire potentissima pestis illa, opinio justitia, quae non vult esse peccatrix, immunda, misera et damnata, sed justa, sancta, etc. Ideo oportet Deum adhibere malleum istum, legem scilicet, quae frangat, contundat, conterat et prorsus ad nihilum redigat hanc belluam cum sua vana fiducia, sapientia, justitia, potentia, etc.: ut tandem suo malo discat se perditam et damnatam (Ad Gal., II, 70) – „Он (Бог) је свемогући творац који је ни из чега створио све. Али ка томе битном и правом делу Његовом приступ брани најпогубније чудовиште – уображеност праведности, која не жели да буде грешна, нечиста, јадна и осуђена, већ праведна и света. Због тога Бог мора да прибегне томе маљу, закону који разбија, мрви, уништава и претвара у ништа то чудовиште са његовом самоувереношћу, мудрошћу, праведношћу и влашћу, како би оно знало да је пропало и да је проклето због зла које је у њему” [SF, 254; VI, 296]. Видети такође: гл. XVII „Кјеркегор и Лутер” и гл. XIX „Слобода”. Видети такође нап. 7, гл. XVII.
- (8) Вид. нап. 32 уз Предговор.



- (9) Мт., 17, 20: „...Јер заиста вам кажем: Ако имате вјере колико зрно горушично, рећи ћете гори овој: пређи одавде тамо, и пређи ће, и ништа вам неће бити немогуће”. Уп. Књига пророка Јеремије 32, 17: „Ах, Господе, Господе! Ето, ти си створио небо и земљу силом својом великом и мишицом својом подигнутом; ништа није теби тешко...”

## V ПОКРЕТ ВЕРЕ

- (1) Видети нап. 4, гл. II.
- (2) „Ми осећамо и из искуства ћемо знати да смо вечни” (Спиноза Б., *Етика*, ч. V, Теорема 23, схолия).
- (3) Спиноза Б., *Трактат о совершенствовании ума*. Соч. в двух томах, т. I, с. 357.
- (4) „...Јер какав олтар може себи да припреми неко ко вређа величину ума?” (Спиноза Б., *Богословско-политический трактат*, XV, Соч. в двух томах, т. II, с. 202). Видети.: [УО, 25]

## VI ВЕРА И ГРЕХ

- (1) „Задачи философии. Философи настоје да ‘објасне свет’ тако да све постане видљиво и прозрачно, да ништа у животу не буде проблематично и тајанствено или да тога буде што мање. Не би ли требало, напротив, настојати да се покаже како је чак и тамо где људима све изгледа јасно и разумљиво, све веома загонетно и тајанствено? Да се сами ослобађају и да друге ослобађају од власти појмова који својом поузданошћу убијају тајну. Јер извори, почеци, корени бића – нису у ономе што је откривено, већ у ономе што је скривено: Deus est Deus absconditus (Бог је скривени Бог)” [АИ, 268]. Последње речи видети: Ис. 45,15.
- (2) Видети нап. 29, Предговор.
- (3) Видети нап. 6, гл. III.
- (4) Видети нап. 27, Предговор.

## VII СТРАХ И НИШТА

- (1) „Cui credendum sit” (St. Augustinus, *De vera religione*, 24, 45). Шестов цитира према књ.: Tixeront J., *Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Vol. I-III, Paris, Librairie V. Lecoffre, 1906, 1912, 1913. Vol. II, p. 361.

- (2) У књизи [SF] Шестов, рецимо, наводи ове речи пелагијанца Јулијана Екланума „Nihil potest per Sanctas Scripturas probare, quod iustitia non potest tueri” (Julian. *Op. Imperf.* II, 17) – „Ништа не може бити доказано Светим писмом што не може бити оправдано правдом” [SF, 124] – цитирано према: Harnak A., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde. Tübingen, J. Mohr Verlag, 1909-1910, Bd. III, S. 197.
- (3) Адолф фон Харнак (1851–1930) – немачки протестантски теолог, на чији рад се ослања Шестов у својој анализи – овако карактерише суштину овога спора: „Два су основна начина мишљења: шта вреди више – врлина или благодат, морал или религија, неуништива снага човекова или сила Исуса Христа?” (*op. cit.*, Bd. III, S. 166) [SF, 123]. Видети такође нап. 6, гл. IV. Харнак је у свом раду доказивао да је формулација хришћанских догматичара производ хеленизације првобитне хришћанске благовести.
- (4) Уп. Спинозину тезу: „Сазнање зла је неадекватно сазнање... Када би људска душа имала само адекватне идеје, она не би формирала никакав појам о злу” (Спиноза Б., *Етика*, ч. IV, Теорема 64).
- (5) „Човек је, казано је, био у стању невиности – то је опште стање природне свести и оно мора бити укинато чим настане свест духа <...> Даљи развој се састоји у томе да се дух враћа апсолутном јединству у самој себи, помирењу, и слобода управо садржи тај заокрет духа у самом себи, то помирење са собом; али до тог заокрета овде још није дошло, разлика још није примљена у бога, то јест још није помирена. Апстракција зла још није ишчезла” (Гегел Г., *Философия религии*, т. 2, с. 108, 109).
- (6) Са овим Кјеркегоровим појмом повезан је и један од најважнијих „егзистенцијалиста”, М. Хајдегер (в. нап. 3, гл. I). „Страх од ништа” као фундаментално „расположење”, у коме се човеку постојеће полако разоткрива у целини, другим речима, фундаментално „расположење” човека као метафизичког бића, Хајдегер је посебно размотрио у реферату „Шта је то метафизика?”, прочитаном 21. јуна 1929. године на Универзитету у Фрајбургу („*Was ist Metaphysik?*”, Heidegger M., Wegmarken, Frankfurt am Main, V. Klostermann Verlag, 1967, S. 1-20. Л. Шестов се упознао са М. Хајдегером код Хусерла, у Фрајбургу, новембра 1928. године (видети уводни чланак за Прилоге). „Не знам – писао је Шестов Б. Фондану – можда је његов реферат ‘*Was ist Metaphysik*’ последица нашег разговора” [БШ, II, 21; ВФ, 114]. После објављивања овог Хајдегеровог реферата Шестов је написао свом зету Г. Л. Ловцком: „...Било би добро да прочиташ како он ту као да остварује оно што сам му приликом сусрета предсказао и изјављује да се „у воденом вртлогу исконских питања раствара логика”, да се „власт логике у философији завршава, да напоре са мисаоним пегирањем, и дубља од њега, постоји чврстина противдејства, оштрина одвраћања, итд.” [БШ, II, 21-22].
- (7) Видети: Лурье С. Я., *Демокрит. Тексты. Перевод. Исследование*, Л., Наука, 1970, фр. 173.
- (8) „Μετῴμενη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγενήθη” – „Јер из споја ума и нужности настало је меновито рођење нашег космоса” (Платон, *Тимαι*, 48a).



- (9) Шелинг Ф., *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах*. Соч. в двух томах, Москва, Мысль, 1989, т. 2, с. 86-158. Напомињући узгред ово учење (видети такође [УО, 67-71], Шестов дотиче веома озбиљну тему која је, ако се ближе погледа, веома сродна интуицији самог Шестова (уп. нпр. Шелингову критику спинозизма – цит. дело, стр. 100). „...Основа постојања Бога – пише Шелинг – коју Бог садржи у себи, није Бог у апсолутном смислу, тј. уколико он постоји, јер то је, заправо, само основа његовог постојања. Она је природа у Богу, неодвојива од њега, па ипак различита од његове суштине” (исто, стр. 107). Та мракна основа или, боље речено, основа која остаје у мраку, нестаје у мраку, која постаје мрак у сјају светлости божанске егзистенције. Природа у Богу јесте почетак божанске могућности, која баца, као сенку, чисту актуелност Бога „у апсолутном смислу”. Без обзира на Шелингову критику спинозизма, схваћеног као изједначавање Бога и природе, треба нагласити да је тај парадоксалан унутрашњи однос према самоме себи као према сопственој основи садржан у Спинозиним појмовима *causa sui*, *natura naturans* и *natura naturata*. Ипак у развоју ове теме Шелинг се више ослања на традицију немачке мистике, на Мајстера Екхарта (видети нап. 20, Предговор), на Јакоба Бемеа и на Франца фон Бадера, кога Шелинг овде управо помиње (видети: цит. дело, стр. 33-34, 38, 72). Основа постаје основа, нешто претходно и другачије, тек пошто Бог постане акту постојећи. Рашчлањујући ток Шелингових мисли, М. Хајдегер у својим предавањима, која је специјално посветио овом раду, примећује: „То није празна интелектуална игра екстравагантног појединца, то је само делатно укључивање у одређени правац мисли који води до Мајстера Екхарта и својеврсни продужетак добија код Јакоба Бемеа” (Heidegger M., *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 1971, S. 140). Видети нап. 2, гл. XV. Видети такође, Шестову добро познат [БШ, I, 295] чланак Н. А. Берђајева о Бемеу: Берђаев Н. А., *Из этюдов о Якове Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund'е и свободе*, ж. *Путь*, февраль, 1930, Но. 20, с. 47-79. Видети такође: Берђаев Н. А., *Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация)*, Paris, YMCA-Press, 1947, стр. 98-109.
- (10) Спиноза Б., *Етика*, ч. I, Теорема, 17.

## VIII ГЕНИЈЕ И СУДБИНА

- (1) „Крст интерпретатора” – крстић који у издањима означава оно место у тексту које није било могуће реконструисати или исправити.
- (2) Видети нап. 10, Предговор.
- (3) Мт., 6,2; 5, 16.
- (4) Видети нап. 21, Предговор.
- (5) Алузија на прве речи Паскаловог такозваног *Меморијала* или *Амulette* [АИ, 191]: „Бог Аврама, Бог Исака, Бог Јакова, али не и Бог философа и

- научника. Увереност. Увереност. Осећање. Радост. Свет. Бог Исуса Христа...” (Pascal B., *Oeuvres complètes. Texte établi, présenté et annoté par J. Chevalier*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, p. 554). Упоредити: Мк. 12, 29.
- (6) „О ропству воље”. Руски превод овог трактата М. Лутера видети у књизи: Еразм Ротердамски, *Философские произведения*, М., Наука, 1986, с. 218-545. Шестов анализира овај Лутеров трактат у књизи *Лутиер и црква*, гл. X-XIX [SF, d.II].
- (7) *Оковани Сократи*. Видети: *О изворима метафизичких истина (Оковани Парменид)* [АИ, d. 1]. У том наслову је алузија на назив првог дела Ескилове трагедије о Прометеју – *Оковани Прометееј*.
- (8) Очигледно, речи Томе Аквинског. Видети: [SF, d.55].
- (9) „А Исаија смело каже” – или како на другом месту преводи сам Шестов: „Исаија је, пак, имао смелости да каже” [VI, 297]; видети такође: [УО, 44].
- (10) „О телу Христовом.”
- (11) „Распет је Син Божији – није срамно, зато што нагони стид. И умро је Син Божији – у то треба веровати, јер је бесмислено. И сахрањен је васкрсао – тачно је, зато што је немогуће” (Тертулијан, *О телу Христовом*, V, 806 В). Једна од изрека које Шестов најчешће цитира [С6, 294; РС, 106; VI, 276; АИ, 169]. „Упркос ставу неких коментатора, термин ‘Апсурд’, који је веома карактеристичан за Кјеркегорово мишљење, није преузет од немачких философа, већ од Тертулијана, кога је Кјеркегор веома поштовао и коме је, као и многи у прошлом веку, приписивао познато ‘Credo quia absurdum’ (Верујем, зато што је бесмислено)” [АИ, 133].
- (12) Видети нап. 7, гл. IV.
- (13) Платон. *Гошба*, 216a-d.
- (14) Ђовани Бонавентура (од 1221. до 15. јула 1274) – философ схоластичар старофранцуске школе, родом из Тоскане, професор Париског универзитета, генерал фрањевачког реда, добио је почасну титулу „серафичког доктора”, уврштен је у свеце (1482) и међу пет највећих учитеља католичке цркве.  
Шестов цитира Бонавентуру према књизи: Denifle H., *Luther und Lutherum*, 3 Bde., Mainz, Franz Kirchheim Verlag, 2-e Aufl., 1904, 1907. Видети: [АИ, 177-178, 189].

## IX ЗНАЊЕ КАО ПАД

- (1) „...Изгледа ми веома чудно и мишљење неких других философа који кажу да вечне истине метафизике и геометрије, а према томе и закони доброте, правде и савршенства, јесу само дејства Божије воље, док се мени чини да су они последица његовог схватања (*entendement*), које нимало не зависи од његове воље, исто као ни његова суштина” (Лейбниц Г., *Раз-*



мышления о метафизике 1685г., Соч. в четырех томах, М., Мысль, 1982, т. 1, с. 126. Не треба заборављати да је управо за ту околност, да вечне истине ума не зависе од воље Бога, Лајбниц везивао теолошко објашњење могућности зла. У даљем тексту Шестов ће се вратити на разматрање ове Лајбницевог идеје. Видети напомену 8, гл. XX, као и [АИ, 223-224].

- (2) Емпедоклове речи (DK, 31 B6):

τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρώτον ἄκονε

„Чуј, најпре, да постоје четири корена свега“ (мисли се на елементе. А. А.) – У књ.: *Фрагменти раних греческих философов*, Емпедокл, с. 356. Шестов често користи тај израз, видети, на пример: [РС, д. III, стр. 248-279].

- (3) Видети нап. 9, гл. VII.

- (4) „Човек куша са дрвета и долази до сазнања добра и зла. Проблем, међутим, представља то што бог као да је забранио човеку да дође до таквог сазнања, јер управо то сазнање и чини карактер духа: дух јесте дух једино захваљујући свести, а највиша свест се састоји управо у сазнању добра и зла. Како би се то могло забранити?“ (Гегел Г., *Философия религии*, т. 2, с. 107-108)

- (5) Према речима Шестова, М. Бубер је такође сматрао да је првородни грех почињо Каин [BF, 72-73].

- (6) „Без проливања крви“ представља формулу инквизиције која је означавала казну спаљивањем. „Када ум – пише Шестов на једном другом месту – узалуд потроши сва средства убеђивања и увери се да 'изузети' не подлежу наговору нити духовној власти, мора да их препусти на располагање световној власти неумољивости, с тим да она њима располаже 'без проливања крви', у складу са својим вечним законима, и да учини крај њиховом бесплодном немиру“ [УО, 228-229]. У чланку се анализира књига К. Јасперса: Jaspers K., *Vernunft und Existenz*, (Groningen J. Wolters Verlag, 1935, 2<sup>e</sup> Aufl., Bremen Strom Verlag, 1974), посвећена Кјеркегоровој и Ничеовој философији. Видети нап. 3, гл. I.

## Х СУРОВО ХРИШЋАНСТВО

- (1) Видети нап. 10, гл. I.

- (2) *Защо је Бог човек?* – *Cur Deus homo?* – је назив трактата Анселма Кентерберijsког (1033-1109), аутора такозваног „онтолошког доказа бића Божијег“. Видети: Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo?*, Hrsg. von H. Laetmer, Berlin, 1857. Бог, тврди св. Анселм, мора да се очовечи, да постане човек, како би спасење, оправдање и искупљење човека могло да оствари слободно биће, „од човека“ и на људски начин. Међутим, човек који је слободно пао, управо је својим надом изгубио слободу и више није у стању да се сопственом вољом издигне. Само онај ко је чист од греха може да уздигне

не грехе света. Видети: Карсавин Л. П., *Култура средњих векова*, Пг., Огпи, 1918, с. 135-138. Тема *Cur Deus homo?* постаје стална тема средњовековних расправа. Видети, рецимо, познато дело П. Абелара (1079-1142) *Да и не*: Abellard P., *Sic et Non*. Sententiae. Patrologia Latina, ed. Migne, Vol. 178.

У књизи [SF] Шестов наводи следећу тврдњу В. Окама (око 1300 – 10. IV 1349): „Est articulus fidei, quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deum assumpti naturam asininam; pari ratione potest assumpti lapidem vel lignum“ – „Да ли је предмет вере то што је Бог узео људску природу. Не би било противречности у томе да је Бог узео магарећу природу или природу камена или дрвета“ (Occam, *Sentilog.*, concl. 6). Шестов цитира према књизи: Werner K., *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Bd. I-IV, Wien, W. Braumueller Verlag, Bd. II. Die Nachscholastische Scholastik, 1883, S. 356 [SF 102]. Видети такође: [АИ, 257].

- (3) Платон, *Апологија Сократа*, 38а.

## ХИ СТРАХ И ПРВОРОДНИ ГРЕХ

- (1) Видети нап. 1, Предговор.

- (2) Видети: Ксенофонт Атинский, *Воспоминания о Сократе*, кн. IV, гл. 2, 24-29, *Сократические сочинения*, М.- Л., Academia, 1935, с. 146-148. Γνωσι σαυτόν – један од натписа на храму у Делфима. Тема „спознај себе“ – једна је од најстабилнијих тема првог академског периода. Видети: Протагора, 343b, Хармид. 164d-165a; Уп. Алкибијад I, посебно 124b – дијалог ученика, који специјално обрађује ову тему. Уп. такође. *Федар*, 229е и напомену за то место у издању: Платон, *Федр*, М., Прогресс, „Гнозис“, 1989, с. 76-77. Видети такође капитално дело Ед. Целера на које се Шестов ослања приликом проучавања античке философије: Zeller Ed., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, Fues' Verlag, 1875, Zweiter Theil, erste Abtheilung, S. 102-105.

- (3) Видети нап. 1, Предговор.

- (4) Kierkegaard S., *Erbaulichen Reden*, Hrsg. von Ch. Schrempf, Jena, E. Diederichs Verlag, 1924.

- (5) Платон, *Евтифрон*, 10а-11а.

## ХИ ВЛАСТ ЗНАЊА

- (1) Kierkegaard S., *Leben und Walten der Liebe*, Erbaulichen Reden, Bd. III.

- (2) Пс., 81, 6.

- (3) „Ви сте богови.“



- (4) „Бој се Данајаца и када дарове посе” (Вергилије, *Енејида*, II, 49).  
 (5) Видети нап. 4, Предговор и нап. 11, гл. I.  
 (6) Спиноза Б., *Етика*, ч. V, Теорема 42.  
 (7) Достоевский Ф. М., *Дневник писателя за 1876 г.*, ноябрь–декабрь, Соч. в тридцати томах, М., т. 24, с. 49.

### XIII ЛОГИКА И ГРОМОВИ

- (1) „Зар вам ја саветујем љубав према ближњем? Пре вам саветујем да бежите од ближњег и да волите даљњег! Више од љубави према ближњем вреди љубав према далеком и будућем...” (Ницше Ф., *Так говорио Заратустра*, СПб., 1907, с. 64). Видети: Франк С. Л., *Ницше и етика „љубви к даљњему”*, Философия и живот. Етюды и наброски по философии культуры, СПб.: Изд. Д. Е. Журавского, 1910, с. 1-71. Уп. речи Ивана Карамазова: „Морам нешто да ти признам – рече Иван – никада нисам могао да схватим како се могу волети своји ближњи. Ја мислим да је управо ближње немогуће волети, могу се волети само далеки” (Достоевский Ф. М., *Соч. в тридцати томах*, М., т. 14, с. 215. Видети такође: [СЗ, 119].  
 (2) Видети такође: [СЗ, 237-244]. Видети то место у прев. Ј. М. Антоновског: „О најизвишенији људи, мислите ли да сам ја овде да бих исправљао рђаво које сте починили? Или да удобније прострем вама, страдалницима? Или да вама, који сте узнемирени, скренули с пута и изгубили се у планинама, укажем пут? Не! Не! Трипут не! Сви најбољи из рода вашег и све више њих треба да пропадне – јер вама треба да буде све горе и црње. Јер само на тај начин – само на тај начин човек расте до оне висине где га муња погађа и убија: довољно високо до муње!” (Цит. изд., стр. 319).  
 (3) Уп.: „За све људе и сва створена умна бића морална нужност је принуда, тј. обавеза, и сваки поступак заснован на њој мора бити представљен као дуг, а не као лик поступака који нам се допада сам по себи” (Каут И., *Критика практического разума*, Соч. в шести томах, т. 4 (1), с. 408). „Дужности! Ти узишена велика речи, у теби нема ничег пријатног што би људима ласкало, ти захтеваш потчињавање, иако за подстицање воље не претиш оним што би улило природну одвратност у душу и што би застрашило; ти само успостављаш закон који сам по себи продире у душу и који чак и против воље може задобити поштовање (мада не увек остварљиво); пред тобом постају неме све склоности, макар ти се потајно и супротстављале...” (*истио*, стр. 313). И чак: „Човек живи само из осећања дуга, а не зато што налази некакво задовољство у животу” (*истио*, стр. 415). Уп. такође нап. 13 гл. I.  
 (4) Лк., 14, 26: „...Ако неко дође Мени и не мрзи оца својега, и матер, и жену, и дјецу, и браћу, и сестре, па и живот свој, не може бити мој ученик”.  
 (5) Видети нап. 2, гл. V.

- (6) Πεισιθάνατος – букв. „онај који убеђује у смрт”, „учитељ смрти”. Хегесија (Хегесије, Егесије – Ἠγέσιος) – философ-киренаик. Видети: Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, М., Мысль, 1979, с. 131, 249 (I, 86; VI, 48).  
 Кјеркегор завршава увод у *Понављање* следећим речима: „Зашто се нико и никада није вратио из мртвих? Зато што живот не уме тако снажно да везује за себе као смрт. О да, смрт убеђује тако темелно, да јој још никада нико није упутио реч прекора, нико се још није у тузи осврнуо на проживљени живот, како би послушао његову умешност убеђивања. О смрти! Ти умеш да убеђујеш; и није ли после тебе најубедљивији био онај Πεισιθάνατος, који је убеђивао људе да иду теби?” (III, 164)  
 (7) Μελέτη θανάτου – „вежбе или поуке за смрт”. Видети: Платон, *Федон*, 64a: „То је за људе тајна: али сви који су се истински предавали философији, нису радили ништа друго, осим што су се припремали за умирање и смрт”. Исто, 81a: „Рецимо да је душа... током читавог живота намерно избежавала било какву везу с телом, избегавала га и концентрисала се на саму себе, непрекидно вежбајући, другим речима, посвећивала се истинској философији и у суштини се спрема да умре лако и спокојно. Зар се то не може назвати припремом за смрт (μελέτη θανάτου)?” (Платон, *Соч. в трех томах*, т. 3, с. 21, 46)  
 (8) Бернард Клервоски – католички богослов-мистик (1090-1153). Видети руски превод његовог дела *О благодати и свободе воли*, Средние века, М., 1982, вып. 45, с. 265-303.  
 (9) Фаларис, агригентски тиранин из друге половине VII в. п.н.е., који се одликовао истанчаном свирепости, наредио је да се излије шупаљ бакарни бик. Човека, затвореног у бика, пекли су на тихој ватри. Бакарни омотач претварао је његове крике у мелодичне звуке.  
 (10) Спиноза Б., *Етика*, ч. IV, Теорема 52. Видети: [АИ, 45].  
 (11) Спиноза Б. *Етика*, ч. IV, Теорема 42.  
 (12) О Шлајермахеровом спинозизму Шестов подробно говори у чланку „Спекулација и апокалипса. Религиозна философија Вл. Соловјова”, 1927. г. [УО, 25-91].  
 (13) ...*utramque faciem fortunae* – оба лица фортуне (лат.)  
 (14) „Јесу ли гости, присутни на свадби у Кани, добили мању или већу количину вина, потпуно је свеједно; безначајна је такође и случајна околност исцељења човека са осушеном руком. Јер, милиони људи живе са осушеним и обогаленим рукама и ногама и нико их не исцељује... Таква вера души није потребна. Најотровнији Волтеров подсмех уперен је против захтева такве вере. Између осталог он каже да би Богу било боље да Јудејце научи да верују у бесмртност душе, него да користе нужник (*aler à la selle*). Тако нужник постаје садржај религије” (Гегел Г., *Философия религии*, т. I. Видети нап. 14, Предговор. Видети такође: [АИ, 63].  
 (15) „Initium omnis peccati superbia. Initium superbiae hominis apostatare a Deo” – „Почетак сваког греха јесте – гордост. Почетак човекове гордости је-



сте – псгирање Бога” (Augustinus, *De nat. et. grat.*, 29, 33). Шестов цитира према књизи: Looft F., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle am Saale, Neimeyer Verlag, 1906, Bd. I, S. 382. Видети: [SF, 209].

#### XIV АУТОНОМИЈА ЕТИЧКОГ

- (1) Антисфен (ок. 450/445 – 365. г. п.н.е.) – философ из Сократове школе. Он је некада сматран оснивачем кипичке философије. Његова ригористичка етика извршила је одлучујући утицај на Зенона из Китиона, једног од оснивача стоицизма. Видети: Диоген Лаертијан. Већ цитирано дело, VI, 1-19. Цитирани израз – VI, 1, 3. Видети такође: Zeller Ed., *Die Philosophie der Griechen*, Th. 2, Abt. 1, S. 260.
- (2) Видети нап. 6, гл. XIII.
- (3) „Равнодушно подносити оба лица фортуне.”
- (4) Видети нап. 6, гл. XI.
- (5) „Τῶνδὲν τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῖν τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν. ἐφ’ ἡμῖν ὑπόληψις, ὁρμή, ὀρεξις, ἐκκλις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα οὐκ ἐφ’ ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτήσις, δόξαι, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐκ ἡμέτερα ἔργα. καὶ τὰ μὲν ἐφ’ ἡμῖν ἐστὶ φύσει ῥελεύθερα, ἀκώλυτα, ἀπαράποδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν ἀσθενῆ δοῦλα, κωλύτὰ ἀλλότρια.” – „Међу постојећим, једно се налази у нашој власти, друго – није у нашој власти. У нашој власти је претпоставка, стремљење, воља, одступање, речју, оно што је наша ствар; није у нашој власти, пак – тело, имовина, слава, власт, речју, оно што није наша ствар. И што није у нашој власти – немоћно је, присилно, тешко доступно и непријатељско” (Epictetus, *Encheiridion*, I, 1-3). Видети такође: *Diatr.* I, 1, 12 (ВДИ, 1975, бр. 2, стр. 213).
- (6) Epict., *Diatr.* I.11.1. (ВДИ, 1975, бр. 3, стр. 234).
- (7) ...*divitiae, honores, libidines* – богатство, почасти, страсти (лат.)
- (8) „Учинити оно што је било оним што није било.” Аквински пише: „Solum id a Dei omnipotentia excluditur, quod rationi mentis, et hoc est simul esse et non esse et ejusdem rationi est: quod fuit non fuisse”. А, такође: „Sub omnipotentia Dei non cadit quod contradictionem implicat” (S. Th. I, 25 qu. 2). – „Једино је оно искључено из свемоћи Бога што противречи суштини ума, и то оно што истовремено постоји и не постоји, или што је оно што је било, постало оно што није било. – Све што садржи противречност, не потпада под Божију свемоћ.” При чему, у ставу 4 тог истог 25. питања он још једном понавља: „Quod praeterita non fuerit, cum contradictionem implicet, non subiacet divina potentia” – „Да оно што је било постане оно што није било не потпада под свемоћ Божију, јер је нешто што садржи противречност” и при томе се позива на блаженог Августина и на свој праизвор – Аристотела: „Et philosophus dicit: hoc solo privatus Deus ingenerata facere quae sunt facta” – и философ каже: „У једноме Бог нема власт – да оно што је било учини оним што није било” [SF, 179].

Томе се овде позива на следеће место из Аристотелове *Никомахове етике*: „Предмет свесног избора (Προαιρετόν) не може бити нешто у прошлости; дакле, нико се не спрема (προαίρειται) да сруши Илион, јер се о прошлости не допосе одлуке [оне се доносе само о будућности] и о ономе што може бити, а прошлост не може постати оно што није било и зато је Агатон у праву:

*Јер, само једно ни богу није дајто:*

*Да нечим што није било, учини оно што није било је”.*

(Аристотел, *Никомахова етика*, VI, 1139в 7-10). Соч. в четирих томах, М.: Мисль, 1983, т. 4, с. 174)

(9) Алегорија о царинику и фарисеју (Лк. 18, 10-14).

(10) Уп. нап. 6, гл. XIII.

#### XV ПОРОБЉЕНА ВОЉА

- (1) Каква је основа и у чему је извор моралног дуга, пита Кант и сам одговара: „То није ништа друго него *личности*, тј. слобода и независност од механизма читаве природе, третирана истовремено као способност бића потчињеног посебним, и то својим сопственим умом датим, чистим практичним законима... У свему створеном, све што хоћете и за шта год хоћете, може бити употребљено *само једанпут као средство*; само је човек, а с њим и свако умно биће – циљ сам по себи. Управо је он субјект моралног закона који је свет због аутономије своје слободе” (Кант И., *Критика практическог разума*, Соч. в шести томах, т. 4 (1), с. 414). Видети нап. 13, гл. I, као и нап. 3, гл. XIII.
- (2) Сродство немачке спекулативне философије са „варварским” мистицизмом Ј. Бемеа, тог theosophus-a teutonicus-a (немачког богомудраца), како су га називали савременици, боље од осталих схватио је Хегел. Видети, по краткоћи и проиљивости изванредно поглавље у *Историји философије*, коју је Хегел посветио Бемеу. Анализирајући затим философију Декарта, Спинозе и Лајбница, Хегел не пропушта да повуче паралелу између јасних формула тих рационалиста и неких изрека „тевтонског” видовњака. Г. Лајбниц је познавао и ценио дела Ј. Бемеа. У *Новим ољедима о људском разуму*, он га је окарактерисао овако (гл. XIX, §16): „...Дела познатог сеоског обућара Јакова Бемеа, која су била преведена са немачког на друге језике под псеудонимом *Philosophe Teutonique*, уистину садрже велике и, за човека тако скромног положаја, изванредне ствари...” (Лајбниц Г., *Соч. в четирих томах*. М.: Мисль, 1983, т. 2, с. 524). Видети такође: Schelling F., *Sämtliche Werke*, Bd. I-14, Stuttgart, 1856-1861, Bd. 13, S. 123; Baader F., *Von Vorlesungen über Jacob Boehmes Theologumen und Philosopheme*, Werke, Bd. III; Koyré A., *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1929. Видети нап. 9, гл. VII.
- (3) Видети нап. 2, Предговор.



- (4) „Када је страшно, време иде полако; када је веома страшно, успорава се и сам тренутак; када је смртно страшно, време се дефинитивно зауставља. Желиш да бежиш што брже можеш – а не можеш ни ногу да помериш; дао би све на свету да купиш само један трен – и тада схваташ да се он не продаје, јер не зависи од нечије воље или од способности да бежиш, већ од милости Божије.” Видети такође: [АИ, 115, 132].
- (5) Видети нап. 9, гл. IV.
- (6) Видети нап. 12, гл. XIII.

#### XIV БОГ ЈЕ ЉУБАВ

- (1) Августин наводи као пример војсковођу Марка Регула који се добровољно, због дате заклетве, вратио у картагинско ропство и био подвргнут страшној смртној казни (*De civ. Dei*, I, 15, 24), и подвиг Муција Сцеволе, који је ставио руку у ватру како би доказао храброст Римљана (исто, V, 18). Августин жели да тим мученицима лажних богова и световне славе супротстави хришћане који су одлазили у мучеништва, која није пратила слава и која су по земаљским мерама била срамотна, ради истинскога Бога и царства небеског.
- (2) Luther M., *Tischreden*, Bd. I-IV. Weimar: Kroker Verlag, 1912-1921.
- (3) Цитат из Хорацијеве поеме *Наука и поезија*, ст. 102-103.  
*...Si vis plere, dolendum est*  
*Primum ipsi tibi...*  
 „Треба да патиш да би људи с тобом саосећали” (Квинт Гораций Флакк. *Оды. Еподы. Сатиры. Послания*. Прев. М. Гаспарова. М., Худ. Лит., 1970, с. 386).
- (4) Уп. познату мисао Б. Паскала: „Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde: – il ne faut pas dormir pendant ce temps-là” – „Агонија Исусова трајаће до краја света – не треба спавати у то време” (Pascal B., *Pensées. Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard (Bibliothèque de la pléiade), 1954, p. 1313).
- (5) У свим својим делима, почев од времена када је Шестов почео да проучава Плотина (у Шестовљевој библиотеци сачувана су два тома „Енеада”, ишарана његовим рукописом, у издању: M. N. Bouillet, *Les Enneades de Plotin* (Traduction française). Paris: Hachette. Tome I (1857): 1-ère et 2-ème Ennéades, Tome II (1859): 3-ème et 4-ème Ennéades – које је набавио 1920. године (БШ, 201), а почев од 1916. године (први сусрет с Плотиним – према Целеру – догодио се 1914. године), када је у првој свесци *Руске мисли* за ту годину било објављено 18 афоризама, касније уврштених у књигу *Potestas clavis*, он стално наводи ову Платинову „дефиницију” философије, која му се допала: „Ἔστι γάρ, φησιν αὐτὴ τὸ καθαρότατον νοῦ καὶ φρονήσεως. Ἀνάγκη οὖν τιμιώτατην οὐρανὴν εἶναι τῶν ἐν ἡμῖν περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ τιμιώτατον εἶναι, φρόνεσιν μὲν περὶ τὸ ὄν, νοῦν δὲ περὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ οὐτοῦ. Τὶ οὖν ἡ φιλοσοφία;

τὸ τιμιώτατον. ἢ τὰ αὐτὸν φιλοσοφία καὶ διαλεκτική; Τῆς φιλοσοφίας μέρος τὸ τιμιόν. – „Јер, она је [дијалектика], каже [Платон], најчистији [део] ума и разборитости (*Fileb*, 58d). Пошто је, по свој прилици, оно што је највредније [почасно, значајно, важно] од свих наших унутрашњих способности, она мора бити оно што је обузето бићем и оним што је највредније – разборитост – бићем, а ум пак оним што је с оне стране бића. Па шта је онда философија? – Највредније. Нису ли исто философија и дијалектика? [Дијалектика] је драгоцен део философије” (Plot., *Епл.*, I, 3, 5, 5-9). Философија, каже даље Плотин, има и друге делове – физику, аритметику, етику, али сви они зависе од дијалектичке способности, пошто свака „логичка способност” од дијалектике добија своја начела. (*Епл.*, I, 3, 6, 1-9). Наведено Платиново размишљање у целини се заснива на Платоновој дефиницији дијалектике, пре свега у *Држави*, 531c-535a. Видети, такође: *Софистица*, 253c-d и *Федар*, 265d-266a.

- (6) Tag., II, 364.

#### XVII КЈЕРКЕГОР И ЛУТЕР

- (1) Вид. прев.: стр. 167 комент. дела, Видети такође нап. 7, гл. IV и нап. 7, гл. XVII.
- (2) Уп. познате Спинозине речи из писма Алберту Бургу (Писмо 76): „...Ја уопште не претендујем на то да сам открио најбољу философију, али ја знам да сазнајем истину” (Спиноза Б., *Соч.*, т. II, с. 638).
- (3) Ἀνάγκη στῆναι или ἵστασθαι – „треба стати” – тим речима Аристотел често наглашава немогућност кретања у рђаву бесконачност (εἰς ἄπειρον ἵεναι) у логици, онтологији и било којој науци, пошто наука, као таква, има почетак. Видети: *Index Aristotelicus*. Berolini: ed. Herm. Bonitz, 1870, p. 348. Видети, такође: [АИ, 27].
- (4) Постање 19, 17-21.
- (5) Јохан Дунс Скот – шкотски теолог схоластичар, по надимку „doctor subtilis” („танан, префињен учитељ”), рођен је између 1266. и 1270. године, умро 8. XI 1308. године, фрањевац. Шестов се са учењем Дунса Скота ближе упознао за време рада на књизи [SF], у периоду од 1910. до 1914. године, док је живео у Швајцарској, у Копеу (Corpet, canton de Vaud) и изучавао радове М. Лутера и средњовековну схоластику. Код Дунса Скота и код једног од оснивача номинализма, В. Окама, Шестов је нашао много мотива веома блиских својим погледима: принцип зависности ума од воље, принцип метафизичке примарности појединачног у односу на опште, критику рационалистичке онтологије. „...Дунс Скот, као да васпоставља права заборављене Тертулијанове теорије сазнања – наглашава Шестов – <...> и као да баца изазов Сократу и Аристотелу, пине: Sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum, et non converso, sic meritum illud tantum bonum erat, pro quanto acceptabatur; et ideo merdritum, quia acceptatum, non au-



tem e converso quia meritum est bonum, ideo acceptatum... si quidem divina acceptatio est potissima et ratio omnis meriti" [SF, 94] – „Јер, све друго што је од Бога добро је уколико је према Божијој вољи, а не обрнуто; и та заслуга (жртва Христова – А. А.) је била добра, зато што ју је признао Бог и била је заслуга зато што ју је признао Бог, а не обрнуто, тј. зато што је заслуга добра, зато је и призната..., уколико је једино Божије признање најмоћнији разлог и основа сваке заслуге.” Тврдња, као што видимо, потпуно супротна горе поменутом (в. нап. 6, гл. XI) Платоновом закључку, према коме богови желе добро, ако је оно добро, а не обрнуто, да је оно добро, пошто су то пожелели богови. Навешћемо ради јасноће још неколико тврдњи Дунса Скота које Шестов цитира: Et ideo hujus quare voluntas voluit, voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas – „И зашто је његова воља пожелела оно што нема други узрок, осим тога да његова воља јесте његова воља.” „Sicut potest (Deus) aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia, si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur” – „Тако Он (Бог) не може да поступа другачије – он може да донесе као праведан неки други закон, који би постао праведан, пошто га је донео Бог, јер никакав закон није праведан, уколико не долази од Божанске воље.” Шестов цитира Дунса Скота према књизи: Seeberg R., *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig, 1900 [SF, 94-95]. Видети даље нап. 9, гл. XIX.

- (6) Лутеру је Шестов посветио специјално истраживање „Лутер и црква”, видети [SF, 111-286]. Осим на трактат „О ропству воље”, Шестов се углавном ослањао на два Лутерова фундаментална трактата: „Luthers Vorlesungen über Römerbriefe” (1515-1516) („Предавања о Посланици Римљанима”) и „Grosser Galatenkommentar” („Велики коментар на Посланицу Галатима”) [БШ, I, 122-123]. Рад „Лутер и црква” у своје време није био објављен (1920), али један његов део је ушао у књигу [РС]. После објављивања књиге „Лутер и црква” 1957. године у преводу на француски језик, породични пријатељ Шестових, П. Г. Калињин, који је радио на Шестовљевим рукописима, написао је следеће у новинама *Руске новостии* (15. 02. 1957): „У својим путовањима по душама Шестов је завирио и у Лутерову душу, у коју, изгледа, пре њега није завирио ниједан руски мислилац. О њој, а прикривено и о својој души, Шестов је написао узбудљиву књигу *Sola Fide...* Тај рад је кључ за целокупну Шестовљеву философију” [БШ, II, 220].

- (7) Luther M., *Commentarium in Epistolam S. Pauli ad Galatas*, Vol. I-III. Erlangae sumtibus Caroli Heyderi, 1843, 1844. Curavit Dr. I. Irmischer. Видети нем. прев.: Dr. Martin Luthers *Ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater*. Berlin: G. Schlawitz Verlag, 1856. Видети нап. 7 уз гл. IV. „Посланица Римљанима” и „Посланица Галатима” апостола Павла – представљају јеванђелски фундамент Лутеровог учења о оправдању „једино вером”, а не делима, подвизима и испуњењем закона. У „Посланици Галатима” Апостол настоји да помогне заједници да се супротстави утицају и нападима јудаизма. Он веру у Христа проповеда као средиште човекове живе везе са Богом, везе благодатне, „нове” по својој духовној природи, потпуно другачије од оног „уговора”, „савеза” с Богом који је оваплоћен у форми закона и који је од тада постао „Стари” завет. Благодат вере у Христа не укида Закон, али

човека више не спасава испуњење закона, не оправдава, не предаје човека Богу, не прикључује човека Богу. „...И ако се законом оправдава, онда је Христос узалуд умро” (Гал., 2, 21). Закон је „васпитавао” човека и управљао њиме као робом, док је сада Христос Богу „усинио” човека и ослободио га. „Дакле, стојте у слободи којом вас Христос ослободи, и не дајте се опет у јарам ропства ухватити” (Гал., 5, 1). Лутер, пак, својски наглашава да праведност „легалиста” не само да не оправдава човека, већ, напротив, постаје извор његове пропасти, јер рађа гордост – корен свих грехова – гордост етичке уображености. Али „ко мисли да је нешто, а није ништа, вара самога себе” (Гал., 6, 3), и ту у помоћ долази управо Закон као рушитељ те уображености, као разобличитељ, као „маљ”. „Oportet igitur – пише Лутер – Deum habere malleum fortem ad conterendas petras\* et ignem in medio coeli ardentem ad subvertendos montes hoc est ad comprimendam istam pertinacem et obstipam bestiam, praesumptionem, ut ista contusione homo in nihilum redactus desperat de suis viribus, justitia et operibus” „Господ треба да има силан маљ да разбија камен и пламтећи оган, како би померао брда, то јест смирио ону упорну, тврдоглаву звер – охолост, како би се човек смлавлjen у ништа очајнички осмелио у својој снази, правди и делима” (Dr. Martin Luthers, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, H. Bohlaus Verlag. Bd. 40. S. 483). „Ideo – цитира даље Шестов – cum conscientia perterrebit lege... sic te geras, quasi nunquam de lege quidquam audieris, sed ascendas in tenebras ubi nec lex, nec ratio lucit, sed solum enigma fidei... Ita ultra et supra lucem legis et rationis ducit nos evangelium in tenebras fidei, ubi lex et ratio nihil habent negotii” – „Зато, када закон застраши (букв. када доведе до ужаса, када почне да терорише. – А. А.) савест... понашај се тако као да о закону никада ниси чуо, већ уђи у мрак где ти не светли закон нити ум, већ само тајна (букв. наговештај, загонетка. – А. А.) вере... Тако нас води Јеванђеље, изван и изнад светлости закона и ума у мрак вере, где нема ни ума, ни закона” (цит. према: [АИ, 110, 112]). Видети текст у целини: стр. 196 комент. дела.

У исти ред са Лутером и Кјеркегором, у ред оних који нису могли да се саживе са затвореним светом рационално-етичке метафизике, који су на сопственом искуству учили да буду „с оне стране добра и зла”, у мраку загонетне вере – у тај исти ред Шестов ставља и свог другог јунака – Ф. Ничеа, који се такође загледао у тај мрак и у њему, како се чини, назрео нешто друго. „Ниче је први од свих немачких философа, примећује у вези с тим Шестов, који се лицем окренуо Лутеру и Библији. Већ поднаслов... *Wit man mit dem Hammer philosophiert* („Како се философира чекићем”, несумњиво је подстакнут Лутером и Библијом. Сећамо се колико се често код Лутера и пророка говори о Божијем чекићу” [АИ, 114]. „Не само речи испуњене страхом, не само тон и карактер Ничеовог говора, већ су и његове мисли само понављање онога што смо чули од Лутера и што је Лутер чуо од пророка. Све што они говоре одише једном жељом, једним стремљењем и прожето је једном мишљу: Deus est creator omnipotens: код Ничеа – *Wille zur Macht*. И Њему, том Свемогућем Творцу обојица хрле, без жаљења и немилосредно рушећи све препреке на своме путу” [АИ, 119].

\* Лутер овде мисли на речи Јеремијине: „Verbum Dei malleus est, conterens petras” „Реч Божија – маљ који разбија камен” (Јер., 23, 29).



- (8) Видети нап. 32, Предговор.
- (9) Plot., *Enn.*, I, 6, 7, 31-33. Код Платина се ради о последњем ступњу успијања душе ка умом достигнуј лепоти. Платинове метафоре показују да он при томе мисли на познати Платонов лик душе-запреге и у наведеној фрази Плотин скоро цитира *Федра*: ἐνθα δὲ λόγος τε καὶ αἴσθησις ἐοχάτος ψυχῇ πρόκειται – „У том случају души предстоји мучење и крајње напрезање“ (Платон, *Федар*, 247в).
- (10) Plot., *Enn.*, 5, 3, 12, 47-48.
- (11) Plot., *Enn.*, 6, 9, 4. Плотину је посвећен Шестовљев чланак „Махните речи“ (написан 1924. и објављен 1926. године у првом броју новог часописа *Врста*, и уврштен у књигу [VI], I издање, Париз, Современныя записки, 1929).

## XVIII ОЧАЈАЊЕ И НИШТА

- (1) „Човека је обузела охолост и он умишља да зна, да је свет, да је праведан...“ (видети стр. 182 комент. дела).
- (2) Видети нап. 32, Предговор.
- (3) Видети нап. 29, Предговор.
- (4) Видети нап. 11, гл. XVII.
- (5) Видети нап. 7, гл. XIII.
- (6) Видети нап. 4, гл. V.
- (7) „...И у само биће“ – требало би наставити, јер такав је закључак рационалне онтологије, почев од Парменида. (Видети: Доброхотов А. Л., *Категория бытия в классической западноевропейской философии*. М., МГУ, 1986). Јединство нужности, вечности, истине, истоветност („таутологија“ – τὸ αὐτὸ λέγειν) мисли и бића (мисаоне и бивствене одређености) јасно је изражено у очуваним фрагментима Парменидове поеме. Нису случајно скоро све класичне метафоре логичке нужности – „неизбежно“, „принудно“, „дужно“, „окови“: „...Моћно Ананке / Држи у оковима граница, које око њега затварају“ (Парменид, *Фрагменты*, Фр. 8. с. 30-31) – представљају изразе према којима Шестов воли да покаже иронију (видети, на пример: „О изворима метафизичких истина (Оковани Парменид)“ [АИ, 23-78]. Платон је разоткрио етичке импликације те онто-логичке истоветности као истоветности умности и уређености. У Аристотеловој философији, а затим и у новолатинизму дефинитивно је формирано оно онто-тео-логичко јединство, које је постало фундаментални принцип целокупне европске метафизичке традиције. Видети: Heidegger M., *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik, Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske Verlag, 1957, S. 51-67.
- (8) „Ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη πάσῶν βεβαιότατη ἀρχὴ δηλον' τίς δ' ἐστὶν αὕτη, μετὰ ταῦτα λέγωμεν. τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό... αὕτη δὲ πάσῶν ἐστὶ βεβαιότατη τῶν ἀρχῶν.“ – „Јасно

је, по свој прилици, да је начело те врсте (оно нехипотетичко начело, које свако увек треба да зна, како би знао било шта. – А. А.) најпоузданије од свих начела. Сада ћемо рећи какво је то начело. Једно исто не може истовремено да буде и да не буде својствено једном те истом и у истом односу. То је управо најпоузданије од свих начела“ (Arist. *Metaph.*, IV, 3, 1005b 17-23). „Немогуће је – наставља Аристотел – да неко мисли да нешто јесте и да није, како је, по мишљењу многих, говорио Хераклит; али уопште није обавезно да оно што неко говори, то и мисли“ (ист. 1005b 24-26). „Ако питате Аристотела – примећује тим поводом Шестов – одакле му та сигурност у Хераклитову неискреност, он би чак сматрао сувишним да на то одговори. Ваше питање би сматрао вашим ἀλκιδευσίᾳ – невоспитањем“ [SF, 74]. Уп.: ἔστι γὰρ ἀλκιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν, τίνων δὲ ζητεῖν ἀλόγεῖν καὶ τίνων οὐ δεῖ“ – „Невоспитање – не знати за шта треба тражити доказ, за шта не треба“ (Arist., *Metaph.*, IV, 4 1006a 6).

- (9) Није тешко уочити да закон противречности и закон довољног разлога – два фундаментална принципа сваког логички строгог рационализма – противрече један другоме: један захтева просту самоистоветност, логичку атомарност постојећег – заснованости, извођења из другог. Зато се у границама и начелима рационалистичко-метафизичког света крију апорије, антиномије, парадокси самозаснованости, и метафизичка спекулација је принуђена да црпи своју снагу и чврстину своје умности у нечему надумном – у традицији, у мистичком созерцању, у пракси – тј. да темељно поткопава своју претензију на умност. Видети: Флоренский П. А., *Космологические антиномии Иммануила Канта*, Сергиев Посад, 1909. Видети такође логичко-продуктивну анализу тог чисто философског проблема у књизи: Библиер В. С., *Мышление как творчество*. (Введение в логику мысленного диалога), М., Политиздат, 1975. Узгред, логички садржај фундаменталних философских проблема мало занима Шестова, потпуно обузетог егзистенцијалним патосом борбе с метафизичким умом.
- (10) Видети нап. 1, гл. XVIII.
- (11) Видети нап. 3, гл. XI.
- (12) Plot., *Enn.*, III, 2, 15, 14.
- (13) Видети анализу Чеховљеве *Досадне њриче* у чланку „Стварање ни из чега“, 1905. године [C5, 1-68].

## XIX СЛОБОДА

- (1) Dr. Martin Luthers, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, H. Bohlau Verlag, Bd. 40. 1, Видети нап. 7, гл. XVII.
- (2) Видети нап. 14, гл. VIII.
- (3) Шестов поставља и развија своје радикално питање у егзистенцијално-религиозном кључу. Међутим, то питање има прави философски смисао. Философија није само традиционално градила метафизичке системе уни-



верзалног онто-тео-логичког јединства, ништа мање традиционално и чак је углавном успевала да допре до „корена свега”, како често наглашава сам Шестов, тј. до принципа, начела, основа метафизичког света, другим речима, вечни проблем философије била је управо *могућност* таквог света. У савременој философији онтолошки смисао тог радикалног философског питања схвата се као принцип „онтолошке диференцијације”, који заједно с класичним принципом „онтолошке истоветности” (мишљења и бића) образује поље философског напона савремене мисли. Видети већ поменути рад М. Хајдегера (нап. 7, гл. XVIII). Видети такође: Descombes V., *Le même et L'autre, Quarant-cinq ans de philosophie française* (1933-1978), Les Editions de Minuit, Paris, 1978; Derrida J., *L'écriture et la différence*, Paris, Ed. du Seuil, 1967.

(4) „Винути се над знањем” (видети нап. 11, гл. XVII).

(5) Видети стр. 92 дела комент. дела.

(6) *Исшо*.

(7) Видети нап. 29, Предговор.

(8) Видети нап. 5, гл. XVII.

(9) У књизи [SF] Шестов наводи, на пример, овакве Окамове изјаве: „Нико не може од природе да заслужи вечан живот, чак и ако поседује способности дароване од Бога. Вечни живот – уз те способности – он може заслужити у случају да то Бог слободно и милостиво заповеди; ништа не може да присили Бога да некеме да вечни живот”. „Немогуће је очигледним и природним путем доказати да жељу не може испунити и утолити нико осим Бога.” „Не може се на задовољавајући начин доказати да је Бог коначан узрок.” Окамов ученик каже да „он допушта и не сматра непристојним то што створена воља може мрзети Бога, не чинећи грех, зато што Бог тако може одредити”. А сво речи самога Окама: „Бог може одредити умном бићу да мрзи Бога и то повиновање ће бити већа заслуга него љубав према Богу, зато што ће се то биће повиновати с великим напором, јер ће поступати против своје склоности” [SF, 101-102]. Шестов цитира Окама према следећим радовима: Herzogs, *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*, XIV, 274; Denifle, *Luther und Luthertum*, Bd. II, 304, 305, 306; Werner K., *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, Bd. II; *Die Nachscholastische Scholastik*, Wien, W. Braumüller Verlag, 1883, S. 356.

(10) „Шта имају заједничко Атина и Јерусалим, Академија и црква?...” – те прве речи познатог Тертулијановог узвика (*De praescriptione haereticorum*, 7) Шестов је узео као епиграф за своју последњу књигу *Атина и Јерусалим*, објављену за његовог живота (издата је 1938. године нешто пре смрти философа, најпре у преводу на француски и немачки језик). Напомињемо да је Шестовљев пријатељ Г. Г. Шпет исте речи – али са супротним акцентом – узео као епиграф за свој програмски чланак „Мудрост или ум”, објављен 1917. године у годишњаку *Мисао и реч*, који је сам издавао.

(11) Петар Дамијани (од прибл. 1007. до 1072) – кардинал-епископ остијски, приор манастира Фонте Авелана у Умбрији, један је од иницијатора ре-

форме манастирског и црквеног живота. Први је формулисао принцип другостепености философије у односу на теологију. У кратком трактату „О божанској свемоћи” (*De divina omnipotentia*, Patrologia latina, ed. Migne, 145, col. 595-622) Дамијани је негирао свеопшти карактер принципа противречности. Читау главу трактата (V. De futuris contingentibus et philosophiae usu i sacris disputationibus, Ib. col. 602-604) он посвећује оповргавању тезе да Бог не може да оно што је било учини оним што није било. Видети: Blum O., *St. Peter Damian: His teaching on the spiritual life*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1947, p. 41; Endres J., *Petrus Damian und die weltliche Wissenschaft, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VIII, Munster, 1910, No. 3; Grabmann M., *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. I, Freiburg im Breisgau, 1909, S. 231-234; Gilson E. and Bohner P., *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, Paderborn, 1937, S. 269-271. Шестов очигледно цитира према књизи Е. Жилсона: Gilson E., *L'esprit de la philosophie medievale*, 2 vol., Paris, 1932.

Опширан део књиге *Атина и Јерусалим* посвећен је анализи те Жилсонове књиге. Овде Шестов наводи следеће Дамијанијеве речи, које је преузео из једне напомене у Жилсоновој књизи. „Numquid hoc potest Deus agere, ut quod factum est non fuerit? Tanquam ut semel constet, ut si fuerit virgo corrupta, jam nequeat fieri ut rursus sit integra? Quod certe quantum af naturam verum esse, statque sententia.” Quae enim contraria sunt in uno eodemque subjecto congruere nequeunt. Haec impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopia, absit autem, ut ad maiestatem sit applicanda divinam. Qui enim naturae dedit originem porro facile, cum vult naturae tollit necessitatem. Nam qui rebus praesidet conditis, legibus non subjacet conditoris: et qui naturam condidit, naturalem ordinem ad suae deditiois arbitrium vertit” – „Може ли Бог оно што је било да учини оним што није било? – Ако је, на пример, једном заувек утврђено да је девојка обешчашћена, може ли она поново да постане невинна? То је, пошто се ради о природи, наравно тачно и непобитно, тако да противречности у једном истом субјекту не могу да постоје. И то се исправно сматра немогућим, пошто се то односи на немоћ природе, али је далеко од тога да буде примењено на Бога. Управо онај ко је творац извора природе лако може, ако хоће, да уништи те законе природе. Јер, ко влада над створеним стварима, тај није потчињен законима творца и онај који је створио природу, управља природним поретком према сопственом стваралачком нахођењу” (прев. Шестова – [АИ, 186]).

(12) „Чуј, Израилу!” (Мк., 12, 29): „А Исус му одговори: прва је заповијест од свију: Чуј, Израилу. Господ Бог наш је Господ једини.” Видети. 6, 4-5.

(13) Видети нап. 11, гл. VIII.



## XX БОГ И ПРИСИЛНА ИСТИНА

- (1) Када расправља о природи „случајног” Дунс Скот се окреће познатом Аристотеловом проблему о „сутрашњој морској бици” („О тумачењу”, гл. 9), тј. о будућем догађају, према коме је некако истовремено тачна и нетачна и афирмација и негација. Из тога, међутим, не следи да се овде рече „најпоузданије првобитно” – закон противречности. Случајно није оно што се догађа било како, већ је то нужност коју не можемо да докажемо. „Ето због чега – пише Дунс Скот – када Философ наводи аргументе против тога да су будући догађаји нужни, он не покушава да из тога изведе ништа што би било мање могуће од претпоставке, тј. ближе од немогућности доношења одлуке о будућности, која се нас тиче. Због тога, они који такве очигледности негирају заслужују казну или телесно уразумљивање, како каже Авицена (*Metaphysics*, I): 'Оне који негирају најпре треба тући и пећи све дотле док не признају да пећи и не пећи или бити тучен и не бити тучен – није једно те исто'”. „Исто тако – наставља Дунс Скот – они који нечему постојећем негирају случајност, морају бити подвргнути мучењу све дотле док не признају да је могуће и не мучити их.” (*Duns Scotus, I. De Metaphysica*, 4, Opera omnia in 24 vol., Paris, Ed. Vives, 1891 – 1895, Vol. X, 625a-626a). Цитирано према књизи: *Duns Scotus philosophical writings*, A selection ed. and transl. by A. Wolter, London, Nelson, 1962, p. 9.
- (2) *aliquid ens contingens* – да је „нешто случајно” (лат.)
- (3) „Сви ми – каже Ниче – живимо у релативно великој безбедности да бисмо могли да постанемо познаваоци људске душе: један од нас сазнаје из страсти према сазнању, други – из досаде, трећи из навике; никада не чујемо заповеднички глас: 'сазнај или умри'. Све дотле док се истине не усећају у наше тело као ножем, ми се према њима односимо са презривом уздржанашћу; оне нам сувише личе на 'крилате снове', које можемо да прихватимо или да их не прихватимо, као да у њима постоји нешто што зависи од наше самовоље, као да можемо да се пробудимо из тих наших истина” (прев. на руски Л. Шестова – [СЗ, 198]).
- (4) Arist., *Metaph.*, I, 3, 984b 10.
- (5) „οἱ μὲν γὰρ πείθοις δέονται, οἱ δὲ βίας” (Arist., *Metaph.*, IV, 5, 1009a 1-8) – „Једнима је потребно убеђивање, другима – принуђивање.” Могу се принудити, приморати да прихвате истину они који, као Хераклит (видети нап. 8 уз гл. XVIII), уопште не мисле оно што говоре. Такав човек се, сматра Аристотел, може разоткрити по томе што његов говор чине само звуци, речи (Arist., *Metaph.*, IV, 5, 1009a 22).
- (6) Видети: стр. 182 комент. дела.
- (7) „...вечне истине својствене су Божијем уму независно од његове воље.” Видети следећу напомену.

- (8) „...Одакле потиче зло... Стари су узрок зла приписивали *машерији*, коју су сматрали нествореном и независном од Бога; али где треба да тражимо извор зла ми, који свако биће изводимо из Бога? Одговор се састоји у томе да га треба тражити у идеалној природи творевине, пошто је та природа садржана у вечним истинама, својственим Божијем уму независно од његове воље. Јер, треба признати да постоји *природно несавршенство* у сваком створењу још пре греха, пошто је свако *створење* према самој својој суштини ограничено; одакле следи да оно не зна све, да може залутати и чинити друге грешке” (Лейбниц Г., *Теодицеја*, ч. 1, § 20, Соч. в четирех томах, М., Мысль, 1989, т. 4, с. 143-244). Видети нап. 1, гл. IX.
- (9) Такво је коначно одређење егзистенцијалне философије Шестова коју је он извукао из Толстојеве „философије смрти”, из „философије робије” Достојевског [СЗ, 46], из Ничеове „философије трагедије” (како гласи поднаслов његове књиге о Достојевском и Ничеу) и из Кјеркегорове „философије очајања и апсурда”.
- (10) Видети нап. 4, гл. V.
- (11) Видети нап. 9, гл. IV.

## XXI ТАЈНА ИСКУПЉЕЊА

- (1) Видети превод на стр. 224 комент. дела.
- (2) „Натприродну зачараност и обамрлост.” – „Rien n'est si important à l'homme que son état, rien ne lui est si redoutable que l'éternité et ainsi, qu'il se trouve des hommes indifférents à la perte de leur être et au péril d'une éternité de misères, cela n'est point naturel... C'est une chose monstrueuse de voir dans un même temps cette sensibilité pour les moindres choses et cette étrange insensibilité pour les plus grands. C'est un enchantement incompréhensible, et un assoupissement surnaturel, qui marque une force toute-puissante qui la cause” – „Ништа човеку није толико важно колико његово стање, ништа му није толико страшно колико му је страшна вечност. Зато је потпуно неприродно што постоје људи равнодушни на губитак свога бића и опасност да се изложе вечној несрећи... Чудовишно је што се у једном те истом срцу и у једно те исто време могу открити таква осетљивост на најситније ствари и таква равнодушност према најпотребнијем. Та необјашњива зачараност и та натприродна успаваност сведоче о свемогућој сили која их изазива” (прев. на руски Л. Шестова – [VI, 310]. Pascal B., *Oeuvres complètes*, p. 1177. (Pensée, fr. 194, Brunschvicg).
- (3) Видети стр. 150 ове књиге и нап. 4, гл. XV.
- (4) Видети стр. 152 ове књиге.
- (5) Уп. речи А. Харнака поводом философије Дунса Скота: „Несумњиво, Дунс Скот је у поређењу са Томом учинио значајан корак напред, строго одређујући Бога као вољу и личност, одвојену од света; али све предности та-



квог разумевања претварају се у недостатке оног момента када се утврди да је у тог Бога немогуће поуздати се, зато што није допуштено да се он мисли као делотворан према највишим морално непоколебљивим принципима, те се, према томе, добро творевине (тј. човека) састоји, као што уче Сковови ученици, у покоравану вољи Бога, чији су нам мотиви недостижни и која се манифестује само у откривењу. Та представа о Богу као вољи, тј. као самовољи, води у исте тешкоће у које води и представа о Богу као свеодређујућој супстанци..." (Harnack A., *Lenbruch der Dogmengeschichte*, Bd. III, S. 525, 526). Видети такође: [SF, 97-98].

- (6) „Апсолутна моћ” и „уређена моћ” – термини богословије Дунса Скота. „Апсолутном моћи” Бог превазилази сваку моћ створеног реда.
- (7) „Спиноза је убио Бога – писао је Шестов у чланку *Синови и њасијорци времена. Историјска судбина Спинозе* (1925) – тј. научио је људе да мисле да Бога нема, да постоји само супстанца, да је математички метод (тј. метод индиферентног, објективног или научног истраживања) једини истински метод трагања, да човек не чини државу у држави, да Библија, пророци и апостоли нису откривали истину, већ су људима једино донели моралне поуке и да моралне поуке и закони у потпуности могу да замене Бога, без обзира на то што човек, када би се рађао слободан, или да није убрао плод са забрањеног дрвета не би разликовао добро и зло, а све би било „добро веома”, тј. све би било онако како је Бог замислио када је, створивши свет не према законима своје природе, већ према својој сопственој вољи, гледао у њега и радовао се” [VI, 260-262].
- (8) „Трећа врста сазнања јесте – интуитивно сазнање” (Спиноза Б., *Етика*, ч. II, Теорема 40, схолија 2). Спиноза разликује прву врсту сазнања – сазнање кроз хаотично искуство, мишљење и уобразиљу; друга врста сазнања јесте – разум, који чини опште појмове и адекватне идеје, и трећа, интуитивна врста сазнања, која води „од адекватне идеје неких атрибута Бога ка адекватном сазнању суштине ствари” (Цит. дело, V део. Теорема 25). „Из треће врсте сазнања настаје нужно интелектуална љубав према Богу (*amor Dei intellectualis*)” (*истио*, теорема 32).
- (9) Видети нап. 6, гл. XI.
- (10) У гл. 52 и 53 Књиге пророка Исаије говори се о „рабу Јехови”, у коме „не би обличја ни љепоте” (ст. 1) „Презрен бјеше и одбачен између људи, болник и вичан болестима, и као један од кога свако заклања лице, презрен да га ни за што не узимасмо” (ст. 3). У ономе „ко сам носи грехе многих и за злочинце се моли” (ст. 12) хришћански егзегети и коментатори видели су Исуса Христа и тумачили су читаву главу као тачку кулминације целокупног старозаветног месијанског пророчанства. Управо тако су разумели пророчанство Исаијино апостол Јован (12, 37-41) и апостол Павле (Рим., 10, 15-16). Видети коментар у гл. 53 Библијских тумачења, која су издали наследници А. П. Лопухина: *Толкованая Библија*, СПб., 1904-1913, т. V, 1908, с. 477-492.
- (11) Luther M., *Ad. Gal.* II, 14 [АИ, 218].
- (12) *Ibid.*, 18 [АИ, 219].

## XXII ЗАКЉУЧАК

- (1) Видети стр. 215 коментарисаног дела.
- (2) Видети нап. 3, гл. III.
- (3) Видети нап. 42, Предговор.
- (4) Видети нап. 7, гл. IV.
- (5) Јев., 11, 8.
- (6) *Ex auditu* – на слух (лат.).



## Библиографија\*

- Jansen F. L., Chestov, „Kierkegaard et la philosophie existentielle”, *Nouvelle revue théologique*. Juin 1937, p. 687-68, Louvain (Belgique).
- Levinas E., Léon Chestov, „Kierkegaard et la philosophie existentielle”, *Revue des études juives*. (Publication trimestrielle de la Société des études juives), juill./déc. 1937, nouvelle série, II, n° 1, Paris, p. 139-141.
- Estall H., „Kierkegaard et la philosophie existentielle par Léon Chestov”, *Philosophical Review*. Queen's University, sept., 1937.
- Fondane B., A propos du livre de Léon Chestov: Kierkegaard et la philosophie existentielle, *Revue de philosophie*. Sept./oct. 1937, 5, Paris, p. 381-414.
- Fraenkel E., *Léon Chestov devant le péché originel*, L'Univers Israélite, Paris, 1.10.1937.
- / Vauthier Et. / *Léon Chestov, Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Hermes. Bruxelles, janv./mars., 1938, n° I, p. 118-119.
- Derycke G., *Puissance du mensonge. Contribution à l'étude de mythes*, Le Rouge et le Noir. Bruxelles, [févr.] 1938, 16, 51 p.
- Bespaloff R., „Cheminements et carrefours. Julien Green, André Malraux Gabriel Marcel. Kierkegaard. Chestov devant Nietzsche”, *Librairie philosophique Vrin*. [juin] 1938, 243 p, Paris.
- /Breftier E./ „Léon Chestov, Kierkegaard et la philosophie existentielle”, *Revue philosophique*. Juil./août. 1938, 7/8, p. 123-124, Paris.
- White V., „Kierkegaard et la philosophie existentielle par Léon Chestov”, *Blackfriars*, aout. 1938, Oxford, p. 623-624.
- Schwarz M., „Léon Chestov, le Kierkegaard russe”, *L'Univers Israélite*. 31 avril 1939, Paris, p. 546.
- Müller R. L., „Schestow. Kierkegaard und die Existenzphilosophie”, *Philosophischer Literaturanzeiger*, 1950, II. Band, Düsseldorf, p. 28-33.
- Schuepp G., *Das Paradox des Glaubens. Kierkegaards Anstösse für die christliche Verkündigung*. Kosel-Verlag München, 1964, 293 p.
- Perikins R., Shestov, Lev. Kierkegaard and the Existential Philosophy, *Library Journal*. 1. 4. 1970, New York.
- Shein L., *Shestov, Lev. Kierkegaard and the Existential Philosophy*, Canadian Slavic Studies. Spring, [mars/mai] 1970, vol. IV, n° 1, Montréal, p. 118-115.
- Donahue E., „Kierkegaard and the Existential philosophy by Lev Shestov”, *Book review*, mai 1970.
- Shestov Lev, „Kierkegaard and the Existential Philosophy”, *The Review of the Metaphysics*, 29. 11. 1971. Washington.

Комплетну библиографију радова о Лаву Шестову видети у књизи: *Bibliographie des Etudes sur Léon Chestov*. Etablie par Nathalie Baranoff. Institut d'études des Slaves, 1978, Paris.

\* У библиографију су уврштени хронолошки поређани радови који се односе на књигу Л. Шестова, *Кјеркегор и егзистенцијална философија*. (Ред.)



## Садржај

Кјеркегор и Достојевски .....	5
I Јов и Хегел .....	23
II Жалац у тело .....	31
III Одстрањивање етичког .....	39
IV Велика саблазан .....	49
V Покрет вере .....	56
VI Вера и грех .....	64
VII Страх и ништа .....	75
VIII Геније и судбина .....	83
IX Знање као пад .....	93
X Сурово хришћанство .....	101
XI Страх и првородни грех .....	109
XII Власт знања .....	117
XIII Логика и громови .....	125
XIV Аутономија етичког .....	139
XV Поробљена воља .....	147
XVI Бог је љубав .....	157
XVII Кјеркегор и Лутер .....	168
XVIII Очајање и ништа .....	177
XIX Слобода .....	186
XX Бог и принудна истина .....	198
XXI Тајна искупљења .....	207
XXII Закључак .....	215
Напомене .....	225
Библиографија .....	276

## Библиотека „НА ТРАГУ”

Лав Шестов  
КЈЕРКЕГОР И ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНА ФИЛОСОФИЈА  
(Глас вапијућег у пустињи)

Издавач  
Издавачка кућа ПЛАТО  
Академски плато бр. 1  
Београд, тел. 011/639-121  
office@plato.co.yu ; www.plato.co.yu

За издавача  
Бранислав Гојковић, директор

Уредник  
Илија Марић

Рецензент  
Александар Радојковић

Технички уредник  
Михаило Пендо

Лектор и коректор  
Татјана Корићанац

Компјутерска припрема  
Горан Скакић

Штампа  
Штампарија ПЛАТО

Тираж 500

CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

14 Кјеркегор С.  
141.32  
14 Шестов Л. И.

ШЕСТОВ, Лав

Кјеркегор и егзистенцијална философија : (глас вапијућег у пустињи) / Лав Шестов ; превела с руског Мирјана Грбић. – Београд : Плато, 2002 (Београд : ПЛАТО). – 277 стр. : 21 см. – (Библиотека „На трагу” ; 54)

Превод дела: Kirkegaard i eksistenciel'naja filosofija / Lav Šestov. – Тираж 500. – Напомене: стр. 225-275. – Библиографија: стр. 266-277.

ISBN 86-447-0069-3

а) Кјеркегор, Серен (1813-1855)  
б) Шестов, Лав Исакович (1866-1938)  
COBISS-ID 987-7980