

Жарко Видовић

„... И ВЕРА ЈЕ  
УМЕТНОСТ!”

*И приређо:*  
Матеј Арсенијевић

БЕОГРАД 2008.

## **САДРЖАЈ**

<i>Година</i>		<i>страна</i>
2008.	Посвета.....	5
1965. I	Појам слободе.....	9
1967. II	Феноменологија и онтологија.....	45
1971. III	О византијској философији.....	87
1984. IV	Критика између метафизике и херменеутике.....	109
1984. V	Зрелост и чедност.....	147
1985. VI	„Хазарски речник“ и „Луча микрокозма“.....	157
1985. VII	Трагедија и литургија.....	161
1990. VIII	Катарза-Чистота флоре и „Похвала биљу“....	239
1992. IX	Криза и православље.....	267
1998. X	Исидора у Жичи.....	291
2002. XI	Смисао слободе и литургијска свест личности.....	301
2002. XII	Литургијска тајна Библије.....	315
2007. XIII	Од искусствене представе лика ка икони.....	337

## ПОСВЕТА

*Да је „и вера уметност“*, „Небом осијана“  
као и поезија (како каже песник-владика,  
„свештени поета“ Његош, у Лучи микрокозма)

– то је битна и дубока мисао, корен историјског **достојанства** заједнице (духовне, национално-историјске) и човека као **личности**.

Мисао за коју сви ми, па и аутор ових есеја, треба да будемо захвални **остацима српске елите**

(коју су уништавали – или од народа одсекли – догађаји завереничког, ратног, револуцијског и хладноратовског насиља, почев већ од 1941, па до данас).

Та основна мисао је о надвременом идентитету (о трансценденцији) вере и уметности, мисао коју треба да – као нашу традицију и завет – изричу и чувају сви есеји ове књиге.

За ту мисао – као идеју водиљу професора и васпитача на групи за **класичну филологију** и групи за **историју уметности** после г. 1945 – захвалан сам тим остацима српске елите и ја, аутор есеја

које је за ову књигу одабрао **Матеј Арсенијевић**.

Присутност те мисли о уметности и њен значај у нашој култури **могла је да сачува и генерацији послератних** (постреволуцијских) студената (па и аутору есеја ове књиге) **пренесе само елита ...**

једина духовна снага која би била у стању

да исполитизовану, идеолошки отуђену и обезличену „масу” преображава у нацију, тј. у заједницу која није политичка или интересна (па чак ни држава), него више од тога: заједница **историјска**. Значи, морална заједница **надвременог континуитета** који није доступан филозофији, него само **уметности и вери!**

Да поменем пред Богом Надвреним – и да Бог помене –имена те елите, тадањих историчара, музејских посленика, професора и академика:

**Александар Дероко,**  
**Георгије Осмироторски,**  
**Ђурђе Бошковић,**  
**Милан Будимир,**  
**Милан Кашанин,**  
**Милош Ђурић,**  
**Светозар Радојчић.**

То су људи који су – у тесној вези са историјом и науком Француске (тада још деголистичке, дакле и анти-титовске) – успели да организују и припреме

париску *Изложбу српских икона и фресака (живописа Средњег века (и шурског периода), 1. 1951,*

у нади (наивној нади умних и часних људи) да ће Европа схватити **трагедију српског народа и духовни садржај његове историје** (садржај који је и данас потпуно стран нашој и европског филозофији историје).

Захваљујући тој „Париској изложби”, дакле, поменутим именима те наше елите (и њиховим сарадницима),

ми данас можемо рачунати на светску одбрану културних добара српског народа, па и на Косову, и у Македонији, и у Црној Гори.

А то је било могуће зато што наша академска елита тога доба (остаци елите) није подлегла култур-политици тито-кому-

низма који се на подршку **филозофије (филозофије историје, естетике као филозофски образлаганог система вредности)** ослањао не само у доба „соц-реализма” до г. 1948/9,

nego и у доба **модернизма**, нове тито-комунистичке култур-политике, модернизма као пропагандног ефекта „за слободни свет” после (државног, али не идеолошког) раскида тито-комуниста са ССР.

Реч овде није о **уметности** у модерно **доба**, јер уметност је надвремена, независна о добу, о времену, јер уметник сагледава свет и време (свако доба) из висине **надвремена (трансценденције)**,

нека је реч о модернизму као естетици, тј. **тумачењу** уметности као некаквог експериментисања, тражењу места уметности у времену. Реч је о модернизму и естетици, облику идеолошке употребе уметника и „уметности”, о негацији или занемаривању **доживљаја као дара**: једине могуће отворености према уметности и делу, једног разумевања уметности.

Зато помињем имена, „Со свјатими упокој, Христе, душе раба Твојих:

Александра, Георгија, Ђурђа, Милана, Милана, Милоша и (мени, као непосредног учитеља најближег), Светозара!”

27. априла 1952, у Књижевним новинама бр. 55, објављен је мој кратак есеј под насловом „**Слобода израза! – а не лепота?!** – О савременим тенденцијама француске (и европске) уметности”

(дакле у време док сам још био, ванредни, студент на катедри историје уметности, тада већ, после јуна 1950, завршеног студија на катедри историје филозофије-естетике),

а 1. јануара 1960, опет у Књижевним новинама, објављен је есеј-уводник „**Чему естетика?**”

Све што сам између та два датума и написати покушао-укључив и докторску дисертацију под менторством, саветима и поукама поменутих учитеља – као и све у настави из историје цивилизације (у Сарајеву и Загребу до 1968),

било је у складу с поучавањима поменутих професора „предратне школе” – **одбрана историје и уметности од филозофије** (естетике и филозофије историје),

у време кад је филозофија – својом тезом о супериорности филозофије над уметношћу и религијом! – била већ толико идеологизована (исполитизована),

да је, нарочито после њених „шесетосмашких” авантура, уличних и медијских наступа „за масе”, било јасно – сваком ко је желео истинско демократско и морално оздрављење друштва, религије и нације –

јасно да је истинито сагледање **историје, вере, демократије и човекове личности** могуће само из **искуства уметности**, (а данас нарочито филма). Дакле, у дијалогу без филозофирања (и без психоидеологије која данас настоји да замени своју учитељицу филозофију!)

Остаем дужан један шири приказ делатности и могућности поменутих имена (послератног остатка наше елите), са жељом да им, колико могу, вратим бар свој дуг!

Загреб, 1965\*

## I ПОЈАМ СЛОБОДЕ

1.

Највећи неспоразуми, кад се говори о слободи, потичу управо отуд што та једна иста реч – *слобода* – покрива, заступа и означава најразличите појмове и феномене, па се то дешава чак и код једног истог аутора у разним његовим моментима, написима и говорима, а да и не спомињемо колико та реч има различита значења у разних аутора током две хиљаде година филозофије и литературе. Сâмо набрајање бића, феномена и појмова (и то разнородних, па и супротних) којима је приписивана или се још приписује слобода – заузело би више простора, него читав овај напис о стварном значењу речи *слобода*. Постоје хиљаде конфузних ставова у нашим властитим речима, написима, говорима, програмима, законима, уставима. Тако се не може знати о чему говори човек кад каже „слобода”, па је с тим човеком немогуће и споразумевање и договор. Та збрка појмова и потреба за јасноћом никад се није осећала тако болно као данас, јер *релативизам* никад у историји није био тако моћно оружје самовоље као што је данас. Он је већ постао и масовна „филозофија” мирења са судбином. Он оправдава све, јер уништава сваку оптужбу и прља сваку заслугу. Релативизам је моћно оружје деморализације.

---

\* Текст првобитно објављен у: *Философски појам слободе*, Праксис, 1965.

ције, а почива на збрци појмова, многозначности речи и нејасноћи говора, обећања, уговора, програма и закона.

## 2.

Има један феномен који смо сви запазили и сви га увек можемо запазити. Тада је сада још нећемо именовати, али га одмах можемо описати, и то најкраћим речима овако: „моћи оно што се хоће”, или „подударност моћи и хтења”. (Нас овде не интересује величина и значај самог хтења. Може то хтење бити и најситније. Нас интересује сама *подударност* моћи и хтења!). Могуће је непрегледно мноштво кратких и дугих (дугих као роман) описа тога истог феномена. Да би још јасније било на који феномен мислим, даћу још неколико његових описа пре него се усудим да феномен и именујем (означим једном једином речи) и тако све описе заменим једном једином речи. Ево још неколико (од непрегледног мноштва могућих) описа истог феномена:

– Остваривање свог плана, пројекта, циља, намере, одлуке, жеље... (Може се рећи и: „остварује свој план...”, али је тада нужно да уз тај лични глаголски облик „остварује” стоји и подмет „неко, нешто, једно биће”. Мада е и у овом другом, реченичном облику описа говори само о феномену, а још ништа о бићу тога феномена, ми ћемо овај облик описа, уколико је то могуће, избегавати, јер се може добити лажан привид да је то и исказ о бићу, а не само о феномену. Но сви ови описи су искључиво описи феномена, а никако још бића!),

– истрајавање у својој одлуци, претварање своје замисли или своје речи у дело. (У томе смислу је и Бог, у Еванђељу по Јовану, у ономе ставу да је Бог реч која се претвара у дело, схваћен само као феномен, а не као биће),

– одржавање свог обећања, захтева, заклетве, претње, уговора, дане речи,

– истрајност у одбијању да се нешто учини или у нечemu учествује, одређивање свог чина (дела, поступка, понашања)

својом одлуком, тако да је тај чин одређен само том одлуком и ничим другим,

– самоодређење, самоформирање *по унајрег утврђеном плану*,

– одређивање своје судбине *својом одлуком*, а на неким „објективним околностима”,

– доношење и извршавање одлуке о својој смрти (самоодређење и самоубиство), тако да се у томе чину смрт – природни, органски, неизбежни феномен! – претвара у *одлучени* феномен, у феномен о којем управо говоримо и који *није природни*. Што вреди за смрт, за границну тачку „једног бића” (реч је о смрти, о феномену, а не о бићу!) вреди поготово за остале *природне* (неизбежне, тако рећи космички засноване) феномене „тога једног, неког бића”, наравно, уколико су ти феномени изазвани *одлуком*, претворени у *одлучену* акцију или у одлучен став.

Тако смо на десетак првивидно различитих начина поновили опис феномена *одлученој самоодређења*, феномена „моћи што се хоће”.

Ако тај опис и све његове варијанте (не само ових десетак) заменимо једном једином речи, симболом и скраћењем свих тих описа, онда ће та реч у нашем језику означавати тај и тако описан феномен, те све те описе чинити излишним за наше узајамно споразумевање. Али та реч-символ-скраћеница означаваће тај феномен само под једним условом: да она асоцира на дате описе, на дату или стечену представу.

Та реч је: „*слобода*”!

Њоме указујемо само на феномен који смо описали, и ни на који други феномен! На тај начин реч „слобода” постала је једнозначна, очишћена од сваког релативизма. Од овог момента читаоцу је јасно на шта мислим кад изговорим или напишиш ту реч. Мислим на описан феномен, на феномен који се збила јавља и који смо сви имали прилике да запазимо и то на самима себи.

### 3.

Но уобичајено, рутинско, навикно мишљење (које није у стању да буде строго логично – јер оно, видећемо, и није свест, него подсвест – које се, као по неком условном рефлексу, нехтоничном и аутоматско, навикном реаговању на речи, креће аутоматски по навикнутом низу и редоследу представа) – то мишљење, мњење приписаће одмах речи *слобода* и друга значења, па ће чак и бити уверено да је та значења извело из предложеног му значења и данних описа. На тај начин ће рутинско мишљење, уверено да има у виду феномен слободе, одмах, за час с тога феномена прескочити на неки други феномен који с феноменом слободе нема никакве везе осим (неадекватног или незаслуженог) назива. Јер мњење не мисли, него *аутоматски реагује на речи*. Да се то не догоди, или бар да се не догоди одмах у почетку, потребна су нека упозорења.

#### *Прво упозорење је:*

Кад се каже да реч *слобода* означава феномен описан речима „моћи шта се хоће”, или „одлучено самоодређење” (постоји и неодлучено самоодређење, као неслободно збивање у спонтаним доживљајима самог човека!), онда у таквом садржини (значењу, појму) речи *слобода* није садржан никакав онтолошки садржај. Тиме, наиме, још није постављена никаква онтологска тврђња о томе *ко* је „носилац” феномена слободе, *иге* је носилац и *каг* је носилац, у чему је он слободан *ко*, *иге* и *каг* је слободан, то јест, кад, где и ко је *биће* слободе. Реч је само о *феномену* названом слобода, те у тој чистој *феноменологији* слободе нема никаквих онтологских претензија ни ставова, мада споменuto рутинско, аутоматско-навикнуто мишљење одмах даје речи *слобода* и онтологски садржај, те жури у дискусију с феноменологом пре него што је овај и поставио неку онтологашку (спорну или неспорну) тврде.

Граматика, наиме, проучава аутоматизам говора, без обзира на тачност или нетачност говорних исказа и конструкција.

Један од граматичких ставова је и тај да нема реченице без подмета. Исправан став. Али онај ко се у свом мишљењу руководи аутоматизмом говора (код кога је мишљење равно аутоматској реакцији на речи), приписује феноменолошком исказу (реченици) и исказ о бићу. Онтологски појам *бића* и граматички појам *подмета* (у реченици „једно биће извршава своју одлуку”) – нису исто.

#### *Друго упозорење:*

Ово одлучно одбијање да се појму слободе – самом филозофском појму слободе! – припише неки онтологски садржај или онтологски став, ово одлучно инсистирање да филозофски појам слободе има само феноменолошки садржај (што никако не инсистирамо кад је реч о слободном *бићу*), – не значи никакву филозофску капитулацију, никакво одрицање од филозофског третирања слободе. Напротив, то је само одлагање сваке онтологашке дискусије. Докле то одлагање? – Све дотле, док се претходно не договоримо о чему ћемо дискутовати, све док тачно не утврдимо тему и не разграничимо је од других тема, али тако утврдимо, да промашај теме и њезино бркање с другим темама не буду могући! А тема је: *феномен* звани слобода. И никакав друг феномен. А поготово не (или још не) *биће* слободе, а ни битак. А кад утврдимо тему, кад фиксирамо питање, тек тада ће бити могући ставови, и различити ставови, о томе питању. Али само о томе питању, без уплетања ставова који би одговарали на нека друга питања, на питања која не би била о феномену слободе, а која само у овој збрци појмова и значења речи „пролазе” као питања о слободи. Јер чак и филозофи (или тзв. филозофи) понекад се знају понашати као „лукави” студент пред професором на испиту: пошто не зна да одговори на постављено питање, он гледа да професора некако превари, или да искористи његову небудност, умор, незаинтересованост, апатију, сродност, благона-клоност, симпатију, страст, а понекад и сенилност, те да „неосетно” склизне или пређе на неко друго питање, углавном на питање на које зна да одговори. Главно је да се прича, да се чује говор, да

се не ћути, а поготово да се не призна: „не знам”, па одустане од испита и одговора. Студент (као и тзв. филозоф), који сматра да је важно само говорити, не ћутати, узети учешћа у дискусији – успоставља уметну везу између постављеног питања (на које не зна да одговори) и питања, односно теме на коју жели прећи.

Дакле, смишао фиксирања тачног и јединог значења једне речи (као што је реч *слобода*) је у томе *да се фиксира феномен* о којем је реч и да се не допусти бркање разних феномена или питања. Тек тада, *после јасне феноменологије*, може бити речи о *бићу*, и то бићу *што* феномена. А *кад, где и ко* је носилац тога феномена – већ је друго питање. Одговори на то друго питање могу бити различити, углавном *хуманистички* („биће слободе је човек и само човек као појединачно биће”), или *не-хуманистички* („биће слободе није човек, или није човек као појединачно биће, него тек као припадник групе, епохе... итд. итд.”), или *теистички* („биће слободе је бог”)... итд.

#### *Треће упозорење:*

Кад кажемо: „*ако* човек (или једно биће) може што хоће, онда је он слободан”, онда тим кондиционалом није описан човек или хипотетично слободно биће, него само феномен слободе.

Или: „*кад* може, онда и само онда је слободан”. Исти случај. То није никаква онтолошка изјава. (Наравно да ова изјава никако не значи ни да се биће слободе приписује онтологијском *времену*, моменту „онда-кад”. То извртање феноменологије у онтологију, помоћу чистог граматичког кондиционала „онда-кад”, недопустиво је, мада се често и то практикује!)

#### *Четврто упозорење:*

У споменутим описима феномена слободе није реч ни о каквој ауторовој самовољи, него о неписаном закону филозофског мишљења, закону који филозофи поштују и кад он није изричito формулисан. Још апостол Павле говори о слободи

тако, по неписаном закону филозофског мишљења. Његов онтолошки став ми данас можемо сматрати прихватљивим или неприхватљивим, те приписивати слободу човеку као појединачном бићу (хуманистички), или пак богу, класи, друштву, времену, епохи, историји, или чему год хоћемо.

Али једно морамо признати: када Апостол приписује слободу богу, или је одриче човеку, или му је делимично признаје, онда он тачно зна шта приписује, признаје или одриче: *моћ да се учини*, то јест, *посланине оно што се хоће*. А таква моћ је управо онај феномен који смо у делу II описали на десетак начина и за њу резервисали ознаку „слобода”. То чак и Апостол назива слободом, то јест, на то мисли кад каже „слобода”, управо као и Аугустин, Еразмо, Калвин, Лутер и др., од којих сваки има другачији онтолошки став, што значи да сваки од њих другачије замишља биће којему приписује слободу.

Но основни феноменолошки став (истину феноменолошки, без икаквих онтолошких примеса код нас или код самих њих) код свих је исти! Ни наш став не може бити другачији уколико истину желимо да се држимо теме. Кад апостол Павле тврди да човек *може* извршити *дело* (дело у складу са Законима), или може одбити да изврши дело, те да је човекова грешност (одговорност) већ у тој дилеми шта *може* да изврши или не изврши, онда он (Апостол) тврди да човек има слободу, и то да је има *за дело и у делу*. А кад тврди да тим делом човек није постигао *пред Богом (!)* ништа друго до извршења дела, да пред богом и забога ништа друго не може ни постићи (да помоћу тога дела не може одредити нити усмерити божју вољу, јер тада бог не би био одлучено самоодређење, то јест, слобода) онда Апостол не негира човекову слободу *за дело*, него само човекову слободу за постизавање циља којем је дело имало да служи. А тај циљ, о којем је реч, и који би човек хтео да постигне *вршењем дела*, јест *спасење* (спасење, „вечни живот”, светост, блаженство, учешће у божанству бога итд., какав је већ све значај придаван спасу!). Тиме се човеку само негира слобода у погледу манипулисања Богом и могућност профанације Бога. Слободу

да је, дакле, у самом делу којим се остварује неки циљ, али она никако није идентична са самим циљем, осим ако циљ човеков није само извршење дела.

Слобода није сама по себи циљ. Она је феномен „моћи постићи постављени циљ“. Она *није биће*, него понашања, *радња бића*. Тако човек нема слободе за спас, јер спас је стање бога, а човеково стање је он само утолико, уколико је човек део божанства, то јест, божанство. Додуше, спас се може постићи вером. Али вера није слобода, она није чак ни циљ који би себи *човек* могао поставити, нити икаквим средствима (па чак ни делима Закона) остварити. Вера је сасвим другачији феномен од слободе.

Нећемо се даље упуштати у анализу феномена (у феноменологију) вере. Задовољићемо се само тиме да констатујем ода је већ и античко доба феномен слободе био јасно издвојен, уочен, па и назван, а описан бар у митологији, и то у мношту варијанти и митова. Феноменолошки садржај речи слобода се, дакле, није изменио од тада до данас. А рећи то – значи исто што и рећи да се садржај оног на шта указује реч „вода“ (као и хемијска формула  $H_2O$ ) није изменио од свог постанка до данас. Онај ко пре времена утрчава или истрчава с (необразложеним) онтолошким ставовима, тај неће бити у стању да се доследно придржава ни те најједноставније истине да је вода увек била и да ће увек бити (хемијски)  $H_2O$ , те да у томе *нема никакве историје*. Потпуно је исто са *садржајем феномена* на који указује реч слобода.

#### 4.

*Феноменологија слободе* (или анализа феномена слободе), којој сада можемо приступити без двоумљења о томе шта анализирамо, започета је у ствари већ у делу 2., са оних десетак варијанти описа слободе као феномена „моћи шта се хоће“ (феномена одлученог самоодређења, идентичности моћи и хтења, идентичности доказане и постојеће у делу, акцији, чину, прак-

си). Свих оних десетак варијанти описа у делу 2. су *шта у слободи*. Па тако ће, ако нам успе да будемо логички доследни, (што с правом тражи и истиче Wittgenstein), и сви даљни ставови у феноменологији слободе бити *шта у слободи* првог става узетог као *дефиниција* слободе. Јер феноменологија слободе (или било којег другог феномена) је, баш као и наука, систематски низ таутологија које понављају основну дефиницију те науке – дефиницију *предмета* те науке. И само дотле ти ставови спадају баш у *шту* науку и *њу* потврђују.

Исти је случај и с феноменологијом и строго логички развијаном филозофијом. Тако се у филозофији, као и у науци, крије једна тенденција к „осиромашењу“ језика. „Осиромашење“ се састоји у томе што ће се сви описи, који су показани као таутологије, заменити једним својим представником. Представник ће бити дефиниција, а дефиниција се означава симболом (нпр. речи *слобода*), баш као и у математици. „Море геометрико“! На то „осиромашење језика“, својење мноштва речи и низа таутолошких описа на дефиницију, и, најзад, на симбол, не значи ништа друго до обогаћивање симбола, термина, *обогаћивање речи* пуноћом значења које је она у наше време већ изгубила. На тај начин реч-представник добива на достојанству и моћи о којој говори Библија. Реч тако постаје *лојос*, те добија значај пројекта за стваралачку акцију, значај закона, за који се можемо са сигурношћу ухватити. Она постаје реч Човека.

Насупрот томе је савремена тенденција „богаћења“ филозофије новим речима и терминима тамо где то није ни потребно, тамо где се стари проблем скида с дневног реда измишљањем нових назива. (То је и наша пракса као да смо променом назива једне улице направили и нову улицу или град!). Тако настаје језичка хипертрофија беззначајним и празним речима, које збуњују само својим мноштвом (и кованицама), а не истинитошћу. Уосталом, мисију богаћења језика врше митологија и уметност, а *мишљења* ослони на феноменологији се у томе само поводи за митологијом. *Мишљења* је та која налази *друго име за исту сливар*, јер машта митолога, у стању човеко-

вог заноса (Ероса), уистину и види у једној ствари оно што та ствар није, те ствар очовечује или преображава у биће с којима та ствар нема никакве реалне везе. Но при томе се и сам човек-митолог имагинарно преображава у биће другог света, света имагинарно преображеных ствари. Филозоф не спада у такву врсту ствараоца, да би себи могао допустити такву игру, јер код њега би то била игра празних речи, речи у којима се не открива свет вере или имагинације.

Суочена с тим духовним (уметничким и митолошким) богатством људских представа (сећање на *илузије* о стварима и бићима), феноменологија мора стално да врши *редукцију*, у корист истинитости и ефикасности речи. А истина нам је потребна (потребна храбrosti нашег чина) чак и онда кад се судара с богатством илузија на којима се заснива срећа, а поготово потребна онда кад од тих илузија није остало ништа друго до *сећање* на њих, очувано у облику *представа* о имагинарно преображеных стварима, представа које су сваки час демантоване представама о ствари каква она јесу *по себи*.

Ако феноменологија докаже за низ речи, ставова и опиша да су таутологије, да не говоре о разним и различитим стварима, него о једној те истој ствари (коју је само човекова, дивна или застрашујућа *машта* била успела да преобрази у низ различитих ствари или, боље, бића), онда феноменологија само утврђује истину. Тиме она нимало не угрожава срећу или несрећу маште и духа, јер је срећа и онако независна о истини! Уосталом, до истине се долази тек кад је илузија престала и уступила место *сећању* на илузију, то јест *представи* о имагинарно преображенoj ствари. А та представа никако није исто што и илузија, то јест, што и имагинарна преображеност која постоји само у доживљају. Истина решава противуречност између представе о *реалној* ствари и представе о *имагинарно преображеној* ствари.

Дакле, прећимо на описе чија ће таутологичност доказати њихову сувишност, те довољност једног јединог описа, описа-дефиниције слободе као „моћи оно што се хоће”!

Сам феномен слободе открива нам растојање, раздвојеност, па чак и расцеп бића између два стања, између стања у којем биће сада јест и стања у које тек тежи да доспе. (Ми још не кажемо које је то „биће”). Моћ достигнућа намераваног или пројектованог стања је слобода. Ако је пројектовано стање достигнуто, онда је слобода *доказана*. Доказана *преспјанком* слободног чина, то јест, његовим довршењем. Слобода је доказана као прошлост (то јест, у *доказима* слобода живи само као прошлост, а не као актуелно стање, иначе би се већ дододило). Не доказује се будућност пре него што је постала прошлост, јер будућност није пројекција мисли, него пројекција *слободе*, која се исцрпљује у чину. Но прошлост слободе не значи да слободе више нема, него да је слобода само у *актиу* доспевања до новог стања, те је слобода доказана само доказом да је тај *акт* извршен. А акт је пак доказан новим *стањем*, постигнутим циљем, *једном ствари* или *једним бићем*, или стањем ствари и бића. Дакле, слобода није доказана сама собом, него нечим другим, што омогућава велике онтолошке забуне, наиме, да слобода бива изједначена не с актом слободног бића (што она и јест), него *са ствари или бићем* који су постигнути актом слободе, који су последице слободе.

Слобода је, дакле, доказана новим стањем ствари или бића (дакле представом о ствари или бићу), а та ствар или биће нису слобода! То је, једноставно, ново стање ствари или бића. То је ствар или биће. Нова ствар или ново стање бића показују да је слободно биће постало другачије, да је постало поседник нечег што раније није поседовало, или да је постало произвођач нечег. Оно што је раније било циљ, сад је стварност. Но доказ слободе који би по свом садржају био само и једино свест о стварима (додуше постигнутим, али то ништа не мења у природи ствари) – не би био доказ о *слободи*. Наиме, доказ о слободи мора бити и самосвест, свест слободног бића о чину, без обзира на то да ли је тај чин и изричито назван слободним или не.

Свест о слободи је, наиме, *истовремено* и јединствено, и свест о пројекту стања, и свест о путу или чину или напору, и

свест о достигнутом стању, јер у свести о самој ствари или о самом стању још нема свести да је та ствар или то стање постигнуто *пројекцијом*. То је само свест о ствари или о бићу. А такву, континуирану свест о дисконтинуираној слободи, може имати само биће које је истовремено *и пројектирано, и актер и стваралац стања*. Тако свест о слободи може имати само слободно биће. Из те повезаности слободе и свести о слободи нипошто не треба закључити да је слобода потекла *из свести о слободи*, као што се то често закључује и на основу тога ствара низ предрасуда о човеку и историји. (Можда бих повредио читаоца кад бих га подсетио на то колико и он сам таквих предрасуда гаји, специјално о историји и историјској делатности!) Сама свест о слободи, ма како она била изврнута, доказ је да је онај ко ту свест има слободно биће. Али то је доказ о првенству *слободе*, а не о првенству *свести о слободи*.

Тако већ из феноменологије слободе доспевамо до феномена свести о слободи. Феноменолошким, а не онтолошким путем.

Та *свести о слободи* је посебан феномен, различит од феномена *слободе*, као што се свест разликује од акције. Расцеп постоји у *акцији*, сама та акција је расцеп, постоји растојање и разапетост између прошлог, садашњег и будућег, немогућност истовременог боравка и у полазној (проектантској) и у завршној тачки кретања. Слободно је биће *између* тих двеју тачака, у расцепу кретања и стремљења. Али расцепа нема у самој свести, па ни у свести о расцепу, о слободи. Јер кад би расцепа било и у свести о слободи, онда то не би била *истовремена* свест и о полазишту, и о путу и о достигнутом циљу, то јест, то не би била свест о слободи, него би то биле неповезане представе о намери, о стварима и отпорима на путу, и о ствари која је достигнута, или боље: полазиште, пут и циљ не би били то што јесу, него би се расули у низ неповезаних ствари и представа о њима.

Захваљујући одсуству тога расцепа у *свести о слободи*, сама та свест (знање, искуство) о слободи подноси се врло лако,

чак се у њој ужива, те је човек, задовољан свешћу о слободи (сећањем, успоменама на слободна дела), самозадовољан, веома склон да се клони слободе као збильског расцепа. Не само да слобода не извире из свести о слободи, него штавише – слобода тражи од бића да се откине од самозадовољне свести о слободи, да савлада онај страх који извире из свести о слободи као свести о мучном расцепу. Због тога су неискусни људи (млади) често далеко склони слободном подвигу, него они који у себи већ носе свест о слободи, искуство, те се на расцеп слободе морају одлучивати *упркос* свести о слободи.

Дакле, морамо јасно разликовати следеће феномене, односно ствари или бића: феномен пројекта (замисао), првобитно стање бића, пут у којем је садржан низ ствари, бића и институција са својим отпорима (али пре свега отпорима самог бића које се одлучило, отпорима које он мора савладати као неки објект изван њега, отпорима у које спада и свест о слободи, бивше херојство), постигнуто стање, и, најзад, нова свест о слободи. Део постигнутог стања је и *свести о слободи* (уколико је човек, постигавши пројектовано стање, остао жив или при свести, јер слободно биће је само *живо* биће и само дотле док је *живо*). Али слобода је *докана* не тиме што ће се тек догодити, него што се већ догодило, чак и ако је завршена смрћу или несвесћу, јер слобода *није свести о слободи*, као што ни дрво није свест о дрвету.

Инсистирајући на (конзервативној, бојажљивој, слободи несклоној) идентичности слободе и свести о слободи, не само да бркамо феномене (свести и слободе), него и бранимо, упорно бранимо низ предрасуда (данас веома честих и ефикасних у њиховом противслободарском деловању), предрасуда као што су: „слобода је јединство субјекта и објекта” (а не расцеп), „тоталитет”, „хармонија”, „спонтаност”, „бескласно друштво које тек има да дође” итд. итд. Све то повлачи за собом криву слику о историји, човековој делатности и судбини.

Но пре него што поближе размотримо расцеп бића у слободном чину, потребно је да размотримо неке опште ставо-

ве из феноменологије, како бисмо избегли говор у загонеткама и могли да о слободи говоримо јасно, искуством људи, бића која је и доживљавају. Јер о слободи треба говорити јасно, између осталог и зато да би се видело да нисмо склони слободи, и ко није склон слободи, и да свест о слободи (то јест, бивши хероизам, макар и у најкрупнијим стварима) не мора значити и садашњу склоност слободи, него напротив – да може бити сметња, заштита од слободног чина сада, макар тај чин доводи у питање и далеко ситније ствари од живота.

## 5.

Основно искуство феноменологије је да се „иза” сваког феномена „крије” или држи *биће* које и јест носилац, аутор, изазивач феномена, то јест да је феномен – феномен конкретног бића. Чим се предамо истраживању самог тога бића, ми већ зализмо „иза” феномена, „с ону страну”, већ прелазимо границе феноменологије и зализмо у „област” онтологије.

Но чак и под претпоставком да су феноменологија и онтологија заиста одвојиве и оштро разграничене, већ и сама феноменологија би нас довела до неотклоњивог *закључка* (кажем: „закључка”, посредног сазнања, а не непосредне спознаје увидом, институцијом бића да нема феномена без бића, да је феномен – феномен бића. То је осећала већ и митологија (и знала посредно, као и ми), те је она митолошка не по томе што је феномену приписивала биће, него по томе што му је приписивала *фантистично* биће, које с реалним бићем феномена нема никакве везе. Дакле, митологију митологијом чини њезина митолошка *онтологија*. (Исти је случај и са данашњим „опијумом за народ”, с фетишизмом, који техници, роби и институција, а дакле, *стварима*, придаје *људска* својства, моћ одлучивања међуљудским односима. Те *ствари* одлучују не само о човеку над којим влада други помоћу ствари-инструмената него и о самом држитељу тих ствари, произвођачу, пројектанту и кориснику.

И поред фетишизма једног аутора, он је у стању да савршено изведе *феноменологију робе*, то јест, *робно-новчаних односа, технике* друштвене расподеле добара, феноменологију *капитала*, технике расподеле која омогућује, високу производивност и брзу расподелу великог богатства робе. Но *онтологија* тога феномена – а све подвучене речи су синоними за један исти *феномен* робе, за *функцију* произведене ствари – *онтологија* може бити фантастична и неоснована и поред најсавршеније и најтачније *феноменологије*. Оно што код Маркса стављају у питање није *феноменологија* робе у „Капиталу”, него *онтологија* којом се моћ човека појединца посредује припадношћу групи и класи, којом се феномен робе претвара у биће. Напротив, марксистичка онтологија има излаз у расцепу *praxisa*, на шта је често указивано у овом часопису. Тај расцеп одваја биће међуљудских односа, као слободно, од феномена којим аје човек аутор.)

Но, с друге стране, фантастичност или иреалност бића које митологија приписује једном феномену, не треба да нам буде разлог да одбацимо и саму феноменологију коју нам нуди мит, или коју нам нуди једна сасвим другачија врста духовне делатности, уметност. Тако ми и данас прихваћамо основне ставове апостола Павла у *феноменологији* слободе, мада Апостол *биће* слободе види (боље: мада Апостолова *вера* биће слободе види) у Богу. Феноменологија се у својој суштини креће изван дилеме „или мит или наука”. Тако и основни феномено-лошки став о расцепу субјект-објект у чину слободе постоји још и у митологији, па тако и код апостола Павла, који у *човековом* чину слободе види *боја* као аутора или изазивача тога чина слободе, а човеково смртно биће као *објекћ* тога божјег чина. Феномено-лошки исправно, јер је констатован *расцеп*, али онтоко-лошки проблематично (или, ако хоћете, неприхватљиво), јер је једном полу туга расцепа и двојства дан карактер бића потпуно различитог од човека. Феномено-лошко двојство *расцепа* претвара се у онтоко-лошко двојство *бића* (а касније, у доктриници, чак и тројство бића слободе: субјект, објект и свест-

дух која је јединствена, како смо то већ говорили и о самој свести о слободи!)

Због те феноменолошке несумњивости мит је и данас очувао своју вредност, не само као једноставан документ о архајској прошлости, документ важан као сведочанство за науку која проучава ту прошлост, него и као истина од актуалне вредности за нас саме. Исти је случај и с уметношћу као *феноменологијом* (која је само нуспродукт уметности и никако не испрепљује суштину уметности!), јер је, поред мита, само она била у стању да опише и фиксира низ *човекових* феномена, а да при томе није била и није морала бити свесна ни тога да је и она сама човеков феномен. Чак се одржала као човеков феномен упркос учењима естетике и (у основи митолошке) онтологије, по којима је она само *божји* феномен, а човек у уметности само оруђе бога, епохе итд. све то има да се захвали неутралности феноменологије у погледу дилеме „или мит или наука” која раздире онтологију.

Па шта је онда тај *феномен*? (Отуд и: шта је слобода као феномен?)

*Phainomenon* (грчка реч, изведена од глагола *phaino*) је „*оно што се појављује*”, што се открива својим деловањем, акцијом, што своје присуство показује акцијом и чак и онда кад само није видљиво. Из самог овога се види да се ту ради не толико о самом феномену, него о *бићу* феномена, о *хијотези о бићу*. Дакле, већ призвук митологије који се осећа и у онтологијама.

Но без обзира на сва различита значења речи феномен, ми ћемо овде (а, верујем, и у будуће) инсистирати на следећем значењу и образложењу (и на то имамо право, ради јасноће, јер ако бисмо се дословно држали грчких, митолошких и првобитних значења, онда бисмо нпр. реч „трагедија” морали превести са „прича о јарцу” или сл.)

Уобичајено и дословно значење речи феномен сувише је претенциозно да би било феноменолошко и да би удовољило строгим правилима мишљења. (Претенциозно по томе што је

онтолошко и при томе необразложено!). То уобичајено значење говори о *ономе што* (или *ко*) се појављује, дакле, о бићу, а не о самој *појави* коју непосредно опажамо и по којој тек *закључујемо*, слутимо да ту мора бити и биће, мада се оно само не открива као такво.

Међутим, у строго феноменолошком смислу, који је онтолошки неутралан, (који онтологију „ставља у заграду”), феномен још не сме ништа да говори о самом бићу, осим што поставља питање о њему, мада нема те феноменолошке анализе, логично вођење, која се неће завршити бар хипотезом о бићу, која се веома често своди управо на то да самом феномену придаје својство бића. (У томе и јест митологија, која чак и феномен слободе претворила у биће слободе и тако затворила пут испитивању човека, правог актера слободе). Та хипотеза о бићу мора остати и вредети само као *хијотеза* (ствар приватне вере), јер је она само закључак изведен из анализе појаве, закључак који ништа не говори о конкретном бићу, него само то (и то оправдано) да ту *мора да је неко биће*, чак и кад је то конкретно биће немогуће открити. (Немогуће услед његове макрокосмичке удаљености, или микрокосмичке близине, услед одсуства расстојања потребног да га јасно сагледамо као објект проматрања, или услед микрокосмички кратког живота тога бића које узрокује и носи, врши запажени, па можда чак и катастрофални феномен.) Пошто закључак није *виђење* конкретног бића, него то ми у закључивању не идемо даље од *битака*, то јест, *нужне хијотезе* о конкретном бићу. (Битак није виђење бића, ни само биће, него мора бити схваћен као *хијотеза* о бићу, хипотеза произашла из феноменологије и као таква још сва у феноменологији, а не још у онтологији, јер ова није заснована без виђења!)

Због тога феномен није *оно што* (... се појављује), него само: „*појављује се*” (без исказа о ономе што се појављује), или још боље: *феномен је радња, збивање или сјање*, дакле, оно што ми у нашем језику означавамо *јелом* и што *никако* није адекватно ни упутно означавати *именицом*, јер именицом се означава *биће* или *сјавар*, који, без глагола, не могу формира-

ти никакав исказ, него само указивати, показивати, именовати виђено. И као што је глагол опис радње, збивања или стања, без обзира ко ту радњу врши или ко се то збива, тако је и феноменологија опис феномена, без обзира на то какво биће или ствар се „крију иза“ феномена као његов носилац, вршилац, изазивач или урочних, демиург. Ми данас знамо мноштво феномена против којих се боримо или које користимо, а да им узрочника не познајемо, или га не морамо бити свесни ни онда кад можемо да га познајемо (нпр. биће феномена робе), као што је човек користио ватру (то јест, оксидацију, горење) пре него што је ишта знао о томе шта то у ствари гори, ишта о бићу ватре, или кад је ватри приписивао митско биће које никад не би могао потчинити и по којем се зато никад не би огрејао! Уосталом, данас исто тако стојимо с феноменима светlostи, атомске експлозије и енергије, радио таласа, или са феноменом (болешћу) рака чијег изазивача не знамо, а против њега се боримо. Тако стоји још увек и с феноменом уметности, чије биће није истражено, па чак и с феноменом слободе. Феномен може бити познат, па чак и коришћен или обуздаван, а да биће није познато.

Слично је и с феноменом слободе. Зато свест о *феномену* слободе није исто што и свест о *бићу* слободе, осим ако (савсвим необразложено) сам феномен, савсвим митолошки хипостазирамо у *биће* слободе, па да слободу чак тражимо као неку ствар у простору, мада је она само делатност (феномен) человека у једном моменту. Уосталом, човек и не мора имати самосвест (уколико је он то биће слободе) или свест о богу (уколико је бог то биће слободе) да би био слободан. Напротив, видели смо, да га свест о слободи чак омета, те да он *и* *шту* *пРЕЙРЕКУ* мора савладати у свом чину слободе. Свест о циљу – то свакако мора имати! (Мада је свест о циљу – свест о ствари или о стању бића, о бићу). Али циљ слободног, одлученог чина и сам тај чин – нису исто!

Рекли смо да се феномен адекватно означава глаголом. Али се у нашем језику глагол веома често замењује именицом, и то баш зато што је значајну улогу у стварању речи играла ми-

тологија која је феномене претворила у биће, као што то и данас чини фетишизам.

Но та именица има значење глагола, то јест, описа радње, збивања, стања. Код тзв. глаголских именица то је одмах уочљиво: трчати – трчање, писати – писање.\*

Навикли да радњу, збивање или стање описујемо глаголом у *инфанитиву* (лични глаголски облик већ је и опис *бића* које ради или које је носилац збивања или стања!), ми и не запажамо да мноштво именица у нашем језику не описују биће или ствар (као што то не описује ни „битак“, осим у митолошкој онтологији, која је само феноменологија), него радњу, збивање и стање, те да су те именице *ІЛАГОЛСКЕ*, бар по свом садржају, значењу и функцији, ако не и по облику као „трчање“, „мишљење“ и др. Чини се да је чак више именица које су по самој својој функцији и садржају глаголске (те означавају феномен чак и онда кад ми верујемо да тим именицима указујемо на ствар или биће!). У глаголским именицима трчање, кретање, мишљење, светљење, сијање, свањивање, помрачење, доживљавање итд. итд. – већ је из самог глаголског облика тих именица видљиво да говоре о феномену.

Али није исти случај с мноштвом именица које уистину говоре само о феномену (свеједно да ли природном или људ-

---

\* „Пошто је старословенска глаголска именица „битије“, од глагола „бити“, слично као „житије“, од глагола „живети“, нестала из нашег језика, те данас немамо боље именице од „битак“, то није видљиво да је „битак“, бар по својој функцији, ако не по свом облику, „глаголска именица“, те да тако означава само „феномен“, и ништа друго, да је она феноменолошки, а не онтолошки појам. Немачки језик је ту већ у повољнијем положају: laufen – das Laufen, schreiben – das Schreiben, sein – „das“ „SEIN“. Ту се одмах и види да је „das Sein“ глаголска именица. Што немачки филозофи тај повољан положај свог језика и не користе, што се феноменолошком појму das Sein (или француском l’Etre) придаје најнадно и онтолошки значај – то је већ друго питање, које ће пре објаснити феноменологија мишљења и доживљаја него онтологија.

ском), а за које ми – и по митолошкој или фетишистичкој склоности, и услед одсуства глаголског елемента у њиховом облику – верујемо да не говоре о радњи, збивању и стању, него да непосредно указују на ствар, на биће.

Поред споменутог „битка”, има још таквих именица: брзина (брз отрчати, брзо трчање), снага, свест, сјај, зора, сумрак, вече, дан, ноћ, година, доживљај, смрт живот, случај, чињеница, догађај, историја, роба, односи (робно–новчани, класни),... итд., а ту спада и наша *слобода*! То је *милајолска* именица којом се описује акт (радња) остварења намере, те само митолошки (или фетишистички, у савременој идеологији бирократије и технократије) начин „мишљења”, то јест, навика и рутина схваћају реч слобода као указивање на *биће*. Тако су и митологији *феномени* добили статус бића (Зора, Дан, Ноћ, Година, Живот, Смрт, Судбина, Време, Бог, Лепота, Истина, Слобода, Врлина итд.).

То се лепо види и из Генезе у Старом завету: Бог прво ствара светлост, па тек онда звезде, светлећа тела, то јест, стварна бића светљења.

Пошто феномен светлости или ватре није откривао непосредно и само *биће* светлости или горења, а пошто, с друге стране, свакој феноменологији као таквој (а да она још и није онтологија), па и митолошкој феноменологији, бива јасно да нема феномена без бића, као што јој је очигледно да нема кретања без животиње или без човека који се крећу и који покрећу, јер је сваки феномен радња неког бића као субјекта радње, збивања или стања... то феноменологија не може, а да не приписује феномену биће, па да чак и сам феномен хипостазира у биће (као у појму самокретање као биће), те то чини и митолошка феноменологија сасвим логично и основано! То биће је бог. Али имајмо на уму, и бог је само феномен, и то феномен идентичан феномену вере, дакле, феномен људског духа, феномен човека, који је једино реално биће феномена бог, и то реално у имагинарном моменту вере, доживљаја! (Ово је за сада само тврђња, без логичке демонстрације доказа, али о томе треба

посебно и образложено говорити, прелазећи оквире обичне атеистичке пропаганде.)

Да се задовољимо оним што нам је нужно за разматрање саме теме о филозофском и правном појму слободе, те да закључимо с најопштијим феноменолошким ставовима, који се тичу смо феномена, а о бићу говоре тек толико колико је то нужно за схваћање феномена:

– феномен је радња, збивање или стање, те нас именичи (митолошког порекла) облик ознака за феномене (својствен иначе ознакама бића или ствари) не смеју завести да у самом феномену видимо биће, као идентично и у потпуности подударно са бићем, у томе смислу да би биће било исцрпљено само том радњом, само тим феноменом, те да и сам тај феномен буде схваћен као биће;

– феномен није ништа друго до феноменизација конкретног бића, те нема феномена који не би био тренутна или трајна *радња*, или једна од многих *радњи*, збивања или стања, или пак само једна *радња, збивање или стање једног бића*; то је закључни камен у сводној конструкцији сваке феноменологије, па и митолошке;

– тако и феномен слободе мора имати своје конкретно биће, без обзира на то да ли то конкретно биће има и других, слободи супротних феномена, других момената, који се смењују с моментом слободе.

## 6.

Већ сама феноменологија слободе нам јасно говори да се расцеп, карактеристичан за феномен слободе, одиграва у *самом бићу слободе*, да је свест о слободи управо свест о томе расцепу, који прећуткује и у хармонију претвара само онај ко од слободе бежи, а који се у говору о слободи никако не може прећутати.

Наглашавам: расцепа нема у самој *свести* о слободи, због чега се свест о слободи подноси веома лако, у организам

самоодбране јединке уклапа се веома лако и ту игра улогу чувара мира и опреза, као свест која опомиње на опасност расцепа. Но мада није расцеп, свест је свест о расцепу.

Са *dоживљајем* слободе је већ сасвим другачије. Ни доживљај није расцеп. Али доживљај се од свести разликује по томе што он слободу не доживљава као *расцеп*, него је, нпротив, имагинарно преображава у јединство и хармонију, која олакшава започету акцију и из муке претвара је у занос. Зато феноменолошка анализа слободе мора бити критична према *dоживљају* који је слободу преобразио у хармонију, а слободног човека у спонтаног.

Није ли критична феноменологија за час прелази са анализе феномена слободе на анализу једног сасвим другачијег човековог феномена: *доживљај! Стременућости! Маште! Вере ићај!*

Ако тај расцеп слободе настаје управо у нама, у мени, у Теби, приликом сваког истинског доношења и извршења одлуке, нисмо ли онда ми (то јест, Ти за се, Ја за се, Он) слободни? – Јесам, јеси, јест! Слободан!

(А рекли смо да свест о расцепу може имати само онај у коме с тај расцеп одиграва, и то као континуирану свест о дисkontинуитету од пројекта до остварења).

Из премисе о расцепу у самом бићу слободе, те из друге премисе о расцепу у мени, дошли смо до *закључка* да је биће слободе у мени, у Теби, у појединачном човеку, те да полови расцепа и двојства слободе не могу бити одвојени у посебна бића. Слобода је слобода по односу бића према себи и тек по томе односу, а не по односу према другим бићима и стварима. Зато слобода није друштвени однос! Није у својој суштини, јер друштвени однос може постојати и без слободе, као навикни однос јединке према стварима и бићима.

Премисе споменутог закључка се феноменолошке, а закључак је чисто логички, јер није подупрт никаквим опажајем који би био *нейосредан* и *за другој*, те став о слободном бићу може другом бити *доказан* само логичким закључчи-

вањем, домишљањем, без демонстрације расцепа којег други може бити свестан *само кад се у њему одиграва*.

Строги онтолог, који хуманисти неће допустити ни најмању недоследност, веома лако ће ставити своје приговоре оваквом закључивању, осим ако својом демонстрацијом свог расцепа не подупре закључке другог о слободном бићу и човеку. На тај начин закључак хуманисте (или хуманистички закључак) доводи се у зависност о доброј вољи другог, онтолога. Питање је да ли чак и у тој ситуацији хуманизам може да одбрани свој закључак, и то као општи закључак, а не само као своју интуицију слободе-расцепа? Успе ли да од онтолошких приговора одбрани наведени закључак, хуманизам је логички заснован.

Ево тих приговора, које уосталом и сама феноменологија, без имало устрчавања и у пуној самосвести, може добасити онтологу да се њима послужи:

– прво, ако је биће слободе у човеку, то још незначи да је човек слободно биће, јер то биће слободе, мада у човеку, може му исто тако бити недоступно како му је недоступно и неко бесконачно удаљено биће. Осим тога, биће слободе у човеку може исто тако да „се служи“ човеком како је Платон тврдио да се богови служе песничима који незнају шта говоре;

– друго, изван домета човека може бити и оно што је у човеку, јер осим просторног „изван“, постоји непросторно, временско „изван“, по којем човек и слободно биће нису *истовремени* да би човек био у стању да то биће посматра. (Да нема осматрања без истовремености посматрача и посматранога, то је уистину тачно!);

– треће, у слободно биће не можемо бити сигурни на основу пуког *логичкој* закључивања, јер ми закључујемо увек „post festum“, пошто нема споменуте истовремености потребне за посматрање, те се оно о чему закључујемо, већ одиграло и нестало, па нам оно не може ни закључак потврдити. Потребно је *видети* а то је могуће једино ако се то биће „само открије“, те зато...

– четврто, хуманизам остаје без онтологашке заснованости, а његова логичка заснованост је недовољна.

Таквих приговора може да буде још, али су они различите варијантне (таутологије) ових споменутих приговора. Мада овај напис није никаква полемика, те ови приговори нису никде изричito спомињани у њему, ипак је ток мисли којим се дошло до закључка о слободном бићу имао у виду те приговоре, те пред овим приговорима немамо разлога да страхујемо за оправданост наведеног логичког закључка о слободном бићу у *човеку*, и не само то, него и о човеку као слободном бићу. Да напоменем за сада само то да је најјача брана против тих приговора дана у строгом лучењу феноменологије од онтологије. Но о самим приговорима касније (одељак 9. и даље).

## 7.

Мада слобода није рај, пут до ње посут је трњем. Приписују јој чак и пакао, а од раја само трновити пут. Да није тако, свако би слободи хрлио, а њених искрених поклонника би било на хиљаде!

Сваки човек тежи срећи, и у томе нема ничег чудног (мада има врло чудних, чак и мазохистичких схватања среће). Но ако је човекова тежња срећи природна, то се не може рећи за слободу на коју је човек упућен, чак „осуђен“. Јер сама слобода није природна појава, него натприродни момент човека, те свака човекова тежња натприродности може бити задовољена само ако је спреман на слободу која у човеку изазива отцепљење од природе човекове јединке (носиоца живота) и од природе човекове индивидуалности (носиоца спонтаног духа). Тада ће човек бити јачи од себе као органско-психичког бића јединке која само живи! Тако је индивидуалност у стању да оно, што је почело као *одлучени чин* (као слобода), претвори у *стонишани чин*, који је сад не само издржљив, него и *нужан* (нужан као спонтаност) неодољив, заносан, привлачен. Али тај чин више није чин слободе, него *збивање стонишане индивидуалности*, нешто сасвим друго, мада ће човекова свест *касније* (као сећање на тај чин) читавом току тога чини дати карактер *одлучености и слободе*, а само зато што је тај чин *йочео, само йочео* као слобода, и мада је велико питање да ли би тај човек био

или пожуда итд., или свест о тежини слободе) понекад човек мора бити натприродно јак.

Или натприродно јак, или пак у стању да слободу и њезин расцеп доживи као срећу, као деловање бога или нечег натприродног у њему, што никако није он сам. Тако се други пол двојства расцепа обоготоворује, човек лебди изнад оног што му је пружало отпор, потпуно незаинтересован за судбину оног што има да савлада (а ради се о судбини њега као јединке која живи и само као јединка може да живи!). Тако човек може слободу, која ни у којем случају није срећа или хармонија, да доживи као срећу и хармонију. Али тада се већ не ради више о слободи, него о срећи нарочитом патосу доживљаја. И мада је слобода тако тешка, човек је, срећом, *индивидуалност*, а тиме се много каже. Е шта: у њему се *стонишано* (природно, без одлуке, пројекта и свести) врши *имагинарни* (само у машти, никако не и реални, око њега, него само у његовој слици света) преобрађај света, те и преобрађај самог човека у томе свету. Но и тај не-збиљски, имагинарни преобрађај је довољан да *свет расцепи* и болног отпора (којем је изложен човек устремљен у слободи), а у томе свету, наравно, и његова, човекова органска јединка и психа – буду претворени у нешто чудно, надљудско, достојанствено, у извор посебног духовног достојанства, из којег доживљаја најзад проистиче и сећање (као остатак доживљаја) да је биће слободе у човеку *био бој или историја*, или у сваком случају нешто *јаче од њеја*. И природно: сам човек у моменту слободе мора бити *јачи од себе* као органско-психичког бића јединке која само живи! Тако је индивидуалност у стању да оно, што је почело као *одлучени чин* (као слобода), претвори у *стонишани чин*, који је сад не само издржљив, него и *нужан* (нужан као спонтаност) неодољив, заносан, привлачен. Али тај чин више није чин слободе, него *збивање стонишане индивидуалности*, нешто сасвим друго, мада ће човекова свест *касније* (као сећање на тај чин) читавом току тога чини дати карактер *одлучености и слободе*, а само зато што је тај чин *йочео, само йочео* као слобода, и мада је велико питање да ли би тај човек био

у стању да до краја издржи тај чин као одлучен, да није добио подршку у вери и заносу, да није та вера чин преобратила у доживљај.\*

Чим се догодио споменути преображај слободног чина у доживљај индивидуалности, човек је из феномена слободе до-спео у феномен среће. Кад онда слободу описује као занос, јединство и хармонију братимљења са светом, људима и својим бићем, а слободу лишава сваког расцепа, он се у ствари сећа нечег другог, а не слободе. Он расцеп приписује само муци, те позив на слободан чин сматра бесмисленим позивом на аскетизам, самоодрицање, на мазохизам. Тако се, у предрасуди или погрешној представи (која се односи на нешто друго), слободи приписује: спонтаност, дезалијација, рајско стање потпуне природности итд. Међутим, те комплименте слобода не само да није заслужила, него јој они сметају, њој до њих није нистало. Она је једино могла имати неке – и то посредне – заслуге за појаву нечег сасвим другачијег него што је она сама, за појаву заноса, нове среће. Та заслуга се састоји у томе што слобода мора да покрене јединку из њезине инернтне равнотеже, што мора да се су-

\* „Индивидуалност“ овде није тек онако, неодговорно употребљена реч. Она има строго и једно једино значење, са својим категоријама-синонимима као што су: машта, имагинарно, илузија, спонтаност, осећање, доживљај, уметност итд. О томе у књизи „О доживљају“, која је сада у штампи, у изд. пред. „Напред“, Загреб. Преобразај слободног чина у доживљај налази своје место у поглављу „Магијски доживљај света“ у тој књизи. „Индивидуалност“, са нужношћу своје природне спонтаности, нипошто није исто што и „личност“, која је биће слободе, одлуке, одлученог чина или боље: „момент“ слободе, битно различит од „момента“ спонтане индивидуалности човека. А сасвим друго је „јединка“ (трети „момент“, continuum живота над којим се збива индивидуалност и спроводи одлучени чин). Јединка је органско, а то ће рећи – навикно, аутматско, конзервативно, инерично биће човека и подсвести, коју нипошто не смемо бркати ни са свешћу праксе-слободе, ни са маштом индивидуалности. „Јединка, индивидуалност и личност“ – ти су различите категорије човека и човечности.

протстави навикама бића-јединке, да отклања, онемогућује, супротставља се навикама, па да их чак и разара, ма како то разарање било болно, повезано с извесним разарањем самих организма (јер бића навике нису ништа друго до телесни органи који делују аутоматски). Све то значи да слобода разара природно јединство и инерцију организма човека као бића-јединке, онако како то чини и узрок бола, или умора, или сваки напор, који и јест чин одлуке, и који нас покреће из леног, поспаног, инерног, подсвесног психо-органског јединства наше јединке, из физичке, телесне среће нашег органског бића. па у чему је посредна заслуга слободног (условљеног не органски, него одлучком) чина при настанку доживљаја?

И доживљај је управо настајање нечег *новог* (илузија је илузија само ако је она нова слика света, коју не демантује никакво већ постојеће раније искуство, те је и доживљај, реакција на ту илузију, увек нови оригиналан, без чега не би био доживљај!). То ново у доживљају мора бити јаче од отпора постојећег. Слободан чин не ствара доживљаје, јер доживљаји се не дају пројектирати, пошто њихов пројекат и не може постојати у искуству, те доживљај настаје спонтано, а не слободно, не одлучено. Али слободан чин има посредну заслугу у томе, *што разара навике*, то јест, *навикнуте прегледаве*, те тако ослобађа пут *самонастапаку доживљаја, уклања оштар који илузији пружају посебојеће прегледаве*.

Тај доживљај је јединство, једна посебна врста јединства, која нема ничег заједничког с јединством у здравој јединици и с уживањем јединке у инерцији, мада јединство доживљаја није ни болест! Нипошто!

За разлику од стварног органског аутоматског јединства јединке, доживљај је само *имагинарно* јединство човека са светом и човека у себи, (илузорно јединство), али и то имагинарно јединство – ево чудесне сарадње између спонтане индивидуалности и слободне личности, сарадње без које сигурно не би ни могао настати човек као слободно биће, јер би то значило да је сам себе морао пројектовати, дакле, бити слободан и пре него

што је био човек! – и то имагинарно јединство је довољно да баци у засенак и заборав поремећеност коју у јединству бића *јединке* човека изазива одлучени чин!!! Тај чудесни доживљај може да се јавља чак и онда кад је та поремећеност настала неким насиљем над нама, као болешћу, глађу, болом, умором, пожаром, страхом, али пре онда кад је у здравом човеку настала расцепом слободног чина. Доживљај као да притиче у помоћ човеку који се одлучио на тај расцеп, да му тај реални расцеп прекрије илузионим велом јединства света, јединства субјекта и објекту. Отуда изразита индивидуалност не осећа толики страх од слободе, те је довољна досада и празнина живота јединке, да се човек изразите индивидуалности баци у слободан чин којим трга све везе јединке. И сам осећање на моменте доживљаја довољно је да човек изразите индивидуалност не жели да остане у инерцији празне јединке, члана друштва. Радозналост – талент индивидуалност младост духа, отвореност, настајању, увек новом настајању свести, рађају – та радозналост је привлачност је узбудљив распон између бојазни и привлачности коју улива неки призор или неко биће. Она је надмоћ визије пројекта над реалним претњама на путу до циља, а јавља се само тамо где човек има шта и да стави на коцку. Медиокритет не поседује ту надмоћ визије пројекта над визијама опасности и ризика, *јер нема машти*. Нећу рећи да је медиокритет мање способан за слободан чин од човека јаке индивидуалности. Не, јер и медиокритет је човек. Али се медиокритет више боји, јер нема чиме да надвлада страх, визију ризика и опасности (опасност по углед, по ауторитет, по место у хијерархији, по природе, по везе с људима, а да не говоримо о опасностима по мир, здравље или чак и по сам живот). Тако медиокритет лакше „гласа” за разлоге којима подупире свој страх, лењост, инерцију и преживарски мир органског јединства биолошке јединке зване човек. Он гласа за све облике фатализма – од архајског до модерног фатализма (биракратско-технократске идеологије фетишизма, која стварима придаје надмоћ над човеком).

8.

У моменту слободе, рекли смо, расцеп се збива у самом човеку, те момент слободе и јест момент тога расцепа, у којем се сам човек као субјект односи и супротставља самом себи (својој јединици) као објекту. То није тек пуко супротстављање свету. Супротстављање опасности којом нам прети нека ствар или неко биће, јест пре свега супротстављање нашем властитом страху који наша властита јединка осећа према тој ствари или бићу. Јер човек не умире од ножа или отрова, него од ранивости, осетљивости на нож или отров. Бол или смрт нису феномени ножа, отрова, или изазивача болести, него феномени јединке бића. У моменту слободе човек се не супротставља стварима, бићима или установама, него самом себи, па се однос према стварима, бићима или установама из околног света одиграва тек у оквиру примарног односа слободног бића према бићу своје јединке, према себи.

Но у човеку као јединци нема расцепа. Уколико се он у јединци (изван човекове одлуке, слободе) и јави, то је само знак чисте органске болести или тренутног или трајног поремећења који јединку угрожава, те она тражи или оздрављење или смрт. Напротив, расцеп слободе је не само нормалан, него и констатирајући елемент слободе. Расцеп пак у јединици је знак да је у психосоматском организму нешто страно или ново (отров, мицроб, болесна представа, настанак новог органа), што је или на путу да буде асимилирано у организам (и тако постане незапажено), или што не може бити асимилирано, те организма мора зато бити подвргнут лечењу. Чак ни у тзв. свести-искуству (то јест, подсвести) здраве јединке нема расцепа, те се подсвест, јавља и нуди човековој пажњи тек кад оболи, те тек лечење мора да актуализира подсвест и тематизира искуство јединке (што психоанализа и чини). Здрава јединка, дакле, није свесна, него подсвесна, те и сви органи здраве јединке у свом функционисању бивају праћени само подсвешћу, а не свешћу. Органи варења су здрави уколико човек храну не осећа као страно тело,

„као олово”, уколико не осећа и не бива свестан тих органа. Зуби су здрави ако их не осећамо. Тако је са читавим организмом јединке, па и са мозгом и са системом представа које чине јединство искуства. Јединки није потребна свест да би деловала иживела, па није потребна чак ни мозгу човека, *као јединке*. Он *као јединка* не тематизира своје представе, осим кад су оне болесне, као и зуб. Знојење, умор, бол, падање у несвест и, најзад, смрт – само су аутоматске реакције организма помоћу којих он сам, аутоматски, тражи спас. Од бола човек као јединка бежи најзад и у смрт (аутоматски, подсвесно), а као слободно биће одлучује се на чин излечења или лечења, подвргавања лечењу „третира” свој организам као објект. Спас јединке је, напротив, само аутоматско, подсвесно, неконтролисано, непомућено јединство, однос само са оним делом света с којим је могућа реална хармонија као асимилација тога света у свет навике, која свет ствари, бића и свог организма не запажа, све дотле док није угрожена. Однос јединке према свету је, dakле, аутоматско (подсвесно) деловање навике, навикно понашање. У навици ми нисмо свесни (и не морамо бити свесни) предмета којима се служимо, па био тај предмет наш орган или неки други предмет (нога, језик при говору, зуби при јелу, грудни кош при дисању и промени ритма дисања, мозак, или пак алатка које мајстор може утолико мање бити свестан уколико се вештије њоме служи, и обратно!). Ми нисмо свесни чак ни особе с којом *по навици*, „саобраћамо”, престајемо чак и запажати особу на коју смо навикли, а камо ли алатку којом се у занату вешто служимо. Запажати почињемо тек кад је навика лишена оног с чим саобраћа, dakле, тек кад је навика негирана. Тако деловању организма јединке није ни потребна свесна контрола. Зато искуство јединке и није свест, него аутоматска подсвест (свака свест је напор), представе аутоматске подсвести јављају се и без свести о њима, чак и без спољњег подражаја и свести о њему. Јединка је, чак и у свом психичком животу и искуству, навикнуто инерично биће.

То се инерично биће аутоматски противи слободи, јер слобода претвара јединку-биће у инструмент *одлуке*, што се битно

противи самој природи јединке која делује *без одлуке* (без контроле свести). Тај настанак расцепа је већ момент слободе, јер у томе расцепу *подсвесност* и *аутоматизам* у деловању јединке морају уступати све више места *воли*, контроли свести, која се бори и против умора, и против инерције, и против страха, и против нагона, и против уобичајених представа итд. У томе расцепу увек поново, с тим расцепом, настаје свест која тематизира не само спољни свет бића и ствари (с којим је јединка у аутоматској хармонији асимилације), него тематизира и саме аутоматске подсвесне представе о томе истом свету, само искуство јединке. Тако се у објект свести и у објект одлучне акције претвара не сам освест около, него и само биће јединке човека. Сада се формира јединство само унутар саме свести, која се тиме јасно разграничује од свега навикнутог-органског дотадашњег.

Не говорећи о изузетним, нпр. трагичним или херојским расцепима, тај расцеп познат је сваком човеку, нпр. ономе који је нешто морао силом (или силом прилика) да учи, или који је, понекад великом напорима, морао да „плаћа” свако искуство или вештину; познат је и сваком човеку којем је досадно учинити и који то мора чинити напором воље, те тако савлађивати инерцију јединке и њезино унутрашње јединство. Томе напору, тренингу воље, изложена су деца у присилној настави наше цивилизације, и то утолико више што је настава досаднија и што је мање подобна да напор потисне доживљајем (да изазове радозналост, индивидуалност деце). Томе напору су изложена чак и деца дивљака – о томе не треба имати никаквих илузија! – кад уче улогу коју им додељује устаљена традиција, мит и магијски ритуал племена. А да не говоримо о раду, који човек због тога расцепа жели да сведе на минимум (или да га, системом експлатације, тако природним за инерцију *јединке* по којој је хомо хомини лупус, максимално пребаци на друге), те се прогресом сматра управо само смањење радног времена, само повећање продуктивности, а срећом – „слободно” време без садржаја, нерад у рају или у бескласној будућности. То је и природно, те јединка ни у својим социјалним концепцијама и визијама будућ-

ности не излази из оквира те природности, јер сам рад је расцеп јединке, и то расцеп све дотле док се (у добро савладаној или у устаљеној техници) није претворио у навику коју већ сам организам тражи. Учење радних или мисаоних операција или говора је тек *стицање* навика, те је у томе стицању-учењу расцеп актуелан и причињава муку, без обзира на то да ли је човек принуђен приликама или неким другим или се сам принуђује (то јест, објективира и инструментализује). Принуђује ли га неко други или нешто друго, он објективира своју представу о другоме, а принуђује ли се он сам, он објективира представу о себи.

(Но свест не треба идеализирати: из дијалектичког расцепа интенционалности она тежи јединству, то јест, систему у којем представе, аутоматске, и појмови, интенционални, не би били узајамно противуречни, те се, најзад, и формира као *по* јединство. Но тиме и она одмах пада на ниво навикнутог мишљења, рутине, „академизма”, конзервативности итд., чиме добива својство аутоматизма подсвести. Она се интенционализује и активизира тек као самосвест, то јест, у стању у којем је она и свест о предмету и критичка свест *о аутоматској представи о томе иситом предмету*, а да тиме свест не мора знати да у томе моменту она јест самосвест! Тако свест објективира не предмет, који је већ ионако изван човека и свести, него објективира саму јединку-биће свесног човека, те се однос субјект-објект ствара *унутар самог човека*, али још само унутар искуства, расцепљеног на проматрану и критиковану подсвест-представу, с једне стране, и на критичара свест, с друге стране).

А расцеп свест-биће настаје тек у моменту спровођења одлуке или истрајавања у њој, кад човек користи свој организам, себе јединку, као инструмент, који се више не подвргава свом закону природног органског аутоматизма, него се, у деловању, подвргава *одлуци, плану, пројекти*, једном феномену који је у јединици непознат, стран и неприродан. Док свест само објективира биће (то јест, инструментализира подсвест, део бића које је у ту сврху објективирано), слобода може да инструментализира читаво биће, што зависи од тежине саме одлуке и

од њезиног опсега. Свест се, dakle, конституира само у релацији субјект-објект, те је немогуће да она тематизира неко биће или ствар изван човека, а да при томе, и нехотице и несвесно, не тематизира и само биће човека, то јест, део бића, његову дотадашњу представу о тематизираној ствари или о бићу спољњег света. Тако је расцеп слободе омогућен оном релацијом свести коју зовемо субјект-објект, релацијом која још не настаје никавом одлуком свести и човека и која се одиграва у оквиру јединства свести као јединства опажаја предмета и дотадашње представе о предмету.

*Praxis* је, dakле, *сам по себи револуционар*, јер се у њему свест уздиже изнад оног што је објективирала, дистанцира се. Но док изван *praxisa* свест још чува своје јединство, те се као целина дистанцира само од проматране ствари или проматраног бића и феномена изван човека, изван себе, у *praxis-u*, у покушају провере појма и покушаја спровођења пројекта заснованог на појму, свест се дистанцира и од „саме себе”, то јест, од представе о проматраном или обрађиваном предмету и бићу. Та представа пак није изван човека, него у човеку, то јест, у подсвести човека, те се у *praxis-u* свест дистанцира и од бића-подсвести човека. Но чим је она заузела дистанцирани критички став према представи о проматраном или обрађиваном предмету, та представа је „извучена” у свест, престаје бити подсвесна, те се свест формира као ново јединство, са „новим чланом”. Свест, dakле, и у *praxis-u* тежи јединству (доследности) и стално га рестаурира, док *praxis*, инструментализација бића у одлученој акцији, стално измиче све већи „део” бића на дистанцу која свести омогућава да прошири своју тематизацију, критику и нову рестаурацију јединства. Управо тај расцеп на свест и јединку, свест и подсвест, свест и представу, свест и навику је *praxis*, чин, те управо захваљујући њему свест је приморана да аутоматизиране представе стално изнова извлачи из подсвести у свест и да с њима рестаурира своје јединство, угрожено расцепом *praxis-a*.

Зато није чудно што се слобода сматра човековом муком, злом судбином, божјом казном, прогнаношћу из раја фи-

зичког спокојства јединке. Слобода то и јест! Зато и свест о слободи мора бити свест о томе расцепу. На нивоу јединке то је само представа о муци, представа која се утапа у аутоматизам подсвести, која измиче контроли свести и која се аутоматски активира као оружје јединке у одбрани од свега што је мука, па и у одбрани од слободе. За јединку су слобода и бол, по аутоматском условном рефлексу поистовећени, те јединка не слави слободу, него, под именом слободе, нешто друго, срећу. Отуд она веома лако усваја збрку појмова и релативизам. За слободу је, дакле, потребна храброст, јер без те храбрости нема ни мудрости која у *praxis*-у тематизира не само свет, него и представе о свету и само биће човека истовремено. Грци сасвим логично повезују те две врлине – храброст и мудрост. А још од апостола Павла се моралност и слобода веома одлучно третирају као човекова мука.

Наиме, за испуњење старозаветних закона потребна је мука. Тешке су „клаузуле” завета (тестамента, тога *уговора* са богом). Човек скупо плаћа тај завет-савез са богом. Плаћа га самосавлађивањем, одрицањем од рађе, одрицањем чак и од жеље за туђим добрима (а камо ли од присвајања), одрицањем од насиља, па и од саме лажи, одрицањем од добра којима га маме да прекине своју солидарност са сиромашним сродницима и сународницима, да изда својег бога, своје племе, одрицањем од пожуде, похоте, сујете, гордости, досаде, лењости итд. итд. То одрицање је борба против властитог бића-јединке, против аутоматског деловања њезиних нага. „Око да ишчуپаш ако Те оно наводи на грех!”, то јест, на кршење моралних норми племенске солидарности. И пошто је та тематизација света истовремено и тематизација својих жеља, навика и представа о свету, те пошто је то убирање плода истовремено и убирање плода са дрвета спознаје, убирање које је мука и прво проклетство, то Павле најављује човеку *спас* од дилема, од муке, од расцепа, од акција руковођених одлуком и напором, од *слободе* једном речи! Слобода је актуална само у свету проклетства! Па ко би је онда величао! Како да се човек спаси од тога проклетства?

„Само вером, а у томе само бог може да му помогне”, јер у томе – да се спаси од расцепа, тако битно својственог *praxis*, чину слободе – у томе човек нема слободе, тај циљ не може остварити. И само истрајавање у таквој одлуци уништило би га. И заиста је тако: било дрого (које се у мамурлуку претварају у муку и болест, те постепено, кад човек и на њих навикне, и оне губе ефикасност), или било који други начин онемогућавања расцепа свест-биће, воде га у пропаст, у пропаст чак и као јединку, а камо ли као индивидуалност и слободно биће.

Остаје: пребацивање свог терета на друге, остаје безобзирност у експлоатацији и инструментализацији *других*. А управо то Закони забрањују. Најзад, ни тај Други се не да. И он има потпуно исти проблем.

Па како су онда могуће поеме слободи? Да оне нису упућене на погрешну адресу??

Сарајево, 1967\*

II  
**ФЕНОМЕНОЛОГИЈА  
И ОНТОЛОГИЈА**

1.

Од Хусерла наовамо ми смо стално пред задатком да јасно дефинишемо феноменологију и да је, разграничимо од онтологије.

Ако би предмет феноменологије био само феномен („појава”, заправо појављивање, појављивати се, збивати се), а предмет онтологије *on*, *onta*, *ens l'étant*, *das Seiende*, биће (све са-ми партнери који говоре о појављујућем, о ономе што се појављује) – разграничување би било лако изводиво.

Разграничување бића и феномена је, наравно, немогуће, јер њихово јединство је реално. Али мисао негира реалност, те може да разграничи *појам* бића од *појма* феномена, те да тако, док посматра феномен, стави биће у заграду, и обратно. Била би то тематска редукција феноменологије на сам феномен, а онтологије на само биће.

Да би се једна дисциплина конституисала као строга наука, нужно је да она има *посебан* основни појам, коме одговара посебан предмет, те да тај појам буде јасан, то јест, да одговарајући термин буде једнозначен, недвосмислен. Тек тада се

---

\* Текст првобитно објављен у: 'Феноменологија и онтологија', Преглед, Сарајево, 1967.

та наука развија као да се развија „појам из самог себе”, мимо свих наших произвољности, јер су сви ставови у систему те науке – таутологије основног, конститутивног става те науке. Ниједан став, ниједна експеримент, ниједна дефиниција, ниједна тековина те науке не може, наиме, противречити њеном конститутивном ставу, а да тиме не буде или оборена та сама наука, или откријена нека друга наука, са новим предметом и захтевом за једним новим конститутивним ставом. Конститутиван за феноменологију је појам феномена, а за онтологију појам бића. А то се управо и тражи. Још увек! Тако су и феноменологија и онтологија стално суочене са почетним питањем, питањем о самом предмету, те је у том непрестаном враћању самом основном појму филозоф „вечити почетник”, како је то духовито рекао Мерло-Понти.

Но у могућност потпуне редукције сумњао је и сам Хусерл, а Мерло-Понти (у уводу Феноменологије перцепције) истиче чак као основну поуку феноменологије управо то да је потпuna феноменолошка редукција немогућа!

Заправо та „немогућност” није ништа друго до својеврстан феноменолошки израз или феноменолошки појам о реалности у којој, наравно, нема феномена без бића или без ствари, у којој је биће оно што је „автор” феномена. Тако се феноменологија не завршава неким одговором на питање о бићу, него управо постављањем питања о бићу или о ствари. То питање о бићу се поставља неодољиво управо онда и управо зато што је одговор на питање о феномену јаснији!

Да ли из те „немогућности” редукције произилази и то да је немогуће описати и дефинисати феномен као нешто посебно? Излази ли да је, због саме неодвојивости феномена од бића, немогуће одвојити и појам феномена од појма бића, то јест, да је немогуће тзв. апстрактно мишљење? Зар мишљење не може негирати реалну неодвојивост бића и феномена? Зар суштина самог мишљења, као дефинисања, није управо у негацији реалног, чак у негацији егзистенције (самим појмом егзистенције)? Зар је немогуће конституисати феноменологију и онто-

логију као јасно одвојене мисаоне дисциплине? Зар је немогуће утемељити онтологију која би говорила о самој ствари или о самом бићу, о ономе што је носилац, што је субстанција феномена? Ако је свака наша представа – представа о феномену ствари, а не о самој ствари, како је могуће да спознајом доспемо до саме ствари? Ако наш приступ („повратак”) ствари или бићу значи приступ (тзв. „повратак”) свету који је већ ту пре наше спознаје, ако нас не интересује онај свет чију слику је у нашој свести изменила, фалсификовала и формираја наша спознаја, онда се поставља питање: какав је то „повратак”, какав приступ? Предспознајни? Ванспознајни? Надспознајни?

Довољно је навести основне појмове и теме феноменологије, па да се схвати како је феноменологија још увек неодређена и тек задата:

- опис, а по некима (Moreau), чак и анализа, па и каузално објашњење феномена,
- феноменолошка редукција,
- непосредно сагледање суштина као феномена,
- „смештање” суштина у егзистенцију,
- интенционалност која тек треба да реши питање о чemu мисао мисли: о есенцији или о егзистенцији, а шта представља одсликава или дохвата – егзистенцију или есенцију,
- појам света или рационалности...

Па ако су све то теме феноменологије, онда би све то морали бити феномени и само феномени (феномени света или феномени човека), јер су тако означени и пре саме дефиниције феномена, пре јасног указивања на посебан предмет феноменологије.

Свака од наведених тема је двосмислена. Она, наиме, може бити једнако и онтoloшка (у традиционалном смислу онтологије) и феноменолошка, јер међу њима лебди појам битка, који је традиционална тема већ саме онтологије. Па зар је онда била потребна феноменологија?

Узмимо, на пример, „повратак стварима”.

Сваки наш појам о ствари је, наиме, појам само о представама које смо стекли о ствари. Тако су у појму, или у мисли,

као већ и у самој представи, садржана, ако тако можемо рећи, апстрактно говорећи, два разнородна елемента, исто онако као што су у води водоник и кисеоник. Тако један елеменат представе говори о ствари а други о нама, то јест, о начину нашег мишљења, о начину на који се представа или пак појам формира.

Поставља се питање: да ли ми из тог „једињења“ (споја) званог представа, можемо елиминисати њезин „субјективни“ елемент (њезин „кисеоник“), да бисмо тако добили чист „водоник“ то јест, објективни елеменат представе, оно о чему је представа, о чему је мисао? Ако кажемо, онда би то био „повратак“ самој ствари, незамућеној нашим представљањем!

Но у води не постоје никакав водоник и никакав кисеоник. (Не постоји, значи: не постоји као такав, као посебан и засебан елеменат, што он и јест, те на шта и мислимо кад кажемо „водоник“ или „кисеоник“). Постојање кисеоника и водоника је непостојање воде, а постојање кисеоника и водоника. У води постоји само вода, а кад водоник и кисеоник почну да постоје сами, онда више нема воде!

Слично је и са представом. Она, као и вода, постоји само у својој хомогености, те у њој не постоје никакви разнородни елементи. Представа је постојање човека који представља, а не постојање ствари као посебности и постојање човека који представља ни о чему, па ни о ствари. Превазиђи представу да би се дошло до чисте ствари као такве, исто је што и превазиђи воду да би се дошло до чистог водоника као таквог. То је – уништење представе. Представа је, неизбежно, представа о... о ствари, као што, с друге стране, ствар постоји *за човека* само у његовој представи, а не да је већ сама по себи, својом егзистенцијом, за човека.

Но представа чак ни не настаје онако како настаје вода – спојем двају разнородних, до тада постојећих елемената. Ова разнородност у представи је чиста наша апстракција, наш начин на који ми представу схватамо, а не начин на који она постоји. Тако је немогућ и поступак којим би се постигла анализа

представе на саму ствар и на представитеља ствари, као што се електроанализом вода распада на два разнородна елемента.

Мит о „повратку“ ствари или бићу потпуно је изгубио из вида начин на који представа настаје. Или још боље: није га никад ни имао у виду!

Представе могу настати и настају на два начина, те потичу из два потпуно различита извора. (Један је својствен само човеку, а други, старији, не само човеку, него и развијеним животињама!) Специфичан и искључиво човеков начин *настапка* представе је *доживљај*. (Кажем само „настанка“. Нипошто не бих рекао да је доживљај представа или да настаје и одвија се као деловање представе, или да је доживљај потребна представа!). Други начин или други „извор“ *настапка* представе је *сензација*, која је старија од доживљаја, и којом живи и развија се и животиња. (Ни сензацији није потребна представа, него обратно: престави је потребна сензација, јер из ње представа настаје!).

Неки *терцепцију* сматрају непосредним контактом са самом ствари (при чему је и сама ствар ту узета у митолошком виду), а развој перцепције у појам, или пак анализу перцепције – сматрају ништењем тога контакта. Штавише: не само да је то „непосредни контакт са самом ствари“, него у њој, у перцепцији, говори „сама ствар“, или „се открива“, „делује“ на човека, стварајући представу.

Међутим, на путу „повратка ка ствари“ (усвојимо тај термин условно и привремено) много даље је отишла сензација. Па чак ни у сензацији не делује ствар, него „живот“ живог бића, то јест, само живо биће. Сензација је непосредан контакт *једног чула* са одговарајућим квалитетом ствари, дакле, не бића као целине са ствари као целином. (Међу тим чулима је извршно и првобитно тактилно чуло, а сва друга су настала његовим развојем, у оквиру нагонског живота. Ту је још само „нагон“, док је индивидуалност својствена тек доживљају!). Деловање тога чула је феномен, али феномен живог бића или човека као живог бића, а не деловање ствари. Представа настала из те сенза-

ције, као сећање које је заправо сећање на тај феномен, јесте сећање које је ствар поистоветило са одређеним чулним утицком. Представа је, дакле, већ апстракција која ствар изједначава са једним феноменом и памти ствар као извор тога феномена. Но та апстракција и то поистовећење је начин, једини начин да се представа формира. А она се, сензацијом, формирала органски, те делује, већ формирана, *аутоматски*, без контроле и без критике наше свести, онако како делује читав организам! Представа је, дакле, сећање на сензацију, органски похрањено у човеку, део његове егзистенције.

Но постоје и представе које су, исто тако органски похрањено и егзистентно сећање на доживљај, на нешто битно различито од сензације, нешто специфично људско!

Шта је доживљај кога се сећа представа о доживљају? – Он је *сционата* реакција, исто онако као што је сензација аутоматска реакција. Доживљај реагује на илузiju. Сензација реагује на реалну ствар, то јест, на одговарајући чулни квалитет реалне ствари. Илузija је *имаћинарна преображеност ствари* и света у нешто друго, пре свега у хумано, хуманизација ствари, која је увек и само *илузорна*. Та илузija је немогућа, а да човек *само себи* не поистовети у „машти“ са нечим што он реално није. То је имагинарна преображеност *света* у којој је конститутивни елемент *преображај самог човека*. Наравно, само *имаћинарни*. (Све се то догађа у уметности, те она и није ништа друго до доживљај). И док је сензација непосредни контакт једног чула са одговарајућим квалитетом ствари, дотле је илузija непосредни контакт човека са представом. Но представа је у илузiji „заступљена“ таман толико колико и сама ствар у представи. Дакле, никако! Према томе, доживљај је још даљи ступањ одвојености (сада одвојености човека) од природе, од саме ствари. Штавише, то је одвојеност и од представе бића човека...

*Представа* о доживљају је сећање на момент имагинарне преображености ствари, света и самог човека у њему. У тој представи доживљај је потпуно изгубио свој квалитет (то је мутно и неадекватно сећање на емоцију-доживљај), а стварна

тема представе о доживљају је представа о *ствари* и само о ствари, али овај пут, о имагинарно преображену ствари, коју, после доживљаја, никако не можемо пронаћи у свету, као да је ишчилила ван света. Ако, ношени том представом приступимо ствари која је у доживљају била преобразена, онда ће реална ствар да се пред нама појави као нешто сасвим ново, изненађujuће, пријатно или непријатно, као у сензацији, или као новом доживљају. И тако даље.

Тај човеков однос према свету као хуманом или преображеном, та објективација себе и хуманог у свет ствари и нехуманог, зове се *индивидуалност*, јер је то *однос човека према самом себи*, јер илузija постоји само у човеку, мада као преображеност објективног света. Индивидуалност, илузija, спонтаност, доживљај, машта – јесу дакле, синоними истог затвореног круга исконске човечности. *Представа* о индивидуалности је једини сведок који за *свесију* постоји о тој индивидуалности. Сведок није ниједна ствар, па чак ни уметничко дело, јер и оно „делује“ само у доживљају, а у навикним моментима оставља нас празнима!

Но главна тешкоћа коју за феноменологију представља представа о доживљају јест та, што је феноменологија (као и онтологија, филозофија у целини и самосвест, па и наука) само облик свести која располаже једино представом, а никад самом ствари, која је осуђена на представу, а с друге стране, све представе су подједнако представе о *ствари*, свеједно да ли потичу из сензације или из доживљаја. Човек мора бити у стању да узме дистанцију од самог себе, па да и самог себе тематизује као ствар (ма колико му то било болни или неугодно, јер то је могуће само у слободној акцији), да би из гомиле представа издвојио оне које су представе о доживљају и јасно их разликовао од представа које су представе о сензацији. То постављање себе као субјекта Ja наспрам себе као објекта Ja јест расцеп слободе или праксиса.

Сам тај расцеп не може никад произићи из сензације, те га нема код животиња. Он може произићи само из доживљаја,

те је својствен само човеку. Тако је са доживљајем већ дата и претпоставка за његову анализу. Тада расцеп настаје, наиме, неизбежно после доживљаја, баш зато што је доживљај немогућ без истовремене имагинарне преображености не само света него и самог мене. Доживљај престаје са престанком моје преображености, али то одмах повлачи и „отрежњен” поглед на сам свет, то јест, престанак преображености и самог света. Расцеп је већ омогућен у посебној и одвојеној тематизацији света од посебне и одвојене тематизације мене. Тада расцеп се продубљује као сукоб са самим собом – у слободи. тако се даје и могућност издавања представа о доживљају од представа о сензацији.

И само ту може бити речи о феноменолошкој анализи, а не може се говорити иначе о анализи саме представе као о некој „електролизи”. Тада проблем феноменологија, по мом мишљењу, није обрадила, али за његову обраду потребна је не само склоност прикупљања знања, признања и угледа филозофског него и склоност слободном акту историјском, независном од сваке или епохалне ограниченоности човека.

Отуд није ни чудо што морална криза једног доба ограничава то доба и у њиховим спознајама. (Но боље је говорити о људима, него о добу!)

Мисао, наиме, негира све оно о чему мисли, и у оној мери у којој о нечemu мисли. Тако је и човекова мисао у својој егзистенцији – негација сопствене егзистенције у оној мери и у домету у коме мисао обухвата ту егзистенцију. Но у самој мисли нема ничег претећег за саму егзистенцију, јер мисао није акт или акција. Тек у *акти* појам постаје пројекат који се остварује, а појам о нашој, мојој егзистенцији постаје пројекат у акту моје самонегације, моговођења у питање самог мене (или оног „дела” егзистенције који је појмом-пројектом обухваћен у акту), претварање објективисаног мене у инструмент субјекта мене, а све то у расцепу карактеристичном за људски феномен слободе.

Отуд је јасно зашто ми одбијамо слободу (која је инструментализација самог мене од стране мене) и зашто веома радио пристајемо на то да слободу тумачимо као инструмен-

лизацију другог и, тада (с карактеристичном недоследношћу бојазни и egoизма), *мисао* као потврду егзистенције. То показује и свакодневна пракса демагогије пророка и вођа који одрицање траже од сваког осим од самих себе, или који су спремни да одричу чак и same себе, само да би могли да одричу и друге у своме фанатизму и својој мржњи, пессимизму, „бунту”, „гађењу” на живот.

Но оставимо засад по страни то зашто филозоф, у свом „повратку ка ствари” или ка бићу, нерадо тематизује доживљај (а због тога и сензацију), то јест, зашто се одриче мисли као самокритике, као самоспознаје. У „повратку ка ствари или ка бићу” ствар или биће се узима у неку руку као последња (и прва) станица на путу човековог живота или људске историје. А која је претпоследња? Је ли то перцепција?

– Није, јер перцепција је препознавање које је немогуће без већ формиране представе!

– Па је ли представа претпоследња?

– Није, јер пре представе су и сензација и доживљај (идући од ствари ка нама), односно после представе (у „повратку” ка ствари).

Но ту се мисли затвара сваки даљи пут. Представа, додуше, отвара мисли поглед на ствар, али јој и затвара сваки приступ ка ствари. И не само ка ствари него већ и ка сензацији и доживљају! У мисли нема ствари, него само представа о ствари. И не само да нема ствари, него нема ни сензација ни доживљаја. Има само представа о сензацији и о доживљају. Тако мисао говори, с једне стране, само о затворености приступа „ствари”, сензацији и доживљају, а с друге стране, само о нама који мислимо, о нашем погледу кроз представу. О нама, јер поглед, представа – то сам Ja. А не ствар, не сензација (живот) и не доживљај (индивидуалност) који престају тамо где почине представа (живот човека, човеково биће).

Ни у сензацији ни у доживљају нема појма, па отуд нема ни пројекта. (Кад год се јави, доживљај је увек нов, те он не може бити остварење *предсказаве* о доживљају, *сећања* на претход-

ни доживљај, или појма о доживиљају. Оригиналност је његова суштина. Пошто нема пројекта, нема ни слободе. Доживљај није расцеп. Расцеп и слобода се могу јавити тек после доживљаја, те је доживљај људска претпоставка слободе. Ипак се заблуда о томе да у доживљају има појма и пројекта, или искуства, па и слободе, одржава као заблуда о појму, смислу, па и слободи датима већ у стварима. Но то је *мит о ствари*, а захтев за „повратком” ка ствари је захтев да се вратимо тој митској ствари које нема!)

Између представе и ствари су сензација и доживљај који су за мисао мрак, бездан, простор без ослонца. Тај мрак замрачује ствар или јој даје митски ореол. Доживљај хуманизује ствар, придаје јој својства која јој не припадају: смисао, мисао, ум, вољу, усамљеност (негативну или позитивну) као човеку, једном речи – хуманост, чак заснованост човекову у њима, као што је фараон своју вечност заснивао у својој мумији, ствари. А сензација ствар осиромашује, своди је на једна једини квалитет, на онај који одговара посебном чулу, на употребивост или неупотребивост, на јестивост или непробављивост, на хранљивост или отвореност итд., итд. Тај прагматизам, својствен већ нагону животиње, лишава ствар егзистенције, а сећање на сензацију није никад сећање на егзистенцију, никад на ствар као такву, посебну и засебну „у простру”, него увек сећање на „њезино делоњање”, то јест, функцију нашег чула. Тако је наше искуство већ по својој природи склоно да ствар схвати као комплекс квалитета (чулних) или као прост збир тих квалитета. Тој заблуди је потребна *дојуна*, потврда коју собом доноси друга врста представе, представа о доживљају, коју не разликујемо од представе о сензацији, јер обе долазе из мрака. А у мраку су „све краве црне”, сви доживљаји су сензације, обоје – мрак. *Дојуна* је, веома логична и нужна у својој неистинитости, „објективни ум”, хуманост коју је стварима придао доживљај и коју представа о доживљају памти, али је памти као саму *ствар*, јер није свесна да је то наш феномен, наша илузија. Логичан наставак представе о доживљају као представе о самој ствари је – постулат и мит

о „повратку самој ствари и бићу. То је традиционална, митолошка онтологија. Она, а да тога није н извесна, није ништа друго до феноменологија представе о доживљају и то некритичка феноменологија, својствена већ митологији архајског времена. Митолошка је она управо по томе што феномену придаје неадекватно биће. (А управо тим „подизањем” феномена на ступањ или статус бића, или приписивањем неадекватног бића феномену – одликује се митологија, чак и онда кад с највећом могућом прецизношћу описује сам феномен, као што нпр. с највећом прецизношћу Апостол Павле описује феномен вере и придаје томе феномену биће Бога, односно – смешта веру у „егзистенцију” Бога, а тиме и самом феномену Бога, људском феномену даје статус бића. Рекли смо да је доживљај, у овом случају вера, само реакција, и то спонтана, противна свакој вољи, реакција на илузију. Али илузија није биће, него реноме човека, феномен звани индивидуалност! Бог је нужан вери, као што без илузије нема доживљаја. Илузији је нужан *стапајус* бића, јер илузије нема ако је човек свестан да је она само илузија. Илузија је имагинарна преображеност *објективној реалној светла и мене* у њему истовремено. Тако илузорни свет добија у доживљају статус бића које нас формира, бога који нас ствара, лепоте или свете који помоћу нас ствара слику, уметност.)

Па како се може доћи до чисте, немитолошке онтологије?

– Може само у критичком акту слободе, који је *praxis*. Критику обавља феноменологија слободе. Али је зато потребно слободу искусити, јер и феноменологија слободе је мисао која располаже само *представама*, овај пут представама о слободи.

Само искуство *штоа акти* може јасно да разликује представу о доживљају од представе о сензацији. Затим, једино оно може да схвати да те представе никако *нису сама сензација и сам доживљај*, јер искуство слободе говори да ни у сензацији ни у доживљају нема слободе (па ни искуства), да мисао о доживљају не располаже доживљајем, него представом о доживљају. Затим, та хуманост ствари и „објективни ум” нису својствени

*ствари*, него, *нашој представи*. У томе акту слободе човек посматра себе као објекат, па тако може критички да се дистанцира и од својих представа, па и од самог мишљења.

Тако онтологија постаје учење о конкретном егзистентном бићу, о човеку.

Постулат онтологије или феноменологије не може бити „повратак ка ствари или бићу”, него само слобода. слободан акт, који је једина реалност у оној области у којој онтологија тражи биће.

Сензација, доживљај и слобода три су противуречна феномена из којих настаје човек као егзистентно конкретно биће, органско биће. Сензацију бисмо могли назвати тезом, доживљај антитетом, а слободу синтезом, једином могућом синтезом из које настаје синтетичка мисао.

Из навике да сваком различитом феномену (из навике потекле из чулног контакта са стварима и бића) придајемо различито и посебно биће, ми феномен сензације можемо назвати човеком као органском *јединком*, феномен доживљаја спонтаном *индивидуалношћу*, а феномен слободе слободном *личношћу*. јединка – индивидуалност – личност су синоним за тројство сензација–доживљај–слобода. Али то тројство је нераздвојно. Оно, наиме не постоји као *посебна* три бића, мада мишљење негира ту *реалну нераздвојнос* да би је могло схватити. Ипак је нашем мишљењу приступачна само представа о сваком од три феномена, представа која негира њихову реалну (временску) посебност и сва три их једнако представља као ствар или биће. Настајући из сензације, доживљаја и слободе, човек је биће, и то органско биће, у коме је и представа органски утемељена, као навика, као аутоматско и несвесно функционисање органа представе. Нашој мисли је доступно само то биће и само та представа у њему. Ми морамо бити свесни да та представа није ни сензација, ни доживљај, ни слобода, мада представа из њих настаје. Мисао о човеку је свесна и самосвесна феноменологија представе, и то представе о сензацији (која представу формира као орган, као аутоматску навику,

деловање органа), представе о доживљају (коју је сензација опет органски утемељиле) и представе о слободи (коју је опет сензација органски утемељила).

Човек је једино биће са таквим тројством феномена (које је назрела већ догма о Светом Тројици, као једином могућем облику хуманости Бога, то јест, обоготовреног човека) и дијалектика је својствена једино човеку, те је објективна колико је и човек егзистентан!

Учење о човеку је, dakле, дијалектичка феноменологија, а онтологија је, у тој критичкој феноменологији, само феноменологија представе.

## 2.

Дефиниција ствари, да и сензације и доживљаји и дело (или феномен) мисли, или: то је феномен човеков звани мисао. Мисао није ствар, односно сензација, односно доживљај, односно слобода. Иначе би тај феномен (мисао) био дат са самом ствари, као егзистенција ствари прије човека. Исти је случај и са сензацијом и са доживљајем, и са слободом кад их дефинишемо.

Тако нас, супротно нашем очекивању и нашем осећању потребе да у самој ствари (или у егзистенцији, у бићу) нађемо потврду наше сензације или пак нашег доживљаја, или слободе, –дефиниција ствари (суштина ствари, есенција) одсеца од сензације, од доживљаја, од слободе, па и од егзистенције ствари као такве. Дефиниција афирмише нас и нашу егзистенцију, а не ствар, не егзистенцију ствари, не сензацију, не доживљај, и не слободу. А та афирмација нас је природна, јер ми смо биће које мисли, представа је органски егзистентна, просторно егзистентна у нама (или просто: егзистентна), а мисао полази једино од представе! (Представа, као и читав навикни живот, обитује у нама органски, а навика (са њом и представа) одсуство је оне осетљивости на ствар и биће која карактерише сензацију и оне осећајности (емоционалности) која карактерише доживљај.

Навика је, исто тако, одсуство одлуке и одлученог дело-вања које карактерише слободу, јер навика је *аутоматско* деловање организма, деловање коме одлука и контрола не само да није потребна него му чак смета, негира га, причињава му бол, угрожава га, неприродна му је. Навици и организму слобода је неприродна, јер она жели да промени карактер организма и да га претвори у инструмент одлуке. Свести-искуству је слобода исто тако неприродна, само што та неприродност овде добива већ карактер натприродности, јер слобода поларизује искуство на свесни субјект Ја (свест) и несвесни, подсвесни објект Ја, који тада постаје објект као да је то моје Он. (Он, као лична заменица, па и Он као грчка реч „биће“).

Ни ствар, ни слобода, ни доживљај, ни сензација (живот) нису садржани у искуству нити могу бити садржани. Наша амбиција да се мишљу „вратимо бићу или ствари“ остаје бесмислена, јер се враћамо само представама, а то ће рећи: нашем „банијалном“ животу навике.

„Ствар“, сензација (живот сам), доживљај и слобода остају за мисао „транс“, с ону страну њезиног домета, у транс-свету. У томе транс-свету доживљај и слобода су човеков искон, извор, порекло, те су они транс-човек, то јест, они су моменти његовог настанка.

Наша амбиција да се вратимо ствари није ништа друго до чежња за доживљајем који је у ствари видео човека, човеков настанак, који је ствар хуманизовао. Та чежња за доживљајем подржавана је само представом о доживљају, која нас заводи, јер у нашем искуству она значи *хуманоситет* ствари, своди човеков транс-свет на саму ствар. Она указује на *ствар* као искон човек, а не на доживљај, мада је она сећање управо на доживљај. Дакле, тек сећање на доживљај актуализује ствар као онтолошку тему.

Зато наша амбиција да се вратимо ствари, то јест, њезиној егзистенцији, као да ће ту бити утемељена и наша егзистенција, остаје бесмислена. Та бесмисленост наше упорне амбиције и то што је она унапред осуђена на неуспех – доводи нас до беса, револта, очаја, апатије, бојазни (што код сваког човека

може доћи до изражaja, нпр. у сазнању да ничим не може бити гарантovана његова срећа и његова слобода!)

Сва та стања нашег духа се јављају и одређују нас, наравно, само зато и само утолико уколико смисао живота не можемо да нађемо изван ствари (егзистенције), изван „повратка ствари“, изван извесности и сигурности, па било да ту сигурност нализимо у поседовању, у гарантованости установом или у спознавању. Карактеристика сциентиста, технократа, романтичара прогреса је управо њихова самоувереност да су са самом дефиницијом (суштином) ствари већ при самој „ствари“, и то не само ствари као реалној егзистенцији него и ствари коју митологија савременог фетишизма хуманизује.

А тражити смисао живота изван те сигурности, изван човекове утемељености (заснованости) у самој ствари – јесте ризик. Јер слобода је чист ризик човека заснованог у самом себи. Свестан „баналности“ своје егзистенције, човек осећа мучину. Но уместо да тај расцеп превлада на једини могући начин, слободом, човек радије прича мит о „повратку ка ствари или бићу“, о чистим метафизичким или филозофским амбицијама о трагичној судбини безизлазности, о гађењу које осећа над „прљавом праксом“ (чије плодове и те како убира!). Филозофија и превладавање филозофије „чистом мишљу“ јесте – бар да-нас је то јасно! – чисто лицемерство.

Сам термин „повратак ствари“ (или бићу) указује на то да смо једном у животу или у историји тамо већ били, да смо сада „отуђени“ (од чега?) и да је „повратак“ могућ, да је утемељење човека и његове егзистенције у нечем изван њега (што није ни слобода ни доживљај, него „ствар“, биће, или битак) могуће.

Тако се очекује да представе не буду представе о... (то јест, релације), ни мисли да не буду мисли о... (да не буду релације), па чак ни релације према човеку, према егзистенцији човека, дакле, ни самосвест, јер релација је мучна, пошто она претпоставља и значи човеков расцеп, релацију субјект-објект. Тако се „повратак ствари“ замишља као апсолутни дух, апсолутно

знање, апсолутна мисао, која неће бити мисао о... „Мисао о” се одбацује, јер се сматра да та мисао није апсолутна, него одређена оним о чему мисли. У таквом „повратку ствари” који је „повратак духу”, апсолутна је не само мисао, не само дух него и ствар, јер сад и она постаје апсолутна, незамућена икаквим погледом на њу, икаквом мишљу о њој.

Наравно да је та митолошка апсолутација ствари и апсолутација духа само пуки постулат који у „позитивном” облику изражава један негативан захтев, наиме, захтев да се уклони представа која се „испречила” између нас и ствари и која и наш дух чини релацијом.

Тако „апсолутно знање”, као чиста негација представе, чини да „враћање самој ствари” искаче из пројектованог новог колосека и продужава старим утртим путем којим се „враћамо самој свести” (и то је једина „Филозофија”). Да би се сад то „враћање ка свести” и „враћање свести самој себи” приказало и као „враћање самој ствари”, мора се претпоставити (а то је већ својствено митологији, мада је то веома логично, као „објективни ум”) да свест постоји и пре свесног бића, мисао пре мислиоца, рад пре радника, пројект пре пројектанта, човек пре човека, светлост пре светлећег тела (у Библији се то изричito и каже у Књизи постања, Генези), те да је *смишо* ствари дат већ у стварима (да смисао, који је наша дефиниција, који је есенција, наш начин мишљења, *ποστοῖοι*, да је он егзистенција), те нама у тражењу смисла преостаје само да се стварима прилагодимо.

Све то значи приписивати феномену, нпр. светlostи, мисли, роби, односима, класи, држави, друштву, историји итд. – статус бића, и то бића наспрам и против човека као бића, или оптимистички – бића добронамерно усмереног ка човеку, бића које човеку својом вољом и логиком носи прогрес, срећу и добро. А то приписивање статуса бића ономе што није биће, него само феномен – јесте поменута битна карактеристика митолошког мишљења, чак и онда кад то мишљење описује феномене. Тако мисли мисао, ради рад, пројектује пројект, односе се одно-

си, разменjuје се као роба сама ствар, удружује се удруженост, то јест, друштво, креће се историја, светли светлост, делује држава, по уму који је објективан, а не човеков!

Но управо „објективни ум”, на који се позива апсолутно знање, јесте доказ, и то најјачи могући доказ релативности и човековог расцепа, човекове потчињености стварима као да је његова човечност у њима!

Постоје чак и „докази”, тако рећи емпиријски докази, за „исправност” става да је „враћање ствари” могуће само као „враћање духу”. Тај „доказ” је у чињеници да је перцепција могућа само ако већ постоји представа, то јест, да је перцепција препознавање једног предмета помоћу већ формиране представе о предмету, помоћу „праслике”. Дакле, перцепција не формира представу, него је представом омогућена!

То је тачно. То и ми тврдимо. Рекли смо да представу не формира перцепција, него сензација и доживљај. Али то не значи да представа претходи и самој ствари коју перцепција препознаје, нити да мисао претходи човеку, него да представи претходе сензација и доживљај који се одигравају мимо свих пројеката свести и мимо сваке контроле свести.

Наведени „доказ” је, дакле, истинит и уколико заводљивији, али он није доказ за традиционалну филозофију и метафизику, него против ње. О тој чињеници феноменологија није водила рачуна, па ни Сартр (поготово не у својим написима о емоцији, о машти и о имагинарном које он брка са представом о емоцији, о машти итд., а то значи са комбинацијама искуства и памћења), ни Мерло-Понти, ни сам Хайдегер. А о психоаналитичарима и психо-социо аналитичарима да и не говоримо!

Феноменологија перцепције нас сама по себи доводи до идеје о пласликама, до Платона, или до „објективног ума”, до Хегела. Потребна је, напротив, феноменологија саме „пласлике”, представе, и то феноменологија која се може извршити само искључиво слободе и спремношћу на слободу. Но за то је потребан пре свега излаз из моралне кризе обесхрабрености и бојазни у коју је запао „човек без Бога” или доба без вредности.

Треба се – насупрот и упркос очају, бојазни, безглавом револту, нади, потреби за надањем, оптимизму и пессимизму – храбро помирити с тим да смишо није ни дат ни скривен у ствари, као што ни човеков вечни живот није дат у мумији или чак души (појму душе или у било коме појму, па ни у апсолутном знању), да је „повратак ствари или бићу” једнако бесмислен као и „повратак свести”, да се ми, људи, Ја не тичемо света и ствари, да се на нас не осврће ни небо, ни бог, ни звезде, нити су се икад освртали, да се на нас не осврће ни небо, ни бог, ни звезде, нити су се икад освртали, да се на нас не осврће ни наше тело, ни наш организам, ни наша егзистенција у целини, да ничим у свету није дато или гарантовано или утемељено било шта од наше исконске човечности и историје. Ничим, па ни епохом, ни техником, ни производним силама, ни надмоћи над природом, ни институцијама, ни државом, нити икаквим поретком. А та негарантована човечност је: доживљај и слобода, које су изван домета већ формиране егзистенције. И то је једина истинита онтологија: не видети у ствари, у бићу, у егзистенцији исконског човека (доживљај и слободу), као и не гледати сензацију (живот) у неживом. Отуд и: не тражити смишо у „повратку” ствари, бићу или егзистенцији, не веровати да је наша нечовечност у отуђености” од ствари (или бића, егзистенције), одбацити мит о алијенацији и дезалијенацији, видети у ствари само ствар, а само у човеку човека, у човеку његов искона, слободу и доживљај. Свака друга онтологија је – праста митологија, јер приписивати смишо (који је само човеков феномен) стварима као њихову суштину, као есенцију која је егзистенција саме ствари, као делатност и збивање ствари, ако „битак” – то значи одрећи се сваког смисла и препустити се илузији!

„Очовечена” ствар није феномен ствари него човеков феномен, звани машта, о коме сећање на доживљај има своју представу, сећање на коме човек инсистира и онда кад он више није имагинарно преображен, кад више не види „очовечене” ствари, па ипак тражи (метафизичке) доказе за њих и тако живи у расцепу између реалне ствари и жеље да у њој види „очове-

чену” ствар. Та опојност „очовечење” ствари је могућа и сретна само у опојности маште-доживљаја-спонтаности-илузије, дакле, индивидуалности, и то само док она траје. Такав је случај код религиозног човека. Али „очовечење” ствари – узето не у опојном моменту мамурлука – и јесте фетишизам. Но тиме смо именовали управо ону кризу у коју смо данас запали (кризу „бежања од слободе”, мада Фром слободу брка са спонтаношћу доживљаја, доживљаја заједнице). Имамо прилике да видимо, и код нас, да та криза најјаче захвата интелектуалце и да они, са својим знањем, показују, на жалост, највише склоности бежању у мит и при томе, поред осећања кризе (својствене једнако и малограђанину нашег доба), знају још да веома патетично узвикују: „Боли мене!”. А бол који они осећају није бол због нечовечности човека, него бол због (сасвим природне) нечовечности *ствари* и због немогућности д се човечност утемељи и гарантује у *стварима!* (Мислим овде како на конформисте, тако и на оне који се предају лажном бунту, мржњи и психологији стада!)

Револт који они осећају због „бесмисла ствари” доиста је бесмислен и није ништа друго до спонтан израз њихове бојазни, безличности „утемељене у самим стварима”. Понављам: ништа човеково није утемељено у стварима. Све човеково (оно исконско, из чега настаје човек, његова свест) јесте у самом човеку као човеков „транс-свет”, човеков феномен доживљаја и слободе.

### 3.

„Истина у стварима или у свету!” Каква бесмислица! Истине у стварима нема.

Али то не значи да истине уопште нема! Истине има. Она је човеков феномен и она је увек била и увек ће бити само то, били ми тога свесни или не. Истина је, пре свега, једна врста представе, она коју зовемо истинитом представом и из које, до следним (и смелим) мишљењем изводимо истинит појам, који нам онда служи као основа за оствариви пројекат или као основа за одлуку да се оканимо неостваривих и митолошких проје-

ката, уколико та истина говори да нема или је немогућа ствар коју пројектујемо. (На пример, да нема човечности у стварима или да од социјализма, као друштвеног односа човека према човеку, односа датог институцијом и институционализованог, не очекујемо никакву дезалијенацију човека, дефинитивну оствареност његове човечности!)

Истинита је представа помоћу које можемо препознати ствар, јер је „*исти*“ као ствар. Истина, дакле, постоји, и то само као човек који истину зна, истину говори или према њој се понаша. Истина не може постојати објективно, у стварима, као што то очекују они који би да терет своје човечности (терет слободе) пребаце на ствар, јер од слободе зазиру.

Зло је у томе што се то непостојање (заправо немогуће постојање) објективне истине, истине у самим стварима и у свету, узима као разлог за немогућност конституисања вредности, пројекта човечних друштвених односа, остваривања пројекта и, дакле, слободе. Или се пак чека да тај пројект и та вредност једном сама дође, из самих ствари, „из епохе“.

Тако се „објективни ум“ узима као разлог за непостојање „објективног ума“! Сличним бесмислицама обилује уобичајено учење о битку.

Мишљење је заиста исправно само дотле док се представе и појмови подударају са стварима, док су појмови и ствари „исти“, толико „исти“ као да су појмови и представе дати у стварима, па их ми тамо само налазимо, као „објективни ум“, а наше знање формирајмо само као таутологију тога „објективног ума“, „умности“ саме ствари. Тада се „објективни ум“, мишљење, штавише, мора узети као обавезна и, у самој методи мишљења неизбежна радна хипотеза. Тај привид је неизбежан, а ми смо ипак дужни да у феноменологији мишљења објаснимо откуд тај неизбежни привид да је мишљење (есенција, дефиниција ствари, негација ствари) садржано већ у самој ствари као тобожња самонегација ствари, „дијалектика саме ствари“! Но узмемо ли тај привид (који је човеков феномен, човеково збивање, а не збивање саме ствари) као егзистенцију саме ствари, то јест про-

тумачимо ли есенцију као *егзистенцију*, онда се бавимо митологијом. Митологијом – колико год је у науци природно што есенцију (у радној хипотези) третирају као егзистенцију.

Битак као *есенција* (као феномен који је заправо човеков) може бити савршено тачно описан, да ми у томе опису и поред најбоље воље не можемо пронаћи ниједну недоследност, просто зато што је и нема. Али кад се тај битак одједном, не-приметним обратом (обратом који често не примећује ни сам филозоф који то врши), узме у значењу егзистенције, онда се тиме битку, једном човековом феномену, приписује статус посебног бића наспрам човека, бића које је само по себи и собом за човека или против човека. Сва замршеност учења о битку потиче управо из тог поступка који је уједно и митолошки и софистички. Сва двосмисленост у филозофији (наглашавам: у филозофији, а не у животу, јер бесмислености и двосмислености у животу имају и без икаквог учешћа филозофије и филозофа) потиче отуд што је сам појам битка двосмислен, што појмови битка, феномена, бића и егзистенције нису одређени и што се то одређивање данас чак и избегава, као што се избегава и слобода, једина могућност мишљења, као синтезе.

Па ипак ми тим појмом (и термином) битка оперишемо таквим сигурним држањем, тако самоуверено и уображену, као да је он једнозначан, и као да не може бити никакве сумње у то да смо га у току једне исте мисаоне операције употребили један пут у једном, а други пут у другом значењу, – како нам је кад затребало. Понашајући се противно строгим методским правилима мишљења (које занемарује свака идеологија), употребљавајући термин битак час у једном, час у другом значењу, час као један појам, час као други појам, ми западамо у софизме или у филозофску демагогију, којом се ауторитативни филозофи служе исто тако бестидно и безочно као неки државници које нико не сме позвати на одговорност или изјашњење, или дискусију. Свако питање о јасном значењу употребљене речи тумачи се као зла воља која мора бити кажњена филозофским презиром. Мењајући тако значења једном истом термину, понашамо се

као у комедији двојника, комедији замене лица. Колико год та комедија била вешта, она само вешто изиграва истину. Слушајући стално исту реч „битак”, слушалац који не реагује критичким мишљењем, него, у бојазни од ауторитета, условним рефлексом на сам звук речи, тај слушалац има утисак да се стално говори о истом, мада су га већ превели „жедног преко воде”, па је том приликом и сам филозоф одбио да угаси жеђ и да покаже како се можемо напити. (Мислим: напити се живе воде, живе и лековите воде у пустињи човековог бесмисла, у пустињи у којој човека уче да смишао очекује од ствари, воду од песка, фатаморгану!)

Поменута комедија и поменути условни рефлекси изражавају заправо нашу недоумицу, нашу бојазан, наш страх од ауторитета или страховање за сопствени ауторитет и ранг у хијерархији зналаца, наш наивни, или добронамерни, или тврдоглави или глупи или демагошки оптимизам, наш очај, наш злуради и мизантропски пессимизам човека, који, не могући да у очају издржи сам, увлачи у тај пакао и друге, изражавамо нашу жељу за апсолутном сигурношћу, наш страх од слободе... итд., итд., једном речи, изражавамо све само не истину. Држећи се двозначности термина битак, ми имамо могућност да се увек измиголјимо од јасно постављеног питања, да играмо комедију у тако озбиљним стварима као што је одговорна реч интелектуалца, па и да избегнемо одговорност увек „у прави час”.

Битак, као реч, није ништа друго до *именични облик* у коме ми употребљавамо глагол *бити*, те значи исто што и *бити*. Тај именични облик у коме употребљавамо *битајол* бити *не сме нас завести* да у битку видимо оно што се означава именицом, то јест, да видимо *ствар* или *биће*. Битак говори о радњи, збивању и стању, то јест, о ономе што се означава глаголом. Потоме појам битка спада у ону област апстрактног мишљења коју називамо *феноменом*, а не у област бића. Зато битак није онтолошка категорија, него феноменолошка. Он је најапстрактнији могући облик за језичко означавање радње, збивања, стања, то јест, феномена јер је *бити* најапстрактнији могући

глагол. Тај глагол употребљавамо у именичним облику (те уместо „бити” кажемо „*битак*”) само зато да бисмо о феномену *бити* (*einai, esse, être, sein...*) могли давати исказе, јер граматика, техника говора тражи да оно о чему дајемо исказе има *именични облик*, па макар тај именични облик имао и глаголско *значење*. Тако нам реч *мишљење*, или реч *трчање* омогућују (*технички*, граматички омогућују) да говоримо о *мишљи* и о *трчани*. То је нужност технике говора, нужност речи, њихова „умност”, њихов „објективни ум”, и томе „објективном уму” ми се у говору морамо покоравати. Али тај „објективни ум” је наша логика, логика нашег говора, наш човеков феномен, а не битак који би имао статус бића, егзистенцију. Само техника говора даје речи статус бића; у томе је техника нашег говора и мишљења, те у томе смислу се заиста може рећи да битак обитава у говору, али не обитава као биће. Штавише, та техника говора нам омогућује да опишемо (и то врло тачно) неку радњу, збивање или стање, па и ону радњу, збивање или стање означено глаголом „бити”, а да при томе ниједном речи не поменемо само биће, то јест, носиоца битка, актера радње, збивања или стања. Додуше, тешко је говорити о *бити*, а да се при томе ништа не каже о ономе *ко* јест или *што* јест, о бићу или о ствари. Но апстрактно мишљење је баш у томе што оно може да апстражује биће или ствар говорећи о радњи, збивању или стању бића. Тако можемо говорити врло прецизно о *трчању* (о ономе што се означава глаголом трчати; који, кад о томе говоримо, морамо, као и глагол *бити*, изговорен у облику *битак*, употребити у именичком облику „*трчање*”), а да при томе не говоримо ништа о конкретном човеку тркачу, без кога нема никаквог трчања. Техника говора не сме нас завести да заборавимо да трчање не постоји, да постоји само тркач, да битак не постоји, да постоји, само оно што јесте, да постојање није феномен битка, него да битак значи само постојање, које је феномен постојећег, то јест, бића или ствари, те да ми, знали то или не, говоримо о бићу или ствари, а не о битку. *битак* је, дакле *бити*.

А тај глагол има два потпуно супротна значења која се међусобно искључују:

Прво значење је: *ποστοιοῖς* (главни или независни глагол чије значење је јасно и без додатка глаголу) и њиме се означава најопштији, космички феномен, а именнични облик којом означавамо тај исти феномен је: *ποστοιόν* или *εἰσιστηνία*.

Друго значење је: *ιερναῖς* се са, *βιῖς* *ιερνάς* са, *βιῖς* *νειστὸ δρῦο* (те је у овом значењу глагол „бити” помоћни глагол, чије значење је по себи нејасно, јер тај глагол може бити јасан по свом значењу тек кад му се дода именница, заменица, пријев или прилог. Тек заједно са њима, са додацима глагол „бити” може у овом случају образовати предикат, док глагол „бити” у првом значењу може образовати предикат у исказу и без иаквих додатака!). Овим значењем се не означава биће, оно што се односи, него сам однос, односити се, то јест, феномен. Али чији је то феномен? Човека или ствари? – То је феномен односа који *μι* успостављамо помоћу својих представа и дефиниција, помоћу појмова или „суштина” (бит, есенција, *essentia*). Према томе, битак у овом другом значењу означава онај човеков феномен који знамо да је *мишљење!* И само закони нашег мишљења приписују тај однос (представу, појам, бит, суштину, есенцију) самим стварима као њихов феномен, као њихово стање, збивање или радњу, као „умност” или мишљење саме ствари. Да би пак наше мишљење о ствари било исправно, потребно је да оно полази од представе која је „иста” као сама ствар, те да наши појмови о ствари буду такви као да их ствар већ садржи у себи, као да ствар већ сама о себи мисли, мимо свих наших произвољности. Пошто је наша произвољност (слобода) искључена већ приликом формирања представе (то јест, пошто слободе нема ни у сензацији ни у доживљају који формирају представе), то смо ми склони да поверијем о да се представа и мисао не формирају у нама, него објективно, самом ствари. Тако настаје мит о „објективном уму” или о „умности саме ствари”, који се уосталом упорно одржава и у нашем савременом фетишизму, чак под видом „социјалистичке” идеологије,

„марксизма”! Читавим овим фетишистичко-митолошким поступком даје се једном феномену статус бића и то човековом феномену статус бића самих ствари. Та митологија се уз то још учвршује дијалектиком, која је доиста својствена мишљењу, али само зато што је оно *човеково* (јер произилази из слободе, инструментализације објекта Ја од стране субјекта Ја). Тако објективна дијалектика или објективни ум даје битку – и то битку који је само есенција (човеков феномен) – статус бића, значење егзистенције. Доследно томе, и време и простор морају бити тумачени као бића, мада су и простор и време само феномени, однос између бића који успостављамо ми. Простор, наиме, није ништа друго до способност и засебност постојања бића или ствари, те је простор друго име које ми употребљавамо за ту одвојеност, посебност и засебност постојања, егзистенције која је стварна, јер егзистирају само ствари а не простор. Слично је и са временом које је однос што га Ми успостављамо (нашим представама и мислима, нашим негацијама егзистенције, то јест, егзистирајућег). Тако су време и простор појмови који заправо негирају егзистентне ствари и бића зато да бисмо о њима могли мислити.

Дати есенцији значење егзистенције и статус бића (у „повратку ка ствари” који је „повратак ка уму” или „духу”, у миту о објективној дијалектици) може само онај ко у току мишљења заборави да битак има два значења и ко онда та два значења замени или побрка, или чак сакрије, макар и пред самим собом.

Такав поступак својствен је управо у Хајдегеровој филозофији (једнако као и Хегеловој). Хајдегер не поставља питање nach dem Seienden des Seins (или nach den Seienden des Seins, о бићу битка, или о бићима и стварима битка, о ономе што јесте, у конкретној и једино могућој онтологији), него питање nach dem Sein des Seiendes, о битку бића, као извору, искону и утоку бића. Тако Хајдегер даје феномену, битку, статус бића, те не излази из Хегелове митологије „објективног ума”, „умности ствари”, или умности „епохе”.

Па да ли је могуће да у оба ова значења (говорим о већ значењу а не о техници говора) појам *битак* буде *constituens* онтологије, а да се онтологија одмах у почетку не распадне?! – Наравно да није могуће!

Друга је ствар што је та митолошка (традиционална и модерна) онтологија играла и игра улогу еманципатора филозофије, то јест, филозофа, као што је религија еманциповала и еманципује свештенike и свештенство од државе и профаних друштвених институција, па и од грађанског друштва, или као што наука еманципује човека научника од друштва и данас већ помаже да се она интелигенција, која је у друштву функција и функционисање науке, еманципује као функционална интелигенција у посебан слој друштва, чак слој који показује све тенденције да овлада друштвом. Тако је онтологија давала конкретне резултате у тој еманципацији, а и данас доприноси осамостаљењу и конституисању функционалне интелигенције, и то доприноси као фетишистичка идеологија те интелигенције. Њезина историјска ефикасност није утемељена ни у каквом објективном уму или у духу епохе, него у вери оних од којих се функционална интелигенција еманципује, или у немоћи оних осталих слојева, или у дезоријентацији и помирености тих слојева са „судбином”, са „епохом”. А саму слободу, као човеков феномен, митолошка онтологија никад није ни афирмисала, ни могла да афирмише, нити то можемо од ње очекивати данас. Уосталом, она и нема те претензије, па их се чак и изричito одриче као противник самом „духу филозофије”.

Додуше, човек може онтолошки да заснује и свој високо морални став, као неки религиозни човек који одбија да се потчини или прилагоди људском суду, јавном мњењу, моди или било чему, управљајући се само према „божјој вољи” и допуштајући „само Богу” да суди о њему, само „божјем суду”. Али у томе мора бити доследан, тако да и другим људима суди само Бог, а не он, верник, у име Бога, јер други људи не могу бити инструмент за остварење циљева тог верника. Други људи, уколико верник има неки позитиван однос према њима, могу бити само

циљ, а никада инструмент верника, јер тада они не би били инструмент Бога, историје, епохе, класе, него инструменти верничког појма о Богу, историји, епохи или класи. Ако верник инструментализује само и једин осебе, он је слободан, јер он афирмише егзистентна бића и ствари. Слобода, наиме, као синтеза, постиже ту афирмацију, јер негира мишљење и представу као негације, објективише, инструментализује и критички превазилази своје мишљење које посматра са дистанције субјекта Ја напротив објекта Ја. (Кантова морална филозофија указује у томе правцу!). И тада је верник, али истински верник, практично слободан, мада је његова свест слободу запамтила као егзистенцију Бога, јер је доживљај слободног акта имагинарно преобразио дистанцирани субјект Ја у Бога који бдије и управља над објектом Ја, „телесним и овоземаљским човеком”. Остајући верник до kraja, верник никад не допушта самом себи да друге људе третира као објект и препушта то само Богу. Тако он потврђује егзистенцију.

Али такав став, таква вера неспојива је са њезином институционализацијом у цркву, која еманципује свештенство, а вернике претвара у објект акције свештенства, у инструмент вере свештенника. Зато црква пребацује тежиште са морала на онтологију, са дела на мистичну заједницу. Тада онтологија надахнује један наметљив и агресиван став.

Такав је став онтологије и данас. И она морално питање сматра другоразредним питањем филозофије, а слободу негира, негирајући и егзистентне ствари и бића, па и човека – битком (битак), Sein-om. Тако она и спознају третира не као дело слободе (једине стварне синтетичке и афирмавивне сile у човеку), него као дело апсолутног ума, објективне дијалектике, заправо самих ствари које је митолошка онтологија обавила ореолом хуманости (мисли и воље). Основ свих позитивних тековина западне цивилизације, која је кулминирала у *Declaration des droits de l'homme et du citoyen*, јесте управо морални став, који и државу третира као збильност (или стварност, институционализованост) тих права, а не као збильност обичајности која је само фи-

лозоф појам. И читаву структуру државног организма, читаву хијерархију и поделу власти на законодавну, судску и извршну, све односе између тих области западна правна теорија третира само са становишта права појединца држављанина, односно дужности појединца као државника. Слабост те теорије није у томе што она афирмише слободу појединца, него у томе што појам слободе поистовећује са представом о *доживљају* слободе, а не са представом о самој слободи. Пошто у доживљају слободе субјект Ја бива обоготоврен и објективиран, величина (и хероизам, религиозни хероизам) субјекта Ја постаје величина бога, химна слободи постаје химна богу, то и феноменологија слободе (ослабљена и претворена у феноменологију представе о доживљају слободе) бива потиснута новом теологијом, новом митолошком онтологијом. Та онтологија негира слободу баш зато што је заснована у човеку и њим самим. Али она потискује и морал у други план, истичући онтологију у први план. Но док је год Запад инсистирао на моралном проблему, макар и у религиозном виду као на егзистенцији човека он био у стању и да брани своје тековине. Тако и Кант, са становишта западне цивилизације (француске, енглеске, швајцарске реформације и холандске реформације), истиче морално питање практичне филозофије испред метафизичког. Са својом филозофијом-онтологијом Хегел, напротив, представља реакцију против основних тековина западне цивилизације, те се не може сматрати *западним* филозофом, него типично *немачким*, лутеровске традиције, цркве као државе и државе као цркве.

Слобода је заснована у човеку као појединцу и тако човек заснован у тој слободи као свом искону. Религиозна криза као „смрт бога“ – морална је криза управо зато што је субјект Ја био схваћен само у оном обоготовреном виду који субјекту Ја даје *доживљај*, и то доживљај слободе. Но остаје и даље да држава, као уговорни однос, као институционализовано и уговорено, уговором (изборима) установљено и стално установљивано право појединца држављанина, да та држава почива, као што је и почивала на слободи. А та слобода нема и не може

имати објективне заснованости само зато што је заснована самим човеком као односом према самом себи! Да то схватимо, потребна је синтетичка мисао потекла из слободног акта, као искуство тога акта. А за тај акт потребна је *храбросӣ*, људска и грађанска храброст одговорног човека да инструментализује самог себе, који, dakle, уме бити слободан!

Дакле, да бисмо изишли из кризе, није потребно да одбацујемо западну тековину, државу као институционализованост права појединца, нити да ширимо мит о одумирању државе, тога једног могућег инструмента права појединца, него да права појединца проширимо стварањем антиексплоататорских, то јест, социјалистичких установа, да антиексплоататорску егзистенцију појединца учврстимо као основну државу институцију (што је уосталом у складу и са Декларацијом о правима човека и грађанина-држављанина). А за то је потребно више од теорије: потребна је морална снага, државничко осећање дужности, инструментализација самог себе, критичка и стваралачка дистанција према самом себи, једном речи потребан је *ризик слободе*, а при томе је свеједно да ли ће она бити религиозно или антирелигиозно схваћена од стране појединача. (У сваком случају то не иде у прилог ниједној цркви, а најмање католичкој!)

Но да се вратимо на истицање разлика између два значења речи *битак*, пошто смо навели најочигледније примере штета насталих од бркања та два појма, садржана у истој речи *битак*.

У првом значењу: (кад исказ „дрво јест“ значи: дрво постоји) појам битка је појам егзистенције дрвета, а наша реч „јест“ проста је констатација феномена званог егзистенција, и то егзистенција конкретне ствари или конкретног бића. Битак је ту само израз наше свести о егзистенцији, то јест, о дрвету, без икаквог става према тој егзистенцији, јер је наш мисаони став према тој егзистенцији потпуно неважан за њу, то јест, за дрво. Наше инсистирање на томе значењу битка (ако инсистирам) истовремено је већ израз наше свести о неважности нашег

мисаоног става, наше представе о дрвету и о свему егзистирајућем (постојећем), о свакој ствари или бићу. То је чак и инсистирање на неважности наше свести. То је већ слободан став, дистанција према самим нама, и та дистанција може бити схваћена само у слободном акту. Тако тај акт постаје потврда егзистенције дрвета. Та свест о неважности наше свести за егзистенцију истовремено је и најдаља тачка до које можемо доспети у нашем „враћању ка ствари“. То је тачка у којој остајемо и у којој можемо опстати само ако се миримо са нашом (то јест, мојом) неважношћу, са неважношћу наше свести и представе по саму егзистенцију, па чак и по егзистенцију нас самих! (И јесте тако, јер за нашу егзистенцију није важна свест наша, него сензија, доживљај и слобода, акт, оно из чега једино и настаје наша егзистенција, то јест, наше конкретно биће!) Наша важност настаје тек са могућом акцијом, а не са самом свешћу или знањем. Тек *применом* знања! А пошто нас слободна акција нужно доводи у питање, пошто је објект Ја доведен у питање субјектом Ја, то ми постаемо важни тек кад смо сами себе довели у питање! Зато су и уображеност и самозадовољство и egoизам и бојазан сувише глупи да би могли да схвате егзистенцију и да би могли да се критички односе према митологији битка као објективног ума.

У другом значењу: (кад је „битак, бити, јест, је“ употребљен као у исказима „дрво је биљка“, или „дрво је никло из тла“ итд., те кад предикат није оно само „јест“, него тек „је биљка, је никло из тла“) – битак је само релација, појам за релацију, а не за апсолутност бића, за апсолутност егзистенције. Но та релација је *наша* релација према дрвету, наша *дефиниција* или наша *представа* о дрвету. Она је потребна нама, нашем мишљењу, чак нашој конкретној људској егзистенцији (којој је, опет, непотребна наша представа о њој, о тој егзистенцији, мада та представа постоји, али не настаје телелошки, не зато што је потребна, него зато што је узрокована оним из чега настаје и егзистенција човека, то јест, сензијом, доживљајем, слободом). Али та представа или дефиниција дрвета није никако потребна самом

дрвету, то јест, егзистенцији, нити је мисао, узета уопште потребна егзистенцији узетој уопште! Егзистенцији дрвета је потребно да ниче из тла, да постоји „у простору“ (а то значи: да је одвојено, посебно, засебно – да је оно што називамо „у простору“ или простором, просторношћу). Али то „потребно“ не умањује одвојеност, посебност, засебност дрвета, то јест, сам феномен егзистенције конкретног дрвета, нити то што је „потребно“ тражи да и видимо и знамо да дрво ниче из тла. То „ниче из тла“ јесте само конкретни облик егзистенције који дрво чини дрветом, бићем, егзистентним, посебним и засебним.

У првом значењу битка истинит је само овај став: „EST, ergo est“, или „*Sum, ergo sum*“.

У другом значењу битка – „cogito, ergo sum“, или „cogito, ergo est“ (то је свеједно!), – есенцији се придаје значење егзистенције, а егзистенцији се придаје ореол есенције, мада егзистенцији конкретног бића није потребан никакав наш ореол да би се она афирмисала. Биће је ту, и сувише стварно да би му било потребно наше схватање. Ту је тако и човек!

Прво значење битка је, дакле, егзистенција, а друго есенција и свако бркање и замена тих појмова има недогледно штетне последице уколико се то бркање консеквентно проводи (нпр. у правној, друштвеној и политичкој мисли).

У првом значењу есенција (бит, суштина) идентична је са самим појмом егзистенције и исцрпују се (појам есенције) самим појмом егзистенције, те је есенција тада само други назив за егзистенцију, паки назив који само у сколастици има садржаја, те је, као бесадржајан и празан појам, потпуно непотребан. Зато је довољно рећи да битак значи само егзистенција. А битак тада значи: бити конкретно биће, те је говор о битку као егзистенцији – говор о конкретном бићу. И само то. Према томе и онтологија је само то.

У другом случају, битак – есенција ствари или бића је наша мисаона делатност, а не делатност (феномен) тога бића или ствари, мада је наш начин говора, мишљења и научног истраживања такав, као да је есенција делатност саме испити-

ване ствари. (То у науци јасно долази до изражаја приликом традиционалног третирања времена и простора као бића, као егзистенција. Но то је само радна и уз то ограничена хипотеза научника). У нашем говору та суштина се уз то преноси са оне ствари о којој говоримо и коју дефинишемо на ону ствар према којој се или којом се прва ствар дефинише. Пошто и друга ствар тражи да се дефинише трећом итд. до у (рђаву) бесконачност, то преношење постаје један бесконачан ток дефиниција-негација дефинисане ствари. Тада је ток је нужност самог начина мишљења као дефинисања-негирања. И мада тада има привид као да је објективан ток из кога проистичу саме ствари као из свог „искона“ (из свог појма), он је објективан само као закон нашег мишљења, закон који никако није „одраз стварности“, него закон човеков. И човек има своју егзистенцију, као и ствари, и та егзистенција се потврђује овим мисаоним негирањем ствари. То мисаоно негирање се протеже и на саму човекову егзистенцију чим човек *o њој* има представе и мисли. А егзистенција се потврђује само у слободи! Битак као мисаони ток дефиниција јесте негација свих ствари у космосу, те је тако космос ништаван, као збир негација. А „постоји“ само битак. То је апорија битка који је узет у току мишљења као есенција, а у закључку као егзистенција.

У првом значењу битак је, дакле, афирмација постојећег, а у другом случају он је афирмација мене пред постојећим, или афирмација субјекта мишљења Ја пред (негираним) телесним и конкретним објектом Ја.

Прво је потврда постојећег као бића, а друго је наше претварање постојећег у појам (или представу) да бисмо тако могли о њему мислити, те је у овом другом случају битак негација. „Свака дефиниција је негација“.

Нереалност те негације, а реалност и истина егзистенције извиђа на видело тек у слободи. У нашем акту који је остварење нашег пројекта (не у спонтаном понашању доживљаја и уметности, нити у аутоматском понашању сензације, па ни у аутоматском понашању навике, то јест, бића формираног сензаци-

јом, доживљајем и слободом као већ завршеним процесима), дакле, у слободном акту, наш пројект наилази на отпор егзистенције која се том приликом указује као реална. Тај отпор изазива наш напор, чак и бол, а понекад и смрт.

Но напор је лако поднети уколико је изазван само отпором ствари или бића изван нас, а које ми обрађујемо или користимо као инструмент. А када треба да обрадимо или инструментализујемо своје сопствено биће, онда отпор бића и афирмацију егзистенције ми сами осећамо као отпор *nашег* бића, које уз то има да издржи и напор, јер је оно инструмент нашег пројекта. Управо због тога се људи тешко одлучују на слободан акт и управо зато им је затворен пут ка афирмацији и схватању егзистенције. Јер егзистенција не може бити схваћена мишљу, него само слободом и мишљу која је заснована на искуству слободе! Слобода је једини *constituens* праве онтологије!

Прво значење битка је Апсолутност, апсолутна егзистенција, биће које нема никакав однос према нама, па чак ни такав однос који бисмо могли назвати равнодушним (јер би и то била сувишна хуманизација бића, непотребна апсолутности, његовом постојању).

Друго значење је непостојање бића, како би „оно“ егзистирало у нашој глави, као појам или представа, као релација која је наша релација, наш феномен, наша дијалектика.

Битак као апсолутност бића (у првом значењу) искључује наше представе и појмове о простору и о времену као егзистентне. Простор је, тако, само наш назив за одвојеност, посебност бића, то јест, за саму егзистенцију, чија основна ознака је јединственост, број један. Јединица. Простор је само ознака за мноштво бића, за бесконачно много ствари и бића који су сви јединице, одвојени, посебни, засебни, у „просторном“ значењу те речи. Тако биће, као јединица, као егзистентно, није у другом бићу ни са њом, него „у простору“, без чега не би било егзистенције. Математичка апстракција егзистенције или бића је број један, или тачка у координатном систему, а математичка апстракција мноштва посебних егзистенција је сам координатни

систем, сам „простор”, број као збир јединица, збир који објективно не постоји, јер објективно постоје само мноштво јединствених бића или ствари, јединица бића, изван сваког збира. Математика је сам наш начин да егзистенцију схватимо као мноштво. Али тиме ми егзистенцију и негирамо, као што појмом негирамо биће. „Простор” је само нужан начин нашег схватања егзистенције, али не и прави, слободан начин. Речи да је биће одређено простором – то је само наш начин да схватимо егзистенцију, мада тај простор није егзистенција и не одређује биће. Исто је са временом. Представа или појам о постојању времена је начин на који ми заправо тврдимо да су две ствари по нечemu исте, тако да ми у једној можемо, захваљујући „времену”, видети другу и кад је ова одсутна или већ непостојећа, и обратно, видети прву у другој и кад је прва већ одсутна, или непостојећа. А виђење непостојећег је заправо оперисање нашем представом. Са постојећим ми не упоређујемо непостојеће, него нешто друго постојеће, а то друго постојеће је – наша представа, то јест, ми сами, наше биће. Прошлост једног бића је или егзистенција тога (истог) бића, или егзистенција другог бића које сад само наша представа види као прво биће. Прошлост доживљаја није доживљај, него наша представа о доживљају која је садашња. Прошлост представе о доживљају није, нити је икад био доживљај, јер доживљај је нешто сасвим друго. Леш није бивше живо биће, него су сад ту две разне егзистенције: ствар (коју називао леш и која не може бити, нити је икад била живо биће, јер живо биће није леш плус живот) и наша представа о живом бићу, представа која је егзистенција мене, моје биће. Управо та чињеница да је човеково биће јединство трију разних врста представа – представе о сензацији, представе о доживљају и представе о слободи (а све три *представе* постоје истовремено) – извор је заблуде о истовремености и представе, и сензације, и доживљаја, и слободе, те и заблуде да сензација, доживљај и слобода *ејзистирају* и кад их нема сада (јер егзистира представа и само представа!). Тако сензација, доживљај и слобода стичу у нашој *представи* егзистенцију. Но како је егзи-

стенција искључиво „просторна”, то представа додељује *стивари* (која егзистира и која је била доживљена) егзистенцију *доживљаја* (односно егзистенцију сензације, односно егзистенцију слободе) и то егзистенцију као „прошлост” сензације, доживљаја и слободе или као „будућност” сензације, доживљаја и слободе. На тај начин време постаје облик егзистенције, али само у нашој представи и у нашем мишљењу. Но такво време и такав простор нису садржани у битку као егзистенцији, него једино у битку као есенцији, нашем феномену. Третирати време и простор као егзистентне – значи третирати есенцију као егзистенцију. А битак мишљен у значењу егзистенције тражи да се доследно и критички осмотримо наша представа и појам о времену и простору. Битак као егзистенција значи да постоји само биће, а не време и простор, те да биће није условљено временом и простором (нашим релацијама, нашим феноменима), него је апсолутно. Но апсолутност егзистенције може схватити само наша слобода, јер само у слободи ми можемо извршити критичко превазилажење својих појмова о времену и простору и афирмисати егзистенцију.

Дакле, егзистенција може бити схваћена само као готова ствар у којој (ка егзистенцији) сваки је процес формирања те егзистенције прошао, те дијалектике и нема, а кад се она појави, доводи егзистенцију у питање. Егзистенција је постојање по себи. *Sum, ergo sum. Est, ergo est.* (Не кажем: *настапак* по себи, него постојање по себи!)

Битак као ознака за постојање које *није по себи*, него постојање бића *по ономе што није по биће* (дрво је дрво по томе што није дрво, него биљка, што је оно „прекорачивање” дрвета у „дрвност” или „биљност” или обратно – што је потпуно свеједно!), или битак као ознака за *ек-сис-тиенцију* (прекорачивање), тај битак је мишљен на други начин, као *есенција* која је, знамо то, *људски* феномен, а не феномен ствари и света изван и мимо човека. Како есенција не може бити третирана као битак-егзистенција, тако ни егзистенцији не могу бити дате карактеристике есенције!

Битак као егзистенција је биће, а битак као есенција је однос из кога се ни у ком случају не може извести егзистенција, осим бркањем појмова, који је уобичајен поступак у свим остатцима хегелијанства („Филозофије”), ма како се они називали.

Наше мишљење битка у другом значењу никако није схватање егзистенције, схватање бића (схватање које произилази само из слободе), него битка као: не бити биће, бити однос, бити биће по односу (са другим бићем по битку, по есенцији, п појму, по томе што је оно „у простору”, што је негде, некад, некако итд.) У овом другом значењу битка није реч о бићу, него се под темом битка, као односа и негације бића, крије тема о човековој мисли као негацији. Испод „онтологије”, „космологије”, теологије, христологије и христолошких распри, мариологије, еклезиологије, митологије, демонологије, „филозофије историје” итд. – крију се искази који говоре о човеку, а да ми то и не знамо. Дакле, крије се антропологија и само то. А есенција може имати привид објективног ума (и антропологија привид космологије итд.) само зато што наш начин мишљења не зависи о нашој воли, него се он, полазећи од већ нама дате представе, одвија по свом закону, по закону који управо *поизврђује* егзистенцију човека као посебног бића наспрам света. Тада исти закон мишљења довешће нас, као закон, неминовно до схватања егзистенције само онда кад мишљење пође од представе која је искуство слободе.

Та независност нашег мишљења о нашој воли (јер је мишљење зависно о представи, као егзистенцији искуства), та нужност да почињемо мислити тек од *већ формиране* представе и да је представа само (наша) релација, која негира егзистенцију – све то говори да је и наша људска егзистенција независна о нашој воли и мишљењу, те да се само тако и одржава, упркос негаторском карактеру представе и мишљења.

Рекао сам: независност о нашој *воли*. Негирал ли овим исказом слободу као *constituens* човечности и бића човека?

Не. Јер слобода не егзистира. Оно што егзистира као биће – јесте представа о слободи, представа органски укотвљена у нама као и све представе.

Слобода није биће, него само феномен, и то један од три основна човекова феномена (или збивања, деловања, стања). Биће је човек. Он је једино биће у космосу које произилази из *пројесција* феномена: из сензације, доживљаја и слободе. Али та три феномена немају статус бића (егзистенције) да би их човек могао посматрати непосредно, те је непосредно посматрање могуће само ако је оно усмерено на *представу* о сензацији, доживљају и слободи. А та представа егзистира, сад већ по себи и собом, као свако *биће*. Ту представу не формира наша воља како она хоће. Представа није дело пројекта, него дело сензације, доживљаја и слободе. А слобода није пројект, *нејак остварење пројекта*. У томе акту настаје расцеп који је инструментализација објекта Ја субјектом Ја. Али субјект Ја не може негирати природност објекта Ја, па отуд ни инерцију, ни аутоматизам, ни отпор, ни бол, ни смрт објекта Ја. Слобода је остварење пројекта, а не остварење егзистенције. Егзистенција је постојање по себи и негирати егзистенцију значи негирати то њезину „по себи”! Слобода пак афирмише егзистенцију човека, представа о слободи јесте представа о егзистенцији човека. А са том афирмацијом егзистенције човека афирмише се први пут и егзистенција уопште, као равнодушна према човеку и његовим пројектима.

Слобода је негација оног негаторског става који према егзистенцији имају представа, искуство, мишљење и битак мишљен као есенција. Из искуства слободе проистиче појам о бићу, о егзистенцији, појам који је негација појам као негације-девиниције.

Кад бисмо наставили да овако уклањамо сваки неспоразум и противречност у исказима онтологије, никад не бисмо дошли до краја, јер противречности стално избијају из нашег говора који никако не успева да опише бесконачне могућности слободе и изненађења доживљаја, поготово зато што ни доживљај ни слобода нису бића, него само феномени. Феномени! Противречни феномени једног бића! Човек је један а *три су лица његова*, то јест, три момента његова, три феномена,

три „радње”, које не егзистирају, као што ни време не *eīzisīti-pa*. Егзистира само биће. Само представе. Непосредно можемо говорити само о бићу, о представама.

Ако овај исказ о човеку („Човек је један, а три су лица његова”) подсећа на хришћанску догму о Светој Тројици (утврђену још на првом сабору – концилу, у Никеји, у грчкој Малој Азији, још 325 године, у последњем периоду хеленистичке мисли и првом периоду византијског царства), из те парафразе никако не треба закључити да је она апологетска. Јер не брамим овде догму, ни догму о богу, него подсећам на грчко порекло те догме.

Грчко, а не латинско. Јер *Graici* су настојали да Бога увек схватају само као човека. *Oītūg su Boīu īriiūsali ītrojčinostī* (Бога Оца, Духа Светог и Христа) које је заправо човека: сензација (живот) доживљај (индивидуалност) и слобода (личност). Бескрајне христолошке распре у доба византијског царства биле су у ствари распре о човеку, а да црквени оци тога нису били ни свесни. Било би интересантно да се сада те распре актуализују у рационалној филозофској интерпретацији која би истовремено била и демитологизација Хришћанства, а нама помогла да историји филозофије приђемо са једног новог становишта, без предрасуда које су нам накалемљене од Ренесансе и Реформације наовамо, то јест, од пада Цариграда наовамо. (Јер Византија је имала своју филозофију. И те какву!).

#### 4.

Феномен је радња, збивање и стање. Оно што се означава само глаголом. Именички облик означавања феномена, као што смо то показали на самом појму битка, који је феномен, не треба да нас одведе у забуну да феномену дајемо статус бића, што чини управо митологија (и митолошка онтологија). Треба водити рачуна о томе да је велика већина феномена, из разлога чисте технике говора, означена именицом. А именицом се означава биће. Тако настаје и (секундарна) веза између име-

ничног означавања феномена и придавања статуса бића феномену. Оба поступка су карактеристична за митологију која је, уосталом, стварала и наш језик, далеко пре науке, уметности и филозофије.

Носилац, аутор, извор, искон, узрочник... радње збивања и стања (то јест, феномена) јесте биће. Биће или ствар, носилац самог феномена егзистенције.

Опис феномена је феноменологија. Феноменологија још није никакав исказ о бићу, него само о феномену. Али феноменологија поставља *īiītānje* о бићу. Феноменологија може дати тачан опис феномена и без исказа о бићу, па чак и кад феномен приписује неадекватном бићу или кад самом феномену приписује статус (наравно, фантастичног) бића. Доказ је феноменологија митолошка и феноменологија онтолошка (која је савршено описана феноменом мишљења, приписујући га самом мишљењу као бићу, нпр. код Хегела).

Смештање феномена у биће, то јест, „смештање суштина” у биће (есенције у егзистенцији) јесте учење о самом бићу, или, онтологија, могућа само као искуство слободе. Онтологија која негира човекову слободу као његов битни и исконски феномен, унапред онемогућава саму себе и само заснивање онтологије.

Онтологија је учење о бићу, а феноменологија је учење о битку (феномену), *eīnai-logia*.

онтологија третира, *on* (*onta*, грчки – биће), *ens*, *l'ētant*, *das Seiende*. (У свим овим случајевима се ради о партиципима, то јест, о партиципним именицама. Али то не значи да се њима указује на партиципацију бића у битку, мада то произилази из саме технике говора. Стварно значење је носилац битка, оно што јесте).

Феноменологија третира битак, бити, *eīnai* (грчки), *esse*, *être*, *sein*. У свим овим случајевима се ради инфинитивима који описују само радњу и који су безлични, то јест, нису никакав исказ о бићу. Тако су „битак-логија” или „бити-логија” (ако тако наказно смемо говорити, ради јасноће), *eīnai – logia* (насупрот

„онто-логију”), esse-logia, наспрот ente-logia), la pensée de l’être (наспрот la science или la pensée de l’étant), Die Seinslehre или die Lehre von dem Sein (наспрот die Lehre von dem Seienden) – тако су све то разни називи за феноменологију.

Могуће је тачно појмовно разграничење феноменологије и онтологије. оно се, у овом нашем времену опасног идеолошког релативизма и софизма, опасне самовоље и самоуверености, поставља чак као императив нужан самој моралном обнови.

У томе разграничавању између онтологије и феноменологије од нарочитог значаја је став филозофије према друштвено-историјским и према духовним феноменима. Опис тих феномена, па чак и егзактно научно испитивање тих феномена показало се као могуће. Али *премена знања* о тим феноменима (у акту, који је слободан) показала се немогућом без хуманизма, то јест, без свесног приписивања тих феномена човеку појединцу као њиховом бићу. Напротив, сâm опис, чак и егзактно-научни опис тих феномена, немоћан је пред митологијом која тим феноменима придаје статус бића и то бића која су наспрам и изнад човека, која превазилазе човека појединца.

Друштвено-историјски феномени су (који још увек уживају митолошки статус бића) на пример: производња, размена, производне сile, роба, новац, капитал, робно-новчани односи, друштвени односи, друштво, класа, партија, држава, друштвено уређење, институције, историја, револуција итд., итд., углавном сви.

Духовни феномени: митологија, религија, филозофија, знање, наука, уметност, идеологија, дух времена итд., итд. Углавном сви они уживају у нашој идеологији статус бића.

Задатак филозофске мисли нашег времена је да, у оштром разграничавању феноменологије од онтологије, „смести” те „суштине” (феномене, човекове феномене) у егзистенцију, а то ће рећи – да их образложено припише оном бићу чија су ти феномени као његова делатност, збивање и стање. То биће човек, човек као конкретно биће и појединац. За такво обра-

зложение постоји не само потреба него и могућност, јер човек је сте слободан и он зато може извршити ону синтезу која ће потврдити човека као слободног, а духовне и друштвене феномене као његово збивање и његову делатност.

Београд, 1971.\*

III

## О ВИЗАНТИЈСКОЈ ФИЛОСОФИЈИ\*\* Поводом једне значајне књиге

Књига Василија Татакиса *Византијска философија*\*\* је писана и издата на француском. (Није превод са грчког). Укључена је, као допунска свест, а у *Историју философије* Емила Брејеа, а то је серија (од девет књига) која од класичног схватања историје философије као целине није ни у чему одступала све дотле док се Бреје није одлучио на једну новину, необичну за дотадању (или досадашњу) науку о философији.

Та новина је : обрада византијске философије као посебне или бар њен приказ. Задатак је поверен Татакису. Новина је утолико значајнија и – за историчаре философије, то јест, за оне који се баве науком о философији названом „историја философије” – смелија, што још од времена кад у нововековној Европи почину да се пишу историје философије, а поготово од Хегела, међу историчарима философије влада уверење да Византија уопште није имала философију, или бар да није имала философију вредну пажње. Тај Хегелов суд поштују данас као догму и наши универзитетски, и академски историчари философије, чи-

---

\* Текст првобитно објављен у: *О византијској философији*, Књижевност, бр. 11 1971.

\*\* *La philosophie byzantine* par Basile Tatakis; Presses Universitaires de France, 1959 (II издање је од 1949); издато као допунска свеста у *Histoire de la philosophie* Emile Brehier-a.

ме се, наравно, противе и сваком философском приступу у испитивању наше сопствене традиције и културе.

Међутим, византологија данас све јаче и свуда тражи своје право: у испитивању историје уметности, историје књижевности, историје музике, историје државе и права итд., те – попут модерне атомистике наспрам класичне механичке физике – изазива праву револуцију у конзервативној европској научној историографији.

Усудити се на један овакав корак (као Бреје, кад је у своју серију укључио и историју византијске философије) – то значи одлучити се на револуцију у научној историји философије, бити спреман на ревизију свих, па и оних најкласичнијих, укорењених судова о европској философији, о Западу и о коренима културе коју називамо западном. Реч је о могућем преокрету (или: у изгледу је преокрет) какав историја философије није доживела ни у доба Хегела.

\* \* \*

У својој књизи Васиљ Татакис приказује 59 (педесет и девет) великих философа грчког језика из византијске епохе, и то само од времена Јустинијана. (Они ранији су били познати до тада, мада су били и још увек су нетачно интерпретирани и смештени у круг у који не спадају). Тих педесет и девет философа су систематски били прећуткивани у западноевропској историји философије, док је источна Европа изгубила интерес за праве философске теме и пре него што је сазрела да осталом свету прикаже те философе (који су заправо њени).

Недозрелост се огледа и у приговору да ти философи нису философи, него теолози, а да је у западној историји философије могуће разграничити философију од теологије.

Међутим, то разграничење у западној философији није могуће. Не само до Лутера (који одбија сваку могућност и право философији да се бави темама теологије), него ни после лутера. Ново разграничење покушао је Хегел: својим учењем о то-

ме да философија укида и превазилази како религију тако и теологију. Резултат тога покушаја је познат: теологија се сакрила у философији и испод философских термина крије се још увек теолошка садржина.

Па ипак све то није разлог да се о западној философији ћути, као што се ћути о византијској, јер што важи за византијску (да се философија и теологија тешко или готово никако не разграничавају), то важи и за западну философију до дана данашњег, и за философију источних народа (Индије, Персије, Кине, Јапана, Ислама). Ако је већ реч о томе разграничењу много ближа од свих осталих поменутих, укључујући ту и западну. Наиме, све остале поменуте философије (па и западна) обухватају истим појмом *бийција* („битка”, „бића”, „бивствовања” и сл. термини за *бийције*): и Бога, и природу, и свет, и историју друштва или човечанства. Византијска философија је једина која то не чини: Бог је на једној страни, а на другој су природа, свет, историја; једна страна је обухваћена једним појмом (реални, телесни, земаљски и истовремено разумски свет), а друга страна другим појмом (духовни свет, *та вонта*).

Разлог за одбацивање или за затвореност према византијској философији мора, дакле, бити много дубљи од (неодрживих) приговора да је византијска философија – теологија, да то важи само за византијску философију, а да је западна философија (по Хегелу) укинула и превазишла како религију, тако и теологију.

\* \* \*

Разлог је данас чиста инерција западне историје философије, једна навикнутост на став заузет још у време кад је јудеоримска теологија („хришћанство”, како каже Ниче, бркајући хришћанство са јудеоримском теологијом) настојала да Европу и њену мисао затвори од сваког утицаја византијске теологије (која није јудеоримска, него хеленистичка).

На први поглед, јудеоримска теологија прихвата платонску (хеленистичку, па затим и хришћанску) поделу *πρεδμεῖα*

(и циљева) људског искуства на двоје: с једне стране је *божански свет* или сам Бог, а с друге стране је *земаљски свет* (реални свет постојеће природе, света, човека и његове историје или „историјски свет”, прости „Историја” као супротност „Вечности или Богу”). Али то је само на први поглед. А заправо су земаљски свет и његова историја (реални свет) могући само зато што су већ садржани и дати у Богу као *појмови*: појмови о природи, свету, човеку и његовој *историји*. Другим речима: реални свет постоји зато што постоји идеални свет, а реална историја се одвија онако како је то предвиђено идеалном историјом, божанским планом реалне историје. И још више: Бог и није ништа друго до *скуп и целина тих појмова*, појмова о природи, свету, човеку и историји. Или: *Бог* није ништа друго до *аисолутиум ум*. Тако нема ни трага од првобитног платонског, хеленистичког и хришћанског раздавања предмета људског искуства или садржине људског искуства на двоје: на идеално и реално. Идеално и реално, Бог и свет су у јудеоримској теологији исто. Хегел само довршава ту јудеоримску теологију, те је Хегелова замена религије философијом само логична консеквенција става да је идеално идентично с реалним. (Тај став није Хегелов, него је својствен јудеоримској теологији од самог почетка, већ од Августина). Сматрати Хегела довршењем западне философије, тако да је после Хегела немогуће мислити изван Хегелових већ датих оквира, то може само онај за која су философија и јудеоримска теологија једно исто. А тај став је присутан и овде међу нама.

Поистовећење идеалног с реалним нарочито је кобно у схватању историје (у „философији историје“). Историја је на тај начин Божија и немогућа без сталног присуства и сталне интервенције Бога у њој. Хуманизам је тада онемогућен и бесмислен, јер приписивати човеку неку моћ и одговорност у историји – исто је што и бити немисаон, нефилософичан.

Јудео-римска теологија не одступа од тога поистовећења, јер за њу је једно те исто веровати, с једне стране, да је Бог створио свет и, с друге стране, да је Бог стално присутан у све-

ту и *историји*. (За византијску теологију то није исто: могуће је веровати да је Бог створио свет и да није присутан у реалном свету и историји!). Уосталом, јудеоримска теологија је – идеологија *теократије*, земаљске и световне улоге и моћи цркве, те је отуд разумљиво њено настојање да побожност тумачи као поистовећивање идеалног с реалним.

Такво схватање света – да је свет начин на који постоји *Појам*, сам *Бог* као Апсолутни Ум (да постоји Појам о свету, а не сам реални свет непосредно!) – потиче философски од Аристотела. Аристотел је Бога дефинисао као Знање, Знање о Знању и Апсолутно Знање. И Бог је само то, и ништа друго и ништа више од тога. Тако постоји само Бог, те се за реални свет и историју мора рећи да то није реално постојање света, него световно постојање Бога или јављање Бога.

Познато је да је управо због тога става (и Хегеловог „довршења“ философије) философија доспела у кризу, а да је „Бог умро“. Управо зато што западна, јудеоримска теологија није Бога схватала другачије до као присуство Бога у свети и историји. А ако га вера не налази ту, у историји човек, онда Бога, направно, нема. Из таквог поистовећења следи и „сумрак Запада“, или само за онога који „Запад“ поистовећује са јудеоримским светом и који сматра да је „Запад“ настало као чедо јудеоримске цркве. *Fiat Ecclesiat romana – pereat mundus*.

\* \* \*

Сасвим другачија је византијска (хеленистичка) теологија. Она – философски узето – не полази од Аристотела, него од Платона: мада је створио свет, Бог није идентичан са *знањем* о свету, него је нешто далеко више од тога знања; не показује се као свет и историја, па свет није начин на који се јавља и показује Бог, него је постојање света исто што и постојање *света* (а не Бога). Зато се о Богу не може знати ништа што бисмо закључивали из искуства о свету, природи и историји човечанства. Искуство о Богу нема ништа заједничког са искуством о

свету. Идеално није исто што и реално. (Тиме је одбачен онај предсократовски став и каснији Аристотелов став на којем ће бити изграђена и јудеоримска теологија и из ње израсла западна философија.). Бог се не открива у природи, свету и историји, те теологија нема ништа са *науком* која је знање, то јест, знање о реалном свету, реалној природи, емпиријском човеку и реалној историји. Наука не смета теологији, нити јој помаже. Тако су теологија и наука (па и философија и наука, још у Платона) разграничене: *предмети* су им потпуно различити. Знањем о реалном свету, природи и историји (а то знање је могуће, јер реални свет није недоступан знању као Бог) Бог не може бити ни спознат, ни доказан, ни оповргнут. Бог није предмет знања. Знање (а то је исто што и знање о реалном свету) је – само *неподивна* теологија, то јест, знање које нам говори само о томе шта Бог *није*. (А он није свет, који је предмет знања). Знање о свету је непотребно вери. Вера може и без тога знања. Вера не тражи знање. (У јудеоримској теологији вера тражи знање: *fides quaerens intellectum*, како гласи основни став теологије Томе Аквинског, аристотеловца Средњег века Европе.). У византијској теологији Бог се не јавља ни као природа (или у природи и њеним појавама), ни као свет, ни као историја (у историјски насталим друштвеним институцијама као што су државне или црквене институције, владар или верски поглавар итд.), ни као емпиријски човек, ни као његов знање, то јест, као „разумни или умни човек”. Бог се јавио свега једном у свету – и то управо зато да би показао и доказао људима све то (што смо о Богу и свету рекли), то јест, да би показао Логос света и Бога. То једино и непоновљиво јављање Бога у свету, јављање Логоса је – појава Христа. Зато је учење о Богу могуће само као учење о Христу. За човеков ум није могућа другачија теологија од – христологије. Христологија није учење о свету, природи, историји, држави, установама. Ко христологију третира као учење о историји (а то чини јудеоримска теологија још од Августина) – тај напушта и христологију и хришћанство. (Ја овде допушtam себи да импликације основног теолошког става Византије и експлицирам, из-

ричito формулишем на начин који није био уобичајен у *језику* византијске теологије. Али став је својствен византијског теологији: наш задатак је да ту теологију излажемо савременим језиком).

Ако Бог није у свету, онда хришћанин који тражи Бога неће бити заинтересован ни за своју *моћ* у свету (ни за знање као средство те моћи) него ће Бога тражити изван света. Тиме се византијска (хеленистичка) теологија, као христологија, ограђује од теократије, а право (којим се регулишу *стварни* односи и описују *дела*) препушта држави, као паганској („римској“) институцији. У томе смислу Византија и јест „римска“ (ромејска, романска) држава. Али само држава! Све је то исто онако природно довршавање Платона хришћанством и хришћанском мистиком, као што је Хегел (обратно) довршавање јудеоримске теологије.

Импликације тога става су недогледне, па је разумљиво зашто јудеоримска теологија одбацује и Платона и византијско хришћанско довршење Платона. Платонисти су за јудеоримску теологију остали до дана данашњег – јеретици. Платонистички став је неспособан са јудеоримском теологијом која је изведена из Аристотела. За западне хришћане је као философ прихватљив само Аристотел (за римокатолике) или нико (за протестанте).

За византијску теологију Бог је Дух (Свети Дух), који није знање (то јест, знање о реалном свету), нити је приступачан знању, нити се човек, ако је схваћен као знање или ум, може понадати да ће моћи спознати Бога. Бога је могуће спознати само на мистичан начин, у мистерији. (Ни сама црква није институција, него мистерија, нешто као трагедијско збињање којим се спознаје Бог). А мистика је: надахнутост, занос, Љубав истоветна са појавом Бога. (Бог се не јавља као свет, или као историја, него само као човекова Љубав, занос, надахнутост из које настаје и химна, и икона, и вера, и виђење Бога). Та надахнутост је начин на који Бог делује: као Дух у платонском смислу и значењу те речи. А занос није виђење реалног света, него виђење нереалног света, то јест, имагинарно преображеног ре-

алног света. Само захваљујући Светом Духу човек може и у Христу да види Бога. Зато је Христос неодвојив од Светог Духа. (Спор Византије са Римом око происходења Светог Духа је спор око природе Христа!)

\* \* \*

Но сва та византијска теологија (или тачније: христолођија, јер у Византији нема теологије која не би била христолођија) не би за нас данас имала никаквог посебног значаја ни актуелности кад у тој христолођији не би било имплицитно дато и учење о човеку. А то учење је битно различито од западног (или тачније: од јудеоримског). За западне теологе – па чак и за хуманисте који су настојали да човека славе више од Бога или негирањем Бога – човек је знање, то јест, човека човековом чини знање (разум, „свест”, sapientia, homo sapiens). Човек је човек онолико колико зна. Како се знање од знања разликује количином, то је у сам појам о човеку укључено нешто квантитативно, мерљиво. Човек је чак нешто мерљиво. Знање се мери човековог моћи или надмоћи над светом, предметом знања, те је човек исто толико историјски (епохалан, различит у разним епохама и срединама) као и знање. То ће рећи: *билино* различит. Како је тај предмет знања (то јест, свет) идеално, као појам о свету, већ садржан у Богу, то је човекова моћ истовремено и моћ самог Бога, или слављење самог Бога (или Апсолутног Ума). Тако је Бог, најзад присутан и у атомској енергији и у катастрофи коју изазива примена знања као надмоћи човека. Тако је Бог присутан и у постварењу човека (јер је немогућа примена знања без постварења човека). То је логично, као што је логична и епохална смрт Бога при таквом схваташњу Бога и човека.

За византијске теологе човека човеком не чини знање, него дух, (а знање је само последица човекове духовности, нешто секундарно, као симптом човечности). Дух и човечност (духовност и битна човечност) су исто. (А дух никако није исто што и знање, мада у западној философији Дух и Знање, Апсо-

лутни Дух и Апсолутно Знање – значе исто). Тај византијски појам о човеку је довољан да њена мисао остаје верна Платону. (Укидање платонске академије у Атини у VI веку нема никакве везе с неким тобожњим битним антиплатонизмом!). Од платонизма се византијска теолошка-христолошка мисао никад није ни одвојила нити се могла одвојити. Византија се држала платонизма у теологији чак и онда кад јој је та философија одвајала најбоље снаге од државе и кад јој је једино аристотелски прагматизам могао помоћи да се спаси. Она је и пала с платонизмом, а с њом је нестало и платонизма у Европи, наиме, нестало је једине европске културе која је у својој суштини била платонистичка и која је, таква, живела више од хиљаду и сто година.

\* \* \*

Татаксијова књига *Византијска философија* одликује се узбудљивошћу једног пионирског дела: делује узбудљиво зато што одудара од свих наших навика стечених изучавањем класичне европске западне историје философије. Али она има и један недостатак (уколико свако наше указивање на недостатке једног пионирског дела није чиста надменост, на чије критике писац не треба ни да се осврће?). Тај недостатак је у томе што приказ византијске философије не почиње са II столећем, кад се формира хеленистичка хришћанска мисао и апологија, него тек са VI столећем, то јест, тек са добом Јустинијана кад се коначно и правно оформљује византијска *држава*. Такав пропуст би био сличан ономе са којим бисмо приказ марксистичке философије и њене историје започели не са Маркском, него тек са Октобарском револуцијом 1917 и оформљењем прве социјалистичке државе. Треба, напротив, ићи чак и даље у прошлост: као год што марксизам израста непосредно из хегелијанства и Хегела, тако и хеленистичка хришћанска мисао израста непосредно из претхришћанске хеленистичке мисли платоничара, Академије. Средиште те мисли била је Александрија; а њен врхунац је III столеће (после Христа, наравно). Плотин и Ориген, два савре-

меника, један млађи, а други старији, не само да су били суграђани, него и ученици или слушаоци исте философске школе платонске, па чак и истог учитеља, Амониоса Сакаса. Али не само то: кретали су се у истом кругу философских идеја, без обзира на то што је Ориген био хришћанин, а Плотин није. Њихов старији суграђанин, Климент Александријски (умро 220 г.), иначе учитељ кога је Ориген такође имао срећу да слуша (а Плотин већ не), признат и велики хришћански апологет, сматрао је платонску философију својеврсним „грчким Старим заветом” хришћанства, то јест, Јеванђеља. Хеленистичка оријентација византијског хришћанства почиње већ ту, а Византија је тек озваничење те оријентације. (И једино она је то озваничење. Запад је прихватио Аристотела са чијом философијом су се Академија и Плотин, па и хришћански платонисти, најодлучније разграничили).

Но вероватно је сам Брејеов план *Историје (свештеске) философије* одредио и временске границе Татакису: приказати византијску философију од VI столећа. А зашто не од II и III столећа? – Па зато што су II и III столеће, па чак и претхришћански платонизам, већ приказани у оној свесци која обрађује западну философију и почетак западног средњег века и хришћанске вере.

Наиме, западни историчари философије (посебно и најзначајнији међу њима, Жилсон) сматрају платонизам, мисао Академије, Плотина, Александријску хришћанску школу Климента и Оригена – уводом у западну, јудеоримску теологију која је коначно оформљена са Августином. Чак је уобичајено и мишљење (које је чиста предрасуда, потекла од неразумевања Плотина) да је Августин – платонист хришћанства! То мишљење се међу западним историчарима философије одржава упркос томе што је Тома Аквински – једини признати папски тумач хришћанства, „анђеоски доктор” – обновио, оживио, поновно актуализовао и рехабилитовао мисао Августина управо и само са аристотелских позиција. Одржава се и упркос томе што западни историчари философије, с разлогом, сматрају Августи-

на оснивачем *философије историје*, која Бога поистовећује са историјом. А платонизам не само да је противан томе поистовећењу, него управо зато и не сматра да је философија могућа и смислена као философија *историје*. (Она је могућа само као философија духа; а дух није историја и није епохалан, временски).

Отуд је свака веза јудеоримске теологије (и из ње израсле западне философије све до Хегела и даље) са платонском хеленистичком мишљију, како претхришћанском, тако и хришћанском, измишљена, исхитрена, непостојећа. Једина веза јудеоримске теологије са антиком су Аристотел, стоици, гностици, једном речи дуалисти свих врста.

\* \* \*

Да је Татакис тога и свестан и да се поменути пропуст не може приписати њему (неко можда ономе ко је планирао тематику сваке од свезака у Брејеовој *Историји философије*, на то нас упућује треће појављивање Татакиса у европској књижевности (после 1949, првог издања, 1959, другог издања *Византијске философије*): године 1969 појавила се Татакисова *јрчка и византијска пајаристичка философија*, овај пут као посебно поглавље у Галимаровој *Histoire de la philosophie* (*Encyclopédie de la Pléiade*), од 936 до 1005 стране, на укупно 5,5 табака француског ауторског текста, дакле, скоро пет пута краћи приказ византијске философије од оног у Брејеовом издању. Но мада толико скраћен, у њему је 1,5 табак, дакле више од четвртине текста, посвећен управо византијској философији од III столећа, а 4 табака оној од V столећа па до пада Византије, до XV столећа. Правом пропорцијом та два дела текста Татакис је показао колики значај придаје оној византијској философији која је живела пре формирања византијске државе. И још нешто: ту хеленистичку хришћанску Александријску мисао Татакис не третира као увод у јудео-римску, него као – сасвим природно – увод у византијску философију.

\* \* \*

Оно што философију чини данас савременом – јест њена савремена тема. А та тема је криза: криза вредности, то јест, појма о човеку, идеала човечности и смисла друштвености, живота и историје. Философија је савремена само уколико је философија кризе, суочена са горућим проблемом савременог друштва.

Но том истом кризом је захваћена и сама философија. Ту кризу је осетио већ Маркс, па је зато и поставио захтев превазилажења философије револуцијом, као год што је и Хегел, осећајући кризу религије, поставио захтев превазилажења религије (заправо јудеоримске теологије) хришћанству (опет поистовећујући хришћанство са његовом западном, јудеоримском интерпретацијом).

Откако је „умро Бог” – свеједно да ли на начин хегеловског, марксистичког или ничеовског схватања – умро је и смисао вере у Бога. А смисао је: човеков вечни живот који може бити само Богом зајемчен. А „ако Бога нема – све је дозвољено”, каже Достојевски. Нема више никаквих моралних норми, па и закони губе свој уједину могућу подршку. Тако настаје и криза друштва. Тако и интерес за човека као морално и слободно биће нестаје или слаби у оној мери у којој је тај интерес био повезан са вером у Бога. (А у којој није?)

Но тад се поставља питање: а о којем и каквом је то Богу реч кад се каже да је „умро Бог”?!

Међутим, такво питање је у стању да постави – и не само да постави, него и да на њу одговори – само једна философија до данас: платонска философија. А једини Бог који је могао умрети је, свакако, онај Бог који (самим тим што може умрети) није никад ни постојао или није никад ни могао одговарати правом (платонском) појму о Богу. Тај Бог је Бог природе, света и историје, Бог присутан својим сталним интервенцијама (чудима и законима) у природи, свету и историји, А то је Бог јудеоримске теологије, познат и пре Христа, па ако је реч о таквом Богу,

онда је и са религиозног становишта Христова мисија била сасвим сувишна.

У платонској философији Бог се не јавља у реалном свету (природи, друштву, историји, држави, институцијама, функцијама). Реални свет није хипостаза Бога. Само су три холосазе божанске: Једно, дух и душа. Зато мисао о реалном свету није мисао о Богу, те платонизам не сматра реални свет (природу, друштво, историју) предметом философије, него предметом *науке*. Зато платонизам нема философију историје, као што, обратно, философија историје остаје неодржива без вере у идентичност Бога и историје.

И самом атеизму, посебно хуманистичком, првобитно је важно само то да Бога нема у *реалном свету и историји*, а не да ли га има уопште или нема. Довољно је било негирати јудеоримско схватање Бога па да историја „постане људска”.

Но власпитан на западној, јудеоримској традицији, европски атеизам и хуманизам је поистоветио Бога реалног света са Богом уопште, па је са Богом реалног света „умро и Бог уопште”.

\* \* \*

Али са „смрћу Бога” нестаје и једини амбијент у којем је човек до сада налазио смисла да мисли о човеку као *духу* или *духовном бићу*. (Тај „амбијент” је религија).

Како је могуће мислити о човеку као духу и духовном бићу, а истовремено не веровати (или не моћи веровати) у Бога *истовећине са реалним светом и историјом?* – На то питање даје одговор и њиме се бави само једна философија до данас: платонска. Додуше, у крилу вере другачије схваћеног Бога (Бога који није у свету и историји), али ипак без вере у Бога реалног света и историје, што је за атеисту и хуманисту сасвим довољно, јер и њему смета само овај други, јудеоримски схваћен Бог, који и човека и сва бића реалног света лишава њиховог сопственог постојања, њиховог постојања по себи.

Криза философије је настала са њеном немогућношћу да се бави појмом духа и човека као духовног бића (то јест, немогућношћу да буде заиста хуманистичка), јер се она стално колеба између две могућности – да буде философија историје или да буде, напротив, хуманистичка, а могућност хуманистичке философије више не види.

Задатак науке о философији (јер сад је чак и философија постала предмет науке) је да открије где је то философија скренула са свог пута и напустила своју тему: појам духа и духовног човека. Тада задатак обавља наука која се зове – историја философије. Али, тада историја философије мора заиста бити научна: да прецизно приказује сваку, па и платонску и византијску философију, без обзира на досадашњу шему по којој је и историја философије морала да се „ангажовано” залаже за неку историјску епохалну вредност, да се одлучи, да полази од поступљата.

Нужно је поново се вратити платонској философији: озбиљније и из много дубљих разлога него што су то били разлози којима су се руководили ренесансни занесењаци уметности и естетике, или западни бранитељи платонске идеје да држава и њени закони нису божанска, него философска (дакле, људска) творевина. При томе западноевропски платонисти нису никад (осим кад су били јеретици) искусили платонизам као религиозни људи у цркви, па тако нису суочили ни платонизам са религијом или са вером у смисао човекова живота. (Ово друго се забивало, сасвим нормално, у Византији и само у њој.)

Вратити се платонској философији, њеном поновном оживљавању и критичком размишљању о њеним појмовима, просто је немогуће ако при томе враћању не прођемо са најпомнијом пажњом и поштовањем и кроз византијску философију. Колико год је у нас јудеоримска мисао усадила неповерење према Византији, ми морамо да се тога неповерења ослободимо, па ћемо открити не само неоснованост тог неповерења, него и његове праве (од нас самих толико скривене) историјске разлоге. Вратити се платонској философији – значи вратити се хеле-

низму. А хеленизам – то је Византија, једина историјски потпуна реализација хеленизма.

\* \* \*

Верна дефиницији хришћанства (хришћанској дефиницији Бога) датој у симболу вере на два васељенска сабора у IV столећу (у Никеји 325 и Цариграду 381), византијска мисао није никад одступала од основне поставке да Бог има само *τριηγενής* и да су те три хипостазе само Бог Отац, Отеловљени Логос (Христос, „Божји Син”) и Свети Дух. Реални свет природе друштва и историје никад нису имали положај божанске хипостазе у византијској мисли, као што су то имали у мисли јудеоримској, Хегеловој и даље до данас. Бог се могао човеку јавити не онако како човек гледа и познаје реална тела природе друштва, историје (чулима и разумом, то јест, истукством о реалном свету), него се могао јавити човеку само зато што је човек дух (дух и пре него што ће бити истукство и разум).

Човекова духовност је могућност контакта између Бога (који није у реалном свету) и човека који је у реалном свету. То платонско схватање човека сачувано је у хеленистичко-хришћанској докми о Светом Духу. И само у хеленистичком хришћанству. Троједни Бог хришћанства и тројпостазно биће платонизма – *философски* су једно исто, тако да хришћанство без платонизма сакне.

То хришћанство је несхватљиво и остаће несхватљиво чак и они који себе прибрајају у вернике и свештенике те вере – све дотле док остану затворени према платонистичкој мисли Академије, Плотина и првих хеленистичко-хришћанских апологета. И обратно, хришћанима ће (ма колико да им је религијско истукство, које је такође предмет философије, баш као и уметничко истукство) хришћанима ће остати платонизам несхватљив ако му не приђу путем Византије коју су, по препоруци јудеоримске теологије, тако упорно заobilazili. Мржња на „Бизант” и зазирање од свега што је „бизантско” – сред-

њовековног је порекла и карактера и дан данас. (А кад кажемо „средњовековног”, мислимо на сав онај фанатични, агресивни и негативни елемент у, иначе несумњивој, побожности Средњег века). Папство, наиме, није могло схватити да сва власт, и апсолутна власт, у реалном свету и у историји може припадати једино закону, то јест, људској, претхришћанској, римској паганској творевини и творевини грчких философа. А управо то је био „Бизант”: власт закона. А закон – то јудеоримска теологија има право – није божански, него људски. Но он се не противи хришћанству, шта више погодује хришћанству (хеленистички схваћеном), мада није битно хришћански, него римски. (Византинци су били „Ромеји”, њихова држава је била „римска”). Папство је хришћанску државу схватало као власт онога ко има пуномоћ од Христа, као власт закона који је Христов, при чему је, наравно, Христос схваћен теократски, а хришћанство као неко нов, битно другачије уређење света, као остварење божанског плана историје. У томе свету – у реалном свету и његовим институцијама, у реалној историји, или просто, у историји – водећа државноправна и политичка улога припада цркви, чувару и једином овлашћеном тумачу Христовог закона. (Наравно, хришћанство је схваћено као закон, то јест, као нормирање човекових дела и понашања). Стога је папство водило рат и са Римским царством немачке народности, све до Лутера и након Лутера, а не само са Византијом. С друге стране, папство није могло да прихвати положај цркве у једној, тако „римски” (то јест, пагански, „нехришћански”) схваћеној држави а за тај положај цркве је налазило назив који више говори о амбицијама и претензијама папства, него о положају цркве у Византији: назив „цезаропапизам” којим се и данас на Западу, веома лакомислено, понекад и простодушно, али увек неосновано осуђује и одбацује хеленистичко хришћанство, мада се у ономе што папство назива „цезаропапизмом” крије одсуство сваке теократске примисли источне цркве. (То одсуство је очевидно).

Свет и историја су само човекови, само његова заслуга (а не заслуга Бога), па ће према тој заслуги или кривици чове-

ку бити – на ономе свету – одмерена и награда, или пак казна, сад без обзира на то што ће, како се хришћанин нада, Бог бити милостив, па одустати од извршења заслужене, пресуђене и одмерене казне. Бог није у свету, јер свет је препуштен делу човека. Христос није иницијатор неког новог уређења света које би било битно другачије од римског (паганског, претхришћанског), то јест, засновано на божанским законима. Христос је „само” оваплоћени Логос Божији, начин да се човеку пружи могућност да спозна Логос. А Логос је нешто такво што не може бити спознато умом (закључивањем на основу искуства о реалном свету и историји), него само непосредним гледањем. На томе је стала и Платонова философија и у томе погледу она је „Стари Завет” хеленистички схваћеног хришћанства, јер тражи и упућује на то да се Логос оваплоти, покаже као реално, историјско људско биће. И за хришћанство, Логос се и појавио: у Христу. А шта је садржина тога Логоса? – Садржина је ова: Бог се не може јавити у свету и при томе изменити суштину света који је сам створио. Зато ни Бог, кад се појави у свету, не може бити изузет од подложности законима реалних телесних бића у свету, то јест, законима рођења, телесног живота, страха, патње, потреба и напора и рада, као ни смрти. И Бог мора да умре кад се појави у реалном свету. С друге стране, мада човек, Христос је безгрешан, што значи да греш и човечност нису нераздвојни. То је садржина Логоса који се отеловио у Христу. Али не само то, него још и Христова реч наде у вакрсење и реч о Светоме Духу (реч која наставља да говори и иде даље у правцу којим је била ударила платонска философија).

Ето, у томе је револуционарни значај историје византијске философије, теологије то јест, христологије, уметности и цивилизације. (Говорим о револуцији коју та научна историја може да изазове у научној историографији уопште и у освешћивању људи). Наравно да је ту науку немогуће развити ако и даље – данас не више само из једеоримских теолошких побуда, него и из сличних побуда другачије или друге идеологије – вештачки гајимо страх и зазор од свега што је византијско.

\* \* \*

Дух, у појмовима платонистичке философије, ипак није чиста негација реалног света, телесности и историје, није чиста бестелесност, чисто Ништа (наспрам бића које је свет и реалност). Не Ништа, него Једно које је: јединство или нераздвојност духа и човековог *духовног* виђења реалног света. то духовно виђење је магија, уметност, естезис (доживљавање уметничких дела) и религија (мистика, као непосредно виђење Бога, Логоса).

Одричући сваку могућност поистовећења духа са *реалним* светом, са искуством о томе свету, па чак и са *искусством* о духу (о магији, уметности, естезису и религији-мистици), – јер искуство је човек, а платонизам одриче и могућност поистовећења духа са реалним емпиријским човеком – платонизам ипак не тврди да је дух Ништа. Ако није у реалном свету, дух ипак није Ништа, него Нешто.

Закључивање такве врсте се западном човеку – уколико се није ослободио хегелијанства и хегелијанског схватања Платона – може чинити не само парадоксалним, него и бесмисленим. Поготово кад се томе дода још и то да је за Платона дух исто што и једна нарочита врста човековог виђења реалног света (у којем иначе нема духа) – и то она врста виђења којим се реални свет имагинарно преображава у духовни, у дух. То виђење је могуће само у Љубави, по којој је Једно, највише начело, и названо Добрим, Добро!

Треба савладати у себи то осећање „парадокса“ или чак немогућности и бесмислености мишљења, да би се опет могло мислiti о духу, па тако и о духовности човека. Али зато треба озбиљно прићи преиспитивању и византијске философије и платонизма – без оног хегелијанског самозадовољства да је већ све решено.

\* \* \*

Оживљавање византолошких студија философије имаће нарочитог историјског значаја за српску културу. Зашто баш за њу?

Ни у једној од словенских култура није био сукоб са сопственом византијском традицијом тако драматичан и судбоносан као што је то био „рат за језик“, сукоб између Вука и Вуковца, с једне стране, и „славјаносербске“, „старословенске“ или „црквенословенске“ језичке и културне традиције Срба, с друге стране. После тога сукоба је ова друга традиција изгнана из свих области културног живота осим из црвеног обреда: „славјаносербски“ (назовимо га тако) језик остао је само обредни, литургијски. Данас га не разуме нико осим свештеника и монаха (па ни они сви), а поготово не разуме стварну философску садржину текстова на томе језику. Не изгледа вероватно да свештеници православне цркве разумеју шта читају на литургији: баш као што ни муслиманска деца у мектебу („мејтефу“) не разумеју арапски текст Кур'ана (корана), мада га уче напамет.

Међутим, тај „славјаносербски“ (као и, или као „славјанобугарски“, „славјаноруски“, „старословенски“ уопште) био је и остао трећи по реду међу тзв. „светим језицима“ хришћанства, одмах после грчког, па латинског (као што је арапски језик и данас остао једини „свети језик“ ислама). Та посвећеност словенског (тада народног општег) језика, језика македонских Словена (који је тада био разумљив и у Моравској, данашњој Чехословачкој), збила се у IX столећу. Германски језици (немачки, холандски, енглески, шведски, дански итд.) биће тако посвећени тек са протестантизмом, почев од XVI столећа, дакле, седам столећа касније.

У XIX столећу је између тога трећег „светог језика“ хришћанства и одговарајућих народних словенских језика био већ исто тако дубок јаз као и између грчког језика образоване византијске „хришћанске господе“ и народа, у XV столећу, пред

саму пропаст Византије, па се тиме објашњава и пропаст Византије, најцивилизованије земље у историји Европе.

Вук се није трудио да премости јаз између та два језика, него је водио рат за потпуну победу једног (народног) језика над другим (језиком образованих теолога војводине и Војне Крајине, језиком који су говорили најобразованији Срби, досељени у Војводину и Војну Крајину из свих крајева данашње Југославије). Вук није ни могао премостити јаз и извршити синтезу која би за наш данашњи језик очувала и философску и духовну садржину старог језика. Требало је не само знати превести (то је било и лако), него имати и хеленистичко (како хришћанско, тако и платонско) образовање које Вук „чобанин” није имао. (Тиме никако не доводимо у питање величину Вуковог дела, него пре мислимо на неспремност „српске хришћанске господе” да она учини оно што Вук није могао!). И тако је српском народу тако рећи „испред носа” измакла јединствена шанса коју је имао, па се у својој обновљеној држави, после неколико стотина година, нашао лишен те могућности да се обнови и духовно, а не само државно-политички. (Јер без духовне обнове је свака државно-политичка обнова кратког даха и кратког века).

Вук је обелоданио само епско благо српског народа. На крилима тих епских песама српски народ се могао одржати само у романтичној еуфорији, кад је она захватала читаву Европу. (А она је и Европу захватала у сваком рату, па и у овом последњем. То је еуфорија или вера очајника, вера која настаје већ из саме потребе да се човек одржи пред физички јачим). Но та еуфорија убрзо остаје без основа, јер оно што је у романтичарском заносу десперадоса изгледало као јака основа, претвара се у доба мирног живота, кад је потребан конструтиван рад и живот који ствара цивилизацију, у обично „гуслаше”, у слепачку идеологију. Са епском песмом у Срба збива се, на тај начин, исто што и са западном јудеоримском теологијом и философијом историје: и ова, довољно јака основа за морални узлет у романтичарској еуфорији (јер Хегел је романтик!), претвара се у слепачку идеологију кад треба градити цивилизацију, западно дру-

штво у најплеменитијем значењу те речи. Па и да је епско стваралаштво Срба и преведено на философски језик историје и уобличено у философију (као што су све философије само превод мита на философски језик и уобличавање у философију), ни та творевина не би била довольна да се избегне оно што се зове „моралном кризом”, „кризом философије” и „кризом друштва” (тзв. „кризом грађанског, цивилног друштва”).

Дакле, и нама је потребно суочавање са хеленизмом. И мада смо кратко време били у школи Византије да бисмо се с пуним правом могли назвати следбеницима њене културе, ипак су наши преци стигли да доста тога науче и забележе. Од деветог века до данас неоспорно је то да се хеленистичка философија на нашем тлу шири бар у облику анагноза, текстова који се читају непромењени од IX столећа до данас (и дан данас), мада анагности (чтеци, они који читају те анагнозе) вероватно ни појма немају шта им ти текстови говоре. А ти текстови су, управо у Војводини и у Војној Крајини, а на територији Пећке патријаршије такође, док је постојала, неоспорно утицали на схватање човека и историје изражено у епским народним песмама, бар у оним песмама које су, као песме Косовског циклуса, спеване са осећањем за трагедију. (А то, хеленистичко осећање је изнад епског, архајског и хомерског. Оно је есхиловско!). Ми данас трагамо за делима из којих је Његош могао да схвati неоплатонизам и да се довине до тога трагедијског схватања историје, израженог у *Горском вијеницу* и *Лучи*. (Трагедијско схватање, је, наиме, као и литургијско, оно схватање по којем се Бог не јавља у реалном свету, по којем је свет препуштен човековом хероизму и по којем и Бог мора да урме кад се јави у свету). Није потребно ићи далеко: то схватање је Његош понео из анагноза. Довољне су анагнозе. А њих је напамет морао знати сваки монах, сваки свештеник, а поготово владика. Његош је, дакле, истовремено и једини нама познати „хришћански господин” који је настојао да премости јаз између теолошког образовања „славјаносербске” културе и народног језика епске културе. Али и црногорске владике су једина „хришћанска господа”

турског царства која су одржавала везе са црквом у Аустрији, то јест, у Војној Крајини и Војводини. Уосталом, први Петровић Његош, владика Данило, који је живео од 1670. до 1735, а који је завладичен 1700, онај владика Данило о којем пева Његош у *Горском вијеницу* – тај владика је завладичен у Војводини, а завладицио га је један други изданак црногорске кнежевске куће Црнојевића: нико друго до сам патријарх Арсеније III Црнојевић који је био на челу „Сеобе Срба” у Војводину после неуспешлог austro-српског похода на Турску. Та веза остаје стална, па није чудо што се у Његошевом делу не осећа сукоб два језика (два српска језика), него синтеза, бар у њеном песничком виду.

Да ли ћемо ми данас бити склони тој синтези – то је питање нашег духовног опстанка.

Београд, 1984.\*

IV

## КРИТИКА ИЗМЕЂУ МЕТАФИЗИКЕ И ХЕРМЕНЕУТИКЕ

Два различита појма критике:  
метафизички и херменеутички

Два потпуно различита става према уметности носе исто име „критика”, а један је метафизички, други херменеутички.

Метафизика је став у којем човек читаво *битије* (постојање, „битак”, „бивствовање”) поистовећује са мишљењем: „*исто је мислиши и бити*”. Тако метафизика придаје судбоносни значај мишљењу: оно одређује историју човека и читаво збијање!

Читава метафизика је изведена из тога става, те стоји или пада са тим ставом. Метафизика је истински угрожена, међутим, тек кад је схваћена права природа мишљења са којим она поистовећује битије. Мишљење, наиме, није ништа друго до поимање, то јест, сврставање појединачних суштих у врсту или род, појмом, врстовним или појмом родовним.

Тaj став није ништа мање метафизички када – у сколастичкој теологији традиције западног хришћанства – битије поистовећује са мишљењем самог Бога, са појмом који о битију и суштима (постојећима) има сам Творац суштих. Тим поис-

---

\* Текст првобитно објављен у: *Критика између метафизике и херменеутике*, Прилози, Институт за књижевност и уметност, Београд, 1984.

товађењем, наиме, битије више није битије суштог у самом себи, у истоветности суштог са самим собом, него само начин на који у томе суштом јест (постоји) „божански појам”. Из тога става ће онда, изричући до краја и оно што је у традицији западне сколастике било само подразумевано, Хегел извести своју дијалектику негације суштих Апсолутним знањем).

Тражећи битије и највишу истину битија у појму (поимању, мишљењу), метафизика, сасвим логично (то јест, доследно основном ставу, макар и неистинитом) сматра да је и уметност исто тако спознаја као и мишљење, као и философија итд., али недоречен и несавршен облик спознаје битија, јер је та спознаја (спознаја битија самог) у уметности ометена свим оним што у њој није чисто мишљење: показивањем конкретног, чулним појавама, осећањима, свим оним што није „непосредна појава општег”.

Стојећи на томе становишту, понесена истукством које није уметничко и потребама које су институционалне (државне, политичке, „обичајне”), *мејтафизичка критика* настоји да у свом приказу „очисти” уметничко дело од свега што није чисто мишљење, да би онда изрекла оно што је уметничком делу, као пуком „контексту”, било „само подразумевано”. Тако је и Хегел уметничку истину „дијалектички” негирао појмом као „највишом истином битија”.

Метафизичка критика није понесена истукством уметничким, а ипак је понесена духовним, једним посебним духовним истукством. Које би то духовно истукство могло да нас подржи у уверењу да је битије истоветно са мишљењем – и поред тога што се у том истоветношћу свако сушто, као појединачно, утапа у општем, у „јединој својој истини”? Које духовно истукство може да нас наведе да негацију суштог, појединачног, сматрамо истином самог битија?

На то може да нас наведе само магијско духовно истукство, сећање на магију! Јер само то је момент кад човек доживљава и чак ужива свет као јединство и целину у којој се он, са својом посебном личношћу и самосвешћу, утапа и неста-

је, стичући осећање моћи као да је бестелесно моћан! Древно је и познато то магијско истукство: још од дионизијских оргија у Грчкој и од индијског тражења блаженства у Нишавилу бестелесности (или светелесности, што је исто), мада је тек немачка метафизика – за што треба да јој будемо и захвални – до краја рекла све што је било несвесно садржано у томе магијском духовном истукству.

Немачка литература је била такође обузета питањима метафизике, али на свој начин, литературни: није пратила логику развијања појма од показивања суштог (конкретног) до нестајања суштог у општем (у појму) него је била обузета *ликовима* људи који су се према свету односили метафизички то јест, веровали да је истина битија у појму (у мишљењу). Тако је немачка литература у судбинама ликовна илустровала нишавило (и нихилизам) којем је човек тежио ношен магијском вољом за моћ. То је доволно оцртано у немачкој литератури од Гетеова *Фауста* (и *Источно-западној дивана*) до дела Хермана Хесеа и његовог *Morgenlandfahrt* (Ходочашћа на Исток, у постојбину магијског истукства и метафизике). Управо је то нестајање индивидуалности изазвало у Киркегорду страх и очај назван *егзистенцијалним*. То је страх индивидуе која је схватила каква јој опасност прети од метафизике (метафизичке филозофије) и магијског истукства. Тим страхом се Киркегорд супротставио Хегелу. Отпор метафизици је изражен и у томе што су симболисти – наспрот појму који метафизика сматра највишом истином битија – истакли *символ* (форму или лик), то јест, саму уметност и мит као ту истину. Тако се у симболиста, и тек са њима, јавља свест да је уметност угрожена метафизиком.

Тако је егзистенцијални страх – страх индивидуалности од „Апсолутног знања”, „истине појма”, од метафизике – заједнички и индивидуалној свести егзистенцијалиста и уметничкој свести симболиста.

У првом делу овог написа неће бити речи о томе *мејтафизичком* ставу према уметности: остављамо то за други део написа, пошто претходно, у првом делу, оцртамо став *хермене-*

утички, јер ћемо само из херменеутичког искуства моћи да сагледамо сву дубину сукоба између философије (то јест, метафизике, метафизичке философије) и уметности.

### Херменеутичко искуство критичарево

1. *Битије није истовећно са мишљењем (поимањем), него са осећањем битија. Осећањем!*

Чим се у човеку јави аутентичан доживљај уметничког дела – конкретног у његовој форми или тексту – или, чим се „вратимо тексту“ или конкретној форми дела, целокупно искуство на којем се гради појмовна структура метафизике (и метафизичке критике) бива бачено у засенак. Човек тада, у уметничком искуству, препознаје себе као личност и тражи поистовећење са личношћу, а не са неким метафизичким принципом. Метафизичко искуство се показује као магијско, те мишљење тада (у томе човековом препознавању себе као личности) не мисли о искуству магијског порекла, него управо о уметничком. Тај сукоб уметничког искуства са магијским се човеку догађа или не догађа, што значи да је независно од ступња образованости или начитаности, као и од човекове воље да такав сукоб тражи или избегава. Сукоб је догађај, чак догађај same уметности, а не наш чин.

То аутентично доживљавање уметничког дела је херменеутика. (Не „спознаја“. И не „естетика“. Не ни „мисао“!). Херменеутика је разумевање осећања осећањем, (саосећањем), разумевање уметности уметношћу: *similis simili gaudet*, слично се сличном радује и сличним дочекује и разумева.

„Уметност“ о којој овде говоримо није ништа друго до моћ осећања и моћ разумевања осећањем (саосећањем). У *Kritici moći, просуђивања* (*Kritik der Urteilskraft*) ту моћ Кант издваја као посебну моћ људске душе. Она нема ничег заједничког са другом моћи људске душе, моћ спознаје.

У моћ спознаје Кант урачунава једнако и моћ мишљења, и искуство којим, препознајући предмете, опажамо, маданика-

ко не објашњава како је то могуће да и мишљење буде спознаја, као што не објашњава ни порекло искуства, то јест, знања. Важно је само једно: да моћ осећања није моћ спознаје предмета у свету око нас.

Али моћ осећања нема ништа заједничко ни са трећом моћи људске душе, са слободом – која је моћ одлучивања.

Ни о слободи Кант не говори прецизно. Она је, наиме, човекова моћ да одлучује о својим поступцима. Али је доволно то што та моћ нема ништа са моћи осећања, те не можемо зато ништа да одлучимо о својим осећајима. Она су исто тако ван слободе, наше моћи одлучивања, као и ван наше моћи спознаје. Осећања су искључиво у моћи осећања, у посебној моћи која није ни моћ спознаје ни моћ одлучивања.

У чему је онда посебност те моћи осећања коју немају ни спознаја ни слобода? – У томе што само осећање има моћ да „просуди“ о *телеосу* (о сврси или смислу, о вредности, па тако и о лепоти или о Добру нечег). Само та моћ запажа шта је у свету телес (сврховито, смислено, лепо, добро, зло или пак бесмислено, апсолутно, ружно). Моћ осећања је, dakle, једина која доноси *телеолошка* судове. Или, како ми данас кажемо, само моћ осећања „вреднује“, утврђује или одређује или налази да нешто има вредности ли да нешто има смисла, па тако и смисла да постоји. Смисао се, dakле, не спознаје; о њему се не одлучује. Смисао је могуће само *осећати* (и то саосећањем са оним што налазимо да има смисла). И оно што, нетачно говорећи, називамо „спознајом (сазнањем) смисла“ није спознаја, него *осећање* смисла, и то осећање које се јавило као *саосећање* са оним што осећамо да има свој смисао.

Та карактеристика телесолошких судова (међу њима и етичких и естетских) – наиме, да су то судови (вредносни судови) осећања – јест велико Кантово откриће чији значај и дomet нису ни данас доволно цењени и кориштени. (У својој интерпретацији Канта то откриће не помињу ни Хайдегер ни неокантовци).

На Кантовом потомству је остао задатак да проучи природу осећања, те силе телесолошких просуђивања, као што је,

усталом, већ проучена природа мишљења, од Хегела до, рецимо, Витгенштајна. Исто онако како је и на потомству Достојевског да, после његовог *Великој Инквизицији*, проучи природу слободе, моћи одлучивања, треће посебне моћи људске душе. Но остаје да је Кант учиниоово довољно самим тим што је одбио сваку могућност да између те три моћи људске душе има нечег заједничког. Занимљиво је да Ками – не узимајући нимало у обзир Канта – сматра да је апсурд (феномен апсурда) искључиво феномен осећања и да је метафизика, као моћ мишљења, неспособна да утемељи било смисао, било апсурд (бесмисао), него да њоме можемо само постати свесни смисла или бисмисла насталог пре спознаје света и пре мишљења и пре сваке одлуке, јер „смисао” или „бесмисао” су могући само као осећање смисла или бесмисла. А пред тим осећањем смо немоћни, њиме смо затечени!

Као моћ мишљења (или тачније: као плод моћи мишљења), метафизика не може бити осетљива на појаву уметности или било којег смисла, па тако на ту појаву не може бити осетљива ни метафизичка (из метафизике изведена) критика. Тако бива јасно зашто је Кант – и као „естетичар” (заправо зачетник херменеутике) – био тако одлучан критичар метафизике. (Његова *Критика – чистог ума, моћи просуђивања и практичког ума* – јесте критика метафизике).

## 2. Како је моћућа „херменеутичка” (!) критика?

Ако уметност доживљавамо само уметношћу (као моћи осећања), па ако ту моћ доживљавања називамо херменеутиком, поставља се питање: како је онда могућ некакав критички став према уметности и уз то још став који претендује на аутентичност и – за разлику од метафизичке – да се назива херменеутичком критиком?

Критика је, зна се, суђење (кризис) које се врши применом *критерија* на просуђивани предмет. На тај начин, критика је исто што и мишљење. Као мишљење, она нема никаквог приступа уметности. Метафизика, рекли смо, ни не приступа умет-

ности, него магијском искуству и, охрабрена њиме, жели да свако осећање подвргне магијском осећању. Па ипак, она има критериј. Тај критериј је изведен, као и сваки критериј, из неког искуства. Метафизички критериј је изведен из магијског искуства света као „целине”. Дакле, не из саме магије, него – из искуства магије, из сећања на магију!

Другачије није ни могуће: свако мишљење је мишљење о искуству, па је тако и мишљење „о духу”, „о магији”, „о мистерији”, „о осећању”, „о уметности” могуће само као мишљење о искуству, то јест, сећању на дух, на магију, на мистерију, на осећање, на уметност!

Кант је утврдио три различите моћи људске душе. Он то не би могао утврдити да није о њима мислио и мишљењем постао свестан различитости њихове. Али ако нема ничег заједничког између те три моћи, ипак има нешто што омогућује да подједнак о све три мислимо, па се добија утисак (на којем метафизика гради своју конструкцију, а Кант је оповргава) да између те три моћи ипак има нешто, заједничко. (Кант тврди да нема). Оно заједничко што има метафизика приписује – да би могла мислити о њима, али на тај начин и превидети различитост – јесте „смисао”! Тако испада да је „смисао” једнако својствена и осећању, и слободи, и спознаји и мишљењу! Само што се разликују „квантитетом” (ступњем) мисаоности! Без тога заједничког човек не би – сматра сколастика (томизам) против Канта! – не би имао душе. Јер кад Кант тврди да су те три моћи тако различите, да је душа (са тим „своје” моћи) „пуки агрегат”, он на тај начин одриче и душу и могућност мишљења о души, о осећању, о слободи!

Да не инсистирамо даље на дубини сукоба између сколастике (томизма, неотомизма) и Канта, него да укажемо на саму основу неспоразума: нити је Кант постао свестан природе искуства (као спознаје о којој се мисли), нити је сколастика (томистичка) склона томе да схвати природу мишљења (да мишљење мисли о искуству и да га замењује појмовима).

Мишљење не мисли о осећању, него о сећању на осећање, па је само из сећања на осећање мишљење могло да

наслути како моћ осећања нема ничег заједничког са остале две моћи.

Мишљење не мисли ни о слободи, него о сећању на момент одлучивања, на момент свести у којем до израза долази слобода као моћ одлучивања. Мишљење, дакле, мисли само о искуству слободе и о искуству осећања. Мишљење и мисли само о – већ насталом – искуству. Искуство није плод мишљења, него предмет и претпоставка мишљења. Тако је осећање стекло нешто „заједничко“ са искуством, предметом мишљења, тек кад то више није било осећање, него само *искусство* које је, додуше, сећање на осећање, па ипак само *сећање* (само искуство), а не осећање. Тако је било могуће да се мисли „о осећању“ (заправо о искуству осећања), „о слободи“ (заправо о искуству слободе) и да онда, мишљењем, запазимо разлике, да их постанемо свесни. Кант је, дакле, уочио разлике у самим искуствима (о слободи, о осећању, о поступцима или експериментима као спознјама природе). И то је било доволно да постане свестан различности трију моћи: тек кад су осећање и слобода (као искуство осећања и искуство слободе) изједначени са искуством уопште, са самим предметом мишљења.

То, наравно, значи да је самим тим, са настанком сећања на осећање и сећања на слободу, нестало самог осећања и same свести слободе. Али то значи да Кант није био свестан ни праве природе оног што је предмет мишљења. Тако му се могло чинити да је затечена само форма мишљења, а да предмет мишљења није затечен, дат као услов мишљења, него да настаје са самим мишљењем. Тако се могло чинити и то да је мишљење спознаја и да је својствено моћи спознаје, и тако даље. Све то отуд што није испитана природа осећања које се битно разликује од искуства, па чак и од искуства у којем је сећање на само осећање!

Сада ће бити јасно шта значи кад кажемо: критику називамо *херменеутичком* – не зато што би херменеутика била мишљење (то јест, критика, примена критерија датог унапред), него – зато што се критика (као мишљење и примена критерија)

ја) ослања на *искусство* херменеутичко, то јест, на *сећање* којим се сећамо и, с једне стране, уметничког дела и, с друге стране, оне своје сопствене уметности (моћи осећања) којом смо то уметничко дело доживели, а уметника саосећањем разумели. То наше сећање је – *херменеутичко искуство*. Па пошто човек може да мисли само *искусству* (наравно, сопственом), то се са настанком херменеутичког искуства пружила и некаква могућност да мишљење, макар и посредством искуства, мисли „*о уметности*“! Тако је заснована и могућност мишљења, „*о уметности*“, и граница тога мишљења (само о сећању, о искуству, не о самој уметности), па је наш задатак још само тај да стално имамо на уму и *ту границу!* Дакле, мишљење не мисли о уметности. Ни херменеутичка критика (чак ни она) не мисли – *о уметности*!

Но, свака успела критика (која није „промашила тему“) – јест *херменеутичка* критика, без обзира на то да ли је критичар тога свестан или не.

### 3. Херменеутичка свест критичарева.

Херменеутичко искуство човека – и као уметника, и као уживаоца који дело разумева саосећањем – битно се разликује од искуства из којег метафизика изводи свој основни став (став о истоветности битија и мишљења или, данас, битија и језика). Својим мишљењем критичар доводи до свести своје херменеутичко искуства и, уз то, разлику између тога искуства и магијског (искуства које је основа метафизичког мишљења). Тако херменеутичка свест критичара постиже оно што философија (без помоћи херменеутичког искуства) никад не би могла: продрети у сам корен и порекло метафизике, самог њеног постулате (принципа истоветности битија и мишљења). Јер херменеутичко искуство не може избити у свест а да при томе не сагледа и оно што га веже и не да му да избије у свест. Херменеутичко искуство је као Евридика. Херменеутичка свест је као Орфеј који Евридику изводи из Хада (Аида, Невида, простора несвесног и заборава), али Орфеј који, ипак, мора да се осврће. И

уместо да он и Евридика буду опијени магијом Аида, треба, напротив, да јасном индивидуалном свешћу онемогуће дејство Аида. То је свест о поистовећењу са личношћу која нам је пред очима; о поистовећењу које нам омогућава да ни себе не заборавимо (изгубимо свест), јер себе имамо пред собом, у светлу дана, поистовећеног са нечим или неким ко је осветљен најнатприроднијом пажњом каквом се одликује самоосећање (и саосећање). Хад (Невид) претвара свако сушто у сенке, јер забрањује поглед у оно конкретно (у форму, лик, идеју) са чим се поистовећујемо, јер забрањује освешћење! Кад човек има свест о себи онда је то свест коју *субјекти Ja* има о најразличитијим облицима себе као *објекти ja* и посматра тај објект (објект ја, самог себе) као нешто изван себе, као нешто друго, а ипак своје! И док је осећања, као поистовећења, оно не допушта разликовање, да нам буде туђе то са чим (са ким) смо се поистоветили: тек у сећању се можемо чудити и питати какве везе је имало са мном то што је сада – сада, то јест, у искуству, у *расцепу* на субјект Ја и објект ја – посматрам као нешто туђе, страни, без везе са мном. Па ипак је то објект ја, али сада, у искуству, лишен живота, као кошуљица коју је змија свукла и оставила, док је то у осећању (којег сад нема, него га се само сећам), било нешто ван мене, а истоветно са мном, објективисани (хипостазовани, пројективани) Ја којег ја посматрам, а не би га – без те објективизације (хипостазе) – могао ни посматрати. Лик је, наиме, нешто што спознајемо само кад се с њим поистоветимо. То поистовећење се битно разликује од поимања, јер поимањем се лик негира (појмом врсте итд.), а поистовећењем потврђује и чува као што чувамо сами себе. („Љуби близњега свога као самог себе!”, или близњега као лик, а не као члана врсте или рода!).

Из свега следи да критичар, свешћу свог херменеутичког искуства, не држи лекције аматерима читаоцима, не тражи у сликама или у музici страшила метафизике, него охрабрује простодушне љубитеље да уметност прихвате као нешто своје. Иначе ће се јавност поделити на широке слојеве којима је оста-

ло да подржавају кич, с једне стране, и на уске кругове критичара који се размахују мачем метафизике и у простор уметности пуштају само обогаљене људе. Та подељеност онда постаје карактеристична за јавни живот уметности, за положај који је уметности одређен у јавном животу кад тим животом диригује метафизика.

Отуд је разумљив и Камијев бунт против метафизике. Она, наиме, чини Странцем у свету и њега, уметника, и човека који би живео саосећањем. Ако волиш метафизику, не волиш ни мајку рођену. Равнодушан си према смрти човека ако не осећаш смисао постојања тога човека. Апсурд је – не одсуство знања, него – емотивна тупост. Волети уметност је исто што и волети сав онај свет којем, под влашћу метафизике (идеологије), није ни остало ништа друго до стадион, кич и новокомпоновани фолклор.

Освешћењем свог херменеутичког искуства, критичар доприноси и освешћењу тога „новокомпонованог“ света, са којим је солидаран. Потребно је, коначно, да и критичари (па и уметници и сва интелигенција) увиде своју кривицу за настанак и одржање целокупног овог „новокомпонованог“ живота.

4. *Херменутика је уметност џоказивања оној што је само духу џоказиво. А херменеутичко искуство је сећање на то џоказивање и ту џоказивост. То је сећање на дух.*

Глумци „тумаче“ улогу, лик, драмски текст, неку песму. Они на тај начин, чинећи нешто показивим, џоказују лик, свраћају на њу џозорносит. То показивање је више од читања: оно је освешћење показивањем (у показалишту), упозорење (у позоришту). И док ми у обичном животу – животу навикнутог опажања – опажамо на тај начин што у опаженом предмету само препознајемо представу коју наше искуство већ има о таквом предмету, у овом показивању и позорју имамо џеатрон и џеорију, то јест, божанско посматрање божанској призору. Божанско је ту поистовећење са оним што разумевамо и посматрамо саосећањем. То саосећаје је херменеја („ерминија“). Исто што и глумци, чине и „репродуктивни“ уметници: гласом, инструмен-

том или диригујући (т јест, дугим и помним припремањем хора или оркестра за концерт или службу). Тако певач, свирач или диригент тумаче сам дух музике неког композитора, будећи, наравно, при томе у слушаоцу херменеју, онај дух којим слушалац једино и може да разуме дух „тумачене“ музике, дух којим се и слушалац поистовећује с композитором, саосећајући с њим.

Први који је „протумачио“ и, на тај начин, *открио* Баха – дотле занемареног, заборављеног или чак незнаног – био је Менделсон: читавих сто година касније! Бах је, наиме, умро г. 1750, а Менделсон га је открио тек г. 1829, кад је, као младић од двадесет година, дириговао у Берлину Бахову *Пасију џо Мајскују*. То је била херменеутика Баха, херменеутика којом се и сам Менделсон појавио као велики музичар. Без те Менделсонове херменеутике Бах би, вероватно, и даље, ко зна докле, остао непознат: можда све до наших дана кад се, са ћезом, јавља и нова херменеутика Баха.

Занимљиво је да се са новом херменеутиком Баха јавља обнова и у самој музики: ново схватање музике, нов полет, стварање нечег новог – у чувању и тумачењу традиције! У тој херменетуци је коначно превладала свест да тајну „тумачења“ великих музичких дела (рукописа) чини веома школована, учена и префињена – *импровизација!* (То звучи можда чудно, као *contradictio in adjecto*: учена импровизација, готово као нека планирана спонтаност и школована наивност, очекивано изненадење!)

Али није чудно, јер је та импровизација омогућена само веома високом техником, добро упознатим тајнама заната, тако да мајсторова пажња не сме ни тренутка бити обузета проблемом технике (заната). То значи да су свест и пажња потпуно ослобођене за дух музике, док се техником баве сами прсти, без икакве контроле свести над њиховим радом! Тек тада је пред нама мајstor. Мајсторство је у прстима, а у самој свести је тада дух, само дух! Свест је ослобођена телесности, јер се не бави контролом рада прстију. Но то мајсторство помаже мајстору и да буде лишен сваки нарцисоидности и да се тако с лакоћом по-

истовећује (да саосећа) са композитором (или песником), јер ни у најмањој мери не мисли о себи. А кад не би био мајстор технике (заната), био би приморан – већ самом телесном невештином – да мисли о себи. Нарцисоидност је, наиме, увек плод *немоћи*. Наравно, техничка моћ није довољна. Потребан је и дух који не зависи ни од нашег знања (чак ни техничког), ни од наше одлуке. Нарцисоиднима може да нас учини и духовна немоћ, а сигурно нас чини немоћнима свако настојање да знањем и одлуком постигнемо оно што је могуће само осећању (моћи осећања, уметности, херменеутици).

Уметности, наиме, као херменетуци, није потребан наш критички став (који је став критичког растојања субјекта Ја према објекту ја и сваком другом објекту). Критички став је – кад је у питању уметност и херменеутика – потребан нашем усавршавању језика („граматике“, речника, средстава, технике, вештине, заната). Јер херменеутика није критички став према тексту дела, него у сагласју са аутором, тако да дело доживљава своје поновно (увек поновно) стварање; извођач се у импревизацији осећа као аутор, тако да сам аутор васкрсава, као да се отеловљује у извођачу (глумцу, диригенту, певачу), па и у слушаоцу, односно гледаоцу, Јер херменетука је *поистовећење* извођача (или критичара, или читаоца, гледаоца, глумца) са ствараоцем дела. То поистовећење се постиже искључиво *саосећањем*, а оно не може бити надокнађено никаквим образовањем, чак ни онда кад је то образовање (као и техника уметности) неопходно!

##### 5. Херменеутика и хармонија.

Питагорејци говоре о „хармонији сфера“ уверени да су до појма хармоније дошли посматрањем света, неба, космоса. Тек платонизам открива тајну: ако нешто, па тако и хармонију, запажамо, онда само зато што смо већ пре тога опажаја морали стећи представу о томе што тражимо и опажајем налазимо и препознајемо. То генијално тумачење представа као искрствених органа опажаја, садржано већ у платонском учењу о идеја-

ма и о духовном искусству (сећању на идеје), потврђено је, у научној психологији опажаја, тек у нашем столећу. Где су то пита-гореџи и неопитагореџи могли да стекну представу о хармонији (и да затим траже потврду те представе у опажајима)? – Стекли су је у херменетуци! у доживљају уметности, а не у посматрању космоса!

Уосталом, кад је човек понет уметношћу, он и сав остали свет и читаву околину види другачије: кад је човек радостан, све му изгледа као доказ радости, па се тако све постојеће „с њим радује“ или „с њим тугује“. Са човеком саосећа све оно са чим се он – у машти осећања (у машти као моћи осећања)! – поистоветио.

Класични антички појам хармоније – својствен самој суштини *медијеранске* културе и медитеранског идеала човека! – јавио се управо из искуства *херменеутике*: хармонију је захтевала поезија и музика, захтевала је од рапсода, певача, извођача, а изнад свега је ту хармонију захтевала трагедија од трагичара глумаца. „Хармонија“ је била – верност тумачења. Од извођача се тражило да дело изводе онако како би га изводио сам композитор, песник, писац. Дакле, тражила се идентификација (поистовећење) глумаца, односно певача, са песником. Према самом делу (уметничком) извођач има да се понаша као херменеутичар, а критичар треба да буде према својој *вештини* – оно познато начело „познај себе!“.

Тако и Платон, у дијалогу Сократа са Ионом (истоимени дијалог *Ион*), тражи од рапсода Иона да према поезији (према Хомеру) има став херменетучки, а према самом себи, свом сопственом занату (техници, вештини, језику тумача, рапсода, певача) да има став *критички*. Тако да се зна према коме је критика усмерена! Јер према песнику је став херменетучки: тако ми знамо да смо поезију схватили – не критичким ставом према песнику, него – само поистовећењем са песником.

Што се самог текста тиче, херменеутика не полази од препричавања, него од дословног текста, од учења наизуст, напамет. Сама критика, међутим, подразумева и свест о немогућ-

ности мог (критичаревог) реалног поистовећења с песником, с уметником.

Кад износи суштину свог учења – учења о животу душе као њеном уздизању у духовност, у доживљај надсвета, у саосећање – Сократ се према свештеници Диотими (јер износи све то као њено учење и њену поуку) поставља херменеутички: надахнут њеним речима, баш како је глумац, казујући стихове песника, надахнут песмом коју казује наизуст. Тако и Сократ: он се „ограничава“ на то да речи о Еросу „само“ репродукује, као пророчанство, речи свештенице Диотиме (у *Симпосиону*). Али какво мајсторство (на грчком: *sofia!*) дословне репродукције је морала да буде та Сократова *sofia!*. Он није *критичар* Диотиме, јер није критичар мистерије или мистеријског искуства. (Он је тумач то јест, херменеутичар, јер само тако можемо постати свесни искуства мистерије, осећања, уметности.) Мистерију је преносио као херменеутичар: речима самог пророчанства. Чувајући на тај начин мистерију и њену светост, Сократ је зачео и један нов – до дана данашњег потискивани и по само метафизичко мишљење погубан – начин мишљења (о херменеутичком искуству).

Уметност је уметност, те она не може бити предмет мишљења, јер такав предмет може да буде само искуство. А уметност није искуство (рутина, техника, занат, језик, вештина итд.). Да би се јавила критика, мора најпре да се јави њен предмет. Тај предмет није чак ни херменеутика, него тек сећање на њу, херменеутичко искуство. А пре тога искуства мора да се јави херменеутика која је једини могући начин *показивања* уметности као објективно постојећег дела уметничког. Дакле, најпре уметност. Па херменеутика. Па херменеутичко искуство. Па тек онда критика као мишљење о томе, *херменеутичком* искуству, а не „о уметности“!

Но зашто је, најзад, та иста херменеутика истоветна са хармонијом, чак са осећањем (надахнутим из уметничког дела) да смо хармонију (бар хармонију уметничког дела са светом) запазили у самом свету?

Уметност, наравно, није хармонија са светом. Али јест хармонија са имагинарно *преображеним* светом, јер уметност је истина тога имагинарног *преображажа* света, а не реалног света. Исти преображај (у саосећању с уметником) осећамо, у херменеутици, и ми сами: као истину дела коју потврђује, очигледно, и сам свет.

Но, о томе ће још бити речи. А засад да утврдимо једну значајну карактеристику хармоније: она није својствена свету, него *уметности* и, наравно, херменеутици, верном тумачењу уметности. Па кад саосећамо са делом и уметником, онда је дело и за нас објективна истина самог света, јер дело и осећамо само кад, као и уметник, преображеност света видимо као објективну истину света! Та истина је истина осећања. Њоме је битије човека истоветно са *осећањем* битија. Та истина битија је истина уметности и мистерије. Само у тој истини је суштина космоса у хармонији са човеком. А и живот човека је могућ само у тој истини. Оповргавање те истине је бесмисао (апсурд) који се завршава самоубиством или смрћу, како каже и Ками. Смрт је казна за грех ремећења хармоније.

Познати почетак његове књиге *Мић о Сизифу*: наслов првог поглавља гласи *Айсург и самоубиство*. А прва реченица: „Постоји само један озбиљан филозофски проблем – самоубиство. Судити о томе да ли има или нема смисла живјети – значи одговорити на основно питање филозофије.”

6. *Слух за „скривени смисао” није слух за метафизику, него за најласке и распoreд најласака у датом тексту који не мењамо.*

Агресивна је то и сирова наметљивост кад уметничком делу намећемо смисао који нам се није из самог дела, херменеутиком, открио. То наметање је воља за моћ која, исто тако, долази д израза и у нашој нетрпеливости према природи каква јест. Метафизичко претумачивање уметности (као „контекста” скривеног у тексту) истог је порекла као и загађивање природе (па и језика).

У чему би се, dakле, састојала глумчева херменеутика текста? – „Само” у томе што одабира и поставља праве нагласке (акценте) на право место, на праву реч у стиху, на прави стих у строфи, на праву строфу у поеми, па, наравно, и на прави слог у речи. А при томе се не мења ни један једини глас (слово, писмено) поеме или текста, него се све изговара дословно!

Сва уметност тумачења (херменеутике) је, dakле, у самом акцентовању текста. Како је неко разумео неки стих (или реченицу, чак и у неком философском трактату!), и да ли је уопште разумео – то се осећа по томе како је и коју реч је у стиху (или реченици) нагласи. И „ничим другим”. Али у томе „ништа” је сво разумевање. То одабирање и распоред нагласака се не врши неким „знањем” (критичким), него сигурношћу јачом од сваког знања или сигурношћу једног знања које може бити дато само осећању, „слуху” за поезију (или за музику), „смислу” за основни тон песме или композиције. Ако глумац има слух за сам смисао, истоветан са слухом за акценте, њему нису онда потребни ни поза, ни мимика, ни „драматизација”, „театралност” и остала глуматања. Самим распоредом акцената избија на „видело” скривена структура поеме (или текста, или музичке композиције), структура самог смисла! У тој структури влада хијерархија одређена значењем и значајем, на врху је реч која је кључна, испод ње (или иза ње) остале, значајем њој подређене. Интервенција херменетуке је да не може бити дискретнија: на самом тексту се не види, а битна је! Све је исто, а није исто! „Све смо то знали и раније”, а заправо, без херменеутике наглашавања нисмо знали. Изгледа као да су нам и писац (или херменеутичар, глумац) „отели реч из уста”, док ми заправо нисмо ни свесни силене измене учињене дискретним интервенцијама које је глумац (или, у музици, пијанист, солист) извршио својом херменеутиком, не дирајући само текст! Тако херменеутичко разумевање дела може да унапреди и обогати само дело – не мењајући му текст (или његову писану форму), јер херменеутика је моћ присуства чисто духовног. Исто тако су, додуше, искрене и пишчеве интервенције у опису стварности: не мења-

јући слику којом и ми препознајемо стварност (исту за нас све, за искуства свих нас), писац открива нешто и за нас потпуно ново само другачијим наглашавањем: свраћајући наглашавањем нашу пажњу на смисао који би иначе остао непримећен. Том променом нагласака изазвано је и осећање које види *смисао*!

Исто то чини и редитељ драме: он у целини драме истиче овај или онај лик, ову или ону сцену, реплику, појаву, указујући тако на прави смисао и значај драме; на тај начин помаже и глумцу да превлада критички став (нужни критички став пре-ма самом себи, понекад изражен као „трема”) и да одабира праве акценте у свом тумачењу лика.

Но, исто то чини у музичи солист интерпретатор и диригент: сва тајна његове (репродуктивне, херменеутичке) уметности састоји се у томе што у сваком такту нотног рукописа одабира тон који ће свирачи нагласити. (Одабира осећањем, на које се може ослонити тек кад је добрим студирањем нотног текста отклонио све сметње осећању и концентрацији.) Његово је да само нађе праве нагласке, а не да мења рукопис композитора. Његово је, ако има „слух”, да само разуме и протумачи, а не да буде сатворац (ко-аутор). Тако је Менделсон открио Баха: подредивши све своје способности оној највишој, моћи разумевања саосећањем, поистовећењем. Тајна херменеутике (тумачења уметности) је у томе што „никаквим” средствима, без видиве интервенције, постиже нешто што ни сам песник или композитор, ма како велик, није учинио! (а ипак омогућио херменеутици да учини!).

#### *7. Херменеутика је осећајивост за скривену преображеност реалној света (светла искуства).*

Из тих „никаквих”, дискретних гестова херменеутике, као и иза дискретне интервенције уметникове у свет познат нам из искуства – крије се посебна сила коју смо већ именовали: „моћ осећања” као посебна моћ душе (Кант). Њена дискретност пада у очи нарочито кад се упореди са надменим ставом метафизике (метафизичке философије) која изузетну моћ и значај

придаје својој делатности, мишљењу. Херменеутика, као ни уметност, неће да мења свет нити да буде пројект измене света (насупрот философији, метафизичкој, која жели да, наспрам реалне историје као свог „остварења”, буде „идеална историја”, чак да се оствари као „Револуција”).

Уместо да поима (и поимањем негира) индивидуалност и конкретност, херменеутика се потврђује, разумева друго и спознаје искључиво поиствећењем (саживљавањем, уживљавањем, осећањем и саосећањем). Зато се у дејству те моћи огледа „живи и животворна душа”.

О неопходној наивности те моћи (живе душе) и о њеном бестрашћу још ћемо говорити, а сада је потребно да на та својства осећања (осећања пуноће битија) укажемо зато да бисмо схватили шта је то *духовно* присуство.

О томе присуству говори још Платон. Оно се показује – као присуство у *свету* – тек кад се човек (душа) уздигне у *надсветовност* (трансценденцију)! Наиме, тим духовним присуством у свету човек је, како то излаже Плотин, сличан божанству, јер божанство и ствара свет остајући изнад света, а поистовећујући се са оним што ствара!

Поновимо то језиком искуства познатог савременој психологији:

Дух, духовно присуство, моћ осећања, осећање битија као пуноће битија, саосећање, разумевање саосећањем, херменеутика – све је то исто, све су то разни називи као осећања на разне моменте истог. Ми ћемо уместо свих тих речи навести једну једину:  *дух*, оно што се у Платона зове “*nus*”, а у Плотина још и *logos noitos*”, *духовна стварност* или *присутиност*.

Дух није нека сила коју треба тражити „изван света”. (Плотин је доказао да Платона нису схватали нити данас схватају они који дух траже „изван света“.) Дух је, напротив, *присуство*, чак највиши ступањ сабраности суштог (постојећег, телесног суштог) у себи реалном. То присуство се огледа у *преображеностима* света: чим је ту дух (духовна присуност), свет је са-мим тим преображен и том преображеншћу озарен, то јест,

свечен, празничан, као да није ништа друго до храм, боравиште духа.

При томе је преображен *реални* свет, овај који иначе препознајемо истукством недуховним (тесним, експерименталним, чак научним). Тако ми преображеност изазвана духом (духовним присуством) гледамо ту, око нас, када су иначе усмерени погледи нашег искуства којим опажамо и препознајемо (оно што опажамо). Али сад смо изненађени: свет није свет искуства (опажаја), него *преображен*. Исти тај свет. Нема ту „дуализма”. Идеје нису изван света, него су оне ту, у свету, те ми живимо међу њима. Али оне нису ништа посебно (те платонске идеје), него су преображеност суштих, тако да смо тада и ми сами те идеје (преображеност нашег сопственог суштог, нас самих), јер не можемо видети идеје око нас (преображеност реалних суштих) ако и сами ми нисмо преображенi! А ако сам и „Ja” преображен, онда сам и „Ja” идеја! Само идејом видим идеју, својом преображеношћу видим преображеност.

Идеје су „ван света”, у неком, вероватно, „наднебесном свету”, тек онда кад је дух прошао, па га се само сећамо, у нашем духовном искуству! Дакле, само духовно искуство је „спало” на то да идеје тражи или замишља ван света. Иначе надсвет је ту, у свету, који је идејама преображен у надсвет. Платон је, нема сумње, и сам често био збуњен што се идеје повлаче, то јест, што нам место идеја остаје само сећање на њих, кад, зачућени, не видимо више никакву преображеност света који је, до малочас, био ипак преображен, свечен, празничан, као у мистерији. Али Платон није до краја изрекао разлику између духовног искуства (сећања на осећање) и самог духа, мада је та разлика у његовом искуству – мистеријском искуству! – била подразумевана.

Ту истовремену преображеност „мене” и реалног света, ту безусловну истовременост преображености „мене” и реалног света, изразио је Плотин формулом:

„*Истио je noisis и noiton*” то јест, исто је духованање (дух, као гледање духом, као духовно присуство, овде *noisis, νοησις*) и

предмет духованања (предмет духовног гледања, оно што гледамо, *noiton, νοητον*). *Noisis* је овде „моја” преображеност којом сам поистовећен са оним што гледам. *Noiton* је преображен свет који гледам у тој својој, и његово истовремено, преображености.

Но, морамо поћи даље у овој платонској анализи духовног искуства, у овом говору о духу, али по сећању (не као сведочење присутног сада).

Преображеност *реалног* света изазвана духом (духовним присуством) није реална, него *имайнарна*. Преображен је реални свет, онај који гледамо и, у опажају, иначе препознајемо искуством. Али је он преображен *имайнарно*, то јест, *духовно*. А то значи да се присуство духа огледа у *имайнарној* (само духом и само за дух) преображености света који иначе, у својој реалној телесности, остаје *исти, неизменен!*

Ми смо већ у наслову овог поглавља рекли „скривена преображеност реалног света” Она је скривена за искуство, за опажај, за человека који није духовно присутан, али она је очигледна за духовно присутног, преображеног человека чије гледање није више искуствени опажај (препознавање представе у опаженом предмету), него је његово гледање „noisis” којим је он истоветан са „noiton”! И као што се опажајем потврђује истоветност представе о опаженом предмету са самим опаженим предметом (и та истоветност или препознавање представе је опажај), тако се у духу (у духовном присуству, у духованању, *noisis*) потврђује истоветност духа и духовног предмета, посматрања преображености посматраног.

Оно што је сад ту најзначајније у појави духа *мистеријској* јест чињеница да тим духом није угрожен *иденититет* реалног предмета као ни телесни идентитет самог суштог человека (мада је и тај човек, гледајући идеје, постао идеја).

Мистеријски – с њим и уметнички – дух није *ненација* суштог (појединачног постојећег, конкретног), него одобравање, осмишљавање, слављење суштог, свечана атмосфера у којој се јавља сушто. Зато је мистеријски дух – осећање пуноће битија, дивљење битију!

Све остало што се о томе говори (у Платона) само је духовно искуство, сећање на дух, сећање на то дивљење битију суштог. Уосталом, само и тек у суочењу са духовним *искусством* (са пуким *сећањем* на идеје) могуће је и мишљење „о духу”, па зато није чудо што мишљење веома тешко одолева искушењу да побрка духовно искуство са самим духом (сећање на идеје са самим идејама). Из тога бркања произилази и нејасноћа појма о машти.

Ми кажемо машта, маштаније, имагинација, имагинарно, уобразиља, при чему је то често схваћено као моћ пуког комбиновања представа, као оживљавање сећања искуства. Свесни тога, да бисмо одвојили појам духа од појма духовног искуства, ми машту описујемо као духовно присуство, као моћ осећања, јер је машта жива само као саосећање, као разумевање саосећањем и поистовећењем.

Кад кажемо да је преображај реалног света, и нас у свету при томе преображају – преображај имагинаран, онда је најзначајније при томе запазити да је то...

*Трансценденција* при којој оно што се (у трансценденцији) преображава остаје *идентично* у својој реалности. У трансценденцији не бива доведен у питање идентитет, него су трансценденција и идентитет суштог (постојање суштог у његовој самоистоветности) истовремени и нераздвојни. Овај момент чини управо најпрефињенију срж платонског учења.

Па како уметност види (то јест, она је виђење) ту преображеност *реалног* не дирајући у саму реалност (интегритет и *идентичност* реалног света), препуштајући, напротив, реалне преображaje амбицијама праксе, науке, критике, историје, револуције (и поимања као негације битија суштих самих као суштих), тако се и херменеутика – са истим поштовањем као и уметност према свету – односи према уметничком делу, према „објективној“ уметности, већ пројектованој и емитованој (можда само баченој) у реални свет.

Као што је песнику довољна *имагинарна* преображеност реалног света (преображеност маштовања или духовна, преображеност која чини снагу, животност и једину могућност осећања

да буде осећање), тако је и херменеутици, за разумевање и тумачење дела, довољно дело какво јест, па њене интервенције не значе измену дела.

Поштовање идентитета својствено је духу као трансценденцији (то јест, као преобрађају који се збива духом и духовним присуством у реалном свету). Јер тај – мистеријски и уметнички! – преобрађај је дискретан; он је скривен оку које у свету тражи да се човекова природа потврди као човекова моћ и надмоћ.

Херменеутика је, тако, *чување* уметности, док је метафизичка критика тражење да човек покаже своју надмоћ чак и над уметношћу.

Уметност, коју чувамо (ако је чувамо), није *стварање*: скандалозно би било приписивати тако нешто човеку! Не, уметност је „само“ *показивање*. кажемо „само“, јер је то веома много: показивање самог *битија* суштог. А то показивање уздиже човека у сферу Творца који ствара *славећи* то што ствара, поистовећујући се са тим што ствара, одобравајући битије, отварајући се према њему својим „да“!

#### *8. Прославачки страх од наивности и оимено уверење у Хермеса*

Сила која човеку показује преображену телесност је “*logos noitos*” (λογός νοητός). Та сила човека уздиже и уједно му чини показивима same идеје. Ту силу Плотин (у огледу бр. 26, III, 6, *O бесстрашију бестелесних суштих*) поистовећује са Хермесом.

Овде са Хермесом, а на другим местима са Аполоном, са Музама, са Дионисом итд., препознајући у свима њима персонификације духа, тога “*nous*” или “*logos noitos*”, уверавајући тако Грке да он, Плотин, није никад оригиналан, него да им само указује на мудрост и учење старих митова, обнавља и освешћује традицију. Тако би се дејство и присутност духа могли назвати и аполоником, или музиком, или dionisiaka, noitika итд., направно, “noitika” у значењу платонском, а не у значењу савремене

„феноменологије” где „nus” још увек, као и у Аристотела, значи моћ мишљења. Али нека остане „херменеутика”, Хермесова моћ, у којој поитика значи исто што и музика, Музама (или идејом, Лучом) вођена душа у сферу преображености света. То је дејство и моћ *трансценденције*, превазилажења света и његове пуке телесности (и телесног идентитета).

Хермес људе повезује са боговима и само његовом помоћи – то јест, само уздигнутошћу душе у дух – људи постају слични Богу, те виде сушта (постојећа, „бића”) онако како их види и Творац који им се радује као што се радовао и стварању суштих.

Вештина Хермесова је „ерминија” (“*hermeneia*”, *ερμηνεία*). Она је, као однос према битију суштих, исто што и мистерија, па се показује или као човекова служба Богу (мистеријска), или као уметност. Грци нису имали посебну реч за уметност, јер су осећали да је она исто што и мистерија, баш као што, осећајући да је дух осећање пуноће, нису имали ни посебну реч за то осећање пуноће. Него: дух!

Тaj дух није ничим условљен. Дух је *неусловљеносћ*. Он није условљен ничим телесним, па тако ни преображеност телесног света није условљена самим тим светом. Дух није условљен ни истукством: чак ни истукством о самом духу (као преображености, озарености, свечаности). Није условљен, ни епохом, ни средином, ни ступњем знања (или незнанња).

Зато ми не кажемо да је дух „слободан” или да је он „слобода”, јер слобода је доношење одлука, а оне се доносе увек на основу истукства које, при доношењу одлуке, користимо као пројект за чин или поступак о којем одлучујемо. Кад би дух био „слобода”, он би онда био условљен истукством. А дух је не само неусловљен, него он значи *неусловљеносћ* битија суштог. Дух је, дакле, нешто другачије од слободе (баш као и моћ осећања од моћи одлучивања, слободе), па је он и нешто *више* од слободе. Слобода је, у платонској мисли, недовољна да човек буде сличан Богу (боголик), мада је слобода неопходна човеку за његово достојанство. Тек духом је човек боголик. Слобода је својствена и духовном истукству које – више није дух!

Тиме што није условљен истукством (знањем) – дух је *наивносћ*. Наивност, дакле, овде означавамо (за сада) само као неистукство, јер истукство није духу ни потребно!

Али та наивност није немоћ. Напротив: том наивношћу је човек сличан Богу Творцу. Кад је, наиме, Бог стварао свет, он га је стварао из *Ничега* (из Ничег), што значи: без икаквог претходног истукства о ономе што ће створити, јер Богу – као Стварању, творцу, Неусловљености – није ни потребно истукство нити икакво одређено *време* (о којем је и у којем је истукство, временом, заробљен). Наивност – о којој Плотин говори називајући је *sofrosinijom* – зато је исто што и моћ стварања својствена самом Богу. Све што је створено, настало је – како се то даље открива у хришћанству – само „кроз Логос” који је *моћ йоистовећења* са оним што бива створено, тако да Бог све створено одобрава као и само своје битије! За такав начин стварања (поистовећењем Творца, Логосом) потребна је управо наивност (*sophrosine*), као безистукственост. Само тако се може објаснити стварање као настанак нечег апсолутног новог, дотад непостојећег, настанак – не из нечег сличног, него – „из Ничег”, јер ништа од тога суштог није постојало пре њега (тога суштог).

На томе нивоу, дакле, треба да говоримо о наивности. Неусловљеност духа је *наивносћ*, јер дух – као моћ стварања или моћ човека да се створеном радује као и Творац (и у томе радовању да буде сличан Творцу) – тај дух није условљен ни истукством, ни знањем, ни пројектом (као сколастичким појмом „ante rem”, пре ствари).

Да би човека, то јест, душу човека, извео из Невида (Аида, Хада, Тамног вилајета) у свет, а одатле у надсвет (трансценденцију), Хермесу је потребна човекова *наивносћ*. Та наивност је исто што и неограничен и ничим условљено *поворење* човека и Хермеса и у надсвет куд Хермес човека води.

Речи *pistis* (на грчком) и *fides* (на латинском) значе управо *поворење* у Бога, и то управо осећање поверења којим може да се преда и отвори само *наивна душа*! „Вера” је то *поворење*. То никако не значи неку утешну замену за знање и сигурност знања!

И не само то: Хермес (или Аполон, Музе, Дионис, “*logos noitos*” итд.) у стању је да човека и припреми за трансценденцију (за уздизање душе у надсвет, у дух), а припрема га на тај начин што га чини *наивним*.

Међутим, банаузоси у својој неповерљивости управо зато сматрају Хермеса помагачем и заштитником – не само трговачких послова, него – и зеленаша, варалица и лопова! Оно што платонизам (и онда Плотин) сматра највишом могућом човековом врлином, дакле, ту наивност, банаузоси сматрају лаковерношћу и глупошћу човековом, чак пороком, јер највиша врлина за њих је знање у којем нема никакве наивности! Том особином, наивношћу, човек је као створен да буде жртва преваре – свеједно да ли га варају богови или људи! (А и сам Хермес је за банаузосе варалица!)

Платон је, као и Сократ, у оштром сукобу са банаузосима и исто је толико против софиста колико они служе банаузосима. Банаузоси су они становници грчких полиса који, наспрот аристократији, сељацима и домаћим родовима, нису везани за непокретну имовину, него им је имовина покретна: роба и новац, као у трговца, банкара (зеленаша, мењача), евентуално занатлија који су „однекуд” дошли. Банаузоси тако нису везани „за тло” (домаће тло), не живе „на земљи”, него су људи „без тла”, „тикве без корена”, „не зна им се порекло”, „белосветски су”... јер Платон, као аристократ и домаћи човек, противник трговине (која је узрок освајањима и ратовима!), не цени у људи богатство, него оданост тлу и заједници. Но управо ти људи без тла, порекла, и отаџбине однеће победу над аристократијом, између остalog и зато што је аристократија изгубила врлине и подлегла етичком релативизму софиста и банаузоса.

Насупрот Платону, Аристотел заступа становиште управо тих банаузоса. Реч је о наивности која је означена грчком речи *sophrosine*, σωφροσύνη. За Аристотела она није ништа друго до опрезност и умереност коју човеку сугерише искуство; то је човекова способност да се између две крајности (две крајње страсти) определи за средину коју човеку сугерише разум

као једини извор „врлина”. Нема у Аристотела ни говора да би *наивношћу* (која је целомудреност, то јест, неповређен дух, дух неоштећен расцепом као духовно искуство), да би човек њоме доспео у стање и свет божанске неусловљености искуством. Аристотел божанском врлином сматра управо оно чему теже банаузоси: извесност знања (и искуства) у којем човек има осећање сигурности, па да зна увек на чему је! Нема у томе знању – и у тој тежњи апсолутном знању, па и поистовећењу Бога са Знањем – ни најмање места за наивност, као ни за поистовећење, осећање и саосећање са другим! Човек је у Аристотела, напротив, боговима сличан – и тако сигуран, као и они – само знањем!

Плотин, наравно, не допушта да Хермеса сумњиче за злоупотребу наивности, него је за њу, као и за египатског прастарог Хермеса (Трисмегистос, Трипут Великог и Највећег), наивност највиша могућа врлина: поверење као однос човека и Бога. Она је *sofrosinija*, неповређен, целовит, здрав дух.

Али платонизам није могао да ту платонску софросинију спасе од банаузоснових значења: исто значење будалаштине и лаковерности (а врлине само кад значи разумну умереност страсти) има наивност у историји европског трећег сталежа и „грађанства” (у хегелском значењу те речи, не као *cives, citoyens*, него као банаузоси!).

Дон Кихот је наиван – и баш то га чини жртвом, баш зато је витештво изгубило значај пред лукавошћу и знањем, врлинама Новог века и „грађанства”.

Кад Унамуњо хоће да оживи култ Дон Кихота као највише шпанске националне вредности, онда он рачуна баш на наивност Дон Кихота. Али да и у њега наивност чини човека предодређеном жртвом преваре и незаштићеним, то се види из тога што је наивност исто што припремљеност човека за трагедију. Смисао за трагедију је у наивности, кад се човек не осигурава знањем.

А сад можемо да укажемо на још једно од изванредно префињених запажања платониста о духовном искуству: томе

искуству је својствена *сі́прасті* које у самом духу нема управо зато што је дух, у својој неусловљености, наиван, то јест, целомудрен ((sofron, σωφρων)).

Страст и наивност су, наиме, неспојиве.

9. „*О бесі́трашћу бесі́телесних*” (бесі́телесних суші́тих), *πо јесі́, о неосе́тљивосі́ти духа за саму* (нейреображену) *ті́лесносі́ти свєті́я*.

Тако гласи наслов Плотиновог огледа бр. 26 (по *Eнеагама* бр. III, 6): *о бесі́трашћу бесі́телесних суші́тих*, како ће се – у првог хришћанског платонисте (свесног платонисте), Дионисија Ареопагита – говорити о анђелима, бестрасним и бестелесним силама. Наиме, духовно присуство није присуство неког посебног тела. Или: својом духовношћу и духовним присуством у свету ми се нисмо телесно изменили чак ни онда кад смо се поистоветили са другим (са ликом, са аутором уметничког дела и сл.), јер се мистерија, као трансценденција, састоји у томе што све, чак и у својој превазиђености (трансценденцији, озарености, преображености) задржава свој телесни *ідентитет* битија! док се у магији тај телесни идентитет губи ( занемарују, то јест, губи се представа о њему). При свој тој преображености (мистеријској и уметничкој) духовна присутност није осетљивост на *реалну* телесност, то јест, на *тілесну* реалност коју зна-мо искуством (и коју проверавамо искуством и експериментом). Зато је духовна присутност – бестрашће, апатија! Творац такве, преображене телесности је поменути “*logos noitos*”, о којем смо већ рекли да га Плотин препознаје у разним његовим персонификацијама (Хермес, Аполон, Музе, Дионис, Орфеј итд.), па ће онда и хришћански живописци, у првим столећима хришћанске уметности, приказивати Логос (то јест, Христа) – бар што се тиче иконографског типа – час као Орфеја, час као Хермеса (пастира душе), час као Аполона.

Страст је посебно осећање, толико различито од осећања духовног, да је бисмо ни смели називати осећањем. Насупрот осећању пуноће (осећању телоса, смисла, довршености, за-

вршености, испуњености, наравно, пуноће самог битија) – страст је осећање *лишеносі́ти*. У страсти, наиме, у ономе што је грчки „*πаі́пос*” или „*πаі́пема*” (а чему Аристотел тражи само меру која долази од разума!), човек осећа да је лишен битија, а заправо да је лишен – *пуноће* (смисла, телоса итд.) битија. Кад не бисмо оба та стања (или обе хипостасе) људске душе називали осећањем, забуна би се отклонила много лакше. Те забуне у грчком језику (наравно, језику платониста) нема: *сі́прасті* (осећање лишеноности) је „*πаі́пос*” (или „*πаі́пема*”), а осећање *пуноће* се уопште не назива осећањем, него „духом”: *nus, noisis* (*vouς, νοησις*)је, наиме, осећање зато што *дух*, као однос према битију, можемо схватити само као непосредно гледање и *осећање* битија саосећањем. А природа самог осећања – коју је платонизам, посебно Плотин тако помно испитао, дубље него што је Аристотел испитао природу мишљења и разума (као мочи мишљења) – поставила се у западној философији као проблем тек после пomenуте Кантове *Kritik der Urteilskraft*. Тако у нашим данима, међутим, после силног значаја који је философија егзистенције приписала страсти (посебно страху, бојазни, очају, апсурду, итд.), јавља се у философији свест да је *моћ осећања* испитана већ давно, у Платона и Плотина, те да та иста *моћ осећања* није ништа друго до управо платонски *дух* (*nus*, који је у аристотелизму све до наших дана приказиван као „*моћ мишљења*”, и то мишљења својственог самом божanstву!). Због заблуда о осећању, а и због психологизма који осећање потцењује, ми *дух*, држећи се ипак платонског схватања, називамо и *осећањем пуноће* (или кратко: осећањем), јер то осећање није пукава психолошка категорија, него хипостаса самог суштог, дакле онтологијска категорија! Како је то осећање *пуноће* (пуноће битија), називамо га и позитивним осећањем, за разлику од страсти која је, као осећање лишеноности, негативно осећање.

Дакле, осећање = дух = осећање пуноће (или *telosa*) = *моћ осећања битија* = разумевање осећањем = позитивно осећање... све је то исто. А страст = осећање лишености = негативно осећање = осећање бесмисла (промашености, неиспуњенос-

ти, недовољности, потребе, интереса итд.) = осећање да тек треба освојити битије...

У страсти се осећамо лишенима управо зато што се сећамо *пуног* битија (сећамо се духа, осећања). Зато је страст својствена само духовном искуству, а не духу. Али у тој лишеношти страст не тежи и не задовољава се самом *имагинарном* преображенашћу (озареношћу) света, самим духовним присуством, него жели *реалну* преображеност коју бисмо могли поседовати и њоме владати како можемо да поседујемо тела, телесне ствари и телесна сушта. Такво поседовање, међутим, могуће је само ако сушта (па међу њима и људе) опредметимо. Страст не преза ни од опредмећења: оно управо и чини страст грехом и службом Злу, како се то у хришћанству каже. Страст се тако показује као волја за моћи над битијем самим, као гордост која се не би задовољила ни космосом самим.

Шта то у духовном искуству изазива појаву страсти, то јест, да се духовно искуство појави као страст?

Тежња страсти да опредмети свет, као предмет свог уживања, почиње тиме што човек опредмећује најпре своје сопствено духовно искуство: жели да то искуство користи као пројект понашања којим би то искуство остварио, отеловио – што је немогуће, јер дух се не јавља као остварење искуства о духу, па ма како то искуство (сећање на дух) било истинито! Дух је „наивност” управо зато што не настаје ни из каквог искуства, чак ни из искуства о духу (из тога поготово не!). Шта, дакле, у духовном искуству ипак изазива појаву страсти?

Изазива то што је искуству све чега се сећамо – и мистерија, и магија, и уметност, и експеримент као дело одлуке – искуство! по својој природи су исто искуство мистеријско и искуство магијско, итд.: оба (или сва) једнако могу бити предмети мишљења, као и једнако оба затурена у заборав, у несвесно. Дух није предмет мишљења, јер је само искуство предмет мишљења. Али – не да дух може да постане искуство, него – може да се јави и искуство о духу, па да нам се чини да мислимо о духу, а мислимо тек о духовном искуству. Ту је могућност да се јави страст.

Но, не само ту, него и у томе што се, без мишљења и освешћења, магијско искуство и мистеријско нимало не разликују. А страст потиче управо из искуства магијског, из сећања на *мајјско* осећање моћи (бестелесности као моћи неусловљене телом).

Сврха сократске самоспознаје или самоосвешћења – као и хришћанског покајања (подвига), у оба случаја принципа „познај себе!” – управо је та да човек јасно разликује *мајјско* осећање од *мистеријске*, јер

страст је својствена управо *мајјском* духовном искуству, а оно је – у телесном животу човека, у телесној снази – јаче од *мистеријске* или *уметничке* духовног искуства. Данас већ и поетско искуство модерних песника (Валери, Елиот...) упозорава: „чувајте се страсти, јер оне немају поетску снагу и одводе човека од поезије... од уметности!”. Тако се поетско искуство коначно пријеђује – већ давно (у мисли византијских подвижника) освешћеном – мистеријском искуству у заједничком упозоравању на опасност од страсти својствене магијском искуству!

Заправо, страст је жива тежња самог магијског искуства да се обнови магија које се то искуство сећа. Како се у магији поништава или губи свест суштог о свом идентитету и о идентитету сваког суштог, страст не тежи потврђивању тога идентитета, него оном осећању неусловљене (ничим телесним условљене) моћи и полета у магији; ка лакоћи у којој би се страсном човеку подавало све без отпора, као да је све само део његовог здравог, снажног, хитрог тела (слободног од теже). Већ самом том тежњом страст никако не може уживати у идентичности суштих. Напротив, она тежи њиховој изменама, чак да их учини својим органима.

Са тих разлога страст не тежи ни трансценденцији света. Отуд се она битно противи мистерији (божанској дивљењу свему суштом) и уметности. Она је усмерена „практички”, док је претпоставка трансценденције (мистеријске и уметничке) у одобравању битија као битија суштих, у потврђивању идентите-

та суштих, тако да трансценденција није ништа друго до озареност и духовна (имагинарна) преображеност света, као велики празник, свечаност за коју страст нема никаквог слуха!

Да се сад опет вратимо наивности, софросинији, основном услову уздизања, трансценденције, ерминије (херменеје).

Наивност духовног присуства (херменеутике) није у одсуству сваког искуства (јер тада би само деца могла постићи духовност, па можда не ни она!), него

у одсуству оног духовног искуства којем је својствена *стірасії*. А то искуство је *маїјско*. Наивност уметности, херменеутике и мистерије је, дакле, *бесітрашће*. У нашем старом језику та наивност бестрашћа – управо софросинија, најплеменији плод монашког подвига – јест *чедносії, безазленосії*, чиме је јасно означендо да се Зло скрива у страсти.

Дакле, не омета појаву духа само искуство; не омета чак ни духовно искуство само по себи, мада је сметња наивности (безазлености, целомудрију) „смештена” баш у духовном искуству и делује само из њега. Појаву духа омета *стірасії*. Она је „смештена” у духовном искуству, па изгледа као да се појави духа (а пре свега, самој наивности, софросинији, чистоти, целомудрију) противи духовно искуство. Но кад се то искуство *очисти* од страсти и кад се постигне *бесітрашће* тога истог духовног искуства, јавља се и наивност (целомудрије), неопходни услов духа и духовности, па тако и уметности.

Тако је подвигом (подвизништвом) бестрашћа доказано да се појави духа (и наивности!) не противи само искуство!

Дugo се сматрало (а и данас се понегде сматра) да се уметности противи искуство, „рутину”, као кочница која се назива зато „академизмом”, па се зато знају, (поготово знају које је толико сигурно да има својства несвесне навике) супротставља инфанилизам, „примитивизам”, „варваризам”, „архаизам”, „фолклоризам”, свет „подсвесног” (надреализам), једном речи: „наивност” схваћена као одсуство знања или чак као глума незнана и необавештености, препуштање аутоматизму из којег је искључено знање (па и знање самог заната). Наивност

је, нема сумње, суштински својствена уметности (духу, осећању), али наивност схваћена овако („модернистички”, као пуко незнанье света, језика и заната) може да буде опасна замка страсти јер страст скривена у овако (као незнанье) схваћеној наивности је страст која разорно делује на сам занат уметности (на форме, на језик). Страст је уопште разорна, а овако, поистовећена с наивношћу, постаје разорна у самој уметности, то јест, у јавном животу уметности.

Да би уметност и херменеутика биле могуће (то јест, да би наивност као услов уметности и херменеутике била могућа) потребно је постићи, с једне стране, аутоматизам заната (језика, технике, вештине репродуковања основних форми) и, с друге стране, бестрашће духовног искуства, јер аутоматизам заната значи да уметнику знање не представља никакав проблем, те може да се сабере (концентрише, што је „инспирација”) а бестрашће нас ослобађа да видимо лаж духовног искуства!

Наиме, духовно искуство није истина о реалном свету, него о преображености, и то само имагинарној преображености (озарености) реалног света. Али страст у духовном искуству на меће нам то искуство као тобожњу истину о самом реалном свету и тако нас доводи у сукоб са реалним светом који оповргава страсну одбрану духовног искуства као тобожње истине. Страст не види истину тамо где она очекује и хоће да је види и зато је она страх, гнев, очај, туга или, најзад, досада. Она хоће да истину духа види у реалном (непреображеном) свету који је амбијент и предмет наше слободне (а не духовне) делатности. Страст нас доводи онда у сукоб са свима који оповргавају или не примају наше духовно искуство као истину о *реалном* свету. Тек бестрашће нас ослобађа да постанемо свесни духовног искуства: оно је сећање на дух који је прошао (као момент духа) и који је би истворемена преображеност реалног света, али и нас самих у томе свету, тако да истину духовног искуства можемо да видимо само у себи („познај себе!”) а не у свету! Али, страст је осећање лишености у којем ми онда желимо да *ојредметимо* и ван себе видимо духовни свет (да „реализујемо” дух, као што страст, у Рे-

волуцији, „реализује“ философију или утопију). Но то значи да онда, у страсти, презиромо *иғенитићет* реалног света, да се понашамо као да тај свет нема своје битије (да у томе свету нема суштих). Страст се, рекли смо, не задовољава имагинарним карактером преображености, док бестрашће омогућује да постанемо свесни духовног искуства и *имайнарне* преображености која је, са самим настанком духовног искуства (сећања на дух), прошла! Не мирећи се са битијем суштих (какви они својој суштином јесу), страст у човеку делује искључиво као воља за моћ. Жеља за афирмацијом сопственог духовног искуства као „објективне истине“ није жеља за духом као уздизањем (трансценденцијом), него тежња магији у којој се брише идентитет свега, па и идентитет самог човека ношеног том жељом. Магијско осећање моћи је, наиме, плаћено тим брисањем идентитета.

Зато треба истаћи да суштину наивности не чине незнанje (неискуственост, или одрицање од искуства и знања), него *бесстрашће*. Зло је у страсти. Зато се у нас наивност назива *безазленошћу, бесстрашћем, целомудријем* (то јест, целовитошћу, неповређеношћу, нерасцепљеношћу душе). То је тај „здрави дух“ у којем онда може да се јави и уметност, јер уметност није „*цвећ зла*“ или „*цвећ болесћи*“, него бестрашћа!

Уметност је, наиме, осећање пуноће битија, а не (као страст) осећање лишености. А то осећање (страсно осећање) је несретно зато што свет и све у свету има свој идентитет, па не допушта да буде сведено на пук инструмент или орган воље за моћ, магијског искуства, страсти. Мистеријском духу (и духу уметности) није потребна негација идентитета, него, напротив, свест о идентитету суштих, јер мистеријско (као и уметничко) осећање је – осећање *дивљења* суштима и њиховој суштини. Уметност није нарцисоидност човека који је обузет собом.

#### 10. Кулћ страсићи, юмила и Зло.

Са светом се страст мири само на начин навике. Тиме кажемо да страст није са светом помирена ни на начин свести (као свест), ни на начин осећања (којим свест одобравамо, прихвати-

мо), па ни на начин који нам је познат као човекова самосвест или свест о својој слободи. Навика је, наиме, у стању да све (па и човека, ближњег) употребљава вешто, без икакве свести о суштини па и самом употребљеном суштом. Навика употребљава све у свету као ствари: опредмећујући све око себе. Она то чини исто онако како употребљавамо сопствено тело, то јест, сопствене телесне (па тако и говорне) органе: без икакве свести о употребљеном. Свест се тада може јавити само ако нам не иде како смо навикили, па се тада свест јавља или као сукоб са светом (који није опредмећен) или као свест пораженог о томе да је потребно одустати, или као свест да треба да савладамо (и опредметимо) свет. Страст се мири тек кад је постигнута опредмећеност, па нам тада свест није ни потребна. У навици је свест непотребна, па тако није потребна човеку ни свест о сопственом духовном искуству (о његовој истинитости и неистинитости).

Та тежња ка смирењу Апсолутним знањем и *ојпредмећењем* света око нас је – Зло у којем бивамо опредмећени (то јест, бесловесни, лишени свести о себи) и ми сами!

Култ страсти води управо томе, јер из страсти – кад гајимо *кулћ* страсти (као у романтизму, утопизму итд.) – нема другог излаза.

На почетку романа *Зли дуси* (.....) као мото, Достојевски ставља стихове из истоимене (истог наслова) песме Пушкина и познату причу из Еванђеља (Лк. 8, 32–36) о демонима (бесовима), о бесомучном и о крду свиња.

У поменутој еванђеоској причи Христос је болесника (бесомучног) излечио на тај начин што је демоне (бесове страсти), којима је бесомучни био опседнут, послao тамо где им је место: у крду свиња! наиме, није тим бесовима место у човеку – сем да човек полуди, помрачи умом, да му падне мрак на очи, да се опредмети или поживотињи и буде бесловесан и да су шта опредмећује (уместо да им се, у свом духовном здрављу, диви). Ти бесови убијају у животињама инстинкт, а у човеку дух. И у једном и другом случају узрокују смрт: у животињама телесну (сједину смрт), а у човеку духовну, тако да он живи

још само телом, то јест, навиком. Култ страсти је зато култ смрти.

С обзиром на то да се страст смирује (и са светом, животом у свету мири) само на начин навике, то је смирење исто што и утапање у гомилу, без самосвести. Живот гомиле и човека у гомили је знак да се човек са страшћу помирио.

Кад Достојевски – у *Лејенди о Великом Инквизитору* (роман *Браћа Карамазови*) – говори о слободи коју је човеку, као његово достојанство, објавио Христос, онда супротност представља управо оно мирење страсти са светом које (мирење) се постиже утапањем човека у гомилу. Инквизитор хоће то. Култ страсти се завршава само тако; страст је допуштена, човек је под влашћу Инквизитора, а Инквизитор на страни „Његовој“ (то јест, Сатанињи, Антихристовој).

Достојевски није толико израз уметности (и мистерије) колико израз страха и забринутости за уметност (и мистерију), па тако и за аутентичну духовност човека. Или: Достојевски је *нејасниваш* израз духа уметности и мистерије. Управо том свешћу о страсти.

Кад Киркегорд говори о гомили која пљује и шиба Христа, он каже да човек служи Злу, а да то може само кад се утопи у *гомили*. „Егзистенција“, наиме, није егзистенција у гомили, него егзистенције личности. Страст није чувар личности, него води личност у гомилу, у опредмећење, у једино могуће (за страст једино могуће) смирење – осим, наравно, смирења које човеку доноси смрт и Ништа!

Довољно би било, каже Киркегорд, да се човек суочи са Оним кога пљује и шиба, па да одустане. А т може само – ако се издвоји из гомиле; само тако је могуће да човек погледа човеку у очи, као у душу! Страст, међутим, тражи да не гледамо у очи ни човеку ни чињеницама: она не признаје идентитет суштих, јер она хоће да истину магијског искуства покаже и докаже – не као истину о томе да смо и „Ja“ и свет били преобразени изгубивши свој идентитет и осећање своје телесности (били! било, па прошло!), него – као истину самог света, самог битија!

Страст почива на лажној представи – не о ма чему, него – о самом *битију!* „Кнез (владар) Овог света“, представљеног лажно као свет духа, истовремено је и „отац лажи“!

Киркегорд то говори у време кад, са романтизмом, почиње *култи страсни*, читав један период европске културне историје, период који се завршио катастрофално: двама ратовима (кад су људи, као крдо свиња, појурили у амбис) и тоталитаризмом.

Да ли страст може имати стваралачку моћ (како јој се то приписује у култу страсти и одговарајућој метафизици) – то питање ће бити постављено тек у нашем столећу.

С тим питањем је стављена у питање и метафизика (која је освешћење и страсно прихваташе магијског искуства као „истине самог битија“). Само метафизика је могла да култ страсти подржи ауторитетом разума. Она је тај „Велики Инквизитор“. Али тиме већ прелазимо на питања метафизичког става према уметности, што је предмет посебно разматрања.

Београд, 1984.\*

V

## ЗРЕЛОСТ И ЧЕДНОСТ

Творац света и човека је савршен. Зато је завршено (и на тај начин савршено) све што је Он створоио, све што је настало Божијим стварањем (из Ништа). Зато није могућ развој којим би настало нешто Ново – не из Ништа, него из постојећег, развој који би значио промену самог Божијег стварања. Могуће су, напротив, па чак и неопходне промене које значе живот створења (твари) у *свештупу*. Али – треба имати на уму – те промене су омогућене управо Божијим (неизмењивим и завршеним) стварањем из Ништа, јер су то промене којима створење (твар) тражи своје место у *свештупу*, развија своју моћ кретања и сналажења у *свештупу*, моћ одржања живота и врсте. Развој те моћи је сама *световносћ* створења (твари) и назива се – бар у човека, биља и животиња – „сазревањем”, телесним и искуственим. И сво искрство које се тако развија је – искрство *о свештупу*!

*Живоћу* у *свештупу* називамо *световношћу* створења, јер прави живот је исто што и бесмртна *душа*. Грци зато означавају истом речи „*ψυχε*”, и „*душу*” и *живоћу*, посебно као живот личности, а не врсте (живот врсте, као појава, је *зои*). А и када Христос каже „*Ja сам живоћу*”, не мисли на живот истоветан са самом бесмртном *душом* човека, живот у којем

---

\* Текст првобитно објављен као Предговор (и коментар) уз књигу: В. Зјенковски, *На праћу зрељости*, I издање 1984. „Хиландарски фонд”. У следећем издању књиге уредник је овај текст изоставио.

се и само тело поистовећује с том душом. Дакле, телесно и духовно сазревање у свету је световно.

Али што се *духовнот* сазревања тиче, оно не настаје нити може настати тек у *свету*, јер савршенство Божијег стварања је у томе што је Бог, створивши *сушти*, стварно самим тим и духовну зрелост као *суштину* суштог.

Ми кажемо „сушти, сушта, сушто” – који јест, која јест, које јест, постоји, – а не „биће”. Јер „*сушчима во ћробјех живој даровав...*”, суштима, онима који јесу, постојећима. *Суштина* значи да сушто јест какво јест, створено.

Духовност суштог не зависи од света. У томе и јест достојанство којим се сушто потврђује наспрам света. Духовност није световност суштог, него сама његова суштина.

Пуно достојанство своје суштине човек је стекао већ самим рођењем, као дете. Ништа се то достојанство не повећава током времена, у свету: а чиме би додатним – сем пуком таштином (празнином) – човек могао да повећа достојанство дато му, као благодатни дар, од самог Бога? Зато *Књига Проповедникова* и каже: „*све је таштина (празнина, ништиавност)*”, наравно, све што је световно.

Зашто Христос каже: „*и џастише децу к Мени!*”, а не каже то за људе који су сазрели световно, то јест, телесно, искомством, знањем? – Зато што деца, мада световно незрела, имају савршено *духовну* зрелост, јер имају још непомућену човечност (суштину суштог), као и сам Христос који је – Син Човечији! Син! Услед савршености Творца и Његовог стваралаштва, деца већ самим рођењем имају све што човека чини савршеним човеком. Њихов доцнији развој – сазревање схваћено као урастање у световност – може само да им помути (или чак уништи) савршенство и свест о савршенству нашег битија (постојања суштине). Управо том савршеношћу *створене* суштине, деца, и кад тога нису свесна, чине заједницу са Христом, то јест, Цркву. Сваким рођењем детета рађа се, дакле, и Црква (а крштењем се то само потврђује, као свест о суштини).

Црква је, наиме, *детиња* заједница људи са Христом. Њу су људи у стању да чувају онолико колико и своју *чедност* (детињу природу): упркос свим сазнањима и искомствима световности у којој живимо световно.

Богородица је, посветивши се Богу – а оснивајући тиме и монаштво хришћанско! – сачувала детињу природу, савршенство које човек добија већ тиме што је створен од савршеног Творца, а кроз Христа (поистовећењем). Та сачувана суштина у Богородици је девичанство или девственост.

Детиња природа човека је исто што и чедност (по чеду), отрочество (отрко, дете), девственост, девичанство, невиност, безазленост, целомудреност, целебност, несветовност, чистота духовности, кротост, смиреност... све су то синоними, речи које означавају исто. Све оне говоре о истој чистоти непомућене детиње природе човека, дате му самим рођењем. То није чистота тек телесна, него чистота саме *суштине* човека као суштог. То је непомућена пуноћа и целина битија (постојања) суштог: целомудреност.

Само том својом *чедношћу*, детињом природом своје суштине, могла је Жена да роди Бога, да буде Богородица. Том својом детињом природом Она је слична Цркви, заједница људи са Христом, а Црква, опет, као Мајка свих нас (детиње природе свих нас), слична Богородици.

Зато се чедност, детиња природа суштог, може с разлогом – од времена Богородице – назвати *богородичношћу* човекове суштине.

Монаштво је богородичност. Монаси су следбеници Богородице: не по томе што би света и световности морали да се одричу с муком, но сећи сваки од њих „свој крст” патње и подвига као самоодрицања јер то онда не би било ни монаштво ни богородичност, него су богородични по томе што крст који носе јест крст њиховог *васкрсења*, радости, отрочског радовања због обнове! Са тога свог крста који носе – и самим покајањем, као духовном радиошћу – очекују и доживљују да се у њим обнови детиња природа човекова, пр-

вобитна слава човекова. („Он се сјећа њине своје славе”, каже Његош у својој *Лучи Микрокозма*).

И као што је Богородица својим *отрочеством* (чедношћу) родила Христа, тако и сваки хришћанин својом *чедношћу* рађа и обнавља своју првобитну *христоликосију*! Христа у самом себи, Христа као Сина Човечијег!

Зашто је потребно да човек сачува или обнови првобитну дечију чистоту своје природе (чедност, монаштво, богословија)? Зашто је савршенство и човекова *духовна зрелосија* – не у некаквом страху (за себе), у очајању (због себе) или у сличним страстима о којима говори савремена философија, световна мудрост интелектуалаца, него – управо у чедности, у безазленој детињији природи човека?

Зато што нема осећања без човекове *духовне зрелости* за то осећање, а духовна зрелост је у *чедности*! Осећање настаје само у чедности, а не из искуства, вештине (извештачености), знања и осталих тековина световног сазревања. Јер духовна зрелост (зрелост за осећање) није световна зрелост. Духовном зрелошћу чувамо природу осећања!

Говоримо, наравно, о осећању *пуноће* битија, а не о *страдању* која је осећање *лишености*, човеково нездовољство створеним битијем и одбацивање битија Богом створеног! осећање пуноће битија је када осетимо суштину суштог као његову савршеност, испуњеност, пуноћу и кад се тој пуноћи радујемо, славећи и Творца и твар: „*Све дивоће земље и небесах*” (*Луча Микрокозма*, Посвета, 171–180).

А природу осећања морамо дачувамо зато што је *вера* могућа само као осећање. Христос нас је спасао на тај начин што нам је спасао *веру* – за коју више, да није било Њега, не би у свету и световности било никакве могућности! Он је спасао живот човечанства. А та *вера* је, по својој природи, осећање. А природа осећања је у *чедности*! Ако не сачувамо *чистоту* (чедност, богословија, монаштво) осећања – како је то учинила Богородица! – нећемо сачувати ни веру: готово је са вером кад се она ослања на чулно ис-

куство и знање, на све оно што се стиче развојем саме световности човека! На тај мамац је Сатана ухватио Пра-родитеље!

\* \* \*

Но зашто је потребно да вера – као *осећање!* – сачува чистоту, дечију природу суштине човекове? Зашто је потребно да сачува оно што је човек добио – на световношћу, него – рођењем, од самог Бога? Зашто је управо у тој чистоти (чедности) највише достојанство човека? Зашто је у тој чистоти и његова духовна *зрелосија*?

Са Богородицом је откривена тајна духовне зрелости као зрелости духовног рађања. То је тајна вере и њен смисао:

Вера је *рађање Христома!* Вером је Богородица родила Христа, а сваки од нас може само *вером* – која је од Бога, од Духа Светога – да роди своју христоликост! Вера је савршенство битија и осећање тога савршенства, Она је зато осећа *радовања* битију. То радовање је *Литургија*. Причешћујемо се, ми рађамо и обнављамо своју христоликост онако како је Богородица родила Христа. За то радовање способна је само детиња (монашка, богословија) природа човекова. Сваки од нас се зато, кад види дете, понада обнови детињства и у својој души, јер види оно што је најдостојније дивљења и најзрељије у својој духовности. Баш на тај начин се човек радује битију. А ко то није у стању, не може ни да буде чувар битија, „цар земље” који брижном љубављу стрепи над одржањем и чистотом оног што воли, да не би било загађено, повређено или уништено то што воли и што је само чедношћу и способан да воли!

Слобода која је човеку од Бога дата није ограничена ничим, па тако човек има и могућност да уништи битије или да допусти одумирање заједнице. Све до нашег Греха се за опстанак људског рода (и битија) бринуо само Онај који је то и створио: сам Творац! Са нашим Грехом (прародите-

љским) се показало да одговорност за битије – и за наше сопствено, и за опстанак људског рода и заједнице – треба да преузмемо сами ми, да тако постанемо свесни и значаја слободе која је била онако злоупотребљена за Грех! Та одговорност нам је дата са полношћу или, како Зјењковски каже, са енергијом полности (мушким енергијом или мушким) ћошћу): са њом је опстанак људског рода, као нашег потомства, доведен у зависност од наше воље. Деце ће бити ако их ми хоћемо. Шта више: ако су она циљ нашег полног живота! Али, веома лако се може дододити – па се то пречесто и догађа – да ми децу нећемо! Енергија полности је ту, али узалуд ако ми децу нећемо! Смисао полности није у томе да она буде „сублимисана”, претворена у неку вишу, духовну енергију, јер она то не може бити: виша, духовна енергија није настала сублимацијом полности, него се она у нама јавља као *благодат*, као *чедност* осећања, као духовна зрелост за духовно рађање. Монаштво и постоји само зато да нам покаже како виша духовна енергија не настаје „сублимацијом” световне, телесне, полне енергије! Духовом енергијом се рађа у нама христоликост, али је за то потребно да телесно постојимо, да смо телесно *рођени*; а то рађање је плод *полности*! То рађање је бог препустио нама да о томе одлучимо: хоћемо ли децу или не!

Измишљена прича о тобожњој „сублимацији” полности и духовности само је начин да, уживајући енергију полности, избегнемо и издамо њен једини могући смисао: рађање деце, опстанак људског рода, опстанак наше заједнице!

Знамо како се постиже духовност. Кад би се она постизала „сублимацијом” енергије полности – неком естетизацијом или стилизацијом полности –, не би нам био потребан Христос, ни Богородица, ни откровење *делићиње* природе битија, откровење чедности као једине мудрости радовања битију, слављења битија, осећања, вере! Али монаштво је ту да нам покаже како извор духовности није ни у чему осим у

самом Христу! Христос је, као Син Човечији, рођен, међутим, бесполно, од Духа Светог и Богородице, управо зато да нам се открије да извор духовности *није* у полности, световности ни телесности! Извор духовности је Бог, Његово стваралаштво, у савршеној створености суштог. Тајна полности је у томе да нам се и њоме покаже наша неограничена слобода: полношћу нам је омогућено да ми сами *одлучујемо* о рађању деце! Полност, дакле, није манифестија духа, него *слободе* коју осећамо као терет управо зато што смо *грешни*!

Није наша ни нечистота ни Грех у полности, него у томе што, користећи слободу, можемо и да не испуњавамо једину сврху полности: рађање деце!

Сврха полности није дух, него деца, управо зато што је то и једини начин да полност буде духовна. Јер нема духовности без *делићиње* природе човека. Та природа се стално обнавља у деци. Својим Грехом ми смо осуђени да сами одлучујемо хоћемо ли духовност или не. А ми је хоћемо само ако хоћемо обнову *делићиње* природе човека, обнову *чедност*! Ако хоћемо да служимо *деци*, не смејмо, у својим лажним амбицијама, измишљати да је могућа духовност изван оне заједнице (породичне) коју, као малу Цркву, чине деца са Христом. Али, у нашим лажним и таштим амбицијама преци нам је сваки посао него породица, па онда се измишљају и производе (психолошке, психоаналитичке итд.) теорије о некаквом другачијем – чак духовном – смислу полности!

Полност без култа деце – култа детиње природе човека, култа хришћанског! – не само да није духовна, него је Грех, директна супротност духовности! А једино достојанство полности и полне везе су *деца*!

Стид је начин на који се чува смисао и достојанство полности. Смисао полности се брани стидом. Ослобађање од стида тежи да уклони ту најсигурнију одбрану смисла полности. Ко хоће да нам уништи будућност – а једина будућност је она у деци! – тај жели да нас најпре учини бестидним, као мајмуне!

Стид се показује као одбрана смисла поносити управо на тај начин што стид брани *ДЕТЕ*: он брани управо оне и онакве представе које су чак деци, ради њиховог сопственог осећања достојанства и свог значаја, неопходне. Подсетићу овде на Достојевског: како је – у роману *Браћа Карамазови* – иницијатива за обнову достојанства очинства, као основне установе породице, пошла од деце, да владајућом представом о оцу и очинству постане баш она представа какву о оцу и мајци имају *деча* (као мали Иљуша Сњегирјов)! Ако та представа не постаће одлучујућа, заједница је пред пропашћу. Да би био отац, човек мора да се понаша, па да чак и осећа онако како га замишљају и желе деца, управо са њиховим најнаивнијим представама о свету. Отац мора да буде – не неко ко деци „отвара очи”, него – сигурна заштита управе те недирнуте и незаштићене наивности. Какве су те наивне дечије представе (неопходне и самом оцу и мајци)?

Дете не може да замисли другачији смисао полног живота својих родитеља (наглашавамо, не ма кога, него својих родитеља!) осим да зачну и роде њега, своје дете, и његове сестре и браћу. Неоспорна је полна радозналост детета, девојчице, дечака. Али у свакој, па и тој радозналости има неког страха: од неизвесности за исход испитивања или кушања. Тада страх се јавља – не у испитивању полног живота људи до којих детету није стало, или у испитивању полног живота биљака, животиња, него – кад помисли да се та сазнања односе и на његове родитеље! Сваки од нас је крајње осетљив кад нам вређају или псују родитеље – управо зато што према родитељима имамо и до краја, упркос свакој световној зрелости, задржавамо однос детета. тада детињи однос према *смислу йолној живота* наших родитеља, поготово мајке, „уграђен” је у саму душевну основу нашег постојања, па је управо зато човек – кад је нагао и без савлађивања – у стању и да убије човека који му псује мајку! То убиство се чак и оправдава: као да је учињено у самоодбрани! Јер тим псованањем се врећа сама основа мог постојања, то јест *дечија*

представа о смислу полног живота родитеља: циљ њихове полне нежности био је само тај да роде мене! или моје сестре и браћу! родитељи су својим полним животом служили потомству, као што то и ми треба да чинимо! Зашто је мали Иљушечка Сњегирев хтео да убије Мићу, па онда и Аљошу Карамазова? – јер су Карамазови врећали његовог оца!

Својим телесним нежностима – чак и кад њихов непосредни смисао није да зачну дете – муж и жена изражавају узајамно радост и захвалност за дете које је рођено или изражавају усхићење самом представом о *моћућем* рођењу детета, чежњу за дететом, носталгију очинства и материнства.

Стид је чувар тих детињских представа зреле жене и мушкарца оном животу. Стидом се – и поред световне и полне сазрелости човека – чува и она првобитна, духовна зрелост човека која се састоји у неповређеној *детињији* природи човека! Бестидношћу се уништава достојанство полног живота, као што се разметањем (кад се размећемо техничком моћи у некој уметности) производи кич уместо уметности. За достојанство човека у полном животу тражи се чедност управе као и за уметност, неоспорну унутрашњу лингвистику човекову, „свештену поезију”, како би рекао Његош. Стид у полном животу је исто што и мера и укус у уметности: чувар духовног достојанства, јемац духовне зрелости човека! нема ничег заједничког између полног живота животиње и полног живота човека! Јер својим полним животом животиње не доводе у питање опстанак, а људи доводе – ако смисао тога живота није у чувању *детиње* природе суштог човека. Ми не смејмо повредити – не само дете, него – ни унутрашњу, нашу сопствену природу детета. Својим понашањем и душом човек мора бити способан да буде *отац*, а то значи: да се *саживи* са душом и неопходним *наивним* представама које дете има о свом родитељу. И Бог је Отац; не само по томе што нас је створио, него што се, стварајући нас, *йоисишоветио са нама*, у Христу! Поистоветио се, мада се при томе одрекао далеко веће, Божије моћи, него

што се одричемо ми кад се поистовећујем оса дететом. (Тим одрицањем и поистовећивањем чува мушкарац и достојанство жене, јер не схвата своју и њену полноту као борбу за надмоћ!) Боголикост је у тој моћи поистовећења. Очинство човека је његова боголикост. Поистовећење човека са дететом није детињарија, него највиша могућа мудрост: духовна зрелост, богородичност, унутрашње монаштво! Родитељ може да буде свако, али отац само онај ко је духовно зрео да буде христолик. Стидом родитељи исказују и верују у зачеће, рођење и смисао полног живота као *тайну*: није то ништа мање тајна од тајне смрти! Јер нисмо своје дете „правили“ ми, његови родитељи, него га је, служећи се нашим телом – а препуштајући нашој одлуци да се послужи нашим телом – Бог зачео у нама, створио његову душу. Дете је дете Оца Небеског, а ми смо му отац и мајка само својом боголикошћу, својом способношћу да сачувамо детињу природу човека. Нека нас стид чува од бахатости и да се хвалишемо силом која не припада нама, него Оцу Небеском! Достојанство детета – и сваког од нас – не потиче од нас (ни од наше световности, полноти, телесности, моћи), него од Оца Небеског, као благодатни дар.

Као што се не постиже пуким одрицањем световности (па ни одрицањем полноти), тако се достојанство не постиже ни неком префињеношћу или „сублимацијом“ полноти. Достојанство човека је само од Бога, оно је благодатни дар.

Београд, 1985.\*

VI  
**ХАЗАРСКИ РЕЧНИК  
И ЛУЧА МИКРОКОЗМА**

Тек кад сам читав *Хазарског речника* приступио други пут, синуло ми је: па ту је реч о Сатани! (Павић каже: „Сотона“!)

Почните то да читате како Вам и сам Павић каже: као речник! Почните од Севаста Никона, где се о њему (на стр. 57) говори у *Црвенoj књизи*, тзв. „хришћанској варијанти“ приче о Хазарима и, вероватно, о њиховом уништењу од тренутка кад су напустили паганство. Књига се и завршава идентификацијом Никона са Сатаном (у *Апендиксу I* стр. 227).

Тaj Севаст Никон кад седне, ту оставља „отисак два лица, а место репа нос“! Дакле, „дупе-глава“, како се то у нас говори „шатровачки“ (kad смо већ заборавили могуће порекло таквих речи!) Да ли је могуће јаче изразити презир према боголикости човека?

Човек је лицем Икона, а том Иконом Сатана покрива измет! Иво Андрић каже „лица људска, не могу да их се нагледам!“. А Севаст Никон овако! Тај Сатана је бесмртан, само што се сели из века у век, из једног тела у друго, из једног народа у други и тако где бисмо очекивали да се у историји јави Бог (па неки кажу „Бог и...“ та и та нација), јавља се Сатана. Дакле, „Хазари и Сатана“ и било који други народ сличан Хазарима,

---

\* Текст првобитно објављен у: *Ако нам се о главу разбијају мора да смо их са ђаволом сагили?*, Православље, 15. март 1985, стр. 11.

паганима (силом покрштеним или преведеним из паганства у монотеизам).

Али тај исти Севаст Никон се не би нас тицао да није – управо он, Сатана! – живописао српски манастир и сликао иконе и иконостасе. Не мисли ту аутор (Павић) на оне барокне слике које су по српским црквама и манастирима угарске (почев од Сент-Андреје) сликане наместо икона, иконостаса и „фресака” (живописа), јер кад би мислио на њих, још бисмо и разумели страх (или баш жељу?) да у њима види руку Сатане. Не, Павић мисли управо на манастире јужно од Саве: „на Морави, у Овчарској клисури, на Балкану” (вальда у Овчарско-Кабларској клисури?!), у манастиру Никољу (стр. 57). Дакле, није српска култура „подлегла Сатани” кад је подлегла бароку (мада су Срби нестали и истопили се управо у центру српског барока, у Сент-Андреји, нестали као Хазари!). Не, него је „подлегла Сатани” кад се одлучила за православље. Барокни писац (а традиција Павићеве литературне струје је таква) не зна шта ће са Хиландаром, као, уосталом, ни Доситеј, па опасност не види у бароку, него у хиландарској традицији.

Ако је архангел Михаило или Гаврило и сарађивао са српским живописцима и иконописцима, онда – насупрот свему ономе што о архангелима и човеку пева Његош у *Лучи Микрокозма* – Павић показује да су арханђели срађивали и сарађују са Сатаном!

Ко је тако мислио о иконама? – Најпре ислам и Арапи, па под њиховим утицајем византијски и латински иконоборци, па онда крсташи, па протестантски бојовници гневни на сваку наивност, па Турци (најмање агресивни од свих) па онда барок и просветитељство... сви са једним циљем: да би православни са страхом избегавали своје манастире и цркве! да се не би „клањали Сатани”! И још даље: да се рат против православних „легализује” (то јест, обоготови, посвети) као рат Божије војске против војске самог Сатане! Тако је било и током овог рата – у западним крајевима, где су прекрштавања вршена да би народ Срба био „истргнут из наручја Сотона”). Глинска црква

је после оне страхоте била (од стране починитеља!) названа: „гнездо и храм Сотоне... удри Сотону!”. Дакле, требало је тако. И зато нема кајања! Како да се каје ако има осећање да је требио војску Сатане и ако га у то уверавају чак и српски (универзитетски и академијски) пагани?! „Све им је сатанско... сами тако говоре!”, то јест сама српска литература тако данас говори! И жири НИН-а тако каже!

Није то нешто ново у српској литератури. Црњански пише „да нас је Његош први извео пред Бога” да нас прикаже као војску „окрвављених руку”, дакле као војску Сатане. Чајкановић је у Сатани (без обзира како га називао) тражио „врховно српско божанство”. Паганство – које у својој суштини није ни монотеизам, ни политеизам него дуалистичко обожавање световности пада човека! – истиче се као највиша вредност српског фолклора. Да ли се онда са Србима збива нешто као са Хазарима? Да ли је *Хазарски речник* још један (после Чайкановића, Војислава Ђурића, Миодрага Поповића оног Ненадићевог „Доротеја”, итд. итд.) прилог обнови нашег интелектуалистичког, универзитетског паганства?

Да ли је то нов прилог испитивању вере „Владаоца овог света”, „Мрачног владаоца” (како га назива Његош, у *Лучи М. I*, 51–62)?

Немци имају легенду о Фаусту: да човека ништа не може усрећити док не склопи савез са Сатаном, док се не заветује сатани, док не настане ера Сатаниног завета. Са Мефистом. Тако је и уметност могућа само као „ђаволска ствар” (па је зато Лутер и осуђивао иконе, сматрајући, јадан, да су оне само уметност!)

Али савез или сарадња са Сатаном је – лудило! Унутрашњи „приватни” човеков пакао. Чак и у уметности. Т бива јасно Томасу Ману, па се *Доктор Фауст* завршава – не тиме што би ђаволи однели Фаустову душу после смрти у пакао, него – тиме што човек полуди, доспева још за живота у свој сопствени пакао. Јер лудило је – пакао! Сатана је једини лик који бисмо били у стању да схватимо и прихватимо кад бисмо

се одрекли слободе и свести о слободи. Тако каже и Достојевски у *Великом Инквизитору*. Не можемо свући Небо на земљу, али можемо од земље учинити пакао! И тада пакао – „то смо ми сви”!

Посматрајмо *Хазарски речник* са становишта *Луче Микрокозма!* (То би становиште, чак и кад би га мноштво нас усвоило, остало „скривена осматрачница”.)

*Хазарски речник* је наша варијанта фаустовског силажења из вере у празноверје и у Ад. *Луча Микрокозма* је успон, узлачење, из празноверја у веру.

*Хазарски речник* сведочи да више нисмо у вери, али да јесмо у власти празноверја, то јест, „предани Сатани”. Но, зашто да говоримо језиком средњевековних легенди, кад су барок, па романтизам и надреализам (и експресионизам итд) показали да се о Сатани и паклу може говорити језиком реализма, јер они (пакао историје и Сатана приватне личности) представљају унутрашњу реалност човека који не жели да буде Луча ни да историју посматра са скривеног становишта Луче. Историја и „прогрес” чине сатану прихвативим, а онда му и литература даје вредност литературног лика (као Мефиста) са којим смо се сродили као нечим „присно нашим”. Већ давно се наш свет привикао на Зло и на то да са њим „тикве сади”! То већ спада у наш балкански менталитет.

Београд, 1985.\*

VII

## ТРАГЕДИЈА И ЛИТУРГИЈА

Београд, 2005.\*

## ПРЕДГОВОР

Институт за књижевност и уметност у Београду, у којем сам као научни саветник радио од г. 1969. до пензије (1986.), имао је у свом програму научног истраживања два значајна пројекта:

„Платонизам у средњевековној српској књижевности” и

„Византијски корени српске културе” (тј. православни корени).

Радећи на та два пројекта, требало је јасније приказати садржину и смисао Косовског (или, свеједно, Светосавског) завета који је садржинска основа и смисао историјске свести Срба.

А јасноћа у схватању и одређењу Завета

– па и саме историје Срба као заветне заједнице, коначно уобличене тек духовним зрачењем Пећке патријаршије (када Срби нису имали државу, земаљско царство, него само Цркву која је Небеско Царство, упориште заветне заједнице)

– ... јасноћа у одређењу Завета је императивно тражила да се утврди јасна разлика између:

ејске свести (и њеног култа јунаштва, култа првенства и надмоћи у земаљском царству),

трагедијске свести (која се јавља као виши елемент у симим епским песмама) и, коначно,

Лојоса, литургијске свести Православља и Завета.

У тим истраживањима је настала и студија под насловом *Суштини трагедије*.

Главне тезе те студије изнете су 1985. на научном симпозијону „Књижевни родови и врсте”.

а сама студија *Суштини трагедије* објављена је 1985. године у две публикације:

- у часопису *Књижевна критика*, бр. 5. од г. 1985. и

- у зборнику *Књижевни родови и врсте – историја и методологија*, Института за књижевност и уметност, Београд, 1985.

У својој студији *Његош и Косовски завет у Новом вијеку* сам на два места упозорио читаоца те студије да је схватање *завета* (Косовског) неразвојно повезано са схватањем *трагедије*,

те сам се позвао на то (страна 43, у вези са Ничеовим схватањем трагедије, и стр. 76, да је одговор на питање „шта је завет?” истовремено одговор и на питање „шта је трагедија?”).

А повезивање трагедије *са заветом и Литургијом* могуће је само ако проникнемо у дубину *платонској* тумачења трагедије (јер аристотелско је недовољно).

Судбина сваке књиге (написа, студије) зависи, међутим, од читалаца. Студија о суштини трагедије имала је срећу да на њу наиђу читаоци из круга нових, младих српских историчара и теолога који философији и теорији књижевности прилазе искључиво православне духовности.

Њихова је и замисао да студију о суштини трагедије издају као посебну књигу и да самим новим насловом те студије – насловом који указује на битну везу трагедије са Литургијом – укажу на стварно место и могућу улогу Литургије и завета (и Срба) у европској историји.

Мислим овде на круг младих и нових српских истраживача и посленика православног патриотизма. Међу њима је Владимир Димитријевић и Матеј Арсенијевић, песник и теолог, који у свом поговору износи и став своје генерације истраживача и духовних посленика

о трагедији, Литургији, завету, заветној заједници и њеној историји у Европи.

Очекујући да се поближе упознам с њиховим ставовима и утисцима, остајем им захвалан за иницијативу око издавања и представљања студије у којој се, са становишта Завета (Његоша, византијских корена, платонске мисли, Православ-

ља), трагедија тумачи и појављује сасвим другачије него у Аристотела, у европској метафизичкој традицији, у Ничеа, „дубинских психолога” итд., а да и не помињем савремену „науку о књижевности”.

## ТРАГЕДИЈА И ЛИТУРГИЈА

1.

... Свака култура (или „епоха”) у историји одређена је својом највишом „вредношћу” која представља смисао те културе, тако да све институције има да служе тој највишој вредности. Може та култура у свом реалном животу – а то значи: у функционисању свих институција чији склоп чини структуру одговарајуће цивилизације – и да одступа од своје највише вредности, да је занемарује и заборавља, али само до извесне границе кад већ институције постају бесмислене, цивилизација обеснажена, а култура без темеља реалности.

Највишу вредност западне културе представљају слобода и достојанство личности човека као појединца. Ту вредност је Запад наследио од медитеранске културе (или „епохе”). Али представе о слободи и достојанству личности не потичу из неких утопијских тежњи и представа о свету као „хармонији”,

него из трагедијског искуства медитеранске културе. Управо из таквог искуства је у медитеранској култури црпела снагу тежња – наглашавамо: само тежња! – ка хармонији,

као што је само из медитеранског искуства трагедијског могла да се стекне и свест где је „место”, тј. какав је стварно „топос” те хармоније.

(Тaj „топос” је дух, платонски схваћен, као свет идеја! То је Платон могао знати само поучен реалношћу трагедијског искуства).

Желимо рећи: са успављивањем, отупљивањем, парализом, па чак и губитком трагедијског искуства, западна култура (и њена цивилизација, као комплекс установа подређених њеној култури) не само да губи своју отпорну моћ, подлеже свим непогодама стихије и случајности,

неко губи и сам смишо свог опстанка!

Са нестанком трагедијског осећања живота и само *хришћанство* запада у кризу, ако не и агонију. Подсећам овде на познате ставове медитеранског писца Де Унамуња. Хришћанство може само из трагедијског осећања живота да буде доживљено као насушна потреба човекова. За културу личности (достојанства и слободе личности) као и за Хришћанство – трагедијски став предста вља исто што и префињен слух за високе узете музике.

Ниче би био ближе истини да је своје размишљање почeo са уверењем да је музика рођена из духа трагедије, него што је веровао да је трагедија рођена из духа музике. Већ смо рекли: само из духа трагедије човек може да има јасну представу о хармонији која би га спасла, као што само из темпа градског живота човек уме да цени природу зеленила, воде и тишине. Никад не може сељак ценити природу колико може да је ценити грађанин. Сељак, напротив, природу ни не примећује!

2.

... Ти ставови – о значају трагедијског елемента у западној цивилизацији и култури – бивају све одлучнији од времена кад је Киркегорд човеково (појединчево) *осећање себе* као личности, тј. човекову самосвест као самосвест индивидуе супротставио *филозофији*, конкретно Хегелу, врхунцу филозофије у историји Запада.

На страну сад то што је Киркегорд био ипак и болестан. Али му је управо та болест помогла да јасније види шта га боли и каква му опасност прети управо од филозофије!

Ако појединчево осећање себе као личности – у њеној изузетности од врсте или рода човек – представља *ејзистенцију*,

филозофско поимање човека као генеричког, човека као укључености у род (genus), поимање познато у философији као њена (философска) *историјска свести* представља *нихилизам*, јер философија као поимање (укључивање појединачног у појам, врсте или рода) представља – свеједно да ли свесну или не, али представља одлучну – негацију *ејзистенције*.

Личност, наиме, може бити примећена само осећањем, те је и свест о личности могућа само као осећање и саосећање. Зато се и егзистенција јавља само у сфери осећања.

Философија је егзистенцији противна самим тим што је она поимање, схватање под условом укључивања појединца у врсту (врсни појам) или род (родовни појам), јер нема појма као представе о појединцу, него само о врсти или роду.

Дакле, философија је против личне самосвести исто онако како је и поимање против осећања. Свест о личности не може бити појам ни појмовног карактера, него само осећање. Свест је ту феномен осећања, а не мишљења. Мишљење је, кад је у питању личност, *бесловесно*. Са философијом је човек пред питањем личности беспомоћан. Та сазнања дугујемо Киркегорду. Он је, додуше, само наговестио нешто што је Платон знао давно, па је то касније било заборављено.

3.

... Тако бива све јаснија диференцијација:

– на једној страни трагедијско схватање, виталност и здравље западне културе, хришћанство као истинска вера (као осећање верско, а не нека теологија или теологијска филозофија) и егзистенција – спојени нечим заједничким, а

– на другој страни, као у супротном фронту који спрема напад на први фронт, су наркотици који успављају и отклањају трагедијско схватање и трагедијску свест; на другој страни је и философија, паралисаност заједнице (не кажем: државе, него баш људске заједнице!); ту је беззначајност човека као личности жртвоване појму, тобожњој „највишој истини”; ту је нихилизам.

Тако изгледају два фронта у њиховој све јаснијој одвојености и супротстављености. Диференцијација се врши већ преко две стотине година, или, како то приказује Албер Ками (бранећи медитеранску културну основу Запада), још од времена кад се врше интелектуалне припреме за Француску револуцију, као почетак метафизичког јуриша на саме основе човекове егзистенције.

Да бисмо овде за тренутак отклонили забуну, морамо да нагласимо: *Декларација о људском и човеку* није дело терора Француске револуције, јер је *Декларација* настала пре Револуције, па је онда Револуцијом практично поништена, да би поново оживела тек по смиривању револуционарне буре.

Два светска рата учинила су ту диференцијацију не само коначном, него чак и географски и политички очигледном. Нама сад преостаје само једно: да постанемо свесни те диференцијације, да је ни тренутка не губимо из вида. А то значи: да се и душевно очистимо од опасне илузије о ослободилачкој улози филозофије и њене (филозофски усмерене или чак ублочене) „историјске свести”, тако бесловесно равнодушне према судбини човекове личности.

#### 4.

... Трагедија је, наравно, општечовечанска појава и није ограничена ни на какву епоху. Али трагедијско схватање живота и заједнице (људске заједнице као саосећања) и трагедијска свест о искуству човековом – то је изразито грчки феномен, па можда и искључиво грчки феномен. Са тога стабла је поменути плод западног осећања достојанства људске личности.

То је изразито грчки феномен, не само у предхришћанско доба, него, видећемо, и у доба хришћанства. Штавише: тек тада трагедијска свест добија на свом интензитету. Но, о томе касније.

Ако су Грци чудо историје, они су то још више својим схватањем хришћанства, него својим античким подвизима. Но,

ми ћемо се за сад ограничити на онај уобичајени западни појам грчког: на античке Грке.

Да је трагедијско схватање изразито грчки феномен – ту чињеницу неће изменити ни појава таквих трагеда на Западу као што су, од Ренесансе до данас, Шекспир, Расин, Ибсен, итд. све до Достојевског.

Од око осамдесет имена – само запамћених имена која се јављају на тзв. такмичењима грчких трагеда – ми данас имамо дела само тројице: Есхила, Софокла и Еврипида, при чему немамо никаквих доказа да су њих тројица баш и најбољи и највећи грчки трагеди. Кажу да Платон (тј. Сократ) није ценио трагедије ни трагеде. Заправо, није ценио приказ трагедија у јавном позоришту! Па ипак, читаво Платоново дело Симпозијон описује гозбу и разговор у част трагеда Агатона и венца славе који му је додељен. А ми од тога трагеда (песника) немамо данас ниједно очувано дело. Не само од Агатона, него ни од још седамдесетак-самдесетак трагеда. Па ипак су преостала тројица, Есхил, Софокле и Еврипид, била довольна да пред читавом будућношћу и мноштвом песника Европе до наших дана одбране и у нама самима уверење да је трагедија изразито грчки феномен. То нису могли да измене ни Шекспир ни Достојевски. Да чудо буде још веће, ми нисмо сигурни ни да су до нас дошла баш најбоља дела ове тројице, јер од написаних (и игралих) деведесет (90) трагедија Есхилових остало нам је само седам (7); од Софоклових сто и тридесет (писаних и играних) до нас је дошло свега седам (7); од Еврипидових деведесет и пет (95) до нас је дошло свега осамнаест (18). Дакле, од написаних и играних укупно три стотине петнаест (315) до нас је од њих тројице дошло свега тридесет и две (32): једна десетина, или од укупне грчке „продукције“ (с обзиром на изгубљена дела и имена и с обзиром на стална тзв. трагедијска такмичења) можда је у ове преостале тридесет и две само двестоти део! Па и тим својим малим, двестотим делом Грци су – пред очуваном целином касније европске културе! – и у нама самима одбралили уверење о изразито грчком карактеру трагедијског феномена.

Ми смо тако суочени са чудом, тј. са нечим у шта не продире мисао него само осећање, и то дивљења:

„О Свевишињи, Творче недостижни!

.....

Створ Ти слаби дјело не постиже”,

(тј. мишљењем не разумева Твоје дело, Ж. В.)

„Само што се Тобом *восхићава!*” (Луча *Микрокозма*, *Посвећа*, 141–150).

Дивљење и чуђење као једини могући „метод” схватања – нису ли нас Грци већ и тиме одвратили од вере у филозофију и усмерили ка егзистенцији, свести коју човек може о личности имати *само из осећања!*

5.

... Када би се главни облик трагедијске свести испољавао у именима трагеда (песника), у постојању њихових дела, у позоришном извођењу тих дела – „позоришном”, како ми то схватамо данас – онда би континуитет трагедијске свести био одржан, а у такмичењу с Гrcima bi остала Европа, и онаква какву знамо из њене историје, имала наде на више успеха и бољи пласман. Али главни облик трагедијске свести се испољава у једној појави које на подручју западне културе нема. То је појава коју ми данас називамо „такмичењем трагеда”, „позоришним играма” и слично, стављајући нагласак на такмичење, као да се личност испољава учешћем у такмичењима и победама.

У својој одвојености од медитеранског тла или стабла, западни култ личности добија другачије значење. Ако у основи тога култа није трагедијско осећање, ако је трагедијско осећање „прогнано” у саму литературу или поезију, или у позориште, као чист естетски феномен, онда се култ човека као личности, сваког појединца, може ослонити једино на вољу за моћ, управо ону о којој говори Ниче. Достојанство човека је тада само у његовој моћи, надмоћи, месту које има на ранг листи друштва. Шта тада може демократија него да буде само систем

закона који права човека обезбеђују на тај начин што сваки човек има подједнаке могућности и права на такмичење, на учешће! Демократија је само систем правила о такмичењу из којег нико не сме бити искључен, а сав морал, као друштвеност и највиша духовна култивисаност личности је у *fair-play*. То је грађанско друштво! Све осим такмичења, „фер–плеја” у њему и места извођеваног у томе такмичењу – на које западна цивилизација заиста даје право сваком – све остало је пук „сентименталност” за коју може да буде места једино у уметности, на филму, у цркви итд. Све остало је, дакле, приватно. Другачије је са трагедијским осећањем и трагедијском свешћу у Грка.

Говоримо о трагедији у њеном исконском значењу. То је оно значење којег најчешће нисмо ни свесни...

... Него га само подразумевамо и само на тај начин, подразумевањем у говору који циља на нешто друго, исконско значење трагедије бива присутно и у нашем говору. Па и тада...

... И тада само у оним светлим тренуцима кад је говор заиста свечан.

Те свечане тренутке знала је да обележава, чак да приреди античка Атина: свенародним сабором који ми данас, нововековним језиком говорећи, сводимо на пук „такмичење” трагеда и позоришних трупа, на нешто као „фестивал”, или опет у данашњем значењу. (Јер фестивал је исконски свечаност верског, мистеријског карактера). Циљ тих свечаности није било такмичење (трагеда, песника, глумаца, позоришних трупа), баш као што ни циљ игара – које ми данас, а по тумачењу и обичају већ у каснијих Римљана, обнављамо као такмичење звано „Олимпијада” (чак и зимска, поред летње) – није било такмичење. Те игре (треба писати великим словом: Игре) су биле верски обред. То нису биле игре за публику и пред публиком, него Игре за богове, пред боговима, а публика тој Игри присуствује као што ће касније присуствовати богослужењу у цркви. Циљ тих Игара је био да се види у чијем лицу ће се појавити бог, конкретно Зевс или пак, као у „такмичењима трагеда, песника”, Аполон. Наравно, појавиће се у лицу оног ко је по-

бедио, те ће победник бити овенчан зато што венац припада божанству, а човеку само зато што се божанство с њим поистоветило, у њему отеловило! Победник није победио својом снагом, него га је за победника већ одабрао сам бог (Аполон): све победе припадају боговима. Песници зато и призывају у помоћ његове Музе, као Хомер и др. Нека се зна: и Тројански рат се водио међу боговима; на два тabora био је подељен Олимп, а људи, чак и јунаци какав је Ахил, били су само органи богова, исто онако као што су пророци у Библији језик и уста Самог Бога, Светог Духа. Венчање победника је, дакле, само завршни чин верског обреда – зачетог још у архајском начину бирања краљева (божјих изабраника и заступника) – а у такмичењима наших данашњих „олимпијада“ нема ни трага од тога верског осећања. Грци су те Олимпијаде укинули (запустили) и сами: чим је нестало vere, која је била сама суштина Игара као што су биле Олимпијске (у част Зевса). И као год што у нашим данашњим спортским такмичењима – сем воље за моћ и надмоћ, воље коју једнако испољавају гледаоци (naviјачи) као и такмичари – нема ни трага неког верског осећања, тако ни у нашим позоришним играма, од Ренесансе до данас, нема ни трага оне верске свечаности у којој су се одвијале позоришне Игре Грка!

Према томе, Ренесанса није никаква „обнова“: ништа се у њој није „поново родило“! Антички свет је умро коначно: заједно са својим схватањем трагедије и улогом трагедије у животу. Ми се данас такмичимо с мумијом, приписујући тој мумији исте мотиве који у такмичењу воде нас, док за то време прави Грк, οντος φων, може да нас посматра само из неког духовног Царства, а са иронијом и разумевањем за нашу наивност, мада је наша наивност – мало немачка, мало нововековна, помало већ и америчка – веома различита од наивности Грка, архајске наивности живе још и у класично њихово време.

Дакле, трагедијска свест није била изазвана никаквим „такмичењем трагеда“, него се трагедијско искуство, у свечаности и у припремама за свечаност, будило у свест, на разли-

чите начине: у песника који су се, као у некој врсти поста, за свечаност спремали писањем трагедије, а у народу гледалаца на исти начин као у мистеријама и у припремама за мистерије. Тим буђењем доспева и исконско значење трагедије из искуства (духовног) у свест. Та свест је Логос (које значи: сабраност, наравно, сабраност читавог духовног искуства као у некој жижи, словесност, Слово). У томе тренутку сабраности настаје свечано осећање које је осећање пуноће. Та пуноћа је пуноћа битија, испуњеност, савршеност, довршеност битија, сам telos, тј. смисао.

Ту није могуће бркати трагедију са оним што се често данас назива трагедијом, а што је драма апсурда, узалудности, недовршености и недовршивости, *ateleia*.

Ту пуноћу описује Платон (тј. Сократ) кад, из искуства, -- како мистеријског тако и трагедијског - говори о човековој уздигнутости у наднебесни свет *ideja*. Тек ту је могући онај „догађај“, *Er-eignis* (о којем мисли да нам говори Хајдегер), кад је и човек *er-eignet*, као присвојен, тј. понет једним заносом. Све је то могуће само као осећање, и то осећање пуноће у догађању свечаности. Тек ту се јавља и свест (Логос, Слово, сабраност): не као феномен мишљења (како је то веровао Аристотел), него као феномен осећања.

Слово, Логос, је свест која је управо феномен осећања. Јер *бессловесност* – тј. несвесност, тупост, огулалост навике и „обичајности“ (Хегелове) – је безосећајност, осећајна тупост.

Трагедија, дакле, не само да изазива „страх и сажаљење“ (тј. саучешће, о чему говори и Аристотел), него и свест,

јер свест настаје управо саучешћем и као саучешће, осећање. То освештење је благотворно дејство трагедије (и мистерије). Поистовећење са божанством – које Аристотел (у *Нукомаховој Епизици*, 1178 Б, Ц, и даље) приписује разуму, мишљењу и филозофи – овде се догађа песнику, тј. песничком осећању (а не разуму).

Слично каже и Његош. Пошто је претходно изрекао клетву на философе („земаљске мудраце“, *Луча Микрокозма*, Пот-

*свећа*, 61-70, 121-130), а нарочито на „Питагору и Епикура”, „зле тирјане душе бесамртне ... који човека једначе са бесловесношћу” (151-160), он каже:

„Будалама кад би вјеровали,  
Поете су покољење лудо.”

Међутим:  
„Свемогућство светом тајном шапти  
Само души пламена поете.

.....  
Званије је свештено *ποεῖτε*,  
(а не философа!, Ж.В.)  
Глас је *νεῖος* Неба влијаније,  
Луча свијетла руководитељ му,  
Дијалект му величество Творца.  
(Мисао му обузета величанством Творца, Ж.В.).  
Дивни пјевче српске народности,

.....  
Свијет жељи не зна угодити”...

(тј. свет који је земаљско царство, слепо за небеско царство идеја-ликова, Ж. В.). (*Луча Микрокозма, Посвећа*, 160-190).

Песникова апoteоза је, дакле, венчање са божанством и – са *заједницом* која баш том приликом и настаје или се обнавља, а одржава се у међувремену сећањем на претходну свечаност и очекивањем следеће. То је општенародни сабор који је грчка клица будуће *еклисије*, заједнице оних који су се одазвали на позив. А позив је, овде у Грка, упућен из трагедија, као у Јевреја из *Библије*.

Позив је разабрао и био у стању да му се одазове – те да на тај начин гради заједницу – само онај ко је имао осећање личности и слух за то осећање.

А како је то осећање трагедијско и могуће само као трагедијско, о томе касније. За сад само толико да сведочанства о томе не можемо наћи у Аристотела, јер он о трагедији говори као прави философ, метафизичар: као о књижевном роду, у својој *Поеици*.

\* \* \*

Трагедија је, дакле, органски део збивања којим се конституише или обнавља *αἰσθητή*, саосећање, тј. заједница – као емотивна (осећајна, а не рационална) заједница. Трагедија није естетички феномен. Она није пука уметност, предмет естетике или поетике, неке философске дисциплине.

Личност која тој заједници припада, као да је њоме присвојена (ereignet, не у смислу збивања или догађаја, него у смислу привијања, присности), није личност која само својим фер понашањем, поштовањем правила такмичења, припада заједници у којој тражи место извојевано „фер игром”, него више од тога: трагедијска личност која приноси жртву и, на крају, тој жртви се радује или је осећа као свој сопствени значај и пуноћу. Ту се збива једно поистовећење, о којем треба говорити посебно. Све се то збива у општем стремљењу човека ка поистовећењу с божанством.

Песник трагед или глумац (често у истој личности, песник као хоровођ) је примљен као радостан и јавни доказ о могућности тога поистовећења. Јер оно је *хармонија* (медитеранска) – посебна хармонија у коју може да доспе само личност из њене свести *τραγειјской* искуства, из искуства кад оно, пробуђено у свест трагедијским осећањем, крене на свој пут уздиžања душе у вишу хипостасу. То искуство (трагедијско) му говори тада – навешћемо овде трагедијски интониране стихове Његоша (из традиције исте каква је и грчка) – да је:

„Људски живот сновићење страшно...  
(у свијету који „жељи не зна угодити”, Ж. В.)  
Човјек изгнат за врата чудествах,  
.....  
сиромашан, без надзиратеља  
(личност, како га Бог препушта самом себи, Ж.В.)  
Човјек бачен на бурну брежину  
.....

Човјек бачен под облачну сферу,  
.....

Он се сјећа прве своје славе”...

Он се сећа, а сва та његова сећања, ма како да су жива, не могу никаквом реалношћу, никаквим „свијетом” да буду потврђена. То искуство човека прогнаног из духовности, прогнаног и баченог „за врата чудествах”, не би човека мучило кад би било заборављено, тј. похрањено у заборав. Али личност је трагедијска управо зато што свест буди то искуство (трагедијско) и човек се тада сети Бога само као силе која га је одбацила или силе од које је он отпао, удаљен, отуђен, беззначајан, без славе коју је првобитно уживао. Свест личности је, дакле, трагедијска свест и нема друге свести за личност нити другачије могућности егзистенције за личност до управо та трагедијска свест.

Из ње је тада могуће бежање – преко утопија, преко магијске утопљености човека у Нигде и Нишавило, у заборав, успаваност – али је могуће и уздизање. Насупрот магији, ово уздизање је мистеријско уздизање, у хармонију постизиву само из јасноће, оштрине и прецизности трагедијског искуства доведеног до највишег ступња будности. Управо то чини трагедија. Само тада је могућа хармонија, као решење. Али то решење је могуће само песнику, у његовом „свештеном званију”. То решење је, наиме, света тајна (ЛМ, П, 28), ускраћена знањима о природи и свету (ЛМ, П, 31-60), ускраћена филозофима (ЛМ, П, 61-90, 151-160), а благодатно отворена песнику (ЛМ, П, 169-170) и само песнику, јер песник и поезија су поистовећеност човека са Богом. Бог, наиме, није ни Сам мишљење или знање, тј. божанственост није у томе Аристотеловом мишљењу филозофа, него је Поезија. Наравно, свештена. То је:

...поезија или хармонија у коју се доспева – не магијским утапањем личности и искуства у заборав, преко неке фиктивне „целине” којој је предато „битије”, као тобожње битије „целине”, него – у коју се доспева само из трезвености и најинтензивније будности човековог трагедијског искуства. То искуство је човеково сећање на славу, смисао и значај који је имао у јед-

ном свету из којег је сад бачен. Тим искуством се човек, заправо, сећа *мистерије*. Мистерија – а то Аристотел није знао кад говори о трагедији и о „величини” догађаја подражаваног у трагедији – мистерија је она *величина*, оно велико, величанствено збивање којег се песник сећа у трагедији и у које би, како то трагедија показује, хтео да опет доспе. Али како?

6.

... Кључ за разумевање трагедије је у појму поистовећења. Каква је то могућност поистовећења и откуд она човеку?

Како се то поистовећење збива и како човек на ње реагује?

Како се назива и схвата човекова моћ да поистовећење запази као истину (као реалност)?

Сва та питања разматра Платон: управо из искуства мистеријског односно трагедијског. И само Платон. (Наравно, после њега платонисти).

Само су Грци били у стању да тако озбиљно схвate човекову могућност поистовећења (са оним што он или ко он није) и само су они могли да тако помно испитају човекову моћ реаговања на то поистовећење. Само они су озбиљно пришли трагедијском искуству, искуству које је сећање на поистовећење. Јер трагедијско искуство, које је сама супстанција личности, није ништа друго до човеково сећање на то поистовећење које се збивало и збива у мистерији.

Но, потребно је да пре тога отклонимо неке забуне које у нама, кад разматрамо питање трагедије, још увек изазива Аристотелова *Поетика*.

7.

... Трагедија није само некакав „књижевни род”, него и неко исконско збивање саме људске природе, збивање које човек може да осети, да њиме буде захваћен, да то буде заиста као догађај (*Ereignis*) који се збива на тај начин што је човек њиме по-

несен као да је тим догађајем присвојен (*er-eignet*). То збивање може човек онда да у себи изрази и обнови било којим од књижевних поступака или родова. Зато желимо да успоставимо јасну разлику између:

трагедије *исконске*,  
трагедије *књижевне* (песничке) и  
трагедије *позоришне*.

*Трагедија исконска* је збивање које човека захвата тј. може да захвата само од тренутка кад га напусти Бог, па до тренутка кад се може очекивати Долазак Бога, *eleusis*.

У Елеусинским мистеријама се заиста ради о доласку, *eleusis* божанства, па није случајно што се то место и те мистерије називају баш по томе, *eleusis*.

У трагедији исконској све што се збива, збива се зато што човек осећа да је „изгубио славу” која му припада, а осећа да му припада и да је изгубио због нечег што из саме његове природе нужно не произилази. Дакле, изгубио је неком „грешком” или грехом (*hamartia*) који ће бити трагична кривица. Ако човек не осећа да је изгубио славу која му припада по природи, самој његовој сопственој природи, онда нема ни трагичне патње. Платон каже – у причи о „Пећини”, метафоричном приказу људи који нису свесни своје лишености (*Држава*, књ. VII) – да не могу патити они који ни не знају да су нечег лишени. Они, уосталом, ни не виде највишу истину човекову (а то је управо оно поистовећење човека са божанством), него посматрају сенке као примарну стварност. Дакле, нема личности без буђења трагедијског искуства у свест, па, наравно, ни без стицања трагедијског искуства.

Трагедија као књижевни род, трагедија књижевна или песничка је једини предмет Аристотелових разматрања. Док је то у Платона исто што и сама онтологија, учење о самој суштини човека и о битију, о суштом, мада то Платон не назива трагедијом, дотле је то у Аристотела само предмет његове *Поетике*. Такав став Аристотелов представља, додуше, новост у грчкој мисли, али тужну, па можда чак и мучну новост, први јасан

симптом ишчезавања трагедијске свести, тј. занемаривања трагедијског искуства, same супстанције личности. Ту почиње философско поимање, тј. само поимање као нов прилаз природи човека. Аристотел нуди човеку да се ослони на мишљење као највишу могућу човекову моћ и највише достигнуће – којем, наравно, није потребна свест о самој сопственој личности! Ако то „највише достигнуће” представља растерећење од мука човекових у његовом осећању лишености (у осећању које је својствено трагедијском искуству), онда то достигнуће представља и одрицање од достојанства. Каже се: трновитим путем ка звездама, *per aspera ad astra*, у свет богова. Преок трагедије у узвишеност. Аристотел тежи да похвалом мишљењу (философији) ослободи човека од трња, од трновитог пута. То произилази већ из саме његове дефиниције трагедије, сведене на пуки књижевни род. Нема ни говора о исконској трагедији која је својствена самој природи човековој.

Морам овде напоменути да је Његошева *Луча Микрокозма* поема управо о исконској трагедији човека, о пореклу самог суштог човека, о трагедији без које није могуће разумети човека. То је поема из грчке традиције, али већ хришћанске грчке.

\* \* \*

О трагедији позоришној, тј. о *позоришту* као, наравно, посебној уметности нема у Аристотела ни говора. Не говори, додуше, о позоришту непосредно и дословно ни Платон. Али говори о нечemu другом: о поистовећењу без којег не може бити схваћено ни позориште. Ипак влада заблуда: да је Аристотелов појам *јединства радње* (а заправо: о томе да радња у трагедији може бити само једна, а не неколико) проникао у саму суштину трагедије и, наравно, позоришта, тј. позоришне трагедије.

Он, међутим, говори да радња мора да буде једна и поред тога што се у њој јасно запажају тако различити и супротни делови радње као што су преокрет, препознавање и патос. Али то не смета јединству радње. Нису то три радње, него једна, јер је

само један циљ. А циљ је тај који одлучује о томе да ли је радња једна или не. Ако сви поступци – ма колико међусобно различити, чак изненађујуће различити (као у преокрету) – ипак служе једном циљу, радња је једна. Аристотел, дакле, у својој *Поетици* говори – не о трагедијској природи радње (па тако ни о суштини трагедије), него – о *логичкој* природи те радње. Он је ту *логичар*, а не „поетичар”. Дакле, не разматра чак ни трагедију као књижевни род, а камоли као трагедију исконску. Занима га само логичка доследност.

Неколико места (1451a, 16, 18, 19, 24-28; 1459a, 19-20 и др.) говоре веома јасно да је реч – не о природи те радње у трагедији (и радње у епу, за коју не уводи никакве битне разлике!), него – само о броју радњи, о нужности да у трагедији буде само једна радња, или, што је исто (за њ), само једна прича, док у епу и историји може да буде и више радњи приказано. Јединство радње је овде чисто логички појам (појам истоветности свих делова, подједнако подређених и истоветних са логичким циљем, са закључком).

Па зашто говори о радњи? Зашто не само о причи (коју на много места и поистовећује са радњом или причом о радњи)?

Зато што се осећа да он показивање нечег (као радњу) јасно разликује од језика (говора, као замене за показивање). Јер разликовање показивања (радње) од замене за показивање (од језика) је једна од битних карактеристика језика, те се тако радња разликује од појма, основног органа језика. Као логичар, заинтересован за појам, Аристотел само утврђује разлику за коју је најосетљивији, по самој природи свог позива, јер се (у логици) бави природом и улогом појмова. Као логичар, Аристотел не запажа ништа од оног што је битно за трагедију: нема ни интерес за то! Није битна трагедијска (мистеријска, позоришна итд.) природа радње, него различитост радње (као показивања, понашања, поступка) од приче и појмова (као замене за показивање и радњу). Но, свеједно да ли је у питању језик или поимање (као замена за показивање) или пак радња (која је само показивање), логика мора бити очувана, а иста је

и у поимању и у радњи. Она се огледа у томе што је то логички доследна радња, у свим својим деловима, од почетка до краја једна иста радња (ма колико различити делови били). Дакле, једна једина радња и поред привида о мношту радњи! То у свом – чисто логичарском истраживању језика трагедије (као језика било чега другог) – запажа и истиче Аристотел.

Не надајмо се, дакле, да ће нам у истраживању саме суштине трагедије ишта моћи да помогне Аристотел, јер њега то битно није ни занимало! (Није занимало – ако ћемо судити по *Поетици* па и осталим списима Аристотела. Нема писаних доказа да је трагедија Аристотела занимала више или другачије од било кога гледаоца, пасивног уживаоца, којих је већ у Аристотелово време било све више, те су чак и преовлађивали, јер је то већ време грчке декаденције и појаве освајача, Александра Македонског).

Али да у појму јединства (један, једна, εισ μυθος... μια πραξις, једна прича, једна радња) нема никаквог „јединства” као појма о позоришној радњи, то Аристотел показује и својим ниподаштавањем позоришта. Он дословце каже да позориште трагедији никако није потребно, ... јер кад „треба изазвати осећања страха и саучешћа”, што је „својствено трагедији” (по Аристотелу), онда:

„.... Изазивање таквих осећања позоришним апаратом показује мању еру уметности... песници који, рачунајући на позоришна средства... уопште немају више ничег заједничког са трагедијом” (1453б, 7-14, одељак 14 *Поетике*).

А на самом завршетку *Поетике* каже:

„Трагедија, најзад, постиже свој задатак и без мимичких покрета” (тј. без оног што Аристотел сматра позориштем), „јер већ и само читање показује каква је она”, „те јој глумци”, каже на другом месту, „нису потребни” (1462а, 11-14). И још:

„Јер трагедија врши утицај и без αἰона и без χιτοκριτᾶ” (1450в, 18 – 20)...

Ми овде намерно нисмо превели „агон” које се обично преводи са „такмичење”, а које се иначе преводи (као М. Ђу-

рић) као „јавно приказивање”. Нисмо превели ни „хипокрит” које се преводи са „глумац”, јер означава глумца, човека који у представи има другачије лице, те је „дволичан”!

Нисмо то превели зато да наговестимо како је Аристотел ипак, као и Платон, гајио презир према јавном приказивању као такмичењу, дакле, управо према ономе што ми данас оцењујемо као вредност. Агон, дакле, није имао вредност такмичења, него карактер јавног скупа. А оно што је отмено, као трагедија, не треба да се износи пред јавни скуп, пред светину, ма колико мноштво било побожно. То је, уосталом, став отменијег, а конзервативног света већ у време Платона, само из другачијих разлога.

#### 8.

... Нека сведочанства говоре о Платону да није ценио трагедију, а да је ценио и волео комедију. Та сведочанства и мишљења о Платону не разликују, међутим, трагедију као позоришни феномен од трагедије исконске, тј. не разликују појам позоришта од појма саме трагедије. Сигурно је да је Платон имао доста разлога да се презиво односи према јавним представама и скуповима у његово време, па тако и према позоришним играма. Већ у време Еврипида (480-406. г.) су строга правила Есхилова времена изменењена, те је пружено много нових могућности за лежернији (да не кажем „слободнији”) приступ позоришној игри. У режиму нових (мање строгих) правила било је потребно много више образовања да се не западне у неукус и „простаклук”, јер „простаци” су једва дочекали да тежња човека ка поистовећењу с божанством (побожна тежња мистеријска из времена Есхила који је себе сматрао свештеником, а своје звање свештеним) буде замењена настојањима да се божанство поистовети с човеком. Комедији је у таквој ситуацији било лакше. Њој је више одговарала лежерност лабавих правила. Комедија, уосталом, није имала претензије трагедије – коју је Аристофан ценио, не исмејајући се са побожношћу! – па је разумљиво да она Платону ни-

је пружала разлоге за презрење. Али лабавост позоришта у извођењу трагедија све је више удаљавала трагедију од мистерије. Јавни карактер извођења (агон) само је више доприносио томе. Маса нових Атињана, скоројевића, обогаћених после успешних Персијских ратова, и сама је тим јавним скуповима давала све више карактер надметања, рекламе, хвалисања, таштине. Платон је стрепио од бројности, од масовног карактера који агон није имао раније. Имао је и разлога да стрепи: те исте масе су осудиле на смрт Сократа, најизразитијег заступника узвишеног трагедијског схватања живота.

Страх од масовности се огледа и у Платоновом схваташњу да грчки полис не може бити здрав ако има више од око пет и по хиљада становника (слободних). Тако он каже у *Држави*. А масовност, напротив, одговара времену Александра Македонског, великог освајача. О простаклуку публике говори и Аристотел у завршном поглављу *Поетици*: „хипокрити“ (тј. глумци), чак и по мишљењу њихових старијих колега „хипокрита“, све више претеरују и „мајмунишу“, јер хоће да се допадну публици, баш као и софисти, против којих је Платон исто тако одлучно као и против претеривања и неукуса у позоришним представама. Због тога претеривања и „мајмунисања“ (глумац Калипид је као „мајмун“, πιθηκόν 1461б, 34) је и сама трагедија већ (после Еврипида, у време Платоново, поготово Аристотелово) стекла глас нечег простачког у поређењу са (старинским, аристократским!) епом, који је отмен, тако да отмена публика више неће да гледа трагедију, него само да слуша епског певача.

Слично и Његош у *Горском вијеницу*, кад се Војвода Драшко враћа из Млетака и описује мајмунисање и кривању у венецијанском позоришту:

„Такве бруке, таквијех грдилах,

Нигда нико још видио није...“ (*Горски Вијенац*, 1531-1577)

А Вук Мићуновић на то све одговара (kad је чуо да Млечићи немају гусле):

„А да за сву игру без гусалах,

Ја ти не бих пару турску дао!!“ (*Горски Вијенац*, 1618-1622)

А хоће комедију, јер она не говори ни о светињи ни из светиње. Управо као и Платон, јер кад је реч о трагедији, човек који има развијено трагедијско осећање стрепи од вулгаризације, а те исте вулгаризације не треба да се боји кад гледа комедију. Јер комедија није збивање човекова уздизања у поистовећење са божанством.

Аристотел, дакле, има и оправданих разлога – које су оправдали већ пре њега Платон и други – наиме, да трагедију одвоји од позоришта, да неукус који је почeo да овладава позориштем не захвати и саму трагедију. А што се тиче позоришта – тачније: агона, јавних скупова, јавних игара – они већ од времена Александра Македонског, а поготово у Риму, добијају карактер свега што је у масовности негативно. Јер као што је лично човеково осећање своје издвојености из рода или врсте (сваког човека!), како то каже и Киркегорд, тако и трагедија – која је у самој својој суштини збивање личности и само онога у човеку што га као личност издваја из врсте, рода, или из појма – ... тако и трагедија не подноси масовност трга, стадиона или арене. Мора, дакле, да има неких дубљих разлога што се у то време сама трагедија већ одваја од позоришта (тј. појам трагедије од појма позоришта).

Ти разлози мора да су деловали чак и онда кад је позориште уметност на висини и достојна поштовања као и сама трагедија. Међутим, Аристотел (или био ко тада, па ни Платон пре њега) није у праву кад пад трагедије тумачи њеним извођењем у позоришту, јер оно што је узроковало пад трагедије и њеног угледа у јавности, узроковало је и пад позоришта: *јавност* нема смисла за личност, те за личност нема места у јавности (за личност као трагедијску свест). Личност је тајна.

\* \* \*

Како се суштина трагедија крије у суштини (или збивању суштине) саме личности човека, то нико није позванији од Платона да нас упути у саму суштину трагедије. Он то и чини.

Најпре, тиме што је његово дело у целини посвећено оправдавању једне изразито трагедијске личности, Сократа: за такву личност јавност („свијет”) нема никакве склоности.

Друго, тиме што је расветлио феномен поистовећења или уздизања човека у надсветовност поистовећењем (са оним што, реално, у „свету” није, јер „свијет жељи не зна угодити”, како каже и ЛМ, *П* 183), Платон као да показује да личности (трагедијском збивању човекове суштине) и није место у јавности (у „свијету”).

Треће, Платон је трагедијско збивање „склонио” у сферу унутрашњег, скровитог, „есотеричног”: кад је трагедија већ била изложена опасности вулгаризације, Платон је – да не би „бисери били изношени пред свиње” – трагедији пружио уточиште у својој Академији, посебно на есотеричним скуповима у Академији. Ту више нема мимике ни „кривање”: они, уосталом, нису ни потребни, јер право позориште као тумачење огледа се већ у начину говора и читања. Уместо глуме, позора (што у нашем старијем језику, због мимике и „кривање”, значи: срамота) и „хипокрита”, трагедија добија карактер духовног симпосиона, дијалога култивисаних, као у Платоновим делима. Тако се она све више приближава ономе што ће, кад Грци пређу у хришћанство, бити Света Божанска Литургија! А симпосион ће бити Евхаристија. Само, наравно, кад за то дође Онај Који све то установљује! Но, Грци су већ спремни: њихово поштовање *Једног* Бога и слутња да је Он заштитник личности – а то им признаје и апостол Павле (*Дела апостолска*, у Атини, 17, 16–34) – има посебан облик: трагедијско искуство и усмереност трагедији. Нико се зато није Литургији, самој суштини хришћанства (Самоме Логосу Који је Литург и Литургија), приближио толико колико Грци са трагедијом, трагедијским осећањем и трагедијском свешћу.

Трагедија није била само уметност, него (поред тога што ће тек бити уметност) више од тога: начин на који се конституисала заједница, почев од личности као њеног темеља и агенса. Сасвим исто ће – заправо тек у њој – то бити и

Литургија, те Грци у њој добијају оно што су у трагедији само тражили.

Приступајући трагедији естетички, поетички, као књижевном роду, Аристотел је починио Грех против медитеранског (мистеријског) духа заједнице и, истовремено, против личности, јер медитеранска – односно мистеријска, трагедијска или литургијска – заједница не настаје поимањем човека (филозофском негацијом личности, обичајношћу), него осећањем и слављењем значаја саме личности човека.

9.

... Ако је радња глумца који глуми Прометеја истоветна с радњом коју врши сам митски Прометеј; или ако је збивање глумца на сцени истоветно са збивањем самог Прометеја, онда је то „јединство радње”. Наиме, то би било једино могуће *поизвестоје* јединство радње. То значи: радња како је приказана у Есхиловом драмском тексту (радња Прометејева, понашање Прометејово) мора бити истоветна са радњом митског Прометеја, а глумчево понашање, као трећа радња, мора да буде истоветно (поизвестојено) са обе те радње: и са радњом Прометеја Есхиловог, и са радњом Прометеја митског. „Јединство радње” као трагедијска (а не пукла логичка) природа радње, постиже се на тај начин што се три *различите* радње (као радње трију различитих ликова) *поизвестоје* и на тај начин сједињују у исту радњу. Како се дешава то поизвестојење – то је већ тајна позоришта (или глуме).

Али „јединство радње”, као једно од трију суштинских позоришних правила (закона), састојало би се искључиво у истоветности или поизвестојењу *трију разних радњи*: једне митске, једне књижевне и једне сценске. Кад се на сцени постигне то јединство, тј. та *истоветност*, онда је остварено позориште. То значи да глумац мора бити истовремено и онај који јесте, и лик Прометеја из Есхиловог драмског текста, и лик оног митског Прометеја који је људима познат из мита. Тада

људи *преиззнају* Прометеја у глумцу, па чак и глумца у митском Прометеју! То није логичко „јединство” (доследност) у оном смислу у којем је Аристотел говорио о јединству радње, него јединство којим се баш остварује лик, тако да је циљ управо лик, а не радња, како то (у *Поетици*, 145а, 15-23) каже Аристотел. Дакле, супротно Аристотелу.

Али поизвестојење мора бити потпуно: сцена у атинском позоришту, без обзира на то где се налази и како она стварно изгледа, без обзира на то што је она у Атини, мора бити поизвестојена са стеном на Кавказу где је Прометеј прикован. То поизвестојење Атине с Кавказом и поизвестојење позоришне атинске сцене са стеном на Кавказу је – „јединство месета”! То је поизвестојеност двају места у једном. Иначе нема позоришног остварења. А неће бити ни поменутог већ „јединства радњи” сједињених у једном лицу, у радњи једног лица.

Но поизвестојење још није потпуно, јер мора бити постигнуто и јединство *времена* у поизвестојењу (истоветности) разних времена, разних епоха: митског времена кад је Прометеј био прикован на Кавказу, времена кад је Есхил писао драмски текст о Прометеју и, најзад, времена у којем глумац сада игра улогу Прометеја, а гледаoci га гледају.

То време поизвестојења је *празнично*: празник је поизвестојење разних времена чиме само време бива искључено или, тачније, превазиђено безвременошћу, вечношћу. Тако сада, у томе празнику, је и остварење позоришта потпуно. Три „јединства” су три истовремена и нераздвојна поизвестојења. Сасвим исто како је и Његош, превазилажењем времена, постигао у *Лучи Микрокозма* јединство или истоветност времена у којем он пише Лучу (у време Великог поста 1845. године) и времена у којем се збивало стварање света и кад је Сатана „пао као муња с Неба” (*Лк*, 10:18). То значи да се „јединством времена” постиже или збива безвременост *празника* или, што је исто, *превазилажење* времена. То је и *једини начин* човекових *поизвестојења*. У њима (у тим „трима јединствима“) он превазилази и своју телесну, и своју просторну и своју временску одређе-

ност и границу. Тако је платонски термин „уздизања човека у наднебесни свет вечних идеја” замењен термином који као да улива више поверења скептичним људима, термином: „јединство радње, места, времена”.

\* \* \*

Јасно је да значење – малочас изнесено истинско значење поистовећења и превазилажења (трансценденције) – није овом термину „три јединства” давао нико у западној литератури, од самог почетка, од времена кад се термин „три јединства” и појавио први пут. А први пут се јавио још 1570. г. у *Поетици Ка-стелветра*, а затим у *Уметности трагедије* Жан де ла Тај, 1572. г., кад су три јединства објављена као „основна и неповредива правила” позоришта и трагедије. Од тада па до данас нико у западној литератури, па ни сами иницијатори (који су веровали да у томе следе Аристотела), нису објаснили у чему се састоји свако од та „три јединства” и шта она значе. Ако трагедијски смисао и значење тзв. „јединства радње”, па ни друга два „јединства” није Аристотел ни додирнуо, ни наслутио, онда не можемо замерити ни писцима који, користећи тај термин од XVI столећа до данас, не налазе за потребно да о томе кажу нешто више него што је рекао „Онај који зна” (тј. Аристотел, како га називају још од времена Дантеа). Од XVI столећа до данас, наиме, верују да је то објашњено у Аристотеловој *Поетици*. Пре него што назначим откуд могу потицати та „три јединства” у њиховом истинском смислу и значењу, морамо истаћи једну наизглед фантазијску и сасвим ненаучну претпоставку:

Поштовани писци поменуте *Поетике* и *Уметности трагедије*, у XVI столећу, мора да су сунешто о та „три јединства” чули од неког Грка или од неког ко је то чуо од Грка, тј. Византинца. Мора да је Грк био убедљив, али западни иницијатори нису били у стању да његове аргументе понове или разумеју. То није био неки – иначе за барок типичан – хохштаплерј (свет, наиме, тада врви од узурпатора и пустолова, нарочито у позоришту и

уметности), него неодољива потреба да се за сваку делатност, па и за позориште, поставе нека вероватна а непрекршива правила, тзв. барокни „академизам”. Неки другачији смисао тој тврђњи о „три јединства” – па ни онај (о три лика Прометеја) који смо малочас изнели – није могуће наћи нигде у западној литератури. Па ипак се смисао негде крије и речи нису изречене без основа. Ако нису знали они који су слушали, али је знао Грк који је о томе говорио, Византинац који је из Византије побегао изпред Турака на Запад. У то време западни универзитети и дворови врве од византијских учењака, зналаца, полиглота, филолога, класичара, теолога, познавалаца Римског права итд., емиграната који продају знање не тражећи да се оно означи њиховим именом. Још читавих сто година после пада Цариграда Византинци су тражени учитељи по барокним дворовима и на универзитетима, наравно, световним (јер римокатолички универзитети, у тешком сукобу с владарским дворовима и краљевским установама и академијама, не трпе „лукаве Византинце” у служби западних световних установа и краљевских Академија).

\* \* \*

Мада девиза „три јединства” нигде на Западу (наглашавамо: нигде на Западу!) није објашњена, мада зато ни сами писци (као Молијер, Шекспир итд. кад о томе говоре) немају разлога да поштују та три, за њих чисто логичка, правила, она се ипак упорно истичу, као нека застава драме и позоришта, јер је негде њихов трагедијски или мистеријски (у поистовећењу) смисао ипак морао бити знан!

И био је: у византијској, православној *литургији*. (Одатле је и оно наше, малочас изнето објашњење!). Јединство (тј. истоветност) радње, места и времена је суштина Литургије као *Свете Тајне*. Православном Грку, Византинцу је било јасно: оно што се тражи у трагедији, постигнуто је – у Литургији. Ако Запад тежи да схвati „грчко чудо”, онда оно није античко, него хришћанско. Јер у Божанској Литургији се збива:

– истоветност Литургије земаљске са Литургијом Небеском, вечном, а обеју са тајном личном (у Причешћу);

– истоветност Христа као свештеника Небеске Литургије са жртвом која се приноси у Литургији земаљској, у Цркви, јер, Христос је истовремено и на Небу, где служи Литургију без које би земаљска била немогућа, и на Часној трпези, где Сам бива принет телесно као жртва;

– истоветност Христа Који вернике (апостоле и др.) позива да заједно са Њим једу Његово Тело и пију Његову Кrv, за Његовом Трпезом (Мт. 26: 17-29; Мк. 14:12-15; Лк. 22:7-38; Јн. 13:1-38);

– истоветност места у олтару са местом о којем говори Јеванђеље, а обое с местом где је сад Христос;

– истоветност времена Тајне вечере, времена недељне Литургије и времена Небеске Литургије;

– истоветност... итд.

Без тога поистовећења нема ни Литургије ни, у њој, Евхаристије ни смисла самог хришћанства. А тај смисао је *литургијски!*

Тако о Литургији говоре, тј. пишу византијски црквени оци: почев још од светог Јована Златоустог и светог Василија Великог – великих литурга из IV столећа, од којих потиче и чије име носи *Божансјивене Литургије* (св. Јована Златоустог и св. Василија Великог), која се и данас служи у православним црквама свих језика,

па свети Дионисије Ареопагит (VI столеће),

па свети Јован Дамаскин (VIII столеће),

па велики тумач Литургије свети Фотије (патријарх под чијим свештенством је зачета и вршена и словенска мисија словенских апостола светих Кирила и Методија),

па свети Григорије Палама (XIV столеће)... све до Николе Кавасиласа (умро 1371. г.).

За нас је нарочито значајан тај Никола Кавасилас. О њему каже Татакис:

„Више него иједан други Византинац, Кавасилас је успео да духовност человека открије – не у пустињском животу самих монаха подвигника, него – у племенитости саме природе человека, у њеном непосредном доживљавању Бога (Христа), у причешћивању Богом,

и да сваког человека, па и оног који се сматра најпростијим, позове на освешћење и откривање самог себе, своје суштине.

Тако се из аскетизма пуког телесног уздиже човек до врхунаца чисто духовне сфере”. (V. Tatakis: *La Philosophie Byzantine*, Presses Univ. de France, Paris, 1959... Brehier..., p. 281).

Од њега су нам, поред неких мањих списка, остала два значајна дела уврштена у саму колекцију *Patrologia Graeca: Живої у Христу и Тумачење Божансјивене Литургије* (оба, наравно, на грчком, али је друго преведено на француски и недавно, 1967. год., издато у двојезичном издању).

Оба ова дела су значајна за наше разумевање надсветовности, човековог поистовећења са божанством у Христу, човековог духовног излажења из своје ограничености временске, просторне и онтичке, једном речи:

оне појаве надсветовности из које је термин „три јединства” и настало, па се онда од те појаве откинуо, изгубивши – у западној литератури – свако значење. Указујемо на француско издање Кавасиласовог *Тумачења Божансјивене Литургије*: Nicolas Cabasilas: *Explication de la Divine Liturgie. Sources chretiennes*, ed. Cerf, Paris, 1967.

Сада коначно и јавност чија је традиција обележена Аристотелом може да стекне јасан увид у прави смисао, порекло и садржај много помињаног начела „трију јединстава”:

то начело није настало из објашњења трагедије,

неко из тумачења Литургије, наравно, „византијске” (тј. православне), па се тек онда, из литургијског искуства, може смислено применити и на искуство трагедијско и позоришно.

Тако трагедија остаје *јрчко чудо* и у време кад Грци за себе, веома самосвесно (као патријарх Генадије Схоларије, пред сам пад Цариграда) говоре: „*Ми нисмо Грици, ми смо јраво-*

славни Ромеји!”. Или тачније: Грци су чудо тек после примања хришћанства.

Веома одлучно истичу Византинци разлику између Платона и Аристотела нарочито у XV столећу, тако да одатле о тој разлици први пут сазнају и на Западу, кад се, иницијативом пребеглих Византинаца, оснивају платонске академије на Западу (насупрот аристотелским, римокатоличким универзитетима), па тако и у Италији, у Фиренци и другим градовима где је Ренесанса била довољно снажна да је не угуше барокне институције апсолутизма папског и царског.

Али да се не би претерало с Платоном – против Аристотела чији утицај се шири и у Византији од времена Латинског царства – Велика Црква (византијска) опомиње:

Христос је више од земаљске, па и Платонове мудрости, јер Платон је, и поред упућивања човека на самоосвешћење (освешћење сопственог трагедијског искуства), ипак паганин, некрштен. Зато патријарх Схоларије и каже: „*Ми више нисмо Грци...*”, чак ни платонисти. Искуство које су Грци – сада већ више не као Грци, него као православни – стекли је литургијско, а оно је изнад трагедијског.

Ако је Платон мислио о (сопственом) трагедијском искуству,

поменути литурзи, па и писци међу којима је Кавасилас, упућују на мисао о *лијургијском* искуству човека. Ту треба тражити ону тајну и оно чудо које је Платон тражио у самом трагедијском искуству.

10.

... Биће потребно доста времена после пада Цариграда (после г. 1453.) да се у световној књижевности или међу световним књижевницима поново јави она Кавасиласова свест о томе

да се тек из свести о литургијском искуству (из литургијског освешћења) може проникнути у оно што се тражи кад истражујемо суштину трагедије, садржину трагедијског искуства.

Указујемо овде на дело великог руског писца Николаја Васиљевича Гогоља (1809-1852): *Разматрање Божанствене Литургије*, дело истог назива и истих интенција као и Николе Кавасиласа пет стотина година раније.

(Дело је с руског превео др Емилијан Чарнић. Заједничко издање Каленића и Банатског весника /Крагујевачка и Вршачка епархија/, штампано јула 1981.).

Појаву поистовећења – човека са Херувимима који служе Небеску Литургију, у надвременој вечности, у надсветовности, као и поистовећења човека са самом жртвом у којој је Себе жртвовао Сам Христос –

ту појаву је Гогољ нарочито запазио и истакао као суштинску за Литургију: у поглављима „Херувимска ћесма” (стр. 53-57) и „Канон Евхаристије” (стр. 72-80).

То је оно поистовећење које нам открива смисао формуле о „три јединства”, овај пут као формуле литургијске.

О истом томе поистовећењу пева и наш велики песник Његош (1813-1851), свега четири године млађи савременик Гогољев.

Но, док Гогољ своје литургијско искуство излаже у једном теолошком спису, попут Николе Кавасиласа,

Његош је аутентичнији: у њега се то литургијско искуство распламсава у поему *Луча Микрокозма*, у којој Његош доживљава јединство свог времена (1845. г.) са временом Стварања света, дакле поетски доживљава надвременост.

„Човјек, изгнат за врата чудењаха  
Он сам собом чудо сочињава!” (ЛМ, П, 5-6)

11.

... Дакле, тек у хришћанству је Грцима успело оно чему су трагеди и Платон тежили: да до освешћења доведу своје трагедијско искуство, али да, истовремено, открију у њему и његов коначни, литургијски телос, есхатон. Јер тек из њега је јасно и шта је само трагедијско искуство, каква је суштина трагедије:

Адам је изгубио своје достојанство и своју славу. Он се, додуше, тога достојанства и те славе сећа, али мутно и без могућности да и достигне оно чега се сећа, те га зато сећање чини само тужнијим. Тако каже и Његош (*Луча Микрокозма, Посвећа*, 1-20). Но, тужан због тога или очајан, свеједно, тек то сећање чини супстанцију његове личности, тј. чини га личношћу.

Он је то достојанство изгубио због „неког Греха”. Он не може да зна у чему је тачно тај Грех, јер кад би знао, можда би га и исправио, па тако опет стекао оно што је изгубио: уколико је уопште могуће знањем стећи свест о Греху, па га знањем и исправити!

Но, у чему је Грех – то ће му открыти тек Христос: опет, не поуком (којом се улива знање), него Жртвом, која изазива саосећање!

Но, једно је сигурно: човек не може поново стећи достојанство, па тако се ни уздиђи у своју славу, ако не буде исправљен његов Грех.

А и Грех и Очишћење су у сфери осећања (пunoће битија), а не у сфери знања.

Ма колико је Платон имао право кад је човекову духовност приказао као његово уздизање у највишу хипостасу,

ипак је Платон био наиван кад је сматрао да су човеку за то довольне врлине, међу њима основна врлина: чистота душе, *sophrosine*. Јер проблем је управо у томе: како стећи ту чедност, кроткост, девичанску чистоту Богородице, софросине – кад човек има толика искуства и не може се правити „наиван”, као да их нема!

Тако постају истоветни:

стицање софросине,

очишћење од Греха којим је проузрокован пад човека из његове славе и достојанства,

уздизање човека у духовност, у славу, у највишу хипостасу.

Да би то било могуће, човеков Грех мора на Себе да узме Сам Бог. Бог то и чини: из љубави према човеку.

Али љубав није могућа другачије до као поистовећење: и Бог мора да Се поистовети са оним кога воли, овде са човеком. Он то и чини. Јавља Се као Други Адам. То је Христос.

Као Други Адам, човек, Син Човечији, Христос узима на себе Адамов Грех – мада је *безгрешан*. Јер Бог је безгрешан, а она божанственост и слава коју човек опет жели да стекне је управо у тој безгрешности или Очишћености од Греха, у *софросине*, из које настаје Рај, заједница са Христом.

Никад не можемо схватити трагичну кривицу ако не схватимо да је то кривица коју на себе преузима човек који иначе може бити без греха, човек који ни правно ни морално не може ни за шта бити оптужен. И никад не можемо схватити трагедију ако не схватимо да је она испаштање управо те, трагичне кривице, а не неке правне или моралне кривице. И никад не можемо схватити суштину трагедије као *славу и слављење*, ако не схватимо испаштање трагедијског карактера (трагедијске природе). Едип, Прометеј итд. ипак нису довољно чисти да би јасан и недвосмислен био трагични карактер њихове кривице.

Дакле, потребно је да кривицу Адамову, поистовећен с њим, понесе, као Други Адам, Сам Бог (Син Божји)! и да уместо Адама испашта, да буде чак жртвован, па да умре смрђу која је понижење не само за Бога, него – као ропска смрт (на крсту, јер то је била ропска смрт!) – чак и за самог човека. Није било другог начина да се постигне хармонија – оно битно чему тежи трагедија, због чега и ради чега се она и збива, због чега и ради чега и настаје све оно што се назива трагедијским страдањем.

Та хармонија је поистовећење – опет то поистовећење! – човека са божанством, којем (поистовећењу) тежи мистеријско искуство човека, трагедијски страдајући због осећања да је тога поистовећења лишен.

Литургија је, дакле, открила коначно и тајну саме трагедије. Она је коначно довела до свести искуство које би, иначе, као трагедијско и нерешиво, мучило човека управо зато

што је човек баш *тим искуством* личност, што без тога трагедијског искуства човек не би ни могао да буде човек и личност.

Дакле, шта је трагедија – на то питање се није могло одговорити из самог трагедијског искуства. Била је потребна потпуна освешћеност тога искуства.

(А освешћење се постиже, опет, као осећање: верско, мистеријско, поетско, позоришно, литургијско).

\* \* \*

Платон је стално говорио о уздизању, о трима хипостасама душе (суштог) човека:

о души телесној,  
о души распетој између два света (управо трагичној) и  
о души духовној.

То уздизање се осећа као реална могућност човека. Она се чак као реалност и доказује: у празничним моментима мистерије (и свештене поезије и уметности), али као могућност реална само за трагедијску природу искуства човека. Па и поред те непосредне реалности, „на дохват руке”, човек се мучи као Тантал коме плод и напитак (вода) стално измиче, што не би ни било мучно кад он не би осећао потребу за њима и кад му они ипак не би били „на дохват руке” тј. ушију и очију. Уздизање је човеку у трагедијском искуству неопходно, а оне-могућено – неком кривицом (одвојености од Бога) која је трагична. Човекова племенинотост (божанственост) – без које не би била могућа трагедија – несумњива је. Али и кривица која оне-могућује остварење и коначни доказ племенинотости (божанствености) несумњиво је: трагична кривица, која је управо Грех (αμάρτια, у каснијем језику αμάρτημα): кидање заједнице са Богом.

Проблем трагедије постављен је баш овако и у *Посвети* Луче Микрокозма. Мислим да је тешко у светској литератури наћи прецизнији опис трагедијског проблема него што је то учињено у Лучи:

„Под влијањем Тајнога Промисла  
(под утицајем... изливањем, Ж.В.)

Он се сјећа прве своје славе,  
(он, бачен човек, јадан, сећа се првобитне славе, Ж.В.)  
Он снијева пресретње блаженство,  
Ал његови снови и сјећања

Бјеже хитро у мрачним врстама  
(у мрачним редовима написани, Ж.В.)

У љетопис опшири *вјечности*:  
Само што му тамнијем проласком  
Траг жалости на душу оставе,  
Те се трза бадава из ланца,  
Да за собом проникне мрачности” (ЛМ, П, 10-20)

Дакле, искуство је ту – не да се човек њиме користи као пројектом за остварење неких својих снова! не, мада је истинито! – него је ту само зато да га подсећа на изгубљено, да га жалости! Управо таква природа је трагедијског искуства. Шта је то чега се човек тако живо сећа, а што – и поред прецизног духовног искуства о томе – не може постићи?

12.

... Исконска трагедија – од које је у литерарној трагедији могућ само одјек – је испаштање трагичне кривице човекове.

Сама реч „трагедија” означава и то испаштање и слављење трагичне жртве (или трагичног јунака), оног који испашта.

То слављење може да буде општенародно славље, јер жртва испашта кривицу читавог народа, те народ има и разлога да жртву слави, у трагедији, као општенародном слављу.

Мит каже да се Егјебубио, бацивши се са стене у море, кад је на лађама које су долазиле с Крита видео црна једра: дејством клетве коју је напуштена и издана Аријадна бацила на Тезеја, овај је заборавио да стави бела једра на лађу и да тако означи и слави победу над Минотауром. То значи да су благо-

слов и благодет потребни не само за победу над злом, за успешно испаштање кривице, него и за слављење те жртве. Јер трагедија је и *славље*, како то и сама реч каже. Божанство мора да буде подједнако и са жртвом, и са онима који приносе жртву, и са онима који се успеху и дејству жртве радују. То је опет јединство:

испаштања,  
жртве која представља народ и,

треће, самог народа – са божанством. Трагедија је, дакле, општенародно славље или, што је исто, преобразај страдања у славље и празник. Без тога преобразаја страдање би било само страдање, само зло, док је трагедија преобразај којим се постиже победа над злом (уз жртву) и *слављење* те победе!

Трагедије су онда писали трагедије снагом сећања на то славље и са жељом да се оно стално обнавља у оној величини и сјају који они (трагедије) мора да су доживљавали у свом детињству или бар у причама старијих. А сталност тог обнављања требало би да буде нешто за шта ми данас немамо боли израз ни представу од „позориште”, а што је у Грка било нека пуноћа празновања.

Реч „театер” – а заправо „театрос”, од које је изведен и „театрон” (*θεατρον*) означава у корену оно исто гледање које је својствено и божанству и којим је означен само божанство. То је неко гледање преобразаја или преображености света у божански свет – пошто је жртвом изведена победа над злом, опет помоћу самих богова. И реч „идеја” – баш она платонска – означава „вид” (исти индоевропски корен) или облик који сушто (постојеће) поприма кад је преобразено у божанско сушто, у божанској свету, у који се човек – преобразајем и поистовећењем – уздиже.

Већ смо говорили о „три јединства” у томе смислу: радња, место и време се поистовећују са надсветовним, јер излазе из своје ограниченоosti суштим (постојећим) писцем, глумцем, сценом и даном приказивања. Дакле, оно што ми – мислећи на Грке – означавамо нашом речи „позориште” (што

првобитно у нас значи срамотиште, срамоћење нечег што је узвишене, као што смо то већ навели у Његошевом приказу млечачког позоришта у *Горском вијеницу*), то бисмо пре морали да назовемо свечаношћу, слављем, фестивалом, прославом. Подсећамо и на оно што смо већ рекли о Играма:

оне су имале верски карактер, биле су свештене, атлетаје, као победник, нека врста свештеника у посебном (олимпијском, архајском) обреду који је врхунски подвиг телесности, победник је отеловљење божанства,

а саме Игре се не одигравају пред публиком, која је додуше присутна, него пред самим божанством и ради божанства! Виктор Иго има једну причу о *Богородичином жонлеру*: кад се све службе у цркви већ заврше и кад сви у самостану оду на спавање, један бивши жонглер, који се заредио у религиозе (редовнике, нешто слично нашим монасима), изводи тада своје бравуре пред иконом Богородице у затвореној цркви, сам: хтео је да обрадује Богородицу и да јој дарује оно најбоље што је могао. Није умео да се моли, али је умео да жонглира лоптама, а при томе стоји на рукама. Он је био достигао такав врхунац те уметности, да је још само Богородицу сматрао достојном да то гледа.

Да поновимо: трагедија није несрећа, него *слављење*, општенародно славље. Слави се, додуше, жртва која је страдала, али се слави зато што је тим страдањем победила зло и страдала уместо нас, поневши нашу кривицу, плативши наш ГРЕХ.

13.

... Трагедија је, дакле, целина збивања. Оно је целовито, смислено и савршено – па тако и достојно трагедије – тек кад се завршава слављем, и то слављем које је божанско, Богом на дахнуто: као што је симфонија достојно завршена тек ако се, као Бетовенова *Девета*, завршава величанственим хором, трагедијском одом Шилеровом:

Seid umschlungen Millionen,  
Загрлите се, милиони!

Јер трагедија је *ooga* теодикеја, одбрана Бога, слављење Бога упркос Злу. Тако и Платон из *πραγματειακοῦ εργαστηρίου* учи да Зло не долази од Бога.

\* \* \*

Шекспиров *Хамлет* није трагедија, него само *geo* трагедије. Оно што Хамлета чини трагичним је, свакако, личност и свест личности којој се, ипак, ништа не дешава без њене одлуке. Личност је елемент трагедије, јер је трагедија испаштање трагичне кривице, а трагична кривица није могућа другачија до као кривица личности, тј. человека у његовој личној моћи одлучивања. Па ипак, за настанак трагичне кривице није довољна та моћ одлучивања која человека издваја из рода или врсте и чини га личношћу. Ми тек треба да размотримо ту трагичну кривицу и како је она могућа: мада је трагичној кривици неопходна личност, она није довољна. Човек може да одлучује о понашању – да ли да се понаша у складу са својом трагичном кривицом или не – али тек пошто је настала трагична кривица. Та кривица је, нема сумње, настала слободно: поступком о којем је сам човек одлучио. Зато и јест крив!

Али, зашто је та кривица трагична? – Зато што је човек не може исто тако слободно, својим одлученим поступком исправити, од ње се очистити. Јер трагична кривица (за разлику од правне или, чак, моралне) настаје поступком којим човек *кида своју заједницу са БОЈОМ*. А како је та заједница духовна, то њу може да обнови (и успостави) само Бог! Тако у другом и трећем делу трагедије – кад се човек уздиже у божанску заједницу – наступа уз человека сама Божанска Сила. Зато је античка трагедија „троделна”, или тачније: трилогија.

*Хамлет* није трагедија зато што ни Есхилов *Оковани Прометеј*, узет сам за се, није трагедија, него само драма, део трагедије, елемент трагедије. Трагедија је тек трилогија коју

чине: *Оковани Прометеј* (прва драма или радња трилогије трагедијске), *Ослобођени Прометеј* (друга драма) и *Прометеј Вајроноша* ( трећа и завршна драма трилогије која чини целину трагедије). Трећа драма трагедије (тј. трилогије, трагедије као трилогије или целине) представља настанак празника или славља, јер у томе је природни завршетак или телос трагедије. А тај завршетак је могућ само као божански дар. Наиме, празник је празник једино кад га само божанство установи. Не може бити празник оно што су сами људи одлучили да празнују, јер о празнику (као слављу којим се завршава испаштање трагичне кривице) људи не одлучују како одлучују о трагичној кривици. Настанак осећања – а за празник је битно осећање, празнично осећање – није у власти человека. Крајње очишћење человека је *sophrosine*, чистота срца (безазленост, чедност, отрочество, девичанство), а то је осећање које се постиже на крају трагедије. Крај је тек у трећој драми трагедије. Тако је трагедија била схваћена и у платонској Академији.

Грчки писац Паусаније, из II столећа после Христа, пише у свом делу *Οἰνις Γράχκε*, како је Прометеј слављен у (наравно, платонској) Академији:

„Прометејев жртвеник је у Академији и свечаност трчања са буктињама почиње одатле. Ту младићи упале буктиње на жртвенику у Академији (у Атини), па онда трче у град са упљеним буктињама, пазећи при томе да се, док трче, буктиња не угаси. Циљ учесника је у томе: да се буктиња не угаси. Коме се угаси, он не учествује у слављу, а ако се све буктиње угасе, нема славља!”

Трећом драмом трилогије о Прометеју, *Прометеј Вајроноша* (или *Бакљоноша*, *Лученоша*), Есхил је хтео да прослави настанак прометејских празника у Атини. У томе је и значај Есхилове трилогије о Прометеју у целини.

Што смо рекли за Прометеја, важи и за Едипа, за Ореста итд., првобитно за све класичне трагедије: све су то биле трилогије завршаване празновањем и драмом која прославља оснивање (божанско оснивање!) празника. Није то случајно што се

први од нама познатих грчких трагеда (по делима која су преостала), Есхил изјашњавао најпре као свештеник, па тек као такав био је и песник трагедија, трагед. И Његош каже:

„Свемогућство светом тајном шапти

Само души пламена поете.

.....

Званије је *свесишћено* поете,

Глас је његов *неба* влијаније,

Луча свјетла руководитељ му,

Дијалект му величество Творца...

(предмет и садржај мисли му је величанство Творца,  
Ж.В.) (*Луча Микрокозма, Посвета*)

То значи: песник се бави слављењем Бога. Зло и трагична кривица човекова немају никакве везе са дејством Бога, те је зато песникова мисао о Богу теодикеја, оправдавање Бога пред философијом која за Зло и трагичну кривицу (и страдање) човека оптужује самог Бога.

И драма о Оресту – који је убио мајку да освети оца Агамемнона кога је Клитемнестра убила – је трилогија. Што се тиче самих догађаја у томе сплету, њих је било много више, те би – кад би догађаји сами били циљ – могло да буде више драма, а не само три. Али трагедији су потребне баш три драме, трилогија, те је Есхил, у свом свештеном званију, написао три драме те трагедије: *Аїамемнон* (у којој Клитемнестра убија мужа, као што ће то бити подлога и претпоставка драме у *Хамлету* или у *Мајбету* Шекспировом, или у Еврипидовим драмама страсти); *Хоефоре* (Орест, син Агамемнона и Клитемнестре убија мајку и њеног љубавника Егиста, те тако освећује оца); *Еумениде* (драма о томе како је Орест најзад очишћен од греша, у Атини). Те *Еумениде* су Есхилов циљ и смисао трагедије о Агамемнону и сину му Оресту. Страшне Ериније осветнице се у тој завршној драми трагедије (трилогије) преображавају у Еумениде, благонаклоне.

Тaj преображај могућ је само дејством божанства, јер је натприродан, те Есхил овом трилогијом слави – не Агамемно-

на, Ореста итд., него – божански чин установљења култа Еуменида у Атини, једног посебног празника за који је Есхил и спевао своју *Oрестију* (трилогију): исто онако како ће Грци касније, за поједине празнике, певати службе светитељима, химне празнику, читава богослужења као хришћански облик оних ода које су раније – у претхришћанским слутњама Бога као Добра (искључиво Добра) – певане у трагедији (у оди у част жртве која носи човеков ГРЕХ).

Тaj трилогијски карактер трагедије – која обавезно завршава празничном одом у славу жртве – није, чини ми се, био доволно наглашен, или, бар, није озбиљно примљен. А управо се у томе трилогијском карактеру трагедије крије (и открива) њена обредна, чак литургијска суштина.

Ако то имамо у виду, онда нећемо губити из вида ни континуитет једне линије која полази од *дијтирамба* (химне певане у част „два пут рођеног“ патника и бога Диониса), па преко трагедије иде до литургије и византијских служби светитељима, химни (ода, канона, тропара, кондака) празницима. Исто тако ћемо уочити и свештенички позив песника (о којем је певao Његош, а говорио још Есхил, па и остали трагеди).

Са тим нестањем трилогијског карактера нестаје и трагедија, те оно што на Западу називамо „трагедијом“ није трагедија, него (чак и у Шекспира) – само драма страсти, у којој је трагични елемент очуван само онолико колико је очувана свест о личности (о човеку као личности). А личност је у драми страсти увек жртвована: тој страсти и оном тумачењу које је – без трагедијског увида – увек „судбинско“ (фатално) тумачење личности као страсти.

Са нестањем трилогијског карактера трагедије (или трагедијског карактера драме) нестаје, на Западу, и свештено схватање поезије, литургијска улога поезије. Поезија добија своју чисто естетичку функцију.

\* \* \*

Против те функције поезије побуниће се тек Толстој и Достојевски , сваки на свој начин. Али је значајно – морамо на то указати – да роман *Браћа Карамазови* у Достојевског оживљава трагедијску свест и трилогијски карактер трагедије; завршава се *Ейлојом*:

*Иљушечкин појреб. Говор Аљоше Карамазова код камена.* Ту се говори о невиној жртви, трагичној жртви. Мали Кола Красоткин жели да буде трагична жртва. Мали Иљуша је страдао да очисти и опет прослави божанску установу оца и очинства, тј. човекове боголикости, божанског односа човека према свету. Оно што нису били у стању старији, генерација родитеља – наиме, нису били у стању да прославе установу оца и очинства, него су, напротив, очинство замрачили – то су у стању тек деца. За осећање, а поготово за *софросине* као суштину осећања способна су само деца. Осећање је чедност. А трагедија је осећање, а не нека „историја“ или „ум“.

„ – И вечан спомен покојном дечаку!... да ћемо сви устати из мртвих и оживети и опет видети један другог, и све, и Иљушу?... Да, неизоставно ћемо ваксирнути, неизоставно ћемо се видети, и весело и радосно ћемо испричати један другом све што је било... А сад, завршимо говоре и хајдемо на његово подушје. Нека вас не буни што ћемо тамо палачинке јести: то је од старине, исконско, и у томе има нешто лепо... Ето, сад идемо, држећи се за руке!... и вечно тако, целог живота, држећи се за руке!... живео Аљоша Карамазов!“

Тако трагедија човека чисти и оспособљава га за *плач* покајања, радост у којој човек накнадно оплакује своју ранију тупост, бесловесност. Само у свести те радости човек види своју ранију бесловесност.

14.

... У поглављу 13. смо рекли да су трагедији потребне баш три драме, да чине трилогију, тројствену целину трагедије, те да је Есхил баш у свом свештеном звању схватао људску драму трагедијски, тј. трилогијски.

У томе се трагедија прецизно подудара са тројственом структуром човековог битија, тј. суштине, наравно, како ту суштину виде Платон и платонисти:

– *јрва хипостаса* човековог битија је телесна душа;

– *јпрећа хипостаса* је дух или духовна душа, душа, у њеној духовности, кад доспе у стање *νους*, а то је „умно чувство“, кад човек схвата битије (тј. бива „уман“) само чувством, осећањем пуноће;

– *друга хипостаса*, средња, јест душа у својој распетости или страсти: кад страда распета између телесности (тежње да се поистовети са бесловесном телесном душом која не зна ништа сем тело), с једне стране, и духовности, с друге стране.

За овакво виђење структуре људског битија Платон је био оснапољен искључиво трагедијском свешћу: сва његова мисао се сабрала око трагедијског искуства, јединог предмета његовог (Платоновог) мишљења.

Колико је трилогија била доживљена и схваћена као суштина трагедијског збињања, то се види већ и по томе како је Платон видео структуру људског битија: тројствено, у три хипостасе!

Али то није све. Врхунац, највиша хипостаса суштог (човека) није „ум“ као моћ размишљања (закључивања, анализе, разлагања искуства), него „ум“ схваћен као чувство, осећање: тек том способношћу човек бива способан да схвати и уочи само битије, суштину суштог (постојање постојећег). Тако се човек, слаба твар, обраћа свом Творцу:

„Твар Ти слаба дјело не постиже,

Само што се Тобом восхићава!“ (ЛМ, П. 149-150)

За такав „однос” према битију, однос дивљења, восхићења, евхаристије, захвалности Богу, траже се – не искуство (чак ни трагедијско), не ни моћ мишљења (као мишљења о искуству), него – *чистота*. То је она посебна чистота срца, *sophrosine*, коју Плотин (већ у првом свом огледу, *O Лейом*) слави као највишу врлину мудрачеву, јер је тек том врлином човек оспособљен за „умно чувство”, за осећање пуноће битија, једини човеков начин да битије схвати и постане га свестан. Дакле, не Аристотелова „*дианоитичка врлина*” (моћ мишљења која је разум), него *софросине*, чедност, дечја душа коју и Достојевски слави на самом завршетку романа (трагедије) *Браћа Карамазови*: само деца су у стању да обнове установу очинства и да јој врате божанско достојанство, јер су наивна, чисте душе!

Очинство је, наиме, божанска способност човека (родитеља) да се саживи са дететом и да не изневери његова – дечја, чедна, отроческа, наивна! – очекивања.

Аристократизам (тј. врлина, врленост) или слава и достојанство човека је у тој чистоти човека, *софросинијској*, а не у моћи мишљења.

\* \* \*

Наравно да нам се онда – из тог платонског искуства и платонске свести – и појам *καῖαρσε* указује сасвим другачије него у Аристотела. *Καῖαρσα* је трагедијско, празнично, свечано и славно постизање *sophrosine*, оне чистоте која је потребна осећању пуноће (и славе), јер осећање је чисто од сваког искуства, изнад искуства. *Оно је трансиенденција*.

*Трансиенденција није доспешнуће мишљења, него осећања. Она је у сфери трагедије, а не философије. Њој није постребно искуство* (ни мишљење које је могуће само као мишљење о искуству), *而非一蹴而就的藝術* *од искуства, софросини, чедност*.

У детету, дакле, не живи тежња да убије оца, него напротив: тежња да рехабилитује установу очинства. Едип је,

додуше, убио, али не оца, него родитеља. А и ту морамо узети у обзир да се трагедија завршава трилогијски: тек трећом драмом, Едипова очишћења, посвећења и уздизања којим је Грех коначно окајао. Осим тога што Едип није знао да му је Лај родитељ, а Јокаста родитељка, Лај се и сам одрекао свог очинства одбацив детет Едипа. Јер очинство је боголикост, а родитељство пук биолошка функција. „Отац” и „мајка” су, наиме, атрибути Бога и само Бога, а човек се „оцем” назива по сличности Богу, а не по зачињању и рађању детета. Првобитну везу речи „отац”, „мајка” итд. није у људској историји могуће, ни етимолошки, успоставити ни са чим другим до са сајим божанством.

Да завршимо: три наизглед различите појаве – *дух* (умно чувство, као највиша хипостаса човека, пуна чистота), *ποι-стровећеносћ човека са божанством* (тако и слава човека, његово достојанство) и, треће, само *очинство* – у потпуности се подударају, јер је то једна иста појава названа, према приликама, трима различитим именима.

Све се то дешава трагедијски. Све се то и у Платона подудара зато што је предмет платонског мишљења искуство *πτρατегијско*.

15.

... Трагедија се непосредно суочава са Злом у свету. Она и јесте то суочење са Злом, свест о Злу пробуђена и одржавана осећањем: посебно осећањем Зла у свету. Али, Грци су први народ који је припремљен за Хришћанство (за Православље) управо зато што је у њих осећање Зла срасло са осећањем трагичне кривице.

Нигде се тако јасно као у трагедији не показује и то да свест настаје као феномен – не мишљења, него – осећања. Ако је човек личност, он је то свешћу, као свестан човек. Ако је свестан, он је то захваљујући осећању. У трагедији се показује примат осећања: све настаје њиме, одржава се у њему, па се све њиме и решава. Но, о томе касније.

Дакле, у трагедији се човек суочава са Злом – осећајући га, доживљајући га, а не просто мислећи или примењујући некакво искуство о Злу.

У таквом суочењу се излаз не тражи у логичком закључивању: решење није мисаоно, није иструствено, није логичко, као што се решење не налази ни одлуком. Могуће је само једно решење: опет осећањем.

У питању је вера, па се у трагедији, у трагедијском суочењу човека са Злом, поставља питање: ако у свету има Зла, да ли је могуће да онда постоји Бог, и то Бог Који је Добро? Само, ни то питање се не поставља иструствено ни логички, него осећањем.

Човек осећа Зло и страда, осећа Зло било да сам страда, било да саосећа са страдалником. Зло ту није неки појам Зла, него конкретно страдање конкретне личности, појава Зла као страдање личности! Сада се и питање Зла и решење постављају као питање личности, те и као решење које је лично (а не друштвено) и трагедијско (а не друштвено, природно, објективно).

Да ли личност која страда и човек који с том личношћу саосећа – могу да осете и доживе силу Добра, и то као божанску силу, као Добро? Да ли је Добро могуће као сила која својом божанском природом превазилази сва зла, па и страдање човеково (или просто: сила која превазилази људско страдање, па на тај начин превазилази и сва зла, јер нема другог Зла сем страдања човековог)?

Не може се Зло превазићи на тај начин што бисмо неважним сматрали – и на тај, лажни начин „правазишли” – осећање Зла, бола, муке, страхоте, понижења. Зло се може превазићи само на један начин: управо осећањем Добра. Јер и Зло које бисмо превазишли (осећањем Добра) није никакво „објективно” Зло – које се нас, уосталом, ни не тиче – него управо осећање Зла, Зло које осећамо!

Све се, дакле, у трагедији креће у сфери осећања: и Зло, и доживљај Зла, и саосећање са патњом других (па и трагичних ју-

нака), и решење којим би Зло било превазиђено. И Добро се доживљава као осећање Добра, те се и питање сile којом би Зло било превладано – онако како је свет превладан надсветовним – поставља као осећање те силе Добра: божанске силе, јер само божанској силом може бити превазиђен свет и Зло у свету.

Занимљиво је како се платонизам – нарочито свесно већ у време Плотина, савременика хришћанства, а и хришћански мислећи платонизам – поставља према питању Добра и Зла.

У дуализму манихејства и осталих азијских система Зло има исто тако божанску снагу као и Добро, тако да је човек према Злу исто тако немоћан као и према Добрим, онако како је човек немоћан пред божанској силом која, као божанска, направно, превазилази све људске силе и људску личност чини ништавном, безвредном.

Насупрот томе дуализму, Платон, платонизам, Плотин – сасвим у складу с наступајућим хришћанством (како то платонистима, Атињанима признаје и апостол Павле, у *Делима ајостолским*, 17:16-34) – истичу:

Бог је само Један: нема два божанства, као „Добро” и „Зло”, како то уче дуалистичка гностичка (углавном манихејска, иранска и сл.) струјања.

Бог, Једно и Добро (и Лепо) су исто.

Од Бога не долази никакво Зло. На Небу, у божанској свету, па тако ни у свету до којег човек доспева уздишањем (у хипостасу духа или духовности душе) – нема Зла. Само Добро. Где је Бог, ту је могуће само Добро. И Лепо.

Али се до Добра, као божанске силе и света, доспева само уздишањем, само превазилажењем, чиме човек превазилази своју другу хипостасу, распету душу, и свет у којем та душа живи. (Превазилази осећањем. Јер осећање је сила трансценденције, превазилажења).

Тај Бог, тј. Добро и Његов свет – нису предмет искуства и мишљења, па ни праксе која је (у производњи, као и у магији и њеним обредима) примена искуства. Тако се до Бога, Добра врховног и изворног, не стиже ни мишљењем (Аристотеловом

„дианоитичком врлином”), ни истукством (чак ни оним духовним истукством које човек има о Богу), ни применом истукства, јер самом Својом природом Бог је изнад свега тога, те се зато и назива „*Боī Нейознани*”, истукству (знању и мишљењу) неприступачни, „непостижни”, како каже Његош.

Зато апостол Павле, на поменутом месту, и одаје признање Атињанима, тј. платонистима: што су подигли олтар Оном истом Непознатом Богу, *Αγνοστο Θεω* (Agnosto Theo) Кога проповеда и сам апостол Павле.

То је, наиме, Бог Који је приступачан само осећању (или чувству), јединој сили трансценденције.

Само осећању (чувству) и у осећању је могуће (осетити) да је Бог Једно, само Једно и само Добро.

Ако се човек до Бога и божанског света уздиже превазилажењем света у којем је Зло (осећање Зла, муке, бола, понижења, лишености итд.), онда се то збива само осећањем (чувством). Превазилажење је феномен осећања (чуства), а не мишљења (које је мишљење о истукству, о *сећању*, па тако и о *сећању* на славу, на превазилажење). *Осећање (чувство) је сила превазилажења.*

То осећање (чувство) је *νους* (осећање пуноће или телоса, савршености, завршености). Тада *νους* је „ум”, јер он (осећање, чувство) је једина свест о битију: „умно чувство” (Његош, *ЛМ*, П, 125).

Зато је осећање (чувство) и једина могућа *πεοδикеја*, оправдање Бога, схватање да Зло не долази од Бога, јер Бог је само Једно, и то само Добро.

Тада платонски став према Злу и Добру је изведен сав из трагедијског истукства.

\* \* \*

Платонски монотеизам је доследан колико је трагедијска свест. Та свест је потпуна, међутим, тек у свести литургијској.

И као што смо тек из литургијског истукства могли да сагледамо смисао и садржину начела о „трима јединствима”, тако тек из тога литургијског истукства можемо да сагледамо пун смисао и свега оног што је Аристотел, говорећи о трагедији, рекао о осећањима као смислу и сврси трагедије.

Али овде осећање није пушка естетичка (или уметничка) појава, него је оно сама *πεοδикеја*, оправдање вере у Бога и начин на који се збива човеково самопревазилажење, „ум” (тј. свест и спознаја) самог битија.

Однос према Богу, дакле, није мисаони, него осећајни. Или: није аристотелски, него платонски, јер ако се до божанског света и стања (божанског стања човековог) стиже превазилажењем – то превазилажење није феномен мишљења (као у Аристотела), него феномен осећања (умног чувства). Само осећањем човек излази из света у којем је Зло.

## 16.

... Излаз из Зла није прагматички (практички), него жртвом, подвигом који је трагедијски: мистеријски (као исконски трагедијски), поетски, позоришни, а коначно литургијски.

Питање превазилажења се поставља као питање надсветовности, питање човековог превазилажења *света* и световности.

А поставља се зато што другачије није могуће доспети у свет Добра. Јер свет је суштински Зло: не сам створени свет овакав какав јест, него човекова световност која се задовољава истукством (знањем и мишљењем) и сматра неважним осећање, једину егзистенцију!

Његош каже:

„Свијет жељи не зна угодити” (*ЛМ*, П, 182), а каже то песнику „српске народности” позивајући га да превазиђе „свет”, земаљско царство, и да се вине у Небеско. Говори то због Косовског завета и из тога Завета. И Игуман Стефан, у оном свом чувеном монологу у *Горском вијенцу*, каже исто о свету, тј. о световности:

„Зла под небом што су сваколика  
Човјеку су прћија на земљи.

.....  
Свијет је овај тиран *тиранину*,  
(чак и тиранину!, Ж.В.)

А камоли души благородно!  
(која се сећа „своје славе”, у ЛМ, П, 11-20, Ж. В.)  
Он је состав паклене неслоге:  
У њ ратује душа са тијелом,  
(у њему, у свету ратује... Ж.В)

.....  
Тијело стење под силом душевном,  
Колеба се душа у тијелу;

.....  
Нико срећан, а нико довољан,  
Нико миран, а нико спокојан;  
Све се човјек брука са човјеком,

Гледа мајмун себе у зрцало. (*Горски Вијенац*, 2486-2520)  
Сама човекова световност је суштински Зло. То је Његошев трагедијски став. Значи: Добро се постиже – не световношћу, не светом или реформом света оваквог какав јест, него – само превазилажењем (или, како Косовски завет каже, Небеским Царством). А у томе превазилажењу свештена улога припада поезији и песнику, наравно, свештеном песнику.

Трагедија човека је таква да Добро може ликовати само превазилажењем, те је слављење Добра могуће само као слављење *превазилажења* света: тако се, у трећој драми, и завршава класична трагедијска трилогија!

У самом свету човек је „мајмун”... који, тражећи своју световну слику, слику у самом свету, може да види себе само као „мајмун у зрцу”. Без превазилажења човек је ништаван. Његово достојанство је у *превазилажењу*. То превазилажење је *осећањем* (умом чувства). Човеково достојанство, сила и слава су у *осећању*. Само осећањем (умом чувства) може човек и Бога да спозна и слави.

Искуством и мишљењем човек је сав „у свету” и само „у свету”. Заиста „In-der-Welt-sein”, али „у свету” који (насупрот Хајдегеру) никако не може бити схваћен као „трансценденција”, превазилажење.

Човек је трагедијско сушто зато што прослављен може бити само превазилажењем света (световности) – а то му је могуће само умом чувства (осећањем), трагедијски, јер само умом чувства, којим се осећа пуноћа битија (савршеност суштине суштог), може човек да превазиђе искуство којим је „у свету” (и увек и само у свету, свеједно да ли то свесно или не). Световност је искуственост, а надсветовност чувство.

17.

... Трагедија је једно кретање *душе* – а то ће рећи: кретање *чувствено*, а не *световно* (или „реално“ историјско) – од Греха, преко свести о Греху, признања кривице, страдања до превазилажења. А то је превазилажење и Греха и самог осећања кривице (Греха), тако да се душевно (чувствено) кретање трагедије коначно завршава празником или слављем. Грчка класична трагедијска трилогија описивала је тај читав круг кретања од првобитног предгрешног стања до коначног очишћења (катарсе), које се слави свечаном одом жртви уздигнутују катарсом у духовни свет.

Ми стално губимо из вида да грчка реч „трагедија” не означава страдање или патњу, него *славље*, слављење, певање у славу нечег, овде у *славу жртве* која је, првобитно, у обредима била трагос, јарац. Да не бисмо губили из вида то значење славља, треба да реч изговарамо како је и написана на грчком: „трагодија” (а не „трагедија”). Та грчка реч је састављена из две речи: трагос (јарац, жртва) и *ода* (певање, песма у славу нечег). Ако се већ реч *ῳδη* (а у дорској варијанти *ῳδας*) у нас и свуда у свету изговара као „ода”, а реч *ῳδος* као „одос” (певач, песник, онај који пева оду, па тако и трагодос, онај који пева оду жртви, трагосу), зашто се онда реч *τραγῳδια* (песма која је дело траго-

да, тј. „трагеда“) не би изговарала као *tragodia*! Могуће је, додуше, због знака за преглас којим је обележено слово „омега“, писати и изговарати као у немачком: *Tragödie*, па се онда тим прегласом у нас глас „о“ претвара у глас „е“. Али остаје да је основни глас „о“, па кад то знамо, онда не заборављамо на *oğu*. Јер „трагедија“ је трагодија, дело трагода, песника који пише оде. А писао их је да пред јавношћу (у агону, јавном скупу) буде приказано оно што се раније, као обред, збивало једино у *мистерији* (тајно). Ода је, међутим, и поред јавности извођења и приказа (и поред агона), онај поетски облик којим је ипак очуван свечан карактер *мистерије*, тајног обреда човековог уздизања у Небеско („наднебеско“) царство.

Указујемо на ово да бисмо стално имали у виду карактер трагодије („трагедије“): она је *целина* која се не завршава страдањем – или неком општом „трагичном“ погибијом јунака на позорници – него *слављем*. Тек са тим *слављем* дело представља *целину* по којој онда имамо права да (то дело тек као целину) назовемо трагодијом (трагедијом).

Тако је било у класичној антици. А шта се онда дододило у Новом веку, на Западу, од времена Ренесансе?

Основна промена је у томе што је Нови век (или „Запад“, од времена Ренесансе или, тачније, од времена барока) ту целину разбио и уместо целине дао нам фрагмент, задржавши за сам тај фрагмент назив („трагодија“, трагедија) на који је имала и има право само класична целина античке трагодије. Фрагментарни карактер нововековног приступа трагодији се огледа у томе што је трагодија (трагедија) заустављена у свом кретању ка завршетку (ка уздизању, ка превазилажењу световности, ка литургији) и фиксирана у самом тренутку, тј. у самој епизоди страдања: као кад би се Христова драма (страдање, страст, пасија) завршила Његовом смрћу! Додуше, страда и даље личност (а не неки „колектив“), носилац те драме страсти („трагедије“) и даље је личност, али се губи из вида трагодијска супстанција личности, губи се свест *заштито* је трагодија немогућа без личности!

А немогућа је, прво, зато што је трагодија *превазилажење* (доспевање катарсом и уздизањем у надсветовност, у надвременост), и друго...

немогућа је зато што је превазилажење – у *платонском* и *тираидијском* (поетском, култивисаном) схватању превазилажења – могуће само као збивање *личносћи*: појединца који је сушти, јер је у свом постојању (битију) издвојен у своју појединачност као своју суштину. Суштина је могућа само као суштина суштог појединца.

„Суштина“ колектива није суштина, него појам. Само аристотелско мишљење поистовећује појам са суштином као истином суштог.

Тако је фрагментарним приступом трагедији, прекидом кретања ка телосу (превазилажењу), њеним фиксирањем у самој епизоди страдања личности, обесмишљена и сама појава личности у трагедији. Или, ако није обесмишљена, а оно је бар затворен трагедијски пут освештењу личности. Изгублјена је непосредна веза између трагедије и освештења, човекове потребе за превазилажењем!

Из тога произлази једно изопачено, нововековно схватање (несхватање) трагодије (трагедије): пук драма страсти се схвата и приказује као трагодија, с једне стране, а личност човекова и превазилажење више нису сагледани свешћу трагедијском, више нису (као што су у платонизму били) разматрани у саставу искуства трагедијског, него – „историјског“ (у разним утопијама и утопијским визијама реформе или револуције друштва).

Појам „отуђења“, као мутног сећања на могуће превазилажење, је остао, али философија лишена трагедијског искуства, без свести о личности као трагедијском искуству, не зна од чега смо се то „отуђили“, шта смо то „отуђењем“ изгубили и ко се то „отуђио“: да ли човек (човекова личност) или пак Сам Бог (у Хегела – Апсолут)? Ко је то пао и одакле у шта? Без свести о трагедијском искуству постаје бесмислен и појам пада (Греха, кривице, отуђења) и, наравно, спасења.

... Кад кажемо „драма страсти” – коју у Новом веку називају „трагедијом”, а којој драми (драми страсти) одричемо трагодијски карактер – онда је разликујемо од трагодије (трагедије). Наиме, трагодија није драма страсти, него драма настајања осећања као осећања *пunoћe* (пуноће битија) или умног чувства.

И страст се, додуше, назива осећањем (у ширем смислу). Али страст је осећање *лишености*, за разлику од осећања (у ужем смислу) или чувства које је осећање *пunoћe*.

Страст и осећање се разликују као лишеност и пуноћа.

Страст је осећање недовршености, несавршености, незавршености битија, тако да се човек, у страсти, осећа лишеним битија (и сопствене суштине), али не зато што је он лично лишен, него што осећа да је све постојеће лишено битија, да је битије недовршено и да му тек предстоји довршење.

Осећање пуноће је, напротив, осећање довршености, завршености и савршености битија – баш у његовој *извојености* постојећег (суштог) у његовој *појединачности*! То је осећање *телоса* или смисла.

(Кант сматра да се смишао, телос запажа само осећањем, као посебном моћи људске душе: у *Крипшици расудне моћи*, тј. моћи „вредновања”, човек може смишао само да осећа, а не да га спозна!).

Разликујемо, dakле, осећање негативно, које је страст, од осећања позитивног, које је умно чувство, јер

чувство једини ум којим „спознајемо” (тј. осећамо) битије у његовој пуноћи (телосу).

Наравно, ми овде са „позитивно” и „негативно” не означавамо чувство и страст етички или естетички итд., него управо онтолошки: са становишта довршености или „недовршености” битија. О самој страсти сам довољно писао у другим огледима, посебно у *Лојос – литургијска свестија Православља*, па

се сад нећемо у то упуштати даље. Напомињемо само да је за историју човековог освешћења о страсти, као осећању лишености, најзначајнија књига светог Јована Лестничника, *Лествица*, која је столећима била једна од најчитанијих књига међу нашим монасима, а коју је недавно на модерни српски језик превео др Димитрије Богдановић. Уз то је објављена и његова докторска дисертација на исту тему, о *Лествици*.

Овде ћемо о страсти говорити само колико нам је неопходно за јаснији приступ суштини трагедије.

\* \* \*

Са становишта осећања – тј. чувства као умног чувства (којим се постиже највиша тежња ума, спознаја пуноће битија) и страсти као стања у којем човек има осећање да је лишен битија или да је битије (било његово сопствено или битије уопште) недовршено – dakле, са становишта осећања...

... *Трагедија је душевно кретање од страсти до умном чувствству, од муке (муке осећања лишености) до свечаности и славља пуноће битија.*

Сада ће бити јасно шта значи кад кажемо да је античка трагедија – трагедија грчка (мистеријска) – представљала целину кретања до саме катарсе (као очишћености од страсти!), док нововековна драма, од саме Ренесансе до данас, представља драму страсти и само страсти!

Отуд и све оне забуне око појмова слободе, личности, с једне стране, и судбине и историје, с друге стране, кад се разматрају у вези са драмом.

Јер само настојање да се драма страсти схвати као трагедија (тј. као збивање осећања пуноће, радња којом настаје осећање пуноће) указује на то да нису схваћене ни трагедија, ни страст, ни осећање пуноће.

Тако нам се трагодија (трагедија) указује – са становишта осећања: а са којег другог становишта бисмо и могли разматрати трагодију? Јер она и јест збивање осећања.

Ми бисмо да овде укажемо само на неке моменте и својства осећања, како бисмо показали да су то истовремено и проблеми саме трагедије, с једне стране, и драме страсти, с друге. То значи да трагедију и драму (драму страсти) треба разматрати – не са становишта спознаје (искуства, стицања искуства, мишљења о искуству) или теорије спознаје, него – са становишта *осећања*. А осећање је доживљај битија (лишености или пуноћу битија). На тај начин ми, у разматрању трагедије и драме, напуштамо правац којим се естетичка мисао кретала од Аристотела ка Хегелу и, даље, у хегелијанском мишљењу (у којем је трагедија, као поезија, облик спознаје, чак нижи од философског облика спознаје) и враћамо се платонском мишљењу у којем је трагедија схваћена као *надсветловно* збивање. А то је збивање *осећања*, dakле, збивање изнад мишљења: трансценденција.

Кад у разматрању трагодије напуштамо Аристотела, ми, наравно, не доводимо у питање сва она својства *мишљења* која је још Аристотел утврдио у својој логици (тј. *анализици*, учењу о мишљењу као *разлађању* искуства), али не можемо разматрању трагедије прићи са становишта аристотелског по којем је највиши дomet човека (па и сама његова боголикост или пуноћа и савршеност битија) у *мишљењу!*

Јер се то становиште – као чисто „вредносно“ – не тиче осећања, оне људске моћи која није мишљење. А становиште платонско нас обавезује тиме што највиши дomet човеков (пуноћа битија и спознаја те пуноће) није у мишљењу (у искуству, о којем мишљење мисли); обавезује тиме што се трагодија, без обзира да ли је човеков дomet у њој или изнад, збива сва у *осећању*, јер само осећању може бити дата пуноћа битија којој човек, осећајући „однекуд“ да је ње лишен, тежи.

Проблем философије није у томе шта је мишљење ни како се оно одвија, него откуд мишљењу његов предмет као целина коју онда оно (мишљење) само разлаже (анализује). Заиста, откуд нама (и мишљењу) осећање да смо нечег, посебно битија и пуноће битија, лишени? Где и кад смо то могли доживети

пуноћу битија? Јер се те пуноће (тј. осећања пуноће) можемо у мишљењу само *сећати* и у томе сећању се осећати лишеним зато што смо ту пуноћу ипак доживели и морали доживети и пре искуства (сећања) и пре мишљења (које је могуће само као мишљење о искуству).

Питање трагедије (и осећања, и драме, и поезије, и мистерије), dakле, није питање о самом мишљењу, него о *предмету* мишљења: како је он могао настати?

Јер човек не мисли о стварима, него о искуству које има о стварима. Чак и то искуство, које је сећање „на ствар“, није непосредно сећање „на ствар“, него *на наш доживљај* ствари, *на осећање* у којем је ствар преобразена, другачија и, самим осећањем, другачије осветљена него у својој „стварности“. Да-кле, у првој својој појави пред мишљењем, предмет мишљења није ништа друго до сећање на наше *осећање* ствари, а не сећање на саму ствар. Значи: и у самом предмету мишљења је сећање на „мене“ (на моје стање осећања), а не на ствар. Тако је човек затворен у себе, чак и мишљењем, јер му је и „ствар“ из спољашњег света дата само као део њега и његове затворености у себе, као *осећање* ствари и *сећање* на то осећање!

Кант не доводи у питање Аристотела. Напротив, одаје му признање говорећи у *Критици чистог ума* – да о мишљењу самом није после Аристотела („до данас“, тј. до Канта, па ни до нашег данас) речено ништа ново, тако да он није превазиђен нити може бити превазиђен – у свом опису битних својстава мишљења и „поступака“ (аналитичких поступака) мишљења. Али кад би задатак филозофије био да дефинише мишљење, тај посао би био давно завршен, те после Аристотела не би више нико, па ни Кант, имао шта да каже. Ипак, посао није завршен.

Тако Кант утврђује нешто што Аристотелу није никад и никде пало на памет:

- да се предмет мишљења мора јавити пре мишљења,
- да тај предмет представља неопходни услов мишљења и целину коју мишљење разлаже,

– да је тај услов постулат (без којег мишљење, ма шта оно било и ма шта чинило, не би било могуће),

– да су постулата три (три целине), и то: Бог, бесмртност душе човекове (зајемчена и заснована Богом) и слобода (човекова моћ одлучивања и мишљења).

Кант наглашава: он не тврди да Бог постоји (и да је душа човекова бесмртна, и да је човек слободан), него да би без вере – несвесне или свесне вере, прећутне, подразумеване или изричите вере у Бога, бесмртност душе и слободу – било немогуће мишљење,

јер мишљење не даје само себи свој предмет, тј. предметну целину коју ће оно (као анализа те дате му целине) разлагати, него мишљењу тај предмет даје осећање. Бог, бесмртна душа и слобода су постулати мишљења зато што је постулат осећање: осећање вере у Бога, бесмртност душе и слободу.

Они су постулати мишљења као што је постулат *сам предмет* мишљења. Откуд мишљењу тај предмет (без којег мишљење не би могло ни да се појави)? – Па, од осећања! Суштина човека (и трагедија) се, dakле, јавља у осећању пре мишљења!

С друге стране, Кант наговештава, у *Критици расудне моћи* (тј. моћи „вредновања”, доношења *телеолошких судова*, о телосу, сврси, смислу, пуноћи битија, довршености), да она три постулата мишљења нису доступна спознаји, па се ни не спознају мишљењем (мада су услов мишљења), него без појма и пре сваког поимања: једном „посебном моћи људске душе”, *осећањем!* А осећање није спознаја (коју Кант веже са поимањем, а преко појмова са језиком) ни моћ спознаје; оно није ни моћ одлучивања (слобода). *Оно је посебна моћ човека да нешто осећа, и то да осећа управо као Добро или Зло!* Dakле, јавља се *пре мишљења*. Како је онда могуће објашњавати осећање (осећање Добра или Зла) спознајом (о свету) и мишљењем? Наравно да није могуће! И зато ни Кант није могао трагедију (и људску суштину) да обухвати спознајом (појмовном). Та људска реалност осећања (и трагедије) је трансценденција.

Та људска реалност је реалност *осећања* – Добра и Зла као осећања! Она није оповргнута никад, па је наслућују (и несвесно) сви који говоре о трансценденцији. Чак и хегелијанци. И Маркс. И филозофија егзистенције. И покушаји (Хайдегерови) да се изнађу и поставе нови темељи метафизике: нов приступ трансценденцији, тј. суштини, људској реалности која је недоступна разуму (моћи мишљења).

\* \* \*

Зашто се она (та људска реалност осећања) назире баш у трансценденцији (у искуству трансценденције, превазилажења) као посебна реалност?

Из свих напора, спознајних напора човекових, крије се настојање да спозна пре свега самог себе! Тако каже Сократ, тј. Платон. Јер човек може да мисли само о онеме о чему има (већ стечено) искуство, те је и мисао могућа само као мисао човека о сопственом (већ стеченом) искуству нечег. Зато је свака спознаја у својој основи самоспознаја, свака свест самосвест. Ако предмет човековог мишљења може бити дат само у његовом сопственом искуству, онда је заиста свака свест самосвест, свака спознаја самоспознаја.

Наравно да се сада и с таквим схватањем свести и самосвести (спознаје и самоспознаје) поставља питање: како је онда могућа појава језика (појава споразумевања коју – ко зна да ли основано или не – тумачимо као „саопштавање” искустава)? Питање о језику се у својој оштрини и поставља тек онда кад се спознаја схвати као човекова самоспознаја.

Ако предмет моје спознаје треба да будем сам „ја”, онда се у спознаји – али само у спознаји! – моје сушто (постојеће) цепа на „субјект Ја” (који спознаје) и „објект ја” (предмет које спознаје), тако да се расцеп спознаје и мишљења, који обично замишљамо као *расцеп света* на два пола (пол „субјекта Ја“ и пол *објекта*, света), одиграва већ у *самом мени*, као *расцеп у самој стапознаји моћи суштицој*, мене самог: расцепљеност тада (у

спознаји) на „субјект Ја” и „објект ја”. Тако се тај расцеп дешава. Али у мишљењу и спознаји! Јер „свет” о којем мислим никад није сам свет, околина, него тек искуство (моје искуство) о свету.

Настојање да спознамо тај „субјект Ја” (субјект спознаје) остаје узалудно, јер би самим тим субјект био замењен објектом („објектом ја”), те све док је мишљења и спознаје, „субјекти Ја” остаје да, као субјекти мишљења и спознаје, лебди изнад објектира мишљења и спознаји, јер би дохватање субјектира мишљењем и спознајом значило ишчезнуће самог мишљења и спознаје! Спознаја и мишљење је, дакле, исто што и расцеп спознаје (и мишљења). Отуд човек не може свој идентитет одредити мишљењем, него само осећањем, дакле: уметнички, поетски, трагедијски, литургијски.

„Субјекти Ја” остаје, дакле, у трансценденцији, изнад мишљења и спознаје (којима је он субјект). Тако је „субјект Ја” отворен једино некаквој другачијој моћи људске душе. Ту другачију моћ, различиту и од спознаје и мишљења, и од слободе, назире Кант у осећању (као човековој моћи да осећи Добро или Зло). Али...

са осећањем (осећањем Добра и Зла, телоса) се отвара нов проблем пред мишљу човека: у осећању се човек поистовећује с оним (или Оним) што он реално *није!* Тако се визије осећања никад не могу доказати као истините, онако како се доказује оно што је доказиво *показивањем*!

Да би спознао себе – а човеку се чини да се ради једино о спознаји (спознаји света, другог), а не самоспознаји! – човек тражи саговорника. Али баш у самоспознаји он саговорника тражи неизбежно у неком суштоту који је *изнад* човека: у божанству. Не у свету, у живим бићима (животињама), не чак ни у људима, па ни у самом себи (о којем нема представу!), него обавезно у суштима изнад човека тражи и представу о самом себи. Тражи то самим осећањем да је Ја као субјекти изнад објекти, па чак и изнад „ја” као објекти, те да је Добро баш у

томе „изнад” (које осећа). Вероватно је та егзистенцијална ситуација човека (у напору самоспознаје) навела Канта да каже да је Бог (заједно с бесмртношћу душе и слободом човека) *поступаји* мишљења и спознаје. И отуд наслуђује *посебност* осећања, посебне (од мишљења, спознаје и слободе различите) моћи људске душе. Наиме, свест о Богу, бесмртности душе и о себи као слободи може да се јави само у осећању!

И наше слутње о трансценденцији остају без основе све док њену реалност не сагледамо у феномену *осећања*,

па на тај начин, другачије него Аристотел, Хегел, рационализам, метафизика итд, приђемо и разматрању *тргаћење која је збивање осећања, отворење осећања*.

Овде, узгред, морамо напоменути и то да смисао и трагедије и платонског односа човека према Богу није у тражењу ауторитета којем би се човек, занемаривши своју слободу, подвргнуо, него, напротив, смисао је у човековом *самоосвештењу*. Смисао *вере у Бoga* – платонски и трагедијски гледано – је у човековом самоосвештењу. И вера мора да има смисао, без којег би била безвредна и штетна. Платон је тражио тај *смисао вере*. Христос је Спаситељ зато што је човека спасао *спасивни веру*, већ угрожену бесмислом божанске свемоћи и човековог ништавила у апстрактном монотеизму „књигозналаца” (библијиста) и „фарисеја”, па и рационалних аристотелских теолога. Вери је Христос спасио спасивши (тј. откривши) њен *смисао!* Тај смисао је отворен само *осећању*, јер једини могући орган „спознаје” смисла је, опет, *осећање*, како то и Кант истиче у *Критици расудне моћи*. Телос се сазнаје осећањем.

Дакле, приђимо озбиљно феномену осећања. Јер највиши дomet човеков није у мишљењу, него у осећању. Тако нас учи Платон. Али и апостол Павле, кад каже да човека не спасава знање (чак ни божанско) и мишљење, него га спасава (обожује, охристовљује) вера, која је осећање, агапи – љубав.

... Исконском *трагедијом* називамо збивање саме суштине човекове. То збивање је исконско зато што је сама суштина исконска, тј. иста онаква каква је била кад је настала. Изворно у човека је – његова суштина.

Ту нема неке „историје” која би значила мењање, настањање или чак (хуманистичко) стварање суштине, јер мењање суштине би значило настанак некаквог суштог другачијег од човека. Зато човек није „историјско” сушто, него изврно или исконско сушто, истоветно с Адамом. Иначе не би имало никаквог смисла ни говорити о неком „отуђењу”. Човек није „историја човека”, него његова (своја) исконска суштина.

Збивање саме суштине човекове је – не историјско, него – *трагедијско*, тј. суштина човекова се збива као кретање човековог осећања: *од сипрасији* (осећања лишености) *до „умног чувствива”* (осећања пуноће битија) у којем човек, и поред свих страдања, слави битије. А слави га Литургијом.

А како је човек доспео у осећање лишености, у страст из које, трагедијским збивањем, треба да се домогне „умног чувства” (осећања пуноће битија) – за то немамо другачијег објашњења од оног које неки називају митским, неки пророчким, а које се износи у историји (причи) *о људском Паду или Греху* (или Отуђењу). Философија нема о томе ставова другачијих од оних које је усвојила од пророка, па било да су то пророчанства поетског типа (свештене поезије, као Есхил, Милтон, Његош итд.), мантичког типа (као пророчанства надахнутих или свештеника, или Диотиме свештенице од које то пророчанство преузима Сократ, тј. Платон), било пророчанства библијска (старозаветна и новозаветна), било да је то *Сам Лојос оштоловљени*, Који више није само пророк, него Бог Који зна човекову тајну Пада (и Спасења).

Трагедијско је то збивање суштине (исконске суштине човекове) не само због „жалосног” стања у којем се човек на-

лази и из којег треба да се извуче и спаси, не само због свести, кад је стекне о том „жалосном” стању, него и због славне (трагодијске, надисторијске, надсветовне!) победе над Злом, због тријумфа у осећању пуноће. И тек у томе тријумфу човек постаје свестан и праве природе Зла: оно је у стању лишености, у људском паду или проклетству. Ако је свет оптерећен Злом, ако је Зло у Земљи и на њој (у природи), онда је то само зато што је од човека настало и то „објективно Зло”.

У Библији после Адамовог сагрешења каже Бог човеку: „*Земља да је проклита с тобе*”, због човека, од човека (*Посијање*, 3, 17 и даље). За Зло у свету крив је човек!

Узрок зла је, дакле, трагедијски (увек лични), а не природни или „историјски” (не узрок у врсти или роду). Да се отклони Зло из *свепа*, из саме *природе*, са *земље* – за то је потребно да се скине проклетство *са човека*. Потребно је *збивање људске суштине*, а не неко *жисторијско* збивање или промена природе и односа човека према природи (као стицање неке надмоћи човека над природом).

\* \* \*

Да се схвати у чему је то трагедијско збивање, треба знасти оно што је Платон утврдио: да је структура људског суштог *προϊστάμενα*; да поновимо оно што смо већ рекли:

*Прва хиљада* је тело или, што је исто, телесна душа човекова; она је *знање душе искључиво о телу и само о телу, мада савршено, испунившо* и зато сигурно и самоуверено знање; њиме човек не осећа никакву потребу за уздизањем изnad телесности; (прескачемо другу хиљаду и ...)

*Трећа хиљада* је духовна душа; она је, *испело тако савршено, знање душе о духовном свету идеја*; то знање је чедност, јер ни не слути могућност пада у некакв телесни свет; а не слути зато што духовна душа, сва обузета гледањем духовног, не зна тело, него зна само духовност у којој ни тела нису ништа друго до преображеност тела у идеју као духовно сушто.

*Друга хипостаса* је средња, душа распета између прве и треће хипостасе, између тела и духа, душа која се сећа духа, а живи у телу, те је баш то сећање на дух, упоређено са гледаним и осећаним телом, мучи. Душа је тако човеково осећање да је духа лишен. (А кад се човеку чини у томе осећању да је лишен битија, тј. да је жисторијски „недовршен”, онда је то осећање лишености страст: осећање да је *лишен битија* је истовремено и заборав духа!).

То су, дакле, три хипостасе. До свести о њима Платон је дошао управо из искуства *трагедијској*.

А ако Аристотел не зна или не разуме те три хипостасе, тј. трохипостасну структуру човековог суштог (суштине), онда не зна зато што *нема* Платонову *трагедијску* свест о човеку!

20.

... У трагедији се, дакле, ради о Злу. И то о Злу у *свету*. О ономе Злу од којег човек жели да се спаси кад се предаје утопијским сновима или кад, у филозофији историје и у некаквој „историјској” (а не исконској) суштини, тражи некакву „објективну” природу Зла, изван самог човека.

Но кад би Зло заиста било „објективно”, онда човек, као жртва таквог Зла, не би био трагичан.

Зло, међутим, мора бити схваћено *трагедијски*: за настанак и појављивање Зла у свету крив је човек, и то као личност, а не као пук „припадник рода” (јер у овом, родовном или биолошком гледању не би био крив човек лично, него би био крив само зато што је жив).

Зло је човекова трагична кривица, а спасење од Зла је могуће само ако човек преузме на себе ту кривицу. Спасење је могуће само као испаштање трагичне кривице.

И не само то: човеку није могуће ни да буде *личност* ако не жeli да на себе преузме и кривицу као личну, па макар то била кривица и сваког другог појединачно (па тако и кривица свих људи, људског рода).

У томе је суштина *трагедијској* тумачења човека, природе, света, историје, друштва, заједнице.

Уместо да трагедију тумачимо философски или „историјски”, треба и философију и историју тумачити *трагедијски*. Тако се коначно долази и до схватања суштине трагедије: никако философским путем ка трагедији, него, обратно, трагедијским освешћењем (освешћењем трагедијског искуства човека) ка тумачењу иначе нерешивих философских дилема и историје.

*Трагедија је, дакле, збивање исконске суштине човека.* То збивање је кретање од осећања лишености (од страсти у којој човек постаје свестан лишености духа) ка осећању пуноће. Осећање лишености је стање човековог Пада (Греха, Отуђености), стање које не настаје неким „објективним” (од човека независним) збивањем које је захватило човека као жртву, него стање у које човек запада исконски, тј. кретањем саме своје суштине, кретањем које је својствено исконски самој суштини човека. Осећање лишености, као Пад, настаје кривицом човека који је *пао*. Он је крив што је пао! Сам је крив!

Да би се човек – у исконском збивању његове суштине – уздигао од прве (најниже своје) хипостасе ка трећој (највишој), почев од уздизања из прве (бесловесне, несвесне) у другу (у свест, у осећање које човека чини свесним лишености духа), потребно је, дакле, да пре свега постане свестан *значаја* своје сопствене личности као *кривице* своје сопствене, јер човек се уздиже из хипостасе или Пада за који је крив сам он.

Тако, човеково уздизање – или исконско кретање његове суштине – бива могуће искључиво као *трагедија*: као испаштање трагичне кривице! Да би био личност, човек мора да буде *трагична* личност. Свест о личности је *трагична* свест. Трагични јунак је личност која испашта трагичну кривицу.

То је исконско збивање. А позориште нам омогућава да се поистоветимо с трагичним глумцем на исти начин како се он поистовећује са исконском трагичном личношћу, рецимо, Едипа или Прометеја, или Антигоне итд. Тако нам позориште

омогућава да – и без оног збивања у којем је трагични јунак патио постанемо свесни трагичног у нашој сопственој личности. Подсећам на, већ изнесено, литургијско тумачење „*πειρήσθαντα*”. Тако *πειρήσθαντα* освешћује заједницу свог језика и свог националног позоришта или Црква освешћује припаднике своје *λιτουργίσκες* заједнице.

Трагични јунак не испашта неку правну (законски дефинисану) кривицу, па чак ни неку моралну кривицу (оглушивања о највишу вредност или идеал заједнице, уколико ова постоји). Трагична кривица се од правне и моралне разликује *исконски*: самом исконском природом човековом је та кривица проузрокована и настала, јер човек ту кривицу носи само зато што је у стању да се *ποιεῖται* са оним ко он (или шта он) лично *niјe*.

А то поистовећење је својствено самој исконској природи човековој, његовој суштини. Сам дух човеков, највиша хипостаса, није ништа друго до моћ таквог поистовећења. Само у томе поистовећењу човек је у стању да понесе кривицу другог, да се поистовети с кривцем.

Дон Кихот је кренуо у свет да сузије Зло у свету: тако га приказује Сервантес, а тако Дон Кихота (и Сервантеса) схвата и тумачи и Мигел де Унамуњо. Али, Дон Кихот је луд? Зар је он одговоран за то Зло које тиши и тлачи људе Шпаније и света? Да исправља Зло „позван је онај ко је то Зло изазвао? А Дон Кихот треба да седи мирно код куће и да себи самом не придаје толико значаја – као да је, тобоже, крив за Зло он сам, па и позван он сам да то Зло исправи!”.

Но, Дон Кихот није луд. Он је трагична личност. Његова свест је трагична. Он жели да исправи и сузије Зло у свету управо зато што себе лично сматра одговорним за то Зло. А сматра се одговорним – не зато што је луд, како то мисле сви они којима је трагедијско осећање света и човека страно, него – зато што се, у тренутку кад се одлучивало да ли ће „бити или не бити” Зла у човековом свету, *ποιεῖται* са оним који је заиста изазвао појаву Зла у човековом свету!

А поистоветио се оном силом своје тро-хипостасне суштине коју (силу) називамо духом, највишом хипостасом човека. То је човекова сила поистовећења. Онима који нису заборавили платонски језик (трагедијског искуства) – ово је јасно!

С ким се то Дон Кихот поистоветио? – Па, са Адамом са-мим, јер Адам је крив за појаву Зла у човековом свету.

А зашто је Адам крив? Зар није крив Сатана? *Библија* назива и оцем Зла сматра Сатану, а не Адама!

Сасвим исто каже и Његош, у *Лучи Микрокозма*:

„Ова горда и пакосна душа (душа Сатане, Ж.В.)

Зла је име у себе зачела

И развила знаме страданија... (заставу, знамен, Ж.В.)  
(ЛМ, III, 231-233)

па се тако говори о Сатани, у стиховима 221-300, у певању трећем (III), као и у *Библији*.

Крив је, дакле, Сатана, јер Зло је зачео он, а не Адам.

У чему је кривица Сатане? – У томе што је *ιοργ*, па у тој својој гордости не жели да се поистовећује ни са ким, ни са Са-мим Богом, јер себе сматра вреднијим од свега, заљубљен је у се-бе, није занет ни са ким и ни са чим сем собом самим. У томе по-гледу је прави антипод Христу. Он је Антихрист, јер Христос, Који је Бог, није занет Собом, него Својом творевином, па је спреман да Се поистовети са Адамом, са човеком, Својом творе-вином, чак са човеком који је Грехом изгубио своје достојанство!

А зашто је онда крив Адам?

Адам није горд. Он је спреман и способан да се поистове-ћује са неким ко он није или нечим што он није.

Поистовећење је љубав, „љуби ближњега свога као самог себе!” – значи: поистовети се с њим!

Али, у тој спремности и способности, која је сам дух, Адам не бира, него се поистоветио и са самим Сатаном!

То, додуше, није учинио из Зла, тј. из гордости која ни са ким неће да се поистовећује, него из наивне радозналости, да провери зашто му Бог забрањује плод са Дрвета спознаје Добра

и Зла, као вере у два божанства... Дух је и наивност, јер зна само шта је дух, а не и шта је тело!

То поистовећење Адам је доживео *птичестивши се* Сатаном, тј. плодом који је Сатана дао човеку као своје тело и своју крв!

Овде подсећамо на источне „мистерије” тј. на магију у којој човек тежи да заборави своју личност, као у наркози, и да се на тај начин потчини Сатани чија гордост тражи да он, Сатана, буде све у свему, а да људи буду његови органи!

Дакле, Адам је крив својим поистовећењем са Сатаном. Како је ипак „цар света”, „цар Земље” („И цар Земље, иако у рођству”, ЛМ, VI, 90), то је човек – самим тим поистовећењем (причешћивањем) са Сатаном – изазвао појаву Зла у човековом свету.

Па кад се Дон Кихот понаша као да је за Зло у свету крив он сам и, свестан те кривице, чини све да Зло сузбије, онда он није луд, него се – а можда је лудост баш у томе?! – *поистовећује са Адамом*, примајући на се његову кривицу као своју. Толико воли човека и цени прародитеља, да је спреман да плати све његове дугове и да му врати све што је прокоцкао! да му врати и част! јер част прародитеља је и част његова, Дон Кихота! Он, додуше, не зна да се заправо поистовећује са Адамом, али се поистовећује управо зато што – не Сатану, него *себе лично* – себе сматра одговорним за Зло у свету. Управо зато и сматра *себе лично* позваним да Зло сузбије! У *штомуе је хришћанство њејовој витештву*. У *штомуе је он miles christianus* – хришћански витез, *пралични витез*. У *штомуе је и – њејова лугосија*! И његова трагична величина пред којом наше дивљење близне у плач, у сузе покајања, саучешћа и Причешћа!

21.

... Кад је Лутер упутио позив *Хришћанским витезовима немачке народности* (1520. г., у спису чији наслов гласи управо тако), било је већ прекасно: не што би „ватрено оружје учи-

нило крај витештву”, не ни толико због појаве грађанства (тј. буржоазије) и нововековног стила, колико због тога што је у читавој сferи западног хришћанства потиснута била *литургијска* свест, а само том свешћу је трагедијска свест могла да буде посвећена. А у таквој, литургијској посвећености трагедијска свест витеза не би била сматрана лудилом, него знаком светости. Уместо тога витештво је исмејано и буржоазија тражи јачи ослонац: у систему апсолутистичке власти и у филозофији као разумном образложењу које ту власт (у Хегела већ савршено логички) сматра појавом и вољом самог Апсолута.

У филозофији права, *Основне црте философије права* (1820. г. тачно три стотине година после Лутера!) Хегел на доста места говори или бар наговештава свој став према вitezовима, па тако и према трагедијској свести. А Хегелов став је став Новог века! Тако он (у параграфу 102.) говори да злочин није приватна ствар, штета нанета човеку који је жртва злочина, него штета самој држави, те је, у правном систему државе, позvana она, држава, да казни злочин. Иначе је казна исто што и освета. (Кад држава кажњава, онда то није освета или „судски злочин“). Међутим, кад хероји или вitezови кажњавају злочин, сматрајући ту казну својом дужношћу, онда ни то, по Хегелу, није освета (приватна освета), него израз свести о потреби настанка државе: тајна витештва је, за Хегела, у вitezовој свести о потреби и ауторитету државе као „божанства“! Држава, тако, по Хегелу, и настаје појавом и дејством хероја (и вitezова).

Заиста, витез или херој се и не свети, тј. не тражи одмазду за кривицу нанету њему или његовима, приватно, него се свети за повреду опште правде и заједнице, удовољавајући потребама Општег. Али се сад хегелско Опште (филозофско, појмовно, „апсолутно“, историјско као родовно људско) битно разликује од Општег са којим се поистовећује витез, тј. са којим витез поистовећује и своју вољу. Витешко Опште је трагедијско (у њему скривено литургијско, саборно, црквено). То је „Општи Отац...“ и „Општега Оца поезија“ (тј. стварање и тво-

ревина. *ЛМ., Посвећа*, 171–176). Из хегелског Општег, као појмовног, искључено је, међутим, све лично, све трагедијско. Чиме је сад, у Новом веку, замењена храброст или било која од витешких врлина?

Храброст сада служи „суверенитету државе”, а не састоји се у служењу части и личном достојанству (трагедијском, које је истовремено и литургијско, у Срба заветно). Човекова слобода егзистира сада у човековом одрицању од свега што је лично (па и од трагедијског). У тој (хегелској, метафизичкој) слободи као одрицању (самоодрицању) човекова служба је и треба да буде „механичка”: у „потпуној послушности и одрицању од сваког властитог мнења”. „Присутност духа” (наравно, „општег”, „државног”) је у потпуној „одсутности властитог духа” субјективног. Тек тада је човек у стању да према непријатељима државе поступа како и треба: непријатељски. А то значи, поступати тако према њима – чак их и убијати, ако треба! – „*при постапној равнодушном, штавише, добром расположењу спрам њих (непријатеља) као индивидуа*” (све из параграфа 328 поменуте *Философије права*). „Држава је изнад морала”!

Каква страхота: да би човека убио, није ти више потребан чак ни гнев или било каква друга страст! Ми смо се досад бојали гнева и мржње, а од сада треба да се бојимо и лица која ничим не одају убилачке намере, па их чак можда ни немају, него су потпуно равнодушни, можда апатични, а у сваком случају бесловесни!

\* \* \*

Ипак нам је Нови век открио истину: *свесиј није феномен мишљења, него осећања!* Ми човека можемо бити свесни само ако га осећамо! Логос је Слово зато што је Он осећање, *ајаји* (а не пуки ум, као моћ мишљења). А мисли, тј. логички може да поступа и робот. Држава је, дакле, појава таквог Апсолута, чисто појмовне реалности, да њој најбоље одговара у њеној служби робот. Витешку храброст (и вitezаза) је, дакле, Нови век, с његовим (државним) схваташтем правде, потиснуо

механичком службом за коју су способни само бирократи! Хегел чак и каже то. „Принцип модерног света” је „оно Опште које је мисао” (тј. појам и поимање, а не осећање), те служба томе принципу тражи од човека да буде безличан! Тај исти принцип на којем почива и држава и њено схваташте и вршење правде – „пронашао је *зато и ватрену оружје*” којим је изменењен и сам „лик храбrosti” (параграф 328), тако да је човека могуће убити и не суочивши се с њим, не излажући при томе и самог себе опасности да будеш убијен. А убити копљем или мачем било је могуће само ако при томе ризикујеш да будеш убијен сам Ти! Ко се мача лађа, гине, а ко пуца, сигуран је. Уз то, ко убије ватреним оружјем, не види жртву и не доживљава њену смрт. Тако све постаје безлично!

То је „принцип модерног света”! Ту нема ни могућности (трагедијског) поистовећења убице с убијеним, јер нема суочења. У коликој је људској и осећајној (словесној) предности био дивљак ловац који се поистовећивао с убијеном дивљачи! У њему се мешала радост успешно завршеног лова, напетост очекивања је налазила решење, али је истој тој жртви (дивљачи), над којом је, можда, ликовао, истовремено и захваљивао, јер – медвед је убијен зато што је одлучио да буде убијен, да том приликом преда своју медвеђу снагу своме убици као поклон, те је убица убио зато што га је сам медвед изабрао за свог убицу! И онда ловац изводи читав обред захваљивања медведу који је ловцу учинио такву милост! А „модерни принцип” Општег као мишљења (поимања и појма, „највише истине”, по Хегелу) – све је то отписао. Човек се у Опште као мисаону уклапа мишљењем тј. бесловесно, без осећања, механички. То је „дисциплина” коју су у Хегела подједнако добро схватили и руски царски хегелијанци у „Светом Синоду” и, касније, Лењин! А Албер Ками то – у *Револуцији човек* (Побуна човека) – описује као рационални терор државе, терор којем нису потребна осећања.

(Ирационалном терору фашиста, у којем терору се троше и сами фашисти том „сувишном” енергијом мржње, одузи-

ма доста снаге и та мржња. Потребно је бити без мржње како би сва енергија могла да се утроши на уништавање непријатеља.)

Хегел наглашава: држава се, у ратовима, не треба да руководи општом „филантропском” мишљу, него својом посебношћу (параграф 337).

Зато држави – у њеном нововековном схватању (а не у схватању Римског права, које Хегел одбације) – нису потребни хероји и вitezови „луталице” као ни њихова духовна заједница (Црква или нација као заветна заједница). Држава, тј. Империја не рачуна на њихову иницијативу и „субјективност” (параграф 294), која се огледа у њиховим осећањима! Држави требају државни службеници.

То Хегелово схватање и не би било тако страшно када би он поред државне видео и могућност неке друге (емотивне, трагедијске) заједнице. Али не: „германским” обликом државности показује се и остварује обичајност „германска”. А она (као друштвеност урасла већ у саму навику) није емотивна, духовна (трагедијска или литургијска) заједница Логоса, тј. заједница у којој се словесност (свест) јавља као осећање човековог (причесног, евхаристијског) поистовећења са Словом, Логосом. Хегелова „германска” обичајност (друштвеност) није хришћанска, него „апсолутна”: то је „философска” заједница Апсолута, јер човек јој припада апсолутно, а на основу оног што је у њему истоветно с *појмом*, и то највишим, апсолутним! А то је оно „Опште” којем није ни потребно ни могуће никакво поистовећење с личним, па ни трагедијско, јер „Опште” је појам (рода или врсте, или чак Апсолута, овде државе), а појам је негација сваке индивидуалности. Појам је Империје. Империја је појам!

Дакле, кад је Лутер упутио позив *Хришћанским витезовима немачке народности* (1520. г.), било је већ прекасно: нестало је оне свести која човека чини вitezом: трагедијске свести. А нестало је *зато што је већ пре тоја нестало литургијске свести* која – не само да обнавља и подиже трагедијску

свест, него – и вitezа преображава у хришћанског. Трагедијску свест је, још од времена Tome Аквинског, па онда Макијавелија, па Декарта, Спинозе, Хобса итд., потисла философија као *појава „Опште” у појмовном облику*. А у томе облику „Опште” је могуће само као *ненација индивидуалности*. Лутер тога није био свестан. Али Хегелова мисао (1820., три стотине година касније) представља већ и свест о томе да је Лутеров позив закаснео и „превазиђен”. Заједници или „обичајности” из које Хегел изводи своју државу (с правом као апсолутним правом те државе) нису потребни никакви вitezови, него официри (тј. службеници, војни и цивилни, са чиновима, као чиновници у хијерархији државне власти). Али то што ће Хегел видети тек три столећа касније, видели су Сервантес (у *Дон Кихоту*), или сликар Грк, Ел Греко, у тужним ликовима шпанских вitezова којима су обукли официрску униформу: већи значај од тих, сада већ унiformisаних (у државне официре деградираних) вitezова имају дворски патуљци: интелигентни су таман толико колико им треба да схвате своју улогу дворске играчке или лутке; у тој својој улози они постају узор траженог дворског понашања на апсолутистичким дворовима; ко жели да владару или његовој деци или љубимцима буде мио и угодан како је то патуљак, мора и да се понаша као патуљак, па да се умиљава чак и томе патуљку, па и дворском псу или псима које патуљци воде по дворским ходницима, степеништима и дворанама, јер је доволно да се патуљак пожали неком моћном на понашање вitezа (тј. сада официра), па да његова каријера буде запечаћена. Није случајно што су ти патуљци – са псом, а ништа виши од пса – били тако чест модел великим сликарима какав је Веласкез, или још пре тога Греко, а што су на портретима великих шпанских сликара ликови вitezова тако тужни. Гледајући све то, велики сликари су у портретима деградираних вitezова и пониженог витештва, као и у сјају опреме патуљака и дворских идиота, исто толико скривали колико и (интелигентном посматрачу) откривали своју сопствену тугу. Ни Гуливер Џонатана Свифта није случајно боравио у земљи

патуљака. Апсолутизам и барокна култура су учинили крај витештву. Двор је пун наказних ликова – морално наказних, нарочито од времена Контрареформације – а вitezови су препуштени селу, периферији и фолклору који сада немају више никаквог утицаја на историју. Дон Кихот и умире у забаченом селу, поставши тек пред саму смрт свестан своје сувишности. Трагедија, дакле, није могућа као збивање витештва и јунаштва, него је могућа тек са свешћу о *сувишности* витештва у Новом веку.

Па кад Хегел – у складу с потребом нововековне културе да се државна „заједница” схвати као највиша заједница („обичајност”) – ставља *појам* човека (тј. човекову укљученост у врсту и род као појмовне формације) изнад индивидуалности, онда је то само *философски* израз ситуације у којој су и дворско псето, и дворска луда, и дворски патуљак и лични слуга за интимне краљеве физиолошке потребе значајнији од вitezova и од појаве човека као *личності*. Наравно да ту више не може бити ни говора о трагедијској свести. Само, за Сервантеса је то људски пад и понижење из којег човек може да се уздигне само трагедијски; за Мигел де Унамуња то је беда недостатка трагедијске свести (човека који је лишен трагедијског осећања, па тако и достојанства); а за Хегела то је коначна победа Разума! Та победа се састоји у томе што је држава – а заправо Империја, поготово моћна планетарна Империја, као *појмовна* заједница, као укљученост којом човек „диалектички” губи своју индивидуалност („субјективност”) – постала преовлађујућом, ако не и једином заједницом.

(У томе и јест тоталитаризам: што се државом–Империјом искључује јавна појава сваке друге, тј. духовне, осећајне, емотивне, трагедијске, литургијске заједнице).

Зато је државна заједница „апсолутна”, тотална, свеобухватна, свемоћна. Изван те „заједнице” нема никакве заједнице, него је све пук „приватна” сфера која је „буржоаска” („грађанска” у томе, хегелском, значењу те речи). Све што није униформисано (чиновничко, чином означенним на униформи) –

„цивилно” је, тј. мање вредно, ако не и безвредно. (Јер Хегел обезвређује и Римско право и римско правни појам „цивилног”, грађанског). Тако су „превазиђени” и осећања („емоције”) и осећајна заједница („сентиментална”, национална, заветна): „превазиђени” су и укинути Разумом, те њима има места још само у „приватној” сфери буржоаске („цивилске”) сентименталности или пак у „лудилу” лутајућих и превазиђених вitezova, „слободних стрелаца”, друштвених „аутсајдера”, критичара који никог ни на шта не обавезују итд. А са осећањем су „превазиђене” – не само заједница осећајне природе, него и – уметност и вера. Стављајући свој монопол на „заједницу”, философија је осећање и приватну („цивилну”, „грађанску”) сферу пропустила „стерилој” игри сентименталности која не може да буде ни од каквог „историјског” значаја.

То што у Хегела нема никаквог „историјског” значаја, не може ни у Маркса, а поготово у Лењина да има никаквог „револуционарног” значаја. О томе није ни потребно да кажемо овде нешто више.

Метафизика, или идеологија, дакле – са својом одлучујућом улогом у друштву и историји Запада (како буржоаско прагматичког, тако и револуционарног) – представља, изазива и захтева не само крај личности, него и несавладиву сметњу за појаву трагедијског осећања живота и трагедијске свести. Као философија, тако, наравно, и њено „остварење” које се очекује од Револуције (или, свеједно, од „светске државе”, тј. Империје). Јер трагедијска свест је свест трагедијског осећања и јавља се искључиво у сferi осећања, а не у сferi искуства, мишљења (мишљења о искуству) или науке, или било чега што је „научно” и рационално.

Београд, 1990.\*

VIII  
**КАТАРЗА –  
ЧИСТОТА ФЛОРЕ И “ПОХВАЛА БИЉУ”  
Уз антологију југословенског песништва  
о биљкама Милорада Р. Блечића**

Од свих живих бића само биљка живи не убијајући: ниче, расте, храни се, размножава и даје плодове не убијајући. Храни се неживом материјом раствореном у води: минералима, камењем, земљом. У светом браку са Сунцем удише ваздух и од неживог ствара живо: као да је творачко божанство! Уз то живим бићима која се хране убијајући – нама и животињама – биљка даје себе на жртву, јер не само месождери, него и биљождери живе убијајући бар биљке. Само у животу биљака нема „дијалектике“ по којој би живот једних значио смрт других. Од свих живих бића само биљка има мудрост животворну, па кад Бранко Мильковић каже „поклони своју биљну мудрост дану,...

... у песми *Расковник*, у *Антилологији...*, стр. 155., онда се тиме и од човека очекује да буде сличан биљци: „да отвори камен што прећута звезде у својој тами“, да човек буде као биљка расковник, да оживи камен.

Тако и човек песник ствара само кад је сличан биљци. Јер песма Бранка Мильковића *Похвала биљу* је похвала поезији, човековој моћи да буде као биљка!

---

\* Текст првобитно објављен у: *Катарза: чистота Флоре и "Похвала биљу"*, Савременик, јануар-март 1990, стр. 311-329

Није то похвала биљци ни као храни, ни као леку, јер би онда исто тако могла да буде похваљена и као отров или као оружје, или као било шта што има неку употребну вредност. Тако песма Бранка В. Радичевића *Обичан српски йасуљ* није у тону култа биља, као Мильковићева, него у тону похвале биљу као храни, чак о употреби биљке на ефикасан „војнички начин”. Радичевићева песма није песма биљу, него песма исхрани и храни. А Мильковићева је у тону култа биља: *о мојућностији човека и биљке да буду слични једно друјом*. Као што Вино и Хлеб Евхаристије нису храна (или нешто употребиво, било као лек или као отров), него Причешће; а то је *йоистоваћење*, најпре, самог *Христоса са биљном твари*, а онда и *човека са траквим Христом!*

Тајна коју знају само човек и биљка кад су слични једно другом изречена је у Мильковићевој песми *Похвала биљу* (У *Антиологији*, стр. 152–154). У тој песни каже Бранко да... „свуда где има минерала, ваздуха, воде и *маштје*“ (као духовно створеног Сунца), „биљке нам пружимају тело зрачним копљима мириса... скупљају нас по свету... из земље закључане пред нашим моћима, из затворене бразде ваде неопходна блага, из црне браве за коју нема другог кључа осим биља:

„О, врло смеле, инвентивне биљке!

Све што нађу, несебично покажу”.

Између нас и празнине као најлепше ограде стоје биљке:

„Троше празнину, а нама враћају ваздух.

Изналазе путеве између минерала...

... и нашег срца...

и старају се да не буде више мртве стварности...

... припремају љубав...

Ту све почиње, ако прилагођене светlostи има заиста само у њима,

(Ту, где оне не посредују између нас и нашега сунца, пустиња је!)

Корен биљке је изван овога света!”,

јер „овај свијет” је, како каже Игуман Стефан (у *Горском вијеницу*) овај свијет је тиранин чак и тиранину; у овоме свијету све ратује против свега и све живи од смрти (убијања) другог! А биљке?

„Приближавам их својим навикама и потребама,  
Користим се њиховим заборавом”,  
јер само тако, биљком у себи, собом као биљком, човек бива песник!

„Биљна лепото,... под земљом си нашла моју главу  
што сања истински сан...

... све што је створено песмом и сунцем  
... зелени микрофону мог подземног гласа,  
Зово што ничеш и из пакла подземља!”

Тако и песма ниче, те је песник (песник Орфеј) сличан Творцу колико и Творац биљци. Тројство поезије је: *Творац, биљка и човек*, човек Орфеј.

Тако и Весна Парун: да буде као храст (Парун је можда Перун, а Перун је био храст!), да би њену песму слушали како су пророци слушали шуштање храстова лишћа. Она пева о „маслини из библијских времена”. *Говор маслине, говор храста, говор биља...* то је *йоистоваћење* ћесника с маслином: „Маслине, сестре моје покрај мора”; живот свега што је умрло сачуван је у маслинама, те се отуд точи „као из древне књиге” (из књиге миробитне); као што је *живот ј сваке личности* сачуван у души Сина-Логоса, јер Он је то Небеско царство слично Дрвету Живота; Он је та књига миробитна („Енциклопедија мртвих” у Логосу који је поистовећен с биљком!); из њега ће, као плод на Дрвету живота, вакрснути сви они које Он запамти!

Чудесна су својства биљке. Али та чудесност и њен виши смисао су скривени и на видело избијају тек кад се у поезији јави поистовећеност, најпре Сина-Логоса са биљком, па онда човека са биљком.

Биљка је *суштина природе* као што је дете *суштина човека*: створена, првобитна суштина, каква је била пре греха. *Чедност* је суштина човека у хармонији са ство-

реном природом, са биљком. (Кад је однос човека према природи постављен као борба, чак борба којом човек треба да се потврди тек кад природу потчини и подјарми, тада је човек усмен рен култу животиње).

Да подсетимо на Христа: у Њему је сачувана суштина човека, јер је он „Син Човечији”, или – у бољем складу с оригиналом речено – Он је „Чедо Човечије”; у Њему је сачувана чедност, неотуђена, првобитна и безгрешна суштина суштог човека! Орфеј оживљава и камен и мртве, певајући им, а песма је говор језиком биља. Тако је Орфеј грчки Претеча Христа.

\* \* \*

Биљка је – у аутентичној, првобитној духовности човека – *телесна йојава творачке суштине у природи*. Биљка чува тајну те суштине не повређујући је. Та тајна је у *числом распа и настајања*, то јест, живљења без убијања или уништавања нечег живог. То је тајна самог живота. Такво растење – чисто растење и настајање, без примесе убијања – је *физис*, грчко фуσις од глагола φύω *настапајти*, али кад нешто настаје као биљка („само од себе”, „ни из чега живот”, како су то мислили Јелини); баш како Бранко Мильковић каже: „биљка, са кореном изван овог света”. По учењу платониста (старијем, још из времена Парменида и мистерија пре њега), *У Небу нема Зла*: тамо је само Добро, искон и корен сваког Добра и самог битија (постојања као Добра), док је Зло могуће само у свету насталом из Пада, те је свет, као и у нашег Игумана Стефана (у Његошевом *Горском вијенцу*), „состав паклене неслоге”. Па како ни у животу биљке нема Зла, то је њен корен небески, изван овог света. Па и кад угине, биљка се не распада и не смрди као тело животиње – осим ако је животињски микроорганизми не прераде као своју храну. Иначе она се само суши и чува свој мирис, скривен као и семе живота скривено у њеној чаури.

Тако је и Мироточиви умро: сличан биљци! и остао сличан њој.

\* \* \*

Биљка нуди заштиту и храну једнако праведном и кривом, смиреном и страсном кротком и гневно, анђелу и ђаволу, пчели и змији. Она нема став, јер је слична Прародитељима пре Греха: *не разликује Добро и Зло*. Она је просто природа, као *физис*; она је у првобитној духовности чисто битије (без небитија). Тако о биљу пева Парменид: оно је физис као да је биљка.

Прародитељи су живели у хармонији с природом зато што су се у свом неразликовању Добра и Зла поистоветили с биљком. Таква хармонија је Рај, Еден у којем је човекова душа *вегетативна*. И тек кад су (због неразликовања Добра и Зла) уништили свој рајски живот, Бог им даје Законе и Своју бригу за човека и свет показује у Законима, тако да народ Божији више није *рајски* (духовна заједница наивног неразликовања Добра и Зла), него *народ Закона*, дрвени Израиљ, заједница која се одржава поштовањем Закона.

\* \* \*

Но ако вегетативна душа *физис-природе* означава неразликовање Добра и Зла, онда значи да је физис-природа препуштеност битија самом себи, тако да у самој тој физис-природи нема Бога: она је „паганска” ако паганством назовемо природну религију, то јест религију коју човеку није открио Бог, него само човекова жеља да се поистовети са физис-природом. (У тој жељи се човек показао једнако као Орфеј и као Прародитељи пре Греха). И кад се сатана приказао човеку (преварно, лукаво се показао) као таква природа, у лицу Змије (хтонског божанства заштитника биљних корена и оплодитеља биљке у паганству), човек се повео за њим: из самог свог паганства.

Кад кажемо „паганска”, то значи: сеоско-ратарска, јер *паганус* је латинска реч изведена од *пагус* која значи: село, простор где живе људи који гаје биље и привржени су култу биља.

Биљка се не креће, пасивна је, ни за чим не посеже, ништа не иште и не тражи, ничему се не опире. У томе су Земља и биљка исте. Земља је названа мајком зато што су и једна и друга сличне биљци!

Та опуштеност и препуштеност, као уметност, моћ и чар ишчекивања је оно што немачки философ назива *die Gelassenheit*; то је она смиреност којој не доликује никакво „форсирање”, наглашавање, намера, тенденција. Ту смирену опуштеност Хајдегер приказује као човекову спремност да чује тајну реч небеса, отвореног Неба, као чудо озарености коју човек не постиже никаквим својим чином, него то може само да му се „догоди”! Та смиrena опуштеност потиче из предсократовске (али мистеријске) физис-природе, из човекова поистовећења с биљком: тада је отворен и за поезију! наравно, за поезију пророчку (а не ону пуку „естетску”, лирску).

\* \* \*

И у Причешћу се човек поистовећује, или тачније: *готађа* му се поистовећење. Али то је поистовећење са Христом који се већ и сам поистоветио с Хлебом и Вином (са биљком *швари*) и Себе заветовао човеку *као шакво поистовећење* (животворно)! Не са крвљу и месом, са телом крвавим, него са биљком. Крв и месо (Своју пут) Христос помиње зато што је *Своје човечије тело и Своју крв* поистоветио с Хлебом и Вином. Кад Свети Симеон (Немања) постаје Мироточиви, онда зато што се својим охристовљењем преобразио у биљку која тачи свето миро. Свети Васељенски сабори Православне цркве забрањују да се Христос приказује као Јагње, као живо или као заклано јагње (дословно: коливо), јер је Он Себе и Своје тело оставио људима да Га доживе у Његовом поистовећењу с Хлебом и Вином *Евхаристије*. Зато на православним фрескама од kraja VI века (дакле, после оних мозаика који су начињени пре саборске забране) нема више нигде Христа као старозаветног или као апокалиптичког Јагњета. Јер ту је само Хлеб, као

*мейтрафора* Јагњета, метафора Колива! И славска пшеница (славско жито) је *мейтрафора* колива! Тако и реч „коливо” има метафорично (а не дословно) значење.

\* \* \*

Кад се Гете, то јест, његов Фауст колеба око тога како да схвати и преведе *Лојос* (из Јовановог Еванђеља), па се коначно између речи сила (*die Kraft*) и речи чин (*die Tat*), одлучује за ову другу, пред њим се већ у току тог колебања јавља – не *Лојос* кога Фауст жели да именује, него – Сатана, Мефисто, који је (направно, у сferи духовности, а не у сфери праксе) само акција, сила, форсирање, наметање, намера, тенденција, искуство, примена искуства... једном речи све оно што има моћ у пракси (земаљског царства), али је немоћно да доспе у веру! Дакле, Сатана је све осим поменуте смирене опуштености (*die Gelassenheit*). А Логос је, напротив, бестрашће (смиреност без страсти), смиреност која у овом *свепу* (!) може да се поистовети само *са физис-природом* (чедном природом) човека и биља. Тако се Логос и родио у свету: као што биљка рађа дејством Земље и Сунца, тако и Богородица рађа Христа, Логос од Духа Светог! Без страсти! Тако се и сам Логос предао и пустио да Га распну: без отпора, као да је биљка! У духовном животу небеског царства смиреност не може бити доведена у питање – осим катанализмом „праксе”.

Ако се биљка не креће и ничему себе не намеће, као што се ничему ни не опире, онда значи да она (као ни Логос) по својој природи није ни сила (*die Kraft*) ни чин (*die Tat*), него баш поменута *смиrena огушићеносћ и прегушићеносћ*. Смиреност, једино стање у којем човеку може да се догоди ДАР НЕБА, те је човеку до те смирености стало управо колико и до Дара Неба. Та смиреност је у хришћанству – у аутентичном, ортодоксном (православном) саборном хришћанству, вери првих Седам сабора – позната као целомудреност, бестрашће (очишћеност од страсти), као стање могуће само у *осећању које није сипрас*. Такво осећање се човеку догађа у Причешћу евха-

ристијским Хлебом и Вином. Причешће је виша, духовна обнова физис-природе биља у човеку...

То не значи да је човек биљка или да може да буде биљка, него само да је уподобљен биљци онако као и Христос. Дрво Живота: да је у стању да се *тажно(!) поистовећи* са биљем!

Зато се хришћанин причешћује биљном твари као жртвом *бескрвном*, а не месом (закланом жртвом, курбаном, дословно схваћеним кољивом). Само такво Причешће је *аīаīi*, Јубав која (као биљка) само даје, ништа не тражи и све трпи! Та биљна смиреност човекова, та тајна (имагинарна, маштovна, то јест у вери дата) обнова првобитне физис-природе у човеку, то одсуство *силе и чина* у човеку је услов и за појаву *сјон-тланости* (смирене опуштености и препуштености) у којој настаје поетско дело (музичко дело), свештена поезија и, поврх свега, Литургија! само у тој смирености може човек – како то и Платон (у дијалогу ион) каже о песнику – да буде *орīан божанскоī*, небеског говора. „*Званије је свештено поеће, Глас је њеīов Неба влијаније*”, каже Његош (*Луча М., Посвета*, 171–180), само кад је човек већ постигао смиреност очистивши се од страсти. А чисти се жртвом (поистовећењем себе са жртвом, али бескрвном жртвом).

\* \* \*

Зашто је Афродита Небеска изабрала да њу и њен лик, па и само њено присуство представља чемпрес (кипарис), дрво са Кипра (где је она и рођена)? Не ради се ту о Кипру, него о дрвету, *најлeйшem дрвећu*, украсу Медитерана!

Зашто се у знак пријатељства и смирености сади дрво?

Зашто се жени (воленој жени) предаје цвеће (а не уловљена и убијена дивљач)? Зашто су се младенци у љубави китили венцима? Ни најскупоченији накит није у стању да љубав представи како треба: као хармонију (ведру смиреност), онако како је преставља цвеће!

Страст је, напротив, „врела крв”, „снажан темперамент”, „крв и месо” или, како каже Сартр, „жђерање партнера”. А љубав није страст, него *хармонија* којом човек превазилази своју страст (увек тренутну, увек изазвани подражајем и угашену чим је задовољено оно што је спољашњим, телесним подражајем изазвано).

И на гроб се у знак љубави сади цвеће. Или бор, јела, врба. Као у наредној песми: јела и бор на гробу двоје које су се волели. „*Ђул мирише, Омерова душа!*” (или „*Јованова душа*”). Тужна, али смирујућа хармонија, јер човека мири са природом чак и онда кад се у њој огласила смрт!

Шта је онда тајна те хармоније (и смирености којом она превладава и тугу)? Та тајна је биљна, то јест бестрашће као човекова поистовећеност (тајна, маштovна поистовећеност) са природом биљке. Смиреност свега (па и туге, и радости) у бестрашћу. Свако сећање се чисти од оне неугодне силине и оплеменује се бестрашћем: биљном, физис-природом човека, доживљајем битија као *чистoī битија* (без небитија)!

\* \* \*

Сваки празник, свештена поезија, празнична Литургија је обнова хармоније, првобитног, рајског стања. Али та обнова се јавља *посредstвom жртve*.

На Божић се рађа Христос. А да би се Он родио, треба пре тога да у човеку умре старо божанство: храст који је појава Зевса, Перуна итд. Но тај храст умире у Срба као бадњак, као жртва паљеница, и то умире сам, *својом вољом*, радујући се што својом смрћу уступа место Христу! На Бадњи дан Срби одају хвалу тој жртви паљеници, спаљеној жртви којом Перун (словенски Јупитер, Зевс итд.) *сам и радосно устујa* своје место правом божанству, Христу! Исто онако како источни мудраци траже Христа да му се поклоне, као *истини изнад њихове, земаљске истине!* Пред Ускрс, на Лазареву суботу (на Врбицу) деца врбиним гранчицама (палмама на Југу) поз-

дрављају Улазак Христоса у Јерусалим и тако биљем (и цвећем) преображавају свој град (или своје село) у Јерусалим, а себе саму у *децу Израиља!* И сутрадан се то, на Цвети, и потврђује. На Духове се храм засипа травама и цвећем, те за време Литургије верници плету венце: ти венци су молитва; трава и цвеће сплетени у венце су молитвена душа верника преображена у траву и цвеће! учешће у Литургији се јавља као *йлећење венација*; док свештеник приноси бескрвну жртву на часној трпези, у олтару, верници се у венцима поистовећују са биљем, да би стекли смиреност и да би тако могли да приме Дар Неба, Светог Духа! Тако и на Ђурђевдан. Тако и на Ивањдан.

У филму *Дом за вјешање* Кустурица приказује Ђурђевданску мистерију купања са биљем. То купање није славље страсти, него празник мистерије и хармоније, смирености у радовању и слављу битија. Буђење младости је у невиној хармонији са буђењем пролећа и буђењем биља. И као што Светац (свети Ђорђе) убија Змију, тако и млади Роми следе то јутро и тај дан Свеца и уз помоћ Свеца (који им помаже да превладају страст) постижу смиреност: лежећи голи у чамцу, двоје младих не кушају отров који би им понудила Змија, него се гледају задивљени, као „невини синови природе,... као мудрост ћркве, најсјајнија... као пресрећни поклоници сунца, којима Лучија Творица освјећава душу” (Луча М., VI, 241–260).

Тако и на Преображење, кад се слави преображај Логоса и грожђе и вино (и грожђа у Христу), јер Христос је рекао:

„Ја сам истински чокот и Отац мој је виноградар. Сваку лозу на мени која не роди рода, одсијеца је; а сваку која родира, чисти је да више роди.... Останите у мени, а ја ћу у вама, јер као што лоза не може рода родити сама од себе, ако не остане на чокоту, тако ни ви ако у мени не останете. Ја сам чокот, а ви лоза...” (Христова лоза, Ев. по Јовану, XV, 1–5).

У слављењу битија или, како бисмо данас то рекли речником „зелених” (еколога), у очувању чисте изворне природе, у одобравању и слављењу и радовању свему ономе што је Бог дао, без тежње да то изменимо или чак тиме „овладамо”,

ми бисмо тиме у себи ослободили изворну своју тежњу да обновимо физис-природу, вегетативни елемент своје душе. Христос није дошао да нам тај елемент својим доласком тек створи, него да нам укаже на његову животворну силу (силу Ероса без *Танајпоса*). Јер тај елемент је у човеку давно, од самог почетка: живот је Дрво живота.

\* \* \*

Круна (латински *corona*, грчки *степфанос*, у имену Стеван) – то је венац: од храстовог, маслиновог или ловоровог лишћа у античким обредима, или венац који се плете и данас у цркви на Педесетницу (Духове, Тројичин-дне). Таквим венцем је био овенчен победник у античким играма. А био је овенчен да би се тако показала његова поистовећеност са божанством, и то божанством које је било обожавано у његовом другачијем лицу: биљном лицу! у лицу храста (као наш Бадњак), или маслине, ловора итд.

Доказ да је обред венчања (кићења венцем) славио свим другачије божанство него што су то били Зевс или Аполон како су били приказивани у митологији; доказ да је обред несвесно говорио језиком другачијим од мита! Уосталом, и апостол Павле признаје (*Дела апостолска*, XVII) Јелинима Атињанима да су славили *Непознатој Бога* кога им и апостол проповеда! Па и апостол на неколико места говори о венцу којим треба да буде овенчена глава подвигника.

Смисао тог поистовећења античког победника са биљним лицом божанства је двојак:

– *Прво*, тиме се изражава вера да је такмичар победио зато што га је за победника одабрало само божанство, јер победа припада само томе божанству, те је оно међу такмичарима одабрало оног у чијем ће се лицу јавити; није, дакле, могао – није у тим обредним, светим играма које су биле нека врста богослужења, слављења младости и битија! – није могао победити човек такмичар, него само божанство у њему; и

– друго, смисао поистовећења такмичара са божанством (и божанства с такмичарем) је управо у томе да се победник смири, да се „у добру не понесе”, да не буде обесан, осион, жесток, силовит, бахат, горд (да буде, дакле, очишћен од тих страсти!), како би могао да предано и с љубављу служи својој заједници, да буде њен верни син. Јер таштина онеспособљава човека за родољубље, завичајност, веру и духовност.

Поистовећен са божанством у његовом *биљном* лицу – лицу Творца животворног, – дајући првенство и част својој *биљној* физис-природи, човек у тим свечаним, обредним играма оживљава оно *Златно доба* кад су, у митским временима, у рајској заједници људи и богови живели заједно, у истом свету, по истим законима, једнаким за богове и људе. То рајско време *Златног доба* (о којем је говорио Платон) је рајско време *хармоније*, а хармонија на коју обред подсећа је хармонија *првобитна*: без човекове свести о Доброти и Злу, те и без оног грешног (дуалистичког) *обожавања* Зла као божанства равног божанства Добра! Обред (и празник) такмичења, а затим и проглашења и слављења победника је обред обнове оне првобитне, наивне хармоније којом би требало да буде превладана не само суворост борбе, него и таштина, *суревњивосћ* такмичења.

Борба је, међутим, драма у којој супарник неизбежно жели пораз свом супарнику, те у тој жељи призива своје божанство као „божанство Добра” против супарниковог божанства као „божанства Зла”. Тако се из борбе и у њој јавља дуализам, сам Грех. У тој дуалистичкој вери супарник осећа да ће свом божанству угодити као убије оног другог. Тако се са дуализмом установљује жртва крвна. После појаве дуализма хармонија може бити успостављена само трагедијом. Али о томе касније. *Обредно* такмичење, међутим, успева да сачува хармонију празника и свечаности само у оној мери у којој је *очишћено* од дуализма. Јер дуализам је *култ спираси*. Зато такмичење почиње *приношењем жртве* у којој ће се такмичари чистити од страсти.

Тако се у венчању (овенчавању) победника придаје свечани карактер обреда у којем ће бити прослављена хармонија

небеска. Та хармонија је могућа само из катарзе: „у здравом телу” је душа здрава само кад је катарзом очишћена. Зато, бележећи у изреци „*здрава душа у здравом телу*” одјек обредних мистеријских игара Јелина, Латини више нису разумели шта је то „здрава душа” и мислили су (уосталом, као и Аристотел) да је душа исто што о облику тела!

И венчање младенаца је прастари обред слављења хармоније, љубави као хармоније (а не као страсти у оствареној надмоћи или зависности). Имамо тај обред представљен и на зидовима античких вила (двораца): чувена *Алдобрандинска свадба*, у Помпејима нађена!

Смисао те свадбе је очуван, развијен и продубљен и у поменутом филму Емира Кустурице, *Дом за вјешање*, у поменутој мистеријској сцени ђурђевданског уранка и састанка двоје младих Рома-Цигана у чамцу.

Па и Христова Литургија је онда приказивана по моделу тога античког венчања, свадбе на којој ће Христос – као на Свадби у Кани – да претвара воду у вино, исто као и своје тело у Хлеб и Вино Евхаристије.

На свадби се венчава (венцем овенчава) девојка-млада-невеста-жена која тако наглашава и обредно обнавља своју *биљну физис-природу*, па да тако и децу рађа: Богу, а не себи! за хармонију, а не за страст и свест страсти (не за и од Ероса здруженог са смрћу, Танатосом).

Из сасвим истих разлога се и Јевреји обрезују: како би тиме истакли да душа детета потиче од Бога, а не од њиховог, мужевљевог (мушкиог) уда; тако ће се дете, у његовој хармоничној, биљној, физис-природи, моћи да роди само од Бога! Зато у *Јовановом Јеванђељу*, 1, 9–13:

„Бјеше Свјетлост истинита, која обасјава сваког човјека који долази на свијет. У свијету бјеше та Свјетлост (*πό* *φος*, у грчком језику средњег рода!) и свијет кроз Њу постаде, и свијет Њу не позна. Својима Она дође и Своји је не примише! А онима који Њу примише, даде власт да буду *дјеца Божија*: онима који вјерују у име Њено (те Свјетлости). И они се не ро-

дише од крви, ни од жеље тјелесне, ни од жеље мужевљеве, него од Бога” (*Јован*, 1, 9–13).

И Гозба Љубави – Агапи, која нам је позната као Причешће, као Симпосион Божанске Љубави – је само од биљних твари: анафора (жртвени принос) није ни од чега што би се добио клањем (убијањем крвне жртве), него је то бескрвна жртва: Хлеб и Вино, а онда и пратећи дарови; уље маслиново, тамјан (уместо лоја и жртве паљенице, крвне), мирисна смола, а не лој и месо! Богу није угодан мириз меса (убијене, заклане жртве), него мириз који само биљка може да му принесе; јер само у биљци (и човековој биљности) је физис природа („Ђул мирише, Омерова душа”!) којом је живо биће слично божанству, Животворној сили, Творцу хармоније. Па кад Аристотел говори о вегетативној души човека, он није ни свестан да то зна – не из световног искуства или науке, него – из мистеријских физис-обреда.

\* \* \*

И пост је човекова припрема за сусрет и поистовећење са божанством. А припрема се човек за тај сусрет не само јелом – искључиво биљног порекла, – него и чишћењем од страсти („смрада душевног”), како би и душом био мирисан и чист као биљка! Као дете! Јер биљка је чедна као дете, дете је невинно као биљка, те само због те сличности човекове дечије, чедне душе (уподобљености) са биљком Христос говори: „пустите дјецу к мени!”, јер дете, или човек у чедности, чак и кад нема свести о слободи, није отворено Злу, не гледа у Злу неку божанску силу, није вером дуалист! па зато није ни у ситуацији да се, снагом своје слободе, одлучује између обожавања Добра и обожавања Зла.

Додуше, и вегетаријанци се хране само биљном храном: и тако читав живот, не разликујући време поста од времена mrса. Али је зато вегетаријанство, као врста хигијене (тјелесне хигијене!), утопило и сам пост у обичан, навикни живот,

док би пост морао да буде аскеза (што на грчком значи: подвиг, упорна и свесна човекова борба) против навике уопште. Јер навике настају из задовољења страсти, из потребе страсти да њен предмет буде лишен сваког отпора! А пост није ни навика, ни хигијена телесна (дијета, вегетаријанство), него обред којим човек изражава жељу да ојача у себи физис-природу и да сузбије у себи све што се противи човековом поистовећењу са биљном физис-природом, те тако и самом Причашћу Христовом. А противе се управо страсти и навике, јер су оне упоришта пуке (дакле, бездушне) телесности, која, ослоњена на та упоришта, одбија свако уздизање у сферу више душевности.

\* \* \*

И невиност (безазленост, чедност целомудрије) је врлина биљна у човеку: „вегетативна”, одсуство сваке агресије (тиме и страсти), чак и цену да на тај начин човек буде лишен одбране, као биљка. Невиност детета или девојке „трепери као јасика”, осетљива је „као сваки поједини лист брезе”: не њише се кроња (јер није тешка и масивна), него трепери сваки лист као посебан нерв; по томе се и види да је бреза осетљива и на поветарац.

\* \* \*

За чобане је Зевс био грабљиви орао (који доноси јагње!); за номаде и поморце Зевс је био гром и муња која даје ватру за крвну жртву паљеницу. А за ратаре је, кажу, био биљка, дрво, храст! Не ради се ту о начину привређивања и живота, него о различитим култовима: култ биља и бескрвне жртве, с једне стране, и култ крвне жртве, с друге. Човек одан култу биља – а то не мора да буде ратар – разабра у шуштању храстовог лишћа говор не само покојних предака, него и самог божанства; а обожавајући храст, човек остаје смирен и кад је тако моћан и висок као храст: смирује га биљна, физис-природа његове душе.

\* \* \*

Тражећи поистовећење с бильком, човек изражава носталгију за Рајем. Али та носталгија је неискрена, чак грешна ако истовремено она није и вера у бильну, физис-суштину свог постојања; само ако та суштина одоли искушењима света (који је борба и „паклена неслога”, таштина итд.), завладаће на земљи рај, како т говори и Старац Зосима (у роману *Браћа Карамазови*, у књизи шестој, *Руски монах*). Живот те бильне, физис-природе човекове душе се одликује тиме што је лишена не само дуализма (вере у божанску моћ Зла, Сатане), него и саме свести о Злу, те је тако лишена и сваке тенденције, намере, наметљивости итд... „дискретна” је! у томе је хармонија смирености и опуштености, уметност као моћ чекања и слушкивања, хармонија оне спонтаности у којој настаје и уметност: као што расте пшеница и сазрева воће и вино: сами од себе, то јест без намере, насиља (форсирања). Онако како у човеку настаје и аутентична вера: без икаквог дејства нечијих разлога или нечије туђе воље, без убеђивања, утицаја и „проповедања”. Јер уметност, као и вера, није стварање (човеково стварање), него физис, као ницање, раст и сазревање. Чак ни скулптура – уметност, реко би се, најгрубља и најближа приземљу страсти – не настаје самим чином моделовања или клесања, него *сазревањем форме* коју онда скулптор (клесањем или моделовањем) само „ослобађа из материјала”, као што „тиха вода бријег рони”, као што море подлокава и обликује обалу, као што у пећини упорно капање воде рађа сталактите и сталагмите.

Сви велики скулптури сведоче о томе; први Микеланђело међу њима оставио нам је о томе и писано сведочанство; били су (као и он) меланхолични кад су чак и у скулптури открили немоћ своје воље, то јест силе слободе која управља човековим телесним (дакле, и вајаревим) покретима... Откривши ту немоћ, уметник сазрева за сликарство, где се та немоћ воље (тенденције, намере, плана!) открива већ јасније као моћ би-

љне ојушићености и смирености (*Gelassenheit*), док се коначно, у музици, уметност не покаже као способност за пасивну *моћ-немоћ слушкивања*. Не може бити „стварање” (активан божански чин!) оно што је могуће само као *физис* ницања, растења и сазревања.

Биље нас учи, или боље: учи нас човекова физис-природа, начин на који се у жени зачиње, развија и рађа дете; груба је неистина кад се каже да су га родитељи „направили”; истина је да се Творачка сила послужила родитељима у стварању детета и при томе се послужила оним што је у мајци физис-сила њене природе!

То је и она смирена и опуштена моћ човека да се преда и отвори дејству маште, као билька дејству земље, воде, ваздуха и сунца, како то и Бранко Мильковић каже кад (у песми „*Похвала биљу*“) изједначује песника с бильком, сунце с маштом, а песму, која је настала без песникове намере и одлуке (тј. плана), са плодом...

... А ми овде песникову намеру, напор и вољу у *савладању финеса језика* упоређујемо са орањем, напором и вољом ратара: он је обрадио земљу, али *ишеница расиће сама!* Јер напор и воља су, нема сумње, потребни, али потребни учењу заната, језика који је неопходан уметности да би она могла да се послужи човеком (занатлијом) и да човека преобрази у уметника! јер само човек који савршено влада језиком (занатом обраде материјала и употребе оруђа) отклонио је из себе све што би се могло оипрати самом дејству уметности; тада нема у себи ничег што би се противило да буде орган уметности. Јер кад је научио и савладао језик тако да њиме (техником или занатом одговарајуће уметности) може да се послужи без премишљања, тада је оспособљен за то да буде орган (или језик) уметности; јер тада у њему нема онесвести која би пажњу човека-уметника усмеравала на сам језик (на технику, занат, материјал, употребу оруђа); кад је занат савладан и постао навика, *њему није по потребна свест*, као ни навици! Тада је *свести ослобођена (и сабрана) сва за уметничко виђење*, за отвореност ка уметности; јер *свести је*

феномен осећања, а не навике, те језик и може да буде освешћен (доживљавам или осећањем осветљен) тек кад га човек зна сигурним знањем и рутином навике којој у томе знању не треба свест; тада је свест ослобођена, па је ослобођено и осећање којем свест припада и од којег произилази! И тада је човек – како би то, говорећи у дијалогу *Ион* о песнику, рекао Платон – тада је човек орган којим се уметност (или божанство) може послужити као својим органом...

Као што се Бог, као својим органом, служи само човеком праведником: што је занат (одговарајући занат-језик) према уметности, то је праведност (у бестрашћу или непристрасности вршење закона) према осећању вере. „Свети Дух говори кроз пророке, јер су пророци праведници кроз које може да се чује реч самог Светог Духа”. Пророк је као песник; Бог је као уметност а праведност је (у вршењу закона, посту и молитви) као „занат” вере (специфичан језик вере) који човека, кад више не мора да се премишиља око закона и кад га врши без напора и муке, оспособљава да буде отворен Богу. Учење и вршење језика (технике, „заната”) је као обрада земље: орање, сејање, окопавање, заливање, заштита биља од штеточина; а пшеница расте, јер расте сама од себе и из себе на томе, тако (ратарски) припремљеном тлу. Као што само сунце и киша чине земљу (припремљену, поорану земљу) „плодном” (то јест билоносном, јер плодна је биљка,) а ратара успешним, тако само уметност чини доброг занатлију (зналца језика) уметником. Јер уметност није чин воље (одлуке, плана, слободе као моћ одлучивања), није напор, него *die Gelassenheit*, смиреност опуштености, опуштењост у смирености.

Та смиреност је бестрашће, јер уметност је осећање потпуно различито од страсти (од „сећања” страсти), као што је и вера потпуно различита од страсти: страст је грешно осећање зато што се то (страсно) осећање јавља као непремостица препрека вери; кад је у души страст, онда је та душа затворена вери! Тако је и уметност осећање које не трпи страст (ни душу одузету страшћу, ни навику у којој се страст смири-

ла јер се задовољила). А кад се у човеку већ појавила страст – а јавља се као плод Греха!, – онда се уметност, као и вера може у човеку јавити тек уз човеков напор и подвиг жртве. А жртва је чишћење душе од страсти.

И та жртва је унутрашња, невидљива: она је покајање, суочење човека и са истином која му је нејнеугоднија и најмање ласкава! Та жртва је битна у трагедији. Зато је трагедија равна *катарзи*, чишћењу од страсти.

\* \* \*

Но, са појавом страсти се о уметности може говорити тек кад је та уметност трагедија: нова уметност, коју и Кант назива *уввишено*, за разлику од *лайе*, првобитне, лирске уметности. Та је уметност повезана с поменутим чишћењем као што је Кантово Узвишене (изнад Лепог) повезано са категорички моралним судом! са новом хармонијом, небеском, *уввишено*, за разлику од првобитне, рајске, биљне, физис-хармоније, или земаљске.

И док је ова првобитна (земаљска, рајска, дечија, невиња, лирска, биљна) физис-хармонија била могућа зато што у души човека није ни било свести о Злу (без те свести је невин и тигар, и змија, и крокодил, и вук, сви живећи у истом рају!), па није било ни разликовања Добра од Зла (зато ни обожавања Зла!),

небеска, узвишене хармонија се јавља тек после човекова очишћења од кривице која се назива трагичном: та кривица је у самој појави страсти, јер

страст није чисто, него грешно („животињско”, заправо грешно-човеково, сатанског порекла) осећање којим су онемогућени и уметност и вера.

\* \* \*

До чистог осећања (и до пречишћене форме!) се доспева уздизањем, у сферу коју Платон назива *наднебесном*, где се

човек среће са идејама-ликовима (са иконама, како кажу православни!).

Но ако је за то уздизање у сферу идеја-ликова потребно да се човекова унутрашњост (душа) очисти од страсти, онда то значи да „простор” те наднебесне сфере мора да буде *унутрашићи*, у човековој души: *уздизање је йонирање* у тајну душе и њене првобитне чистоте, њеног искона, њене изворности, њеног стања у којем је створена и у којем је и Творца обрадovala!

И преобрађај је унутрашњи: након очишћења од страсти, човек се уздизањем-понирањем преобразио у оно што гледа (у идеју-лик-икону), так ода је тада гледалац (гледалац лика-идеје-иконе) поистовећен са оним што гледа (са гледаном идејом-иконом-ликом). Та истоветност „субјекта и објекта гледања” – истоветност о којој говоре Парменид, Платон, Плотин, а онда и свети Јован Дамаскин (бранитель икона) и други византијски црквени оци – та истоветност је могућа само зато што је унутрашња, у души, тајна, као и преображење.

Трагедијска уметност и њена хармонија, могућа тек као појава *увишишене* хармоније, више није наивна уметност невине земаљске (рајске) хармоније, оне пре Греха, него се јавља тек у напору човека да *упозна себе и човека*: у првом реду *себе* *ирешноћи*, тј. острашћеног, трагично кривог (кривог за „мистеријску”, то јест, магијску, фаустовску појаву Зла у свету!) Но било како било, уметност је у оба случаја бестрашће, па било да је то *првобитна* (невина, чедна, дечја, „примитивна”, митска) чистота од страсти – које се још нису ни појавиле (у обредима и уметности), – било да је то бестрашће постигнуто тек *очишићењем* (заветном жртвом, покајањем, праведношћу, вршењем Божијег закона, молитвом, испаштањем-постом), очишћењем од страсти, као већ настале трагичне кривице.

Јер *тирајчна кривица није кривица за конкретни чин* (који се кажњава законом, у правној држави), него је то *кривица душе* која неће да се отвори уметности ни Богу, јер се затвара у своје страсти; то је *кривица према уметностима и вери!*

кривица због које је човеку *затворен йући ка уздизању-йонирању* у своју душу и у њен искон.

Те две уметности – и одговарајуће тежње двема различитим хармонијама, идилично *легој* лирској и *увишишеној* трагедијској – јављају се у нашем 19. столећу упоредо, у личностима двају српских песника: Ђорђа Марковића Кодера (1806–1891) и владике Петра II Петровића Његоша (1813–1851).

\* \* \*

Као што је у *онтогенези* (настанку и развоја плода јединке, у утроби, од зачећа до рођења) назначена читава *филогенеза* (развој читаве врсте кроз милионе година од њеног настанка на Земљи до данас), тако је и у духовној историји сваке индивидуе човекове назначена и поновљена читава *духовна* историја коју *Библија* приказује као историју Израиља, то јест, једне *духовне* заједнице. Тако се у духовном развоју сваког човека понавља онај Пад који је у *Библији* описан као Прародитељски грех. То ће рећи да сваки човек – самим тим што је душу сваког човека, по хришћанском докмату, створио сам Бог! – почине свој живот невин и чист, те да је разумљиво што је онда човекова суштина створена као *чедна* суштина, *чедна* душа. Но после људског пада (Прародитељског греха поновљеног у животу сваког човека) престаје човеково детињство (чедност) и човек више није „невин син природе” (Његош, ЛМ, VI, 201–280); он више не може доспети у првобитну (еденску) хармонију „пресретних поклоника сунца” (ЛМ, VI, 254); он више не може живети као дете у материном крилу или у идили домаћег огњишта или „дечије собе”; узалуд му је да тражи „врати ми моје крпице”, моју детину идилу! анђео више није с њим и није благ, него се, напротив, јавља пред њим страшан, с пламеним мачем у руци, као опомена и стража на Вратима Раја, како би човеку било јасно да нема повратка у Рај! Спасоносно суочење човеково с истином битија је сусрет с тим својим страшним анђелом који човека *чува баш на пај начин што ћа чува од заблуда и од* (*тихалишарних, майј*

ских) илузија о моћућем „Рају на земљи” или о моћућој уштојији! Човек је сад „усмераван” ка трагедији, то јест на пут који у Рај – сад већ другачији Рај (који је Црква!) – води кроз трагедију, пут човекове освешћене и препорођене личности.

Сада се у хармонију доспева само очишћењем које су Грци схватали као *πραίειγυ*, а коју хришћанство схвата као *жртву покажања и освешћења* човековог; освешћења о томе да Зло на Земљи потиче од њега, човека. (Жртва је сад у томе да се човек ослободи сваке таштине, сујете, хуманистичког самообожавања, сликања лажне иконе „човеко-бога”, како би то рекао блажени отац Јустин Ђелијски!). Но како је то православно освешћење у жртви покажања и очишћење од страсти непознато у западној сфери хришћанства, то се западни човек са „изгубљеним рајем” првобитне хармоније суочава само у терминима грчког трагедијског осећања и трагедијског схватања живота (Унамуно!), мада ни та трагедијска ситуација човека не може бити до краја схваћена без *византијских* црквених отаца. (То Његош зна!)

А *Кодер то не зна*. И не само да не зна, него ни неће да зна. Своје надање он је усмерио ка првобитној хармонији, ка утопији, заклет Земљи „на верност до смрти” (како то каже Хелдерлинов Емпедокле), као и Хелдерлин који изражава носталгију за *изгубљеним првобитним рајем* и тај рај тражи – не у *Библији* или у историји Израиља, поготово не у Литургији, него – у античкој идили грчке митологије, у Златном добу (миту о томе добу) кад су заједно *на земљи* живели богови и људи: он је заклет Земљи управо зато што верује да ће само Земља (и сама она) моћи да из саме себе људе награди Рајем (идилом), да обнови Златно доба, и то само за оне који су „на смрт верни” њој, Земљи! а не Небеском царству, Христу! (Хајдегеру није довољна марксистичка утопија, па се зато враћа њеном корену, као Хелдерлинов Емпедокле).

Кад су Прародитељи примили опојни дар од Змије – хтонског божанства, божанства Земље, земаљског царства!, – онда они нису, по Хелдерлину (и Хајдегеру!) починили Грех,

него *појаврдили заклејиву Земљи „на верносит до смрти”*, верност земаљском царству, а не Небеском, заветном (у нас Косовском).

Но док је Хелдерлин ту носталгију изражавао као очи-гледну и неизлечиву болест (он је и умро као доброћудни инфантилни душевни болесник!), Кодерово доирање хармоније и смисла може да буде уверљиво само у оној мери у којој је *нејасно*; у оној мери у којој је *одсустиво смисла* приказано као „скривени смисао”! А то спада већ у мајсторство језика! То мајсторство Кодер, међутим, развија вешто и с предумишљајем.

„Божанство из Кодерових рукописа не можемо наћи у познатој митолошкој грађи код Срба. А ако хоћемо да га име-нујемо, рецимо само да је то женско-мушки дух биља, цвећа, птица... дух који се открива у сну”, каже Божко Вукадиновић, у једној студији из његове рукописне заоставштине *Песничко дело Ђорђа Марковића Кодера*. Та студија је објављена у ре-вији *Књижевна историја*, IX, 34, 1976, уз Кодеров спев *Сан мајтере српске*, објављен у истом броју те ревије, стр. 319–436. Одатле узимамо и цитате (означене са „Кодер”, стр....) из спева, из поменуте студије, као и из пропратних саопштења Тешића, Вукадиновића, Иванића.

Дакле, „женско-мушки дух биља”: бесполни, инфантилни или „анђеоски, рајски”. И нема га у српској митологији, као што у њој нема ничег од свега онога што ће – под утицајем немачког романтичарског ирационализма у тумачењу герман-ске митологије (19. века!) – тражити Веселин Чакановић.

Тако је Кодер измислио и „младог Селена” који лежи усред трава и „мада не зна ни словце”, добија преко трава поруке Неба! То је Кодеров „цветни дух” („Кодер”, 301).

Настанак имена биљке-божанства је „тајна”, као што је „тајна” и значење тог имена, те баш то и доприноси „светотајном” карактеру језика Кодеровог спева. Ту тајну настанка и значења имена (и читавог језика) зна само „геније”, јер је само он сличан духовима (генијима), те тако може да буде и у дослу-ху и сагласју с „тајним силама” које су именоване и спевом

(„Сан мајтере српске”) „дозиване”. Тајни језик тих сила је „ромор” – говор (Кодер, 302). Тај језик је „ромор”, јер је то – нама неразумљиви, неми, немушти – „говор биљака, трава и цвећа” (Кодер, 307), говор којим они преносе поруке Неба, али поруке које може да разуме само „Селен”, геније (какав је и Кодер).

Кодер је живео деведесет година, „у целибату, склон пустинјаштву: можда је видео себе као свеца” те исте митологије коју је сам он конструисао, а која „није признавала Христа за врхунског Бога” (Кодер, 303).

Човек не може ни веровати у Христа ако сматра да је Спаситељ човеку непотребан. А сматра ако, у својој душевној – нећу рећи чедности, него инфантилности (недозрелости) – нема никакву представу о људском Паду („отуђењу”), па зато још увек верује у могућност *уточиште*, Едена, земаљској раја, *првобитне* (вегетативне) хармоније света и човекове (вегетативне) душе. Сва Његошева поезија и схватање човека почивају на схватању и осећању људског пада (*Луча Микрокозма!*), док се Кодер никако није приближио ни наговештају о таквој људској судбини! Зато Кодер не слути ни сам завет (Косовски)! Јер Косовски завет је уздизање које постаје могуће тек после (трагедијског) освешћења о Паду човека.

Чак и манастире, фрушкогорске светиње (међу њима и Раваницу у којој су тада почивале мошти Светог цара, Лазара) Кодер описује као станишта паганских идола! Виле су „матице и сабиришта злата и меда, плода цвећа Фрушке Горе” коју Кодер описује као Рај! То је „Кодеров песнички парадис” (Кодер, 303).

Подсећамо на стихове из *Горској вијенци*: у земаљски рај тамо верују само муслимани и потурице, а тај рај је у Стамбулу, те Мустај-кадија (ГБ, 870–933) супротставља „Рај” Стамбула, турске царевине, Српској светињи, Цркви, завету.

\* \* \*

Тумачима је данас лако у тим Кодеровим представама и језику траже ослонац за своје „закључке психоаналитичке

природе”, јер је Кодерова усмереност првобитној хармонији не само испод нивоа сваке могуће историјске свести (поготово затвртне), него је и заиста инфантилна (не чедна, него инфантилна) кад је реч већ одраслом човеку: „мамин син” је заиста психоаналитичка тема!

Кодер конструише „женска вилинска бића”, тражи *већајајивну* „снагу плођења”, јер инфантilan човек, као и идеје заиста не може да представи себи да је његов отац облежао његову мајку! Зато је Кодерова митологија „песничка” колико и инфантилна; она је „песничка” ако неко жели да песништво схвати као конструисан душевни заклон од животних судара и од нужности човека да израсте у трагедијско осећање света и човека.

Сам језик Кодеров је настало у додиру с народним „бабама”, само што је Кодер онда ту вештину „баба” вештачки увећао у свом спеву. Његов језик је језик „простих жена које не знају туђег језика, па зато и најчистије говоре... говоре језиком ромора, песама Роморанки”... (кодер, 306).

За те „просте жене” је, свакако, туђ језик и онај језик литургијских књига без којег не бисмо могли ни замислити Његошеву *Лучу Микрокозма...*

На питање „*да ли је Кодеров језик стварно српски народни језик?*” (Кодер, 308), ми без колебања одговарамо да није, јер Кодер вешто примењује некаква „правила о језику”, а живи језик није *примена правила о језику*, као што ни човек није примена или остварење *појма* о човеку (па макар то био и појам који би, по некаквим метафизичким теологијама, о човеку имао и сам Бог). Нема сумње да је Кодер, слушајући гатке и враћбине „простих жена”, сазнао или уочио и правила њиховог језика. Али његова заблуда је у томе што је онда поверовао да је применом тих правила („језика простих жена”, нешколованих) могуће вештачки (и школовано!) производити нове речи. Кодер није поштовао тајну језика. Он њу није осећао! Тајна је у томе, како смо већ рекли, да језик не настаје нити се разбија применом правила о њему, па ма колико та правила била ина-

че тачна! Зато је језик Кодеров „игра коју је Кодер схватио“ (Кодерова игра!)... то је „језик... који се није говорио, него је само у обредно-магијском ромору битисао... језик ромора,... језик који није симболичан, него синонимичан“ (Кодер, 308), јер Кодер конструише само синониме (или тајне ознаке за речи које у српском језику већ имамо), а при томе конструише рогобатне синониме... Тим синонимима Кодер жели да сугерише магијско присуство натприродних бића, рецимо, да „роморним“ синонимом за реч „цвет“ сугерише присуство саме виле у томе цвету! нема ту ни изблизу песничке фантазије, него је то проучена (добро проучена) језичка вештина да своју уверену прикаже као наивну веру „простих жена које не знају туђе језике“. (А Кодер их, видећемо, ите како зна!)

Али предност нејасноће тих конструисаних синонимима се само у инфантилним – уосталом: надреалистичким! – тумачењима може приказивати као „језик којим се додирује сам искон“ (Кодер, 321): уколико смо склони да искон схватимо као („песном дозвану“) *првобитну хармонију свећа* чијим се бильним појавама („вегетативним законима“) радо покорава и човек, и вук, и јагње, и дете, и змија, сви у идиличној слози једни поред других! (као „крпице“ у дечјој соби!).

У таквом „језику искона“ се одсуство историјске свести и националног карактера (конкретно: српског заветног!) тумачи као „универзалност језика“, на исти начин како се и *одсутство смисла* тумачи као *присуство смисла скривеног* (малте не „свето-тајног“, „хиератично-херметичног“). То се, међутим, зове вешто кориштење празнине, као у магији!

Национални карактер језика поезије може да се јави тек са трагичним искуством и трагедијским ставом, то јест, са тежњом Новој, Небеској хармонији: као у Срба Небеском царству Косовског завета! а то је у Европи омогућено тек са хришћанством – уколико његова порука није замагљена неопаганизмом хуманиста, романтичара, надреалиста итд. Не може се ни национална свест ни национална поезија јавити из паганства, а поготово не из неопаганизма, ученог универзитетског

паганизма којем је био склон и Кодер: он, наиме, „у Пешти и Бечу посећује неколико факултета“ (Кодер, 313), а у самоћи (тобожње „пустињаштво“) се не повлачи као монах у тежњи затврди (небеском царству), него просто бежећи од света, „нечег се у свету плашећи“, како о њему каже Јаша Игњатовић (Кодер, 313). Дакле, опет став негације, опет приказивање празнине и одсуства као *скривеног присуства „нечег“!* То су неуротичне мистификације!

Кодер је и плодове свог школовања користио таман колико му је то било потребно да се супротстави Српском ученој друштву! Тако он томе Српском ученом друштву претпоставља „српске матере“ (Кодер, 313); то су оне „мајке“ којима говори и Мефисто у *Фаусту*: које у Подземљу виде *Raj*, у Мефисту *божансство*, у земаљском царству *Небеско*, у издаји *Завет*, у Паду *блаженство*, у лукавству *Мудрост* и философију итд. итд. (Та представа о „Мајкама“ се продубљује с продубљивањем представе о Фаусту, од Гетеа до Томаса Мана, Хермана Хеса и данашњих писаца немачке)... Кад Мефисто води Фауста „Мајкама“, он га води у свој, ћаволски свет. А у тај свет се иде путем који је „посут цвећем“ наивне, првобитне, данас већ само инфантилне (не више чедне) хармоније; само тајкуву хармонију очекује и тражи инфантилни човек, „мамин син“ који одбија да сазри и да на себе прими и одговорност за појаву Зла у свету!

Кодеров *Сан мајере српске* је, дакле, „слатка мама (мамац) штo би на удицу“ (како каже Владика Данило, у ГВ, 760–770): „Слабостима Земљи (земаљском царству) привезани“, људи су као „слабо живинче“ које је лако намамити на тај пут „посут цвећем“!

Та „фрушкогорска Мајка“ Кодерова – заправо творевина универзалног паганства! – нема никакве везе са аутентичним паганством и његовом Ловћенском вилом која је Његоша (Рада Чобанина) заробила и одвела у тајну пећину где се приказује целина српске историје; у тежњи да заиста сагледа српску историју – да кристализује своју историјску свест, – Ње-

гош ће се уздићи изнад епског паганства и Ловћенске виле, до Луче која ће га понети у Небеско царство Косовског завета. Јер тајна историје заветног народа се крије у *Небеском царству*, а не у некој пећини (као Ловћенска или, рецимо, фрушкогорска). Међутим, у Кодеровој поезији нема ни тежње ка некаквој кристализацији *историјске*, заветне свести!

Одбјамо, дакле, да у Кодеровим – нећемо рећи језичким, него – лексичким загонеткама (попут оних у данашњим новинским укрштеницама!) тражимо некакву „језичку тајну”. С друге стране, тих тајни језичких и позива на освешћење има у епским и народним песмама (па и оним женским!) које је Кодер покушао да представи као мртве љуштуре заостале од живих језгри „већ давно умрлих”! У тим народним песмама је жива свесћ о *Небеском Царству*, дакле, и о једној другачијој, новој хармонији, Небеској, у коју се доспева само *верношћу завету*, уз истовремену заветну историјску свест! А та верност подразумева: и отвореност човека за истину битија (додуше чедну или бестрасну отвореност у којој народна песма нема никаквог интелектуалног или метафизичког „предрачуна”); и тражење правог искона (који више никако није онај инфантилни „изгубљени рај”); и спремност на жртву покајања и на самоспознању; и свест о слободи... све оно што је у човеку отвореност ка вишој, *траједијској* поезији каква је Његошева! насупрот тој отворености је надреалистичко усмерење које покушава да нас упути на Кодера, на тај „аутентични домаћи корен надреализма”!

Београд, 1992.\*

## IX КРИЗА И ПРАВОСЛАВЉЕ

Криза о којој треба да говоримо јесте друштвена криза. Криза је одсуство заједнице. У кризи смо кад смо лишени заједнице, или, како се то чешће каже, људске заједнице (Друштво и заједница нису исто.)

*Заједница је онај облик друштвеносности који би одговарао ипотребама same људске природе* (или суштине). Кризом је зато погођена сама људска природа.

На то одмах, из саме дефиниције кризе, искрсава питање: а шта је то људска природа?

Има наиме, веома снажних, утицајних и убедљивих – не кажем истинитих, него убедљивих и логичних – метафизичких теорија које уче да у целини или систему историје и света никако нема места ни могућности за појаву „нечег тако магловитог, илузорног и конфузног као што је тзв. људска природа”. Тако метафизика – па и метафизичка теологија, свеједно да ли исламска или западна – с неповерењем прима или чад одбацује нашу дефиницију криз, „одсуство друштвености која би одговарала људској природи”.

„Људска природа је нешто промењиво и условљено, коначно”, то јест, део неке „бесконачне целине”, део одређен том „целином”, кажу те теорије, те у самом човеку мора зато да се

---

\* Уводно поглавље необјављене књиге „Криза и Православље”, излагано на симпозијуму „Шта нам у овој књизи нуди православље”, 1992. Институт за историју.

јавља и делује нешто дубље од саме његове, људске природе. То дубље би било *свeтi каo систeм или целина*, у коју је човек, са-  
мим својим постојањем, укључен, с једне стране, или време, вре-  
менитост, историја као *временска целина*, с друге стране.

Тако човекова личност није одређена својом људском  
природом, него светом као целином или историјом света као  
временском целином, те би заједница била она друштвеност ко-  
ја би одговарала тој (једној и другој) целини; зато ни криза, ко-  
ја је одсуство заједнице, не би погађала „некакву људску приро-  
ду”, него целину света или историје.

Последња реч метафизике, у њеном до данас најдубљем  
могућем заснивању, каже о човеку: „Изворнија нејо човек јестi  
коначносi Dasein-a у њему” (Хајдегер), при чему ово *Dasein*  
(„ту-битије”) треба схватити као *свeтловносi* битија: нема ни-  
какве надсветовности; она је илузорна исто као и хришћански  
појам неке сталне, Богом створене људске природе, повезане са  
самом надсветовношћу.

Тако и марксизам, поникао из метафизичке традиције  
Запада, одбацује појам људске природе: заједно са целином у ко-  
ју је укључена, она се „кроз историју мења”, те зато ни људски  
живот, ни заједница, ни криза не могу бити дефинисане или тум-  
ачене људском природом, него историјом те целине у коју је  
човек укључен.

Читаву људску историју, заједницу, па и кризу (одсуство  
заяједнице) марксизам тумачи као последицу и дејство праксе.

(„Праксис” је Рад, што намерно пишемо великим сло-  
вом, јер су хуманисти, па и наши „праксисовци” марксисти при-  
писивали раду, то јест, пракси, стваралачку моћ божанства.

Дакле, ако је криза, ако нема заједнице и човека заједни-  
це, то је зато „што се сам Рад (Праксис) тако поставља”, јер би-  
ће које се у човеку јавља није сам човек, него нешто „изворније  
од самог човека”. А то „изворније” је биће Рада”: човек је, у том  
смислу, „биће Праксе”.

Рад је тако моћан да он кроз историју (која је „историја  
самог Рада”, Праксис) – ствара и самог човека! Тако је мај-

мун Радом (стваралачким или творачким моћима самог Рада)  
постао човек. Није човека и његову природу створио Бог, него  
Рад!

Радом се кроз историју – која је „историја Рада”! – мења  
и сама људска природа, тако да је стварни субјект историје Рад,  
а не људска природа (јер он је предмет и творевина Рада).

Марксизам је, једноставно, религија чије је божанство  
именовано као Рад (праксис).

У историји, која је историја Рада (а не човека), Рад ко-  
начно „долази до свести о самом себи”, исто онако како у чове-  
ку и његовом Раду, по речима Енгелса, „Природа долази до све-  
сти о самој себи” или како, у Хегела, у „Апсолутном знању” фил-  
озофије и у држави, Апсолутна Идеја долази „до свести о са-  
мој себи”, кроз историју која није историја човека, него Апсолу-  
та (Апсолутне Идеје).

Маркс тако поступа сасвим гехелски („диалектички”):  
ако из нечег *шiтiо није* човек најзад, „кроз историју”, постане чо-  
век, онда је то могуће зато што су („диалектички”) истоветни  
оно *шiтiо није* човек са оним *шiтiо је* човек, као што су истоветни  
(у „диалектици”) битије и небитије, то јест, постојање и Ништа!

при томе сам Рад („Праксис”) – као субјект људске исто-  
рије! – никад (у Маркса) није јасно дефинисан: шта му је то Рад  
који има такве творачке моћи?

Ми, међутим, знамо да се радом може назвати само *свр-  
сисходни уtрошак људске енергије*, или, што је исто, *оси-  
варење једног плана, пројекta или намере*. Тако је појава рада  
(праксе) могућа само зато што постоји човек као биће (као су-  
што) способно да одреди циљ или сврху и да се држи тога циља!

Та способност *сврсисходног* понашања, по одређеном  
циљу, зове се *слобода*. Међутим, и њену улогу у историји сматра  
Маркс чистом илузијом, као и саму људску природу. Али да је са-  
мо дефинисао Рад, прецизно дефинисао, суочио би се са неоспор-  
ном стварношћу људске слободе у Богом даној људској природи.

Зато ће Достојевски, у *Великом Инквизитору*, речима  
самог Христа, указати на слободу, битну одредбу људске приро-

де (суштине). Слобода је човекова моћ (Богом дана моћ) да одлучи о свом ионашању, то јест да одреди циљ или сврху свој постизајка и да се постизајком или ионашањем држи тоја циља, макар да то одвело и у највеће патње или чак у смрт! Слобода је, дакле, човекова херојска способност или моћ да се, приликом одређивања циља (сврхе) својих поступака, суочи и са смрћу, а да од циља не одустане! Тако је људска природа самом слободом изнага иштања живота или смрти. Самим тим, човек није биолошко биће („биће потреба“ природних, као „грађанско биће“ у Хегела), него сушто, слободно биће. Да ли му је у томе срећа или није, и да ли он жели да примени ту своју способност – то су већ друга питања!

Хришћанство учи човека да му је његова људска природа (или суштина, што је исто) Богом дана људска реалност... да је она нешто сасвим одређено (Богом одређено) и реално... да је ђаволски (сатански) посао занемарити или чак презирати у себи и у другим људима ту људску реалност, суштину човека. Богом дану људску природу, јер ми, занемарујући ту природу, одбацијемо и сваку могућност праве људске заједнице.

Метафизика је, дакле, антихришћанска. Метафизичко тумачење заједнице је антихришћанско, јер ту нема места за онај облик друштвености која би одговарао Богом даној људског природи и био у складу с њом.

У кругу хришћанских теологија (или оних које теже да то буду), Православље се одликује још и тиме што, признајући стварност (и створеност) Богом дане људске природе, уочава и слободу као битно, Богом дано својство те људске природе.

И не само да је уочава, него је и слави: исто онако како слави самог Христа, Богочовека. Тако бисмо нашу дефиницију људске заједнице могли допунити, да би била не само хришћанска (апстрактно хришћанска, да је људску природу створио Бог), него и православна: то је онај облик друштвености коју одговара људској природи и њеној битној слободи! А ако не одговара слободи, не одговара ни људској природи, те онда није ни људска заједница!

Овом дефиницијом се крећемо, дакле, не само у кругу хришћанске мисли, него смо у самом средишту тога круга, у Православљу.

Прапоритељски Грех (прагрех, Адамов грех) био је и остао огрешење о сопствену, Богом дану људску природу; самим тим је одмах раскинута и људска заједница која је, исконски, заједница људи са Богом; грех раскида је тако дубок да само Христос, Син Божији, Други Адам може да последице Адамовог Греха и отклони.

А како се Адам и Ева пред Богом правдају (покушавају то) за учињени Грех? Адам сваљује кривицу на Еву, „жену коју си удружио са мном“ (каже он Богу), а на тај начин и на самог Бога сваљује део кривице; а Ева сваљује кривицу на Змију, на Сатану: „Змија ме превари те једох“ (Постање 3, 11–13). На тај начин Адам и Ева негирају своју слободу, своју људску природу.

Бог и Православље, међутим, не примају такво објашњење Греха и такво „извиђење“ или умањивање своје кривице. Адама не оправдава то што га је неко наводио на Грех, а Еву не оправдава ни то што је њу на Грех навео сам сатана. Човека, ако учини грех, не оправдавају искушења или чари којима је био изложен.

Човек је слободан и ту слободу не може довести у питање ниција воља, па ни сам Сатана. Човек одлучује сам о својим поступцима; а кад подлеже искушењима или туђим наговарањима или утицајима, онда то чини да би у тим односима (у тој друштвености утицаја и наговарања) потиснуо своју свест о сопственој слободи! А управо у томе јесте Грех!

Зато Други Адам, Христос, каже и упозорава људе (у Великом Инквизитору је то суштинска порука) да морају чувати и гајити свест о својој слободи: никаквим Грехом, ни Прапоритељским, није слобода умањена; може бити умањена само човекова свест о тој својој слободи.

А та свест је сама хришћанска вера. Тако учи Православље и сам Христос, Бог. Човекова слобода је јача од Зла и Сатане. Не признајући своју слободу, потискујући своју свест о

слободи – а то чине кад своју кривицу сваљују на другог – Адам и Ева скривају своју кривицу и одбијају покајање: зато, и тек на то, Бог их је изгнао из Раја, то јест, прекинуо Завет, заједницу с њима.

Или тачније: одбијањем покајања (потискивањем свести о својој слободи), Адам и Ева се сами крију од Бога, напуштајући своју веру, и раскидају заједницу са Богом (заједницу која је Рај, Небеско царство).

И обратно: основи вере и враћању Небеског царства (зједнице човека са Богом и људима) претходи *покажање*. Зато Претеча Христов, свети Јован, позива: „Показајте се, јер се приближава царство Небеско” (Мат. 3, 1–3).

И апостол Петар је био раскинуо заједницу са Христом (са Богом), кад Га се три пута одрицао. Али се и показао (Мат. 26, 75), што је билоово да његова заједница са Богом буде обновљена.

Кад је раскинута заједница са Богом, више није била могућа ни људска заједница, међу људима; чак ни онда кад су људи сродници или чланови исте породице: љубав је замењена друштвеним односом господара и слуге, жена је стављена под власт јачег, власт мужа, брат убија рођеног брата (Каин Авеља), живот постаје мука, као што ће и Едип убити родитеља и обележити своју родитељку итд... све то у кризи (одсуству заједнице), што је настало човековим одбијањем да увиди своју одговорност и кривицу, одбијањем да се покаже.

Зато сада можемо још нешто додати *првобитној дефиницији заједнице*: *што је онај облик друштвености који одговара људској природи, слободи у тој природи и свести о слободи*.

Христос је својом појавом и личношћу – рођењем, животом, смрћу и вакрсењем – показао не само човечанску природу (смрћу), него и божанску (рођењем и вакрсењем).

Том својом показаном богочовечанском личношћу – то јест *двејма природама своје личности*, божанском и човечанском – Христос је открио и тајну људске заједнице (саме цркве),

и тајну људске природе. И обновио је људску природу, посебно у њеној свести о слободи. (У том обнављању је смисао литургијског живота и Пritchешћа.)

Тако има пун хришћански православни смисао тврђња да је криза одсуство управо такве друштвености која би одговарала људској природи (у коју подразумевамо и слободу). Обнављање заједнице је немогуће без свести о слободи. Православље и Бог траже од човека ту свест.

Она се одржава у покажању. Кад се то покажање јави у човеку као осећање („показање у срцу”), онда је то обнова и препород вере. Јер вера је осећање, надахнуто Духом Светим.

И заиста, ако је криза у одсуству заједнице (то јест, друштвености која би одговарала људској природи), онда се о кризи може говорити само језиком Православља. Јер само Православље и осећа ту кризу као бол и болест. (Ово се јасно запажа не само у Достојевског, него и у поезији и књижевности свих православних народа.)

Криза, одсуство заједнице, значи:

- да нема солидарности, саосећања ни разумевања за друге;
- да су у питању (или већ одбачене) све вредности, па и етика (која је могућа само као однос човека према вредностима);
- да је у кризи сама интелигенција (јер је она суштински одређена задатком да брани систем вредности своје цивилизације);
- да је у питању тиме и сама цивилизација, јер у кризи нема чак ни дијалога неопходног за одржавање или обнову заједнице.

\* \* \*

Ово не значи да су сви људи захваћени кризом; јер тада не би имао ко да обнови заједницу, те би то значило немогућност да се икад више заједница обнови. То би значило да је у

свих људи, без изузетка, поремећена или занемарена људска природа. Из тога би се онда лако дало закључити да узрок кризе није у људској природи.

Српски народ, међутим, показује – бар његова већина – задивљавајуће примере разумевања (и храбости за разумевање и солидарност) чак и мимо свих установа друштва и државе, спреман да поднесе и казну којом га, управо због те солидарности, кажњавају европска и светска „заједница”, то јест, организацији Јединињених нација, Сједињене Америчке Државе и западна Европа. По томе је, у Европи захваћеној кризом, српски народ усамљен, изложен притиску не само Европе и установа света, него и притиску извесног слоја својих припадника, сународника. Снага којом српски народ одолева свим тим притисцима – управо та снага – открива нам и сву дубину европске кризе (и кризе наших домаћих Европљана). Јер то је у српском народу снага хришћанства и заједнице која се јавља управо кад православни осећа ту кризу као бол. (Као што се, у данима опасности, љубав јавља само као страховање за вољене, као стрепња и несаница због оних које волимо, као бол због угрожености вољених бића. У кризи љубав није срећа, а заједница и солидарност нису весеље). Тиме желим рећи да је, са „југословенском кризом” *Европе и света*, српском народу дато да сву дубину кризе сагледа из свог, српског историјског искуства. О кризи треба да говоримо из тога искуства.

\* \* \*

Криза (одсуство заједнице) подразумева у првом реду *кризу вредности*.

О томе се у Европи говори одавно, још у време кад се она тек припремала за Први светски рат. То је било време кад је у европском хуманизму и метафизици „откривен” *нихилизам*, човеково „прекомјерно ништавило” (како је рекао Његош у *Лучи Микрокозма*, Посвета, стих 60). Тим *нихилизмом* је именована управо криза вредности.

Вредност је, да тако кажемо, идеал човечности, то јест, усмеравајућа (директивна) представа о људској природи: *о љоме шта човек треба и може да буде!* Све вредности су изведене из те представе.

*Одсуство вредности је одсуство етике*, јер етика је сва у „етичком осећању којим своје индивидуалне интересе подређујемо општем закону”, како каже Кант. А „општи закон” је – вредност. (У Канта се она исказује као „категорички императив”). То значи да вредности живе у *етичком осећању вредности*. Па ако су „општи закони” вредности, онда се свака етика ослања искључиво на систем вредности, а ослања се на начин на који човек само *осећањем* може бити предан вредностима.

Криза заједнице је, дакле, криза вредности, *нихилизам*, и тај *нихилизам* указује на потпуно одсуство етичких осећања.

Ако нема заједнице, нема ни вредности, нема ни етике. Или обратно: ако нема етике, нема ни вредности, нема ни заједнице.

\* \* \*

*Свака цивилизација почива на свом посебном, тој цивилизацији својственом систему вредности.* Криза вредности значи зато кризу саме те цивилизације.

Читав систем вредности једне цивилизације изведен је – и у свакој цивилизацији, током читаве историје човечанства био је изведен – *из основне или конститутивне вредности.* То је вредност која конституише све вредности система и сам тај систем као целину. Конституише без обзира на то да ли је човек те цивилизације (човек који је предан тој цивилизацији)... да ли је свестан да је у свим вредностима те цивилизације и у његовом етичком осећању присутна та конститутивна вредност: она је присутна и кад он ње није свестан. *Та конститутивна вредност је – свесно или несвесно присутна – представа о љоме шта је човек и какав треба да буде.* Свака цивилизација има своју посебну представу о томе, представу која конституише систем вредности те цивилизације, па тако и саму ту цивилизацију.

ју. Та представа је, шта више, најплоднија и најделотворнија кад човек није свестан те своје представе: она чини саму основу *историјске свести и етичког осећања* човека једне цивилизације; она је, наиме, елемент вере, верског осећања, а не неког знања или науке. Њеним освешћењем јавља се – не знање или философски појам о човеку, него – саосећање са човеком (или народом) и представља ношена тим саосећањем: представа о значају, суштини и вишем одређењу и смислу човека са којим саосећамо.

Тако се мноштво цивилизација из историје човечанства може, управо по посебним конститутивним вредностима, разврстati у пет основних типова цивилизације, које ћемо именовати по временском редоследу настајања:

1. *Првобитна* („примитивна“) цивилизација, то јест, првобитни тип,

2. *Архајска* цивилизација (архајски тип),
3. *Класична или медитеранска* (медитерански тип),
4. *Западна* цивилизација (западни тип и

5. *Модерна* цивилизација; у овој се, кроз муке нихилизма, комунизма и краја западне цивилизације, јавља и тзв. Нови светски поредак, нов тип цивилизације који засад можемо назвати само модерним или доминантно америчким.\*

Па ако је у нашим данима тема кризе тако актуелна, чак императивна – не само као „криза метафизике или филозофије“, него као криза саме цивилизације – онда је актуелна зато што доживљавамо крај епохе у којој је доминирала *западна ци-*

\* Наведену поделу (периодизацију) излажу и образлажу предавања која сам, у Загребу, на факултету политичких наука, о *историји цивилизације* држао од г. 1961. до краја I семестра г. 1967/68. Предавања су штампана (то јест, умножена) као скрипта. Пошто је Византија била приказана као духовно средиште Медитеранске цивилизације, а ова цивилизација као врхунац и средиште светске историје, није дато одобрење да се скрипта штампају и као књига.

вилиција, *крај западне цивилизације* и њених вредности, па зато и крај западног типа заједнице: западни народи, па ни они на које смо ми Срби рачунали као на своје проверене савезнике, нису више оно што су били; ако, наиме, желе да буду моћни какви су били (а желе!), они су приморани да се растану са својом творевином и историјом и да прихвате нову творевину, *модерну цивилизацију* која је исто тако страна западној (или исто тако тешко прихватљива) као и Србима. Разлика између Срба и Запада је данас у томе што ми Срби верујемо да је могућ отпор новој цивилизацији, а Запад тај отпор сматра илузорним, тако да ми Срби у томе отпору остајемо сами! Отпор би, додуше, био могућ, али запад више не зна на које вредности би се у томе отпору могао ослонити, јер су вредности саме западне цивилизације обеснажене. Западни (бивши западни) народи више не знају нити верују *да је човек оно и да треба да буде оно* што је о њему говорила *традиционална европска, западна метафизика*, или пак оно што је о човеку мислило просветитељство у свом привидном отпору метафизици. *Пала је западна идеологија истио онако како је пала идеологија комунизма* (идеологија привидног излаза из кризе западне цивилизације). Немцима је то постало јасно пре него иједном западном народу: пре него и самим Американцима (у којима нова, модерна цивилизација налази основно и најјаче упориште), а поготово пре него Енглезима и Француза, који су предуго гајили наде у могућу обнову и продужетак западне цивилизације.

Исте те наде гајили смо и ми Срби, у нашем отпору као стаљинизму, тако и титоизму. Али илузију обнове Запада Немци су схватили пре него ико други. *Прво* зато што су схватили да их у та два рата није поразила западна, него млада, снажна, експанзивна Модерна цивилизација која је толико млада да још није успела ни да искристализује свој систем вредности, него само користи слабост и нихилизам Запада. *Четврто*, зато што су, поражени, Немци схватили да за обнову своје економске, политичке и државне сile – а то је (а не нација) њиховој метафизици увек био основни циљ! – морају потражити осло-

нац у демократији коју модерна цивилизација, за сада, осмишљава без нације (и без метафизике), само као таржишину, као систем правила такмичења (немилосрдног темпа такмичења) на јединственом светском, планетарном тржишту.

Управо је пораз Немцима отворио очи да схвате реалност и снагу појаве нове, Модерне цивилизације и сву илузорност представа о Западној цивилизацији. Ипак је, у Модерној цивилизацији, демократија, схваћена модерно и уклопљена у Модерну цивилизацију, далеко способнија за освајање света (за светску доминацију), него нацизам у саслобаву западне цивилизације. Демократија Модерне цивилизације остварује – чистом економском принудом, снагом самог тржишта – такву планетарну власт о каквој нацизам, ослоњен на војне и ратне „врлине”, никад није могао ни сањати. Јер, чињеница је да је Модерна цивилизација демократска, али је чињеница и то да је та демократија оружје и страпећија свејске доминације над „заосталим”, другоразредним и малим народима. Уједињене нације, последња (а илузорна) творевина Западне цивилизације, немоћне су да своје, западно (традиционално) схваташе демократије супротставе модерном у којем демократија има сврху само да слави победника на свејском таржишишту. Ми Срби са нашим начелом о самоопределењу народа смо „последњи Мохиканци”, последњи који схватију немоћ и крај западне цивилизације! (Хрвати су то схватили много раније, из истих разлога као и Немци).

У вези с тим несхватањем ко је и какву победу над Немцима, немачким савезницима (али и над западном цивилизацијом!) однео у Другом светском рату (у чијој атмосфери несхватања ми још живимо), навешћемо овде значајан текст из Андрићевих *Знакова поред пута*:

„Древна је истина коју сви зnamо, а о којој никад не водимо доволно рачуна: да народи после победе често страдају теже него после пораза. То није само стога што је после успона вероватнији пад, а после пада вероватнији успон, него стога што народи и људи обично не испитују стварне узроке својих победа, лако заборављају прилике и услове под којима

су победили (у прошлом рату), и тако падају у судбоносну грешку да своје осећање победе протежу и на нове догађаје и нове опасности, које захтевају нове напоре.

Тако се може казати да је један народ најтеже угрожен у тренутку кад је цео прожет свешћу о својој победи (у прошлом рату). Ослабљен већ и самим напрезањима која је од њега тражила стечена победа, народ је тада најмање способан за нове жртве и напоре, а његово победничко осећање које га још држи, заводи га на схватања и поступке који тра же и једно и друго, и жртве и напоре. – Само једно мудро вођство и здрава колективна свест могу обезбедити народу плодове и сачувати га од опасности које вребају на сваког победника”.\*

Криза о којој говоримо није „пропаст запада”, крај западне цивилизације, него само крај *доминацији* Западне цивилизације. То значи да систем установа које чине западну цивилизацију нема више ту снагу која би ту цивилизацију учинила доминантном. А западне установе немају више ту снагу зато што нема *Заједнице* која би давала снагу западној друштвености (западној цивилизацији). Нема *заједнице* – или је она ослабила, обухвата веома мали проценат становништва, и то маргиналног – зато што се установе западне цивилизације више не позивају (не заклињу се) на оне *вредности* које су заједницу чиниле сажном и присутном. Уосталом, западна заједница (тип заједнице познат нам као *нација*) никад у својој историји није била јасно дефинисана, па се, вероватно, и зато западни народи с таквом лакоћом растају од западног типа заједнице (нације, традиције, историје), да би се окренули од Западне Модерној цивилизацији и преобрађају западних установа у модерне, тражећи (као у Мастрихту) тим модерним установама (и друштвености) нов

\* И. Андрић, *Знакови поред пута* (скраћено издање) „Рад”, Београд, 1980, стр. 20.

ослонац, заједницу различиту од традиционалне западне. Уосталом, западни народи су васпитани у традицији воље за моћ, али се показало да нација, традиција и историја Запада немају више ту моћ, те западни народи (народи бивше западне цивилизације, то јест, бивше доминације те цивилизације) траже у модерним установама ослонац за нови тип реалне моћи. Већ смо наговестили да је тај ослонац *национална демократија*, која усмерава бившег западног (сада модерног) човека на арену *светске тархиције* и која је осмишљена тржишно (нимало духовно!) и *светски* (нимало национално!).

\* \* \*

Тежећи да се после комунизма вратимо у друштво западних народа, истовремено смо доживљавали (и доживљавамо) и *националну обнову* (обнову заједнице) и *демократску обнову* друштвених установа цивилизације. Али ми нисмо успели да уверимо западне народе (већину у тим народима, доминантно јавно мњење) у то *да је моћућан склад између нације и демократије* (између духовне заједнице и друштва као комплекса *установа*), између осећања и цивилизациских навика (правила).

У Православљу је тај скалд могућ. И не само могућ, него је и потребан самом Православљу. Али Православље у тој нашој обнови није још доволно познато ни нама самима да бисмо успешно могли да га представимо западним народима. Тако западно јавно мњење из саме појаве „национализма” (покрета националне обнове) закључује да у нас не може бити демократије. А то Запад не закључује из оног што види код нас, него из целокупне своје историје и западне метафизике: да је нација неспојива с демократијом!

Посреди је, међутим, историјски (и судбински) неспоразум између „Истока” и „Запада” Европе. Целокупна традиција којом Запад тумачи заједницу – како црквену, тако и националну (у оба случаја заједницу каква је могућа само уколико је духовна) – ... *целокућна та традиција је међафизичка*. Та мета-

физика је карактеристична и за саму теологију којом је Запад тумачио Цркву, црквену заједницу људи: теологија (у овом случају као еклесиологија или, како Запад изговара, „еклезиологија”) није тумачила заједницу као мистерију, надсветовност заједнице, него као реалност која се подудара с државом, дакле, са установом која је сва дефинисана законима (правилима, нормама). Зато *заједница* Запада остаје неспојива са демократијом и увек је морала да се повлачи са сцене на којој наступа демократија. Покушај да – после реформације и француске револуције – црквену заједницу замени нација није успео, јер је Запад, из своје метафизичке традиције, и нацију схватао као метафизичку заједницу. Дакле, Западну цивилизацију карактерише дилема: или нација, или демократија! (Појава нације на Западу означава или наговештава рат!)

Другачије је на „Истоку”, то јест, у типу Медитеранске цивилизације. Јер цепање цркве на Западну и Византијску, 1054. године (а пре тога – појавом и крунисањем Карла Великог, 800. године) – било је издвајање посебне и нове, Западне цивилизације из Медитеранске. *Византија* тих столећа обележава врхунац и зрелост *медијтеранске* цивилизације, док *Карло Велики* обележава *поточетак* *Западне* цивилизације. (И данас западни народи славе Карла великог у томе смислу. То је чак њихов школски празник, као у нас Свети Сава!)

Запад, дакле, не зна православну, медитеранску заједницу која је, у свом слављењу тројичног Бога (Једне Суштине Тројичног Бога) заветна, саборна или, како се у споменицима завета каже, *Небеска, надсветовна, духовна* у правом смислу те речи. Зато национална обnova у Срба – то јест, данашња, посткомунистичка обнова, почев од Газиместана 1989, на Видовдан – изазива на Западу подозривост и чак уверење да је у Срба и руса на помолу заједница ратничка, неспојива са демократијом. Уосталом, тако су западу представили ту *Газиместану мисијерију* и многи наши интелектуалци, посебно у политичком животу: да је демократија неспојива с нацијом! Школовани у традицији западне метафизике (у коју се убраја и марксизам, и ху-

манизам, и филозофија егзистенције!)... тај најгласнији, такорећи естрадни део наше интелигенције не познаје *нацију као заједницу*, због чега није у стању да прикаже нашој и светској јавности ни сва ова историјска збивања, као ни само Православље. („Тумачили” су га као титокомунизма као тло и корен сталинизма!)

Неопходно је зато да ово разматрање о кризи завршимо разматрањем о кризи саме интелигенције.

\* \* \*

Са Западном цивилизацијом настаје посебан друштвени слој интелигенције: лаичка интелигенција која одмах испољава своју *идеологију хуманизма*. Овде хуманизам не узимамо у његовом, код нас уобичајеном етичком значењу човеколубља, него у његовој онтолошкој садржини која се најпре развија несвесно, а онда се показује и свесно као *антисистем*. Хуманизам је тачно оно што је рекао Маркса: уверење да је „корен човека сам човек”, то јест, да човека није створио Бог, него сам човек (Радом). Већ смо указали на то да је приликом покушаја тумачења човека и људске историје томе Раду (Праксис) ипак приписана творачка моћ, дакле, божанска! Али то припада самој унутрашњој противречности хуманизма (човек! али... како је он настао?); као, уосталом, и западне цивилизације (демократија! или шта је њен смисао? Дакле, лаичка хуманистичка интелигенција је уверена у врховну, чак божанску („апсолутну”) моћ интелекта, ума схваћеног као разумска моћ спознаје самих основа света и самог битија. Основна карактеристика интелигенције – или интелектуалца, човека који себе гордо назива интелектуалцем и сматра да је тиме постигао врхунац човечности – јесте уверење *да је интелекти сушина, највиша моћућа врлина* и највише достигнуће човека и човечности. Не љубав или дух – као тајна моћ поистовећења са другим, дух који је у Христу отеловљени и учовечени Логос, него – управо интелект: особина којом се горди и Мефисто (или сатана), тотално бездушан,

несспособан да се поистовети било са чим другим до са злом. *Поистовећење моћи мишљења са самим битијем јесте метафизика*: она је интелектуалчев до краја развијен поглед на свет и његова до крајности развијена самосвест! „*Битије је исто што и мислиши*”, *битије је исто што и мишљење*”... – то је основни став метафизике, став који конституише метафизику (и човека), јер метафизика није ништа друго до логична разрада тога става: њено учење о бићу (о суштима) и о битију (постојању), тзв. онтологија јесте учење о мишљењу, а то значи: *учење о интелектуалицу!* Из целокупне метафизике говори и као апсолутно знање (тако рећи као божанска мудрост) намеће нам се интелектуалчева нарцисоидност: чак и у теологији која је уградења у метафизику и подређена њој. То се данас, из жеље да се допаднемо Западу, дешава и у нас православних, тако да се чак и људи позвани да буду свештеници (чувари Христове тајне љубави, поистовећења, Причешћа) данас нису више често спуштају из висине духа на приземље и у подземље интелектуализма. То се у нас дешава као све чешћа појава *клерикализма*, типично римокатоличког клерикализма међу православним, католичког клерикализма међу православним теологизма, на шта се онда, као типична и природна реакција на клерикализам, јављају секташтво и протестантизам којим православни верници отпадају од Цркве или је чак изнутра разбијају. На клерикалном мудровању једних одговара се индивидуалистичким мудровањем других.

Зашто овде у вези са западним интелектуализмом (хуманизмом и метафизиком) помињемо клерикализам? Зато што се интелектуализам – који је у самој основи западне цивилизације – зачео и развио, како би рекао Лутер, „на Сорбони”, на универзитету који је тада био чисто клерикална (доминиканска, чак инквизиторска) установа. Интелектуализам се развио у крилу Папске римокатоличке цркве, тако да су лаички интелектуалци каснијих столећа с лакоћом могли да на се преузму задатак који су дотад обављали клерикалци, учени католички теологи-редовници.

Развијајући „своју филозофију”, Хегел је у њој само до краја изрекао све оно што је у западној метафизици (и теологији) већ било подразумевано, а неизречено. Логичан развој филозофије и јест у том изрицању подразумеваног (имплицитног), па тако и Хајдегер каже, позивајући се на исте Кантове речи: „... *поћи ог једне добро засноване мисли која је до нас стигла неразвијена... па онда, изричући оно што је у тој мисли подразумевано* (имплицитно, наговештено), *ошићи даље ог претходника*” или зачетника. Нема у метафизици *ничег оријиналног, јер она је лојична*. И шта је Хегел својим изрицањем (развијањем) показао? Показао је да је у свом интелектуализму и атеизму имао претходнике већ у творцима западне метафизичке теологије, у „цару филозофа” (*princeps philosophorum*), у Томи Аквинском. Услед тога Хегел је остао потпуно у традицији западне метафизике, те важи као филозоф који је ту метафизику коначно довршио, веран њеној поменутој основи. то довршење (ту довршеност) не доводи у питање ни Хајдегер. Напротив, он само тражи дубље корене и основу основе од које је пошла западна метафизика, па се пита како је могуће да „битије и мишљење” (дакле, сама основа метафизике) буду *исто*? Или, хајдегерски речено, *како је моћућа па „откривеност” битија, његова истоветност са мишљењем?*

И шта Хајдегер „показује”? „Показује” да је битије *исто и трансценденција* (превазилажење суштих, бића) и да је битије тек као *трансценденција* (бића) истоветно са мишљењем.

И шта је битије као трансценденција трансцендирало? Трансцендирало је бића, сушта, све оно што јест, те се тако и у човеку *битије – у светлу* (световно битије, ту-битије, *Dasein*) показује као *превазилажење бића човека!* Тако се у човеку показује истоветност битија са мишљења и са трансценденције (превазилажењем).

Морамо рећи да је тиме Хајдегер коначно поништио појам трансценденције, то јест, признао ништавност метафизичког појма, надсветовности, духа, логоса, Христа, а све у тежњи

да не само објасни могућност спознаје и језика, него и могућност метафизике из „још дубље, најдубље могуће” основе метафизике. Та основа је истоветност не само битија и мишљења, него и *истоветност трансценденције са битијем и мишљењем: само битије је трансценденција, и то трансценденција као превазилажење суштих бића!* Тиме је, додуше, остао веран традицији западне метафизике (и метафизичке теологије): додуше, неизреченој традицији коју ће тек он изрећи. Али је напустио платонизам (разликовање духа, то јест, трансценденције, од мишљења и мишљења од битија); напустио, и то одлучно, саму основу медитеранске цивилизације! Уосталом, ту основу је, нерадо и снебивајући се, напустила већ западна цивилизација, али је у томе Хајдегер био одлучан и остао доследан западној цивилизацији, њеној најдубљој основи: *найуаштању трансценденције*.

Шта се „крије” иза овога? Ако је битије исто што и трансценденција, онда је и *смисао битија* (а смисао је могућ само као трансценденција!) исто што и само битије; онда је *смисао живота* исто што и сам живот. За нас који – платонски и медитерански, хришћански, православно – разликујемо *смисао живота* од самог живота, *смисао битија* од самог битија... за нас би то неразликовање значило да је појава смисла немогућа, да смисла нема, да ми живимо у апсурду, у бесмислу. А то би, даље, значило да нема љубави, вредности, етике, заједнице, јер – љубав је исто што и осећање смисла: некога волети исто је што и придавати највиши могући смисао његовом постојању. Волети живот исто је што и придавати му смисао. Тада смисао, истоветан с љубављу, недоступан је интелекту (мишљењу) и настаје изнад и пре мишљења, јер смисао је могућ само као надахнуто *осећање смисла*, осећање којим бива преображен свет и у томе свету човек. Интелектуалац – човек који врхунцем сматра интелект, а не осећање или љубав – није у стању ни да разуме, ни да брани смисао, поготово није у стању да га заснује. Волети, осећати, (осећати смисао нечег), саосећати, тајно (маштовно) се поистоветити... све је то исто. У метафизичкој „заједници”, то

јест, у оном облику друштвености који би настао и био израз *мишљења*, човек је само појам човека, те ту нема осећања или саосећања. Како је вера осећање (и само осећање, а не интелект), метафизичка „заједница” не може бити Црква, верска заједница. Нема ту Цркве! То може да буде само организација моћи. То и јесте моћ коју механизам друштва има и испољава над људима-појмовима-фикацијама.

\* \* \*

Зашто смо одмах, у почетку овог излагања о кризи интелигенције, указали на интелектуализам као идеологију *лаичке интелигенције*. Зато што је интелектуалац по својој природи лаик: затворен према тајни човека, љубави и духовне заједнице, Цркве; неспособан да брани вредности заједнице, свеједно да ли је он институционално лаик или клерик, јер и клерик је, као хуманист, лаик, само што је његов лаизам (његова световност) суштина скривена, привидом вере.

Са нововековном, западном цивилизацијом настаје, међутим, и посебан, од клера одвојен, *друштвени слој* интелигенције. Али у том слоју се одржава непрекинута традиција метафизике, тако да се задатак западне интелигенције битно не разликује од задатка клера, као што се у свом полазишту (постулату) лаичка (универзитетска) метафизика не разликује од клерикалне. У том смислу је и Адорно тврдио да је корпус немачких професора филозофије тежио да у свему замени клер Римокатоличке цркве, то јест да се филозофи према друштву и власти односе „клерикално”. Тад „клерикални” однос је метафизички.

„*Задатак (мисија) интелектуалаца је*”, каже француски историчар, Le Goffe, „*да бране основне вредности своје цивилизације*”: у том смислу је сваки интелектуалац цивилизацијски ангажован, уколико жели да се потврди као интелектуалац, да то буде. Које су то вредности? Свакако, вредности које одговарају *природи* интелектуалаца, то јест, *метафизици* интелектуалаца! Те вредности не представљају ни заједницу, ни етику.

Зато оне представљају вредност („отменост”) друштвеног расцепа између индивидуе и заједнице, априорну „опозицију” интелектуалца не само према „власти”, него и према заједници (поготово Цркви).

\* \* \*

Расцеп се појављује (у историји запада) као расцеп између Ренесансе и Барока, спонтаности и ауторитета, уметности и критике, вере и разума.

Ренесанса тежи хармонији, медитеранској хармонији: вредности која конституише медитеранску цивилизацију (и њен врхунац, Византију). Та тежња хармонији налази свој израз у уметности, а као посвећена тежња налази свој израз у литургији и литургијској уметности. Медитеранска цивилизација се тако – и после губитка своје доминације – потврђује и свој живот продужава још само у уметности, као приватни и тако рећи маргинални феномен у друштву којим већ доминира западна цивилизација (то јест, њене вредности). Уметност је зато тумачена као обнова прошлости антике (као ренесанса антике), јер она на Западу живи побудама завршене, медитеранске епохе.

Сам Запад наступа са Бароком. Сусрет Платона и Аристотела, приказан на Рафаеловој слици као дијалог, сусрет је Медитерана (Платон) и Запада (Аристотел), Ренесансе и Барока, духа и разума, уметности и интелектуализма, вере и државе. С Бароком се јавља естетика, настојање да уметност и хармонија буду објашњене рационално, метафизички, интелектуалистички. Тај сусрет и сукоб остаће карактеристика запада до краја. Сам хуманизам (и метафизика) није творевина Ренесанса, него Барока. Интелектуалац је, так орећи, барокни феномен, па се тако јавља и у академизованој (интелектуализованој, маниристичкој, формалистичкој) делатности уметника.

Хуманизам и метафизика нису плод уметности (и Ренесанса), него слика коју интелектуалац, цивилизацијски (и државно-политички) ангажован, гради о свету и о човеку. То је слика „положаја човека у космосу” (Шелер), односно посебног

положаја интелектуалаца, то јест, разума. Грађећи ту слику, интелектуалац (нововековни тип цивилизацијски ангажованог човека) заправо гради *идеолођу интелектиуалију*, а никако уметника. Апoteоза ума, посебно филозофског (метафизичког) ума у томе систему вредности, *Cogito, ergo sum*, није ништа друго до апoteоза интелектуалаца: човек постоји (човек је) ако је интелектуалац. Никако то није апoteоза свештеника, верника, уметника или песника, јер никаквој естетици (метафизици) досад није ни успело, ни стало да утврди значај и мисију уметности, осећања, вере. То, на крају, потврђује и Хегел, коначним довршењем метафизичке (сколастичке и барокне, католичке) традиције Европе.

Криза европске метафизике, криза вредности европске западне цивилизације, неизбежно је криза самих бранилаца те цивилизације: *криза интелелигенције*.

\* \* \*

То даље значи и *кризу језика*.

Криза језика је у *кризи дијалога*. У кризи заједнице више није могућ ни дијалог, дакле, није могућа ни специфично интелектуална заједница (коју би представљао сам дијалог). Није могућ разговор којим би сам интелектуалац решио кризу, исказивао своју отвореност и припадност заједници. Уместо дијалога имамо, напротив, само *Хоүто, εργο συμ*, само монологе у којима сваки човек (као интелектуалац, и јединио као то), захваћен кризом, само говори свој монолог, неуротично, не водећи рачуна више ни о томе да ли га слушају или не; он и после речи (или „упадице“) саговорника наставља свој неуротични монолог на месту где га је „саговорник“ прекинуо. Тако је не само у јавном животу, посебно у политици (где улогу споразуме игра *диктат јачеј* и гласнијег), него је тако и на нашим симпосионима: низ реферата и саопштења, без узајамне отворености и разумевања, па и без узајамног утицаја који би, иначе, требало да је смисао симпосиона. Говорник и референт, кад изговори

или прочита своје, најчешће не учествује у даљем раду симпосиона. Свако чека само „својих пет минута“. Нигде потребе за саговорником: тражи се само публицитет и што шири аудиторијум обухваћен „идеалним“, планетарним говорним простором: *медијском империјом*, да аудиторијум буде савладан том империјом, а не разлозима говорника. У таквом одсуству дијалога – одсуству заједнице, могући су само надвикивање, разговор глувих, агресија медијске империје и, најзад – насиље, припремљено медијским ратом. Уосталом, говор је већ поодавно попримио карактеристике психичког или говорног насиља или претње насиљем. Ту је већ захваћеност кризом толика да нема ни воље да се (дијалогом) из кризе изиђе. Очигледно је да решења нема и да нам, како је то признао и сам Хајдегер (атеист), „само још некакав Бог (*ein Gott*) може помоћи“.

Ето, то је криза с којом православни човек мора да се суочи. У том суочењу је и подвиг и задатак који православни човек мора стално да решава.

Криза, одсуство заједнице, одсуство Цркве, „скривени Бог“.

Београд, 1998.\*

X  
ИСИДОРА У ЖИЧИ

Ове, 1998. године се навршило тачно 777 (седам стотина седамдесет и седам) година од Великог Жичког сабора „српске хришћанске господе и архијата“. Сабор је сазвао и вођио Свети Сава, а закључен је и крунисан његовом Жичком беседом, на Спасовдан 1221. године. То је сабор на којем је духовно рођена српска нација, када је конституисана као духовна, заједничка (изнад сваке политичке и државне институције) западног трипа.

Ако смо званично пропустили да достојно прославимо и обележимо ту 777-годишњицу духовног рођења Срба, да га онда поменемо бар сећајући се Исидориног боравка у Жичи, пре 60 година; *Исидора у Жичи* је наслов овог саопштења, јер желим да буде у непосредној вези с Исидориним записом објављеним 1939. године: „Кратак боравак у Жичи“. Тада је Исидора Секулић доживела сусрет, а можда и пресудно садржајан разговор са Владиком Жичким Николајем, што се да наслутити и њеним размишљањем о улози Жиче (и манастира уопште) у обнови и освешћивању српске нације, духовне заједнице рођене у Жичи г. 1221.

„Кратак боравак у Жичи“ је обављен и описан до краја 1938. Ту се спомиње и споменик подигнут у Жичи патријар-

---

\* Текст првобитно објављен у: *Исидора у Жичи*, Исидоријана, бр. 5, 1998, стр. 90-105.

ху Варнави који је умро 23. јула 1937: управо на врхунцу (и усијању) Конкордатске кризе. А та криза – је можда и више него смрт Краља Александра у Марсеју (9. X 1934) – пробудила српску интелигенцију из њене југословенске летаргије, изазвала буђење њеног (зaborављеног или потиснутог) историјског искуства у историјску свест! Јер, чињеница је, Србима је историјску свест будио увек, као и данас, непријатељ кога су Срби дотле сматрали савезником, сународником или чак братом! То уједно показује да успоне српског интелектуалаца, па чак и верника, до висине историјске свести захтева велики напор на који се одлучујемо само кад нас нагнају, кад нам ништа друго не преостаје – ако желимо да опстанемо као аутентична српска духовна, заветна заједница.

На путу разматрања овога проблема задржаћемо се на Исидориних пет „Знакова поред пута”. Те знакове Исидора нам је оставила у својих пет есеја:

1. „Видовданска идеја”, Шабац, 1911;
2. „Молитве у Топчидерској цркви”;
3. „Бденије у манастиру Раковица” (о Великом посту, априла 1928);
4. „Орсат Велики Ива Војновића”, 1929;
5. „Кратак боравак у Жичи”, 1939.

Први есеј о којем говоримо, „Видовданска идеја”, писан је 1911. у Шапцу где је од 1909. до 1911. године Исидора боравила и службовала као наставница. У Србији је из Угарске, из Панчева (у Банату), Исидора 1909. прешла на „службу отаџбини, матици”\*. У „Видовданској идеји” Исидора се позива на европске нације, од којих, међутим, ниједну *није* формирала Црква! У том позивању на покрет европских нација Исидора – и не само она! – зaborавља да је српска нација настала као заветна (духовна) заједница коју је створила – духовно родила и конституисала – Српска православна Црква! Другим речима: за цивилизацију је *национална идеја* примарна, тако да се у јавном животу религија – у заједници као религијско (заветној) заједници! – може појавити само уколико сама национална идеја буде

религиозна и религијска! или: нема Цркве ако та Црква није исто што и христијанизована (православљена) *нација*!

Ту неопходност је у нас први осетио монах рођен у Лелићима код Ваљева, Николај Велимировић, осетио знатно пре него што ће бити рукоположен за Владику – и то **Жичког!** Значи: у Европи, али као истинској цивилизацији, може да има места за нацију *само ако та нација буде схваћена завећино!* светосавски и косовски! Иначе, нема ништа ни од нације, ни од хришћанства!! Уколико и данас наставимо ово да превиђамо то ће имати далекосежне последице за наше схватање цивилизације, нације, српске нације, државе и човека: за наш будући ступањ знања (чак и академски ступањ!) схватања искуства и света.

Треба схватити – као што Исидора схвата у својим најлуциднијим спознањима – да је нација једина реална људска и духовна заједница, али одвојена од државе – правне државе! – на исти начин као и Црква! Да се од државе морају одвојити и оне битне националне институције, почев од монархије, круне и аристократског система вредности (усвојеног од читаве нације), па до система школовања! Да националне институције буду одвојене од државе као што је и морал (осећање дужности) одвојен од закона и правне обавезе!

Почели смо ову расправу с Исидорином „Видовданском идејом” из 1911, идејом која је са посебним, тада скривеним, великохрватским планом (!) била „блиска” и Мештровићу, тада члану југословенског одбора: са представом о српској (или хрватско-српској, то јест, југословенској) заједници, нацији и Цркви какву су имали Италијани у својој заједници! С представом која је у Исидоре, као и у Стојана Новаковића, па као и у Ива Војновића, била искрена и безазлена; у Црњанског перверзна, такорећи крлежијанска! – док је у Мештровића била заправо иста као у франковаца Трумбића и Супила, такође чланова Југословенског одбора!

Исидорин даљи пут сазревања религиозне свести огледа се у томе како да своју српску идеју доведе у *слог са Православљем*; како да та идеја од академског пада српства у

југословенство, доспе до Распећа, христоликости, Васкрсења и Косовског завета.

\* \* \*

Исидорине „Молитве у Топчидерској цркви” су монолог усамљене индивидуе. Она зна да Земља није Небо, али при том и себе саму снижава, као да је „само талог, муль, отпад, дно” реке живота. Једно скоро мазохистичко и Богу непотребно понижавање себе пред Богом. Па ипак, Бог од ње неће и не тражи ништа од тога нашта је она спремна. И зато она, најзад, излази из храма права, одморена и бистра погледа! Али још не верује да је могуће оно уздизање ка Богу које човек доживљава у Литургији, или сам Његош у Лучи Микрокозми. Сматра да је као камен тешка, па зато пада. Она је заправо преоптерећена протестантским, теологијски ученим стилом религиозности у којем човек осећа да је Сатана моћнији од Бога! да је Грех човеков јачи од Христове жртве. Он тако осећа јер њена побожност још није литургијска; није још увек за Литургију – кад човек у литургијској заједници слави моћ Христове жртве! Њена побожност у том тренутку још увек је индивидуалистичка (горда), под утицајем светских, европских западних ауторитета који потхрањују индивидуализам, западној цивилизацији неопходан као принцип такмичења и успеха у друштву, у политици и на тржишту!

Црква за Исидору, крајем двадесетих, почетком тридесетих, још увек остаје њена, да кажемо, *интиимна и приватна* близка „кућица крај друма”, на путу на којем она још није сагледала прави циљ и смисао! Т је и разумљиво, јер је у доба југословенске идеологије религиозност упућена на приватност индивидуе, како јавност Православља и Завета *не би повредила* „браћу других вера”! А усамљеност је пакао управо за оног ко зна да Бог ипак постоји! Усамљеност типична за високе интелектуалце и црту гордости у њима. А они су – између два рата – најпре обавезом „Европљанина”, а онда и левичарском обавезом били „Југословени”!

Иде Исидора затим и даље од те „црквице-кућице крај друма”, па ће на путу, којем испрва није сагледала циљ, стићи и до „Цркве монашке”, до „Литургије” и *оштимежијија*, до монаштва као чувара Завета, до одрицања и жртве награђене укључивањем нације верника у празничну заједницу са Христом.

\* \* \*

„Бденије у Манастиру Раковици” (априла 1928) одaje већ те другачије тонове, ближе Цркви и завету:

*Те вечери смо дошли до Раковице* (не она сама, не ћо чијава група првијатеља), „у један од ретких часака, као штапајство живоја” (подвукao – Ж. В.), „као олтар на Ускрс, широм оствара своје велике двери... у сусрећу нам долазаше јек појања... А унутра се јасно виде само лица: “(као и на иконама!) „лица ђака монашке школе, лица калуђера, лица сељака из околине... заборав светла им је на челима” (узијли се, као у Лучи Микрокозма, узијли се у „Литургији”)... „за час, одједном се јавља осећање празника... Цео један свет још не зна шта ће човек у цркви... не зна да је човек у цркви међу нејпознатима као међу рођенима!... Пожали човек што и он није, није одавно, тако религиозно бдио... Охола је човекова машта и охоли разум.. имамо у себи некакво безбожно спавање” (прошиљење бденију!)... „У Раковици манастиру тако видесмо себе у себи” (што јесте видеше своју личност у својој, дошлије затвореној, штапајстој, тордој индивидуи)... „To је велика моћ религије у човеку: моћ нај свим знањима и мудрошћу”, које је Исидора већ описала са истим презрењем као и Хаксли у Контрапункту живота.”

То бденије је онда Исидору подсетило и на једну службу, недавно у Лондону, у Англиканској (такође националној) цркви; разумела је то својим – пригушеним, приватизованим, скриваним али живим – Православљем: кад су се верници, на позив свештеника, замислили дубоко над својим жељама и грешима, молитва их је одједном дубоко наградила осећањем Цр-

*кве као заједништва, и то духовног, празничног. А све то тек кад су се људи удаљили од своје таштине: ипак паѓа настaje склаг (хармонија) између човека и света у којем иначе ташти човек, сукобљавајући се са светом, тражи што већу моћ и што повољније место за себе!*

И у томе складу насталом после покајања и молитве „две хиљаде људи запеваше... као оркан их понесе та песма!”

\* \* \*

У есеју „Орсат Велики Ива Војновића” Исидора је већ свесна неспојивости „Косовске трагедије” са „руином” (самом сликом пропasti земаљског царства и његове аристократије), с једне стране, као и неспојивости „Косовске трагедије” са изв. Видовданском идејом (јунаштва и крваве жртве за обнову царства).

Исидора пише овај есеј у част и помен Ива Војновића који је умро исте те (1929) године. Он је пример католика Србина, из породице старих дубровачких српских госпара.

Те опште црте историје медитеранског католицизма – посебно још рат Италије против Аустроугарске, за уједињење и слободу, као, у томе рату и сукобу, и савезништво Италије са Србима – довољне су као најопштији опис узрока и разлога за српско определење медитеранских католика. А поготово још и то што – од Вука и Доситеја до Скерлића и настанка Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца (Југославије) – више ни сами Срби нису Косово тумачили као *православни завети ни нацију као заветну, народно-црквену, саборну заједницу Срба*.

Исидори није ништа сметало у Војновићевом тумачењу Косовске „легенде” (или трагедије), као што у томе тумачењу заиста није ни било никаквог антисрпског или несрпског лукавства! Но тај склад и сагласност српског југословенства са медитеранским католицизмом, у заједничкој борби против панонског римокатолицизма (папског, крсташког, ратоборног, бечког и хрватског према Србима, пољског према Русији, и дан данас, у време Војтине)... тај склад неће дugo имати ту снагу: биће скрхан у

ратовима 1914–1918 и 1941–45, посебно у овоме трећем (1991–1995). Срба у сфери панонског католицизма није могло ни да буде; а тај панонски католицизам ће уз то сву снагу уложити током Двадесетог века да сломи и сам медитерански католицизам, свуда у Европи, а не само у простору Срба и Југославије. Схватила је да иза заједнице *српске Лазареве стјоји народ српски* – наравно, као заветна (саборна, народно-црквена) заједница – мада Исидора још не прониче у саме најдубље основе завета: у светосавске, жичке, косовске, Светог Лазара, његошевске основе завета! Схватила је и то да иза *аристократизма* Дубровачке републике *не стјоји народ републике!* И то да тај аристократизам (за разлику од *монашкој* српског); не може бити „асимилован” у пучки менталитет народа, па да тако дубровачки аристократизам постане основа националне идеје.

Али све је то схватио и сам Иво Војновић.

Но иза свега стоји Исидорина слутња да „Видовдан” (тј. Косово) *ипак није „музеј”* (као Дубровник), те да се из тога „Видовдана” ипак може појавити *сила националној прeиорода Срба*. А то схватање је већ много и битно другачије него њена (и шабачког Одбора народне одbrane) „Видовданска идеја” из 1911. године.

Југославија је већ показивала да српска национална идеја – основа опстанка Срба – нема ничег заједничког са националном (аустро-империјалном) идејом Хрвата, те да сам језик нipoшто није супстанција нације. Напротив, Хрвати хоће да у Југославији успоставе аустроугарске империјалне границе као своје националне хрватске. Они испољавају агресију и откривају своју мржњу и одбијање заједнице; а та мржња и одбијање заједнице долази до јасног израза и не може да се сакрије управо зато што та два народа говоре безмalo исти језик, а трају у верској противуречности и живе од 1918. до 1941, па још једном, од 1945. до 1991. у истој држави!

Исидора је г. 1929. већ далеко одмакла на свом путу од Адамског греха (пада Срба из завета у југословенство) ка покајању.

\* \* \*

И ево нас, најзад, са Исидором у Жичи: „Кратак боравак у Жичи”, године 1939.

Још у „Бденију у манастиру Раковици” Исидора, подсећам Вас, каже: „имамо у себи неко безбожно спавање”, то јест противљење посту, жртви бденију, одбацање бриге и свести; бриге, наравно, за заједницу којој припадамо! бриге која је, у данима опасности, једини природан израз љубави!

Али нас је пробудио непријатељ. Два велика напада и злочина која су пробудила српску интелигенцију помиње овде Исидора.

*Нека буде стоменући да је наша посledња посете Жичи била у лето оне године (то јест 1934. – Ж. В.) када ће поинутти блажене устомене Краљ Александар, у онај час кад је у Жичу дошао био и он, Краљ, да види гео новоослобођене фреске. На лицу Краљеву није било осмеха; био је шаман, брижан, нерасположен. Просито одевен, као и обично, личио је на уморног војника који још није демобилисан; пресит је мука, знања, искуства, али и даље тачно врши све своје дужносћи, и новој најада и смрти се не боји. Три месеца касније ће поинутти. Убити човека измождена, тужна и на дужност (у Француску) послаћа – велики је треш. Трозну смрт човека плаћају убице дуго.*

И други злочин: подмукло убиство патријарха Варнаве (који је умро 23. јула 1937), у моменту кад је – за вољу Ватиканске империје и за добро империјалних католичких нација Југославије (Хрвата и Словенаца) – изгласан у Скупштини Конкордат између Југославије и Римскокатоличке цркве, то јест империје Ватикана. То је био последњи потез српских Југословена, у савезу с посланицима Хрватима и Словенцима, а против Православља и заветне идеје српског народа. Исидора помиње тада у Жичи и патријарха Варнаву, мученика другог после Краља!

Конкордат је изгласан у Скупштини, јула 1937, али још преостаје да га одобри и Сенат, тако рећи елита Југословена (међу њима и Срба!). Патријарх Варнава и Владика Николај позивају нацију на протест.

У тој атмосфери посећује г. 1938. Исидора Жичу, три године после смрти Краља, а који месец после смрти патријарха Варнаве. Најзад пробуђена од српског „безбожног спавања”, схватила је да се нација, свака нација (као континуитет, историја) рађа и обнавља само усвајањем аристократских вредности које, – ако нација у историји, у свом континуитету треба да опстане, – мора да „асимилију” и пук, и грађански сталеж нације. Али носилац и чувар аристократских вредности српске нације, као заветне духовне заједнице – основане пре 777 година у Жичи! – није ни световна, ни војничка, ни велеседничка аристократија, него духовна заветна, монашка! Зато Исидора замишља и види манастир Жичу (и све манастире) као велику школу коју српска деца треба да похађају периодично и редовно: без тога нема ни обнове заветне нације, као што без обнове нације нема ни обнове вере!

Београд, 2002.\*

XI  
**СМИСАО СЛОБОДЕ  
И ЛИТУРГИЈСКА СВЕСТ ЛИЧНОСТИ**

На самом почетку Светог Писма Творац упозорава Адама да се чува и клони плода са *Древета знања* (Добра и Зла), без обзира на то што у *Raju* (тј. у „простору“ *заједнице Бога и човека*) има на располагању и то Дрво, његов плод знања: слободан је да бира (између плода са *Древета живота* и плода са *Древета знања*).

Имајмо на уму да је Адам наш Прародитељ у *духовном*, а не крвно, у телесном погледу. То значи да је он *духовни* отац прве заједнице Бога и људи, духовне заједнице; да је он зато *први Првосвештеник!* Бог га упозорава да, као *Првосвештеник* (!) чува ту заједницу – заједницу *Вечної Живота!* – а да се она не чува, него, напротив, *ујрожава култром знања!* јер се у служби Првосвештеника ради о *култу*, па би тако и знање, службом Првосвештеника, било уздигнуто у *култу* знања! Јер Првосвештеник заједнице Бога и човека не служи *знањем* (ученошћу), поготово не *култром* знања (интелектуализмом фарисејски, на начин „ученог теолога“), него неком силом коју не храни знање, те је зато та сила *знању негостубиња*. Зато је та сила *тајна, мистерија* која је искуству (знању, мишљењу) и *слободи* човековој - *мистерија, тајна!*

---

\* Текст првобитно објављен у: *Смишо слободе и литургијска свести личности*, Црквени живот, бр. 4, Београд, 2002.

Која је то тајна (мистерија) ако није знање? Тајна управо зато што је знању (и моћи знања) *негоспудна?* (Јер Тајна је сфера из које је искључено интелектуално знање)!

\* \* \*

Зашто Творац упозорава човека – а пре свих Првосветшеника, слугу (не Бога, него) *заједнице* Бога и човека – на тај опрез према знању? Творац зна шта је суштина, званије и *смисао* који је наменио Својој творевини, човеку. Човек је зато тајна коју види само Творац и Христос! Суштина људске природе и сама сила живота, сама животност и снага животна – није у човековом знању (у искуству), те се та животна сила ни не храни мишљењем, искуством или *знањем* (плодом са Дрвета знања)!

Реч је о „егзистенцији“ – која се не храни знањем. Напротив, вероватније је да ће она *знањем бити урожена!* То је откриће тзв. филозофије егзистенције, од времена Киркегорда (или још пре: Паскала!) на Западу. Знање нас је увело у *Свету технике* која данас већ угрожава и наш опстанак! Филозофија егзистенције се зато појавила као мисао противна метафизици, култу знања! Додуше, недоречена, без позитивног решења!

Ако нема спасења у знању, шта је онда са *слободом* (коју је Бог човеку даровао коначно и неопозиво)?! Човек ће се предати и Прагреху, раскинути савез (завет) са Богом, раскинути заветну заједницу – па ипак Бог неће човеку одузети тај дар, *слободу*, нити ће је довести у питање! Ту је (у Рају) *Дрво живота*. Ту је и *Дрво знања*. А слобода? Јер Христос (и у „*Великом Инквизитору*“) позива човека да сачува свест о смислу слободе и о њеној спасоносној вредности!

Какав је онда *Божији суд о слободи?* какав – кад човека истовремено упозорава на егзистенцијалну (опстојну) *опасност знања?*

Слобода није неко „*Дрво слободе*“ (ни плод). Она је само *биће човека*, вредна колико и само биће човека. Она је човекова *моћ* да сам он (и без Бога) одлучује о својим поступцима (о чину), и то о *телеесним* поступцима, о поступцима свог *телеесног* бића, дакле, своје индивидуе.

Слобода је, по томе, човекова *моћ* да одлучује о *свом* телесном бићу: о себи као телесном бићу; о телесним поступцима (у које спадају и речи, „вербални чин“ говорних органа који су – телесни!)

Да ли ће човек нешто учинити или се уздржати, да ли рећи или прећутати – то зависи од његове (а не Божије) одлуке, дакле, од слободе – коју може да „плати и главом“, па да чак и тиме слобода (његова индивидуална слобода бића) буде само доказана и потврђена чином мученика, јунака или слабића, издајника, брбљивца или злочинца.

Зато се Божији суд о човеку показује као *Божији суд о њејовом* (човековом) схватању и кориштењу Божијег дара, слободе! о томе како је човек користио (или занемарио, „заборавио“) своју, Богом дану слободу! Прародитељ (духовни) Адам је своју слободу *занемарио* и – починио (упао у) *Праирех!*

Али доносећи одлуку о чину (телесном поступку), човек се користи *својим искуством* (и знањем) које у души има о сопственом телу; користи то искуство као пројект телесног чина! Човеков чин (одлучени чин) је *искуство (или знање) на делу!* Искуство је *моћућност слободе*, али њена *реалност је телеесни чин* (поступак, па и реч која је говорни чин).

Слобода је човеку *дата с њејовим (створеним) бићем*, те се (са бићем) *не развија слобода, нејо искуство и знање којим се слобода* (биће људско) служи као *пројекционим* чина, понашања, рада, поступака, говора, судова, мишљења! (као мишљења о *истиом* искуству којим се служи и слобода као средством!...) Тако се „*слобода увећава*“ само на тај начин што се заправо *uvećava* само знање које слободи *своји* „на распо-

лагању". Сва опасност или благодат слободе је у знању којим ће се слобода послужити као пројектом чина!

Све могућности слободе за человека су у средству које ће она изабрати, у искуству и знању! То нипошто не значи да је слобода исто што и знање – које се, нема сумње, развија! А то не значи да је и слобода нешто што се (као у Хегела и метафизици) „развија”! Јер она је априорна, само биће человека – без обзира на ниво знања које је човек (у развоју знања, а не бића!) стекао! *Божији суд о слободи* (о човеку као слободном бићу) није о томе *шта* је слобода, ни о томе да ли ће човеку слобода бити ускраћена (или „повећана”); Божији суд је суд *о смислу* слободе: *чему она?* А то значи: и о смислу знања (искуства)! – које човеку служи као пројект чина слободе? Чему искуство и знање?

\* \* \*

Свако питање о смислу је питање *о будућносћи!* А о њој није могуће имати никакво знање, јер је све наше знање (искуство) засновано на *сећању*: о ономе што смо доживели (*сећање* на доживљај, на осећање, на слике маште); *сећање* на оно што смо чинили (*сећање* на чин, на подвиг, на опасност, експеримент итд.)

То *сећање* (искуство) може нам помоћи само да *очувамо* или *поновимо* оно чега се *сећамо* (или да то избегнемо). А посебно: *да сачувамо континуитет* (идентитет) оног до чега нам јестало... ако у *тome* до чега нам јестало (па и до нас самих) видимо (тј. *осећамо*, видимо у машти!) неки *смисао!*

Осјети *смисао опстанка* нечег – значи: *волећи то* нешто или неког, *ценићи, поштоваји.*

Смисао нечег је могућ само у *нашем* осећању смисла... У томе *осећању* смисла је и *смисао слободе* – и знања (искуства) којим човек (у чину слободе) може да се послужи као пројектом понашања, чувања континуитета, жртве за оне које

волимо, (или употребе, трошења, разарања у чему не видимо смисао опстанка!).

А *осећање смисла* је живо, јасно и свесно само *својом маштом* (маштом осећања): визија смисла је *осећање смисла*, а осећање смисла је *маштovno виђење и свеснij о смислу* нечег.

Ми смо већ говорили о томе да је тек Христос открио *смисао* вере у Бога, смисао битија (постојања) Бога, смисао човекове заједнице, са Богом, тј. Цркве. Јер и Сатана зна да Бог постоји, али Сатана нема осећање *смисао* постојања Бога! Па тако ни смисла завета, заједнице човека и Бога. Зато не воли Бога; он је Непријатељ (Враг) Бога! А са Логосом – смислом постојања Бога и човека – Христос указује на то да је суштинска сила живота у осећању вере а *не у знању*. *Зато* *теологија* *није* *знање*, него *блајогатни дар*, надахнутост Духом Светим који је сила живота јер је *сила блајогати, осећања, „надахнућа”!* Осећање љубави (смисла) је могуће само као *дар* *Духа Светог* као „надахнуће”.

\* \* \*

Смисао слободе – тј. људског *бића* у његовој моћи слободе! – је да буде „*ласицир бићија*”, чувар Божије творевине.

„Иако збуњен“ (у недоумици, после Пада), ипак „умно створење“

„Цар Земље, иако у ропству“

Човек воље остаје слободне... (ЛМ, VI, 81–100)

у складу (хармонији) с тим званијем пастира, смислом пред Богом, мора и *смисао његове слободе* да буде тај: да чува и слави битије, творевину Бога. *Смисао* човекове слободе (моћи одлучивања) није да „савлада природу“, него да буде њен чувар, Богу захвалан!

Тим смислом одређена, човекова слобода је да, пре свега, влада *над сојсјевеним бићем*. Смисао слободе је – да у подвигу суздржаности, савлада себе (жртвује своју моћ знања), ради испаштања Греха, ради покајања. То је *Божији суд о слободи*.

\* \* \*

По Божијем суду, ни сама слобода – мада је одређење самог бића човека! – није исконска суштина и животна сила бића човека. *Суштина и животна сила* – жива душа човекова – је *осећање*. Ни сама слобода нема животну силу – чувања и слављења битија – јер животна сила бића (и слободе) је у *осећању смисла слободе* (бића слободе, човека). Јер ако човек нема у себи то осећање смисла (живу душу), он своју слободу може да користи и за самоубиство! Ако човек осећа да је бесмислен, његова душа је мртва („погребена“): бесмислена му је и слобода (и биће)!

Зато и слобода (и само биће човека) има животну силу (живу душу!) само у *осећању смисла слободе*: бесмисао слободе је бесмисао бића и живота. А то је чувени „Ерос-Танатос“ култ смрти. „Душеван човек“ је само онај ко је *нагарен осећањем...* а то је онај ко је *окренути смислу*, свестан да тај смисао не долази од знања (искуства, школовања, образовања, науке, филозофије, па чак ни философије). Осећајући да је *лишен Духа Светога*, човек осећа да је бедан, те је већ у свести те чежње *блажен* (*Матеј 5, 3.*)

Животност, дакле, не долази од знања, јер лишен осећања (осећања смисла), човек нема воље ни да употреби знање којим располаже.

\* \* \*

*Зашто је ћлог са Древом знања оласан ћо људску суштину и душу, силу живота?* Зато што се у знању и само *осећање* (сила живота) претвара у *искусство* (знање) о *осећању...* о осећању којег у знању нема! Јер знање (искуство) је траг прошлости, нестало осећање. Знање може да буде само *сећање* на осећање којег више нема! Ту је сад могућа *Велика превара*.

Управо том преваром се служи *Антихрист* – о којем пише Владимир Соловјев, у *Три дијалога*. Осланјајући се на пуко *знање о Христу* – без Духа Светога (који дарује осећање) – ми

не бисмо били у стању да разликујемо Антихриста од Христа. А то се у многим догађајима дешава и данас! Литургију не служимо знањем, него Духом Светим, благодатно.

На почетку смо рекли да је *мистеријском осећању суштине мистеријска машта* (света тајна), а магијском осећању машта *мајска*. Искуство и знање – поготову у *култу* знања (у метафизици, интелектуализму, идолизацији интелекта) – не разликује визију осећања (машту) од представе искуства, па зато ни магију од мистерије.

Ако се човек обрати знању као „највишем судији“ (о смислу!), биће преварен: поистоветиће *осећање мајско* (и сећање на то осећање) са *осећањем мистеријским*, плодом Дрвета живота (живе, христолике душе)! поготово зато што је плод Дрвета знања „примамљив и сладак“ (каже Ева, у *Посланије 3, 5-6*): годи и човековом уживању у својој слободи, па тако уживању у моћи над собом, у моћи употребе својих органа како хоће, те и човековој потреби за самопотврђивање.

(Та воља је *сујета коју Сатана подјарује* да набуја у гордост, „такмичење“ са самим Богом).

Тако човек може да своју слободу (слободу створеног бића) поистовећује (у магијској машти) са божанством! па онда не преза ни од употребе и трошења битија, те – *умесито да чува битије и слави Творца битија дивећи се битију* (славећи Литургију-Евхаристију) – човек настоји (може да развије настојање) да, као и Сатана, *мења сам закон битија*: да „*правило друго бићу гадем*“, како, у својој Побуни, говори Сатана (у ЛМ, IV, 44-55). А то води уништењу заједнице са Богом, Вечног живота и живота на Земљи. (Свештенство није „служба Богу“, него служба заједници човека и Бога! А самом Богу није потребан слуга!

Магијско осећање је, наиме, *смртоносно*, а мистеријско је *животино и животворно!* Зато Бог и каже Првосветештенику Адаму: кад окусиш (мислећи да си се причестио!) овај плод, с Дрвета знања, умрећеш; тј. *сам ћеш се изаћати из завета и Вечног живота!*

\* \* \*

„А када се Исус роди у Витлејему јудејскоме... дођоше мудраци са Истока у Јерусалим...“ (Мт. 2, 1-12) Тај долазак и вест је уплашила Ирода и сав Јерусалим, јер се нису могли надати томе поштовању које за Исуса указују „источни маћи“ (којима Јudeји указују посебно високо поверење после повратка из Вавилонској ропства, кад је дуалистички и магијски Иран обновио Јерусалимски храм!). Све је сада зависило од става Јерусалима према „источним мудрацима“ и од њиховог става!

А ти „источни мудраци“ су „маћи“!

Само, овај түйү, они долазе да се поклоне Христу, што значи: да се пре њим одрекну маћије, јер Спасење долази од мистерије. Они се пред појавом Христа одричу маћије Вавилона, Ирана, Индије, Халдеје итд... тј. свих учења насталих у Греху, „источно од Раја“. Појава маћа је прво покајање (још пре десног Разбојника на крсту!). Тим покајањем маћи су преображенi у мудраце, јер мудрост највише могуће људске спознаје је мудрост самоспознаје и покајања. Показало се да чак и на Истоку (завичају магије и метафизике) живи стварозаветна вера, те је улогу пророка (старозаветног) – да маге приведе Христу! – преузела звезда у коју се иначе уздају астролози верни магији! Звездом поучени, мудраци су увидели истину створеној битија (као и данашња теоријска физика) и одрекли се магије.

На опасност маћије и на нужност одрицања од магије, нужност самоспознаје која човека води ка покајању, указује у Јелина-Грка тлатонизам. Зато апостол Павле и јест апостол „Јелина и Јудеја“, најпре њихов (Римљ. 2, 9-10), указујући на то да су самоспознаја (спознаја греха) и покајање важнији од стварозаветног закона и обрезања.

И сви Плотинови огледи су одлучно против магије, јер она је основ дуализма, греха у којем „обожавају“ (идолизују) Сатану, тврдећи да је Зло (Сатана) исто тако Бог као и Добро!

А ставови платониста против дуализма (иранско-ававилонске магије) потичу из траједијско-мистеријског искуства: „у Небу и Небеском Царству (наднебесном) нема Зла!“

Нема свести о слободи и одговорности, нема духовности и здравог осећања (дивљење животу), а поготово хришћанства – ако се не одрекнем магије, чим је постанемо свесни! А дужни смо да је постанемо свесни: позвани смо у самоспознају!

То је Божија заповест дата Јелинима (Сократу!) још пре Христа! Одрећи се магије, значи одрећи се и метафизике (култа знања и интелектуализма) филозофије која је лог маћије, једини мисаони корелат магије!

Поистовећење осећања маћијској (па онда и искуства магијског) са осећањем мистеријским – исто је што и поистовећење Сатане са Богом, Антихриста са Христом, празноверја и јереси са вером.

\* \* \*

Смисао Божије творевине (космоса и човека) је одређен већ у самом почетку, чак пре почетка. Тај смисао – одређен пре стварања – је логос. Логос је Божанска Хармонија.

Логосом-Смислом је одређен и смисао човекова живота и опстанка, „званије човјека пред Богом“ (ЛМ, П, 151-160). Из тога смисла извире и сва животна сила и воља душе – као Богом дано осећање смисла: без њега је човек усмерен само ка смрти, „на смрт болестан“ (како је своју слутњу изрекао и Киркегорд).

Тај смисао није творевина мишљења или филозофије (па ни философије), него је могућ само као благодат. Логос у човеку је осећање смисла и званије човјека пред Богом: пре сваке могуће философије!

Човеково званије је да буде „пасијир битија“, да чува битије, тј. да битију не прилази као „употребној вредности“, као нечemu што је „за трошење“.

Чувајући битије, човек остаје веран и хармонији са Богом, Логосу – на шта нас упозорава Литургија.

Поштујући битије – хвалећи Творца и захваљујући му (Евхаристија је то!) –, човек мора да чува и поштује пре свега своју људску природу, да је чува у њеној чистоти и божанској намени! Јер та намена је сам Логос, у хармонији двеју природе у Личности Христу: природе човечанске и природе божанске.

Тако је човек пред Богом позван и дужан да сачува обличје човеково, Богој створено – управо ради Логоса, хармоније човека и Бога у Христу!

Међутим, то чување сопствене природе – као и природе и битија уопште – могуће је само у јуној свести о разлици (магије и мистерије) и пуном поштовању те разлике!

\* \* \*

Али та нужност юништовања разлике (између мистеријског и магијског), нужност ради чувања и поштовања битија, мора бити усађена у саму телесну природу човека, тако да би човек – већ самим бићем, самом жељом телесног опстанка! – био стално свестан те разлике. Витално свестан разлике коју може да заборави само ако заборави и само своје тело, телесно биће. А то се дешава у сатанском искушењу, у магији: магија је у самој суштини дрога, опојно средство, отров очајничких идеологија... кад човек губи самосвест, свест о свом бићу

Па у чему је онда тајна човекове телесне моћи да разликује магију од мистерије?

У Богом даној разлици полове: човек је или мушки, или женско! Нема средине! Нема природне (здраве) бисексуалности! Нема мешања! Нема хермафродитизма – сем болести као „казне Божије”, а заправо као сатанизама, кад Бог напушта човека!

„И створи Бог човјека јо обличју Својему, обличју

Божијему створи ја; мушки и женско их створи... И blaјослови их Бог“... такве (Посланије 1, 27-28)

Човек није „човек уопште“, појам човека (појам брише разлике!) него или мушки, или женско. И управо у тој разлици су blaјословени! И тиме – том разликом! –, божанско обличје човека, није доведено у питање него је човек blaјословен – да има на уму мистерију Бога и човека. А то значи разлику, коју ће Сатана настојати да поништи!

\* \* \*

Та разлика чини човека (мушкарца и жену) способним и благословенима да јасно разликују магију и мистерију, а јасно разликовање магије и мистерије чини човека способним – и позваним, пред Богом позваним – да баш људи (људи а не ангели) буду чувари бићија (природе, створења): „цареви Земље, иако у ројстиву“, каже Владика Његош (ЛМ, VI), али слободни у одлуци да чувају битије и служе Добру (ЛМ, VI, 81-100).

У истој тој строфи каже Владика и ово:  
„Лице смртно на Земљи човјека  
Прилично ће бити ангелскоме,  
Тек толико, једну искру малу  
Вдахнут ћу му небесне љубави  
У његовом земноме плођењу...  
Јер он ипак, ако и збуњен  
Свеђер умно остаје створење  
И цар Земље....

чувар... а уман да разликује Зло од Добра (магију од мистерије), страст (сатански) од небеске љубави.

Сатана је пали ангел, те није у стању да и својим телом (разликовањем полове) разликује мајију од мистерије, јер (ни као ангел) није моћао да то разликује телесно (ангелским телом) те већ ни зато није чување створеног битија поверено ангелима, па није било ни сатани (тј. ни) пре него што ће уста-

ти на Бога). А кад је пао, Сатана је задржао како слободу (коју Бог, једном дату створеном бићу није одuzeо), тако и бесполност! Па бесполност се онда у Сатане, као и слобода показује као воља за Зло, двополност, хермафродитизам, бисексуалност коју, као болест, усађује човеку, да уништи ћолну разлику... да уништи људски рог!

\* \* \*

У *Посланици Римљанима*, 1 (18-32) апостол Павле осуђује појаву хомосексуалности као израз нарцисоидности у којој човек – горд, самољубив, сујетан – „воли“ самог себе! Зато жуди само за телом које је исто као и његово, тј. тежи истом полу. Та сатанска гордост, сујета, самољубивост (самоидолизација) да-ла је све пороке. А кад се они исказују телесно, онда су вређање достојанства људског тела – које је храм Бога у којем (храму) се рађају и нова људска бића, на славу Бога...Али хомосексуалци „замењују славу Богоа телесношћу животиња... у нечистоћи срица... у бешчашћу телесном... у презиру Божијеј блајослови... у срамним страстима... како жена, тако и мушких... покварен им ум, па чине штето је неприродно“ против природе коју је човек Богом позван да чува и поштује.

За те сатанске *ударе на сам Божији блајослов* следи проклетство, изгон из Цркве (из Раја заједнице човека и Бога, из завета)... проклетство, а не проста исповест, па да човек, „после оправста“, задржи чак и свештено звање! (како то траже неке „верске“ заједнице „у Европи“!)

На ово треба указати, јер се – пос утицајем савремене психоондологије индивидуализма (тобожње науке, „дубинске“) – пропагира чак и у црквеним круговима „толеранција“ према разнотипу и аресији на људску природу и природну разлику између мушкира и жене, дејствија и одраслој, човека и животиње, шајности и јавности, мистерије и магије.

\* \* \*

Без благослава, благодати и смисла (који су спасење, заједница са Богом) нема ни лепоте. Богом је одређено да људи буду лепи, јер је лепота благословена баш у тој разлици! Занимљиво је да баш тако љубав *дефинише* и *Сократ*, у Платоновом дијалогу „*Симпосион*“: „љубав је рађање у леј-оћи“. То Сократ говори у сагласности (хармонији) са Диотимом, пророчицом, а наспрот саговорницима који презиру полне разлике и хвале неприродну (болесну и сатанску) склоност људског бића према истом полу!

Тако се поетска вера великог Владике Његоша подудара како са исихазмом, тако и са *сократским* тумачењем учења које ће бити названо платонизам, а извргнуто агресији као и Хришћанство.

Београд, 2002.\*

XII

## ЛИТУРГИЈСКА ТАЈНА БИБЛИЈЕ

1.

Библија је грчка ријеч и значи *Књије* (у множини), јер у Библији има укупно *седамдесет* у *седам књића*: педесет старозавјетних и двадесет и седам новозавјетних, а све оне заједно чине *Свето Писмо*, јер је Црква канонизовала Библију, тј. утврдила њену светост.

Тaj грчки назив за Свето Писмо (Библија) усвојен је од времена кад су старозавјетне књиге, dakле, veћ прије Христа, биле преведене с јеврејског изворника (оригинала) на грчки. A преведене су, по легенди, у 3. вијеку прије Христа, по налогу египатског фараона из јелинистичке (прогрчке) династије, Птолемеја II (283-246. г. прије Христа).

Превод су, по истој легенди, начинила *Седамдесеторица* мудраца („књижевника”, тј. књигозналаца, познавалаца старозавјетних књига и јеврејског, као и грчког језика), па се зато по њима грчки превод Библије назива *Библија Седамдесеторице*, или *Септантши-Библија*.

Међутим, они су могли превести само тридесет и девет књига, јер су (од укупно педесет старозавјетних) осталих једанаест књига, писаних послиje превођења, биле одмах и написане на грчком језику. Тако и многа библијска имена добијају свој

---

\* Текст првобитно објављен у: *Литургијска тајна Светоја Писма*, Гутенбергова галаксија, Београд, 2002.

коначни грчки облик: и сама ријеч *Христос* (нагласак на посљедњем слогу!) је грчка, грчко име за Господа, Сина Божијег, а значи исто што и јеврејска ријеч *Месија*, тј. *Помазаник*.

Та ријеч, име Господа, изведена је од грчког глагола *хριπο* која значи: *πομαζαῖτι* некоја свећим (маслиновим) уљем, те тиме означити биљну природу тијела Помазаниковог; јер човјек „биљне природе“ ствара као и биљка или као старозавјетно Дрво живота (бесмртног): не убијајући нити вршећи насиље, него ствара живо из мртвој; као биљка плод: из земље, воде, ваздуха, дејством Сунца! Зато и тијело Христово, у Причешћу, представљају Вино и Хљеб (а не Јагње!), те и мошти (света моћ, свете моћи) светитеља точе из себе миро (свето мирисно уље)! Тако је и сам грчки назив за Господа, ХРИСТОС, силно обогатио старозавјетну јеврејску ријеч *Месија*!

## 2.

Једини старозавјетни монотеисти били су Јевреји, тј. једини народ који је, прије Христа, могао имати истиниту (мада још непотпуну) представу о Богу, Једном, Свједржитељу, Оцу, Творцу Неба и Земље, и свега видљивог и невидљивог. Потпуну, тј. најсavrшенију могућу представу о Богу човјечанство ће добити тек са појавом Христа, у Новом Завјету. Са том представом ће Бог – који каже „Ja Сам Онај Који Јеси“ (грчки: Он Онтос) – добити и новозавјетно, опет грчко, име *Лοίος*, које значи „сабраност“, а кад је ријеч о Богу, онда: *Сабраносиј* (Сабор) *Тројице у Једном*, тј. *Тројични Један Бог*: Отац, Син и Дух!

Међутим, духовно средиште старозавјетног монотеизма био је јеврејски Храм у Јерусалиму, а тумачи Библије („књижевници“) били су јерусалимски храмски свештеници и теолози. Како је, услјед сталних борби Јевреја за своју државну и вјерску независност, Јерусалим био и центар отпора јелинизму и Риму, то се најзад завршило катастрофом: године 70. послиje Христа римски цезар Тито разорио је и Јерусалим и Храм, а прогнаo и „књижевнике“. У томе треба тражити и објашњење зашто Јерусалим (Храм) није, заједно са преводом,

канонизовао и оних једанаест старозавјетних књига које су одмах биле и писане на грчком. Тако је канонизацију свих старозавјетних књига гавршила Црква тек у вријеме Вгоантије (због чега се потпун канон библијских књига може назвати „византијским“).

## 3.

Превод Библије је, међутим, начињен за Јевреје који су – живећи у дијаспори (расијању) већ и прије Христа – били заборавили језик свој националног предања и Свећији Писма, те говорили и били школовани само на грчком (јелинском) језику, па тако и у Египту (посебно у Александрији). Значајно је при томе да су они ипак остали вјерни свом предању (традицији, тј. историји) као светињи, Светом Предању, те је оно за њих остало светиња и на грчком језику; јер „није свећији језик којим људи говоре, него Дух Свећији који кроз људе, окупљене Свећијим Духом, говори“. Језика је много, а Дух је само Један. Тако није светни јеврејски, језик Старог Завјета, ни латински, језик Папске цркве, ни арапски (језик исламске књиге *Кур жан*) итд., па ни грчки, језик Новог Завјета и канонизованог превода Старог Завјета. То је знала Велика Црква Византије, па је зато народима, крштавајући их (као и Словене), давала и црквене књиге на њиховом језику! Али то уједно значи да ни заједница није Језичка, него духовна и да отаџбина и народност заједнице није у самом језику, него у Духу који људе окупља у заједницу. То даље значи да између заједница (нација) – ако су духовне – не може бити сукоба и кад говоре разним језицима, јер Дух је Један и у Њему нема сукоба, мада је, о Педесетници, сишао у облику мноштва језика.

## 4.

Књиге Старог Завјета писане су прије Христа, а књиге Новог Завјета посдије Христа.

Књиге Старог Завјета писали су пророци, „кроз које је говорио Свети Дух”, како се то каже у хришћанском *Симболу вјере*, па свеједно да ли су писали јеврејским или грчким језиком, као што ће касније и светитељи говорити на неком од језика православних народа, а те ријечи и дјела улазе у Свето Предање, јер је кроз њих говорио Свети Дух.

Књиге Новог Завјета писали су Христови апостоли. А могли су писати – и бити Христови ученици – зато што је сам Дух Свети учинио да у Христу препознају Бога Сина, Једног од Тројице, те и да *Лојос* схвате као ријеч *Тројице* у Христу! Кад је апостол Петар препознао у Христу Сина Бога Живога, онда је Христос рекао Петру: „*И то ти је открио Отца Мој који је на небесима, а не тијело и крв*”, тј. не сама тјелесна појава Христа, као ни тјелесна чула Петрова, те зато Христос каже да ће „*на тој стијени трагиши Цркву Своју*”, заједницу људи са Небеским Царем Христом и Тројицом (Логосом). А та „стијена”, темељ Црквеједнице, је *дјеловање Духа Светога* на спасену, обесмрћену душу човјекову (*Матијеј*, 16, 13-20).

## 5.

Еванђеље је Христово Еванђеље. Али се Христос не јавља одвојено од Светога Духа и Бога Оца. *Лојос* је, на грчком, *сабраносћ у хармонији*, а то име је Божије зато што је Тројични Бог *Један у хармонији нераздељиве, а несливене Тројице*, те Логос не значи просто „ријеч”, него *појава Тројичној Бога и у самој Ријечи Бога*, кад Бог говори (кроз пророке, кроз апостоле, кроз светитеље, у светим тајнама, у Литургији, у свemu што ће остати Свето Предање хришћана). Ријеч Христа је Ријеч Тројице, *Лојоса!* Јер кад би Тројица била раздељива (кад не би била Сабраност, Божански Логос), Христова смрт на крсту би била коначна Ч Он не би био вакснут, нити би се вазнео на Небо, да буде с десне стране Оца, како каже *Симбол вјере*: вјере у *Бога Тројичној!* У Светој Литургији се слави Тројични Бог.

Сваки покушај тумачења и схватања Библије изван Божанске Литургије неминовни је и страшан (грешан!) промашај, јер води изопачењу основног, *литургијској* дејства и поруке Библије. Тако су, кроз читаву историју, све јереси, па и антихришћански покрети настајали позивањем на Библију – изван Литургије Тројице! Основни документ Ислама, *Кур'ан*, је препричавање Библије: од Адама, Ноја, Аврама, Исака, Јакова, Мојсија, пророка, до Џеве Марије, Христа и Страшног Суда (у арапском изговору свих библијских имена!).

Али без Божанске Литургије нема могућности разумевања Библије, те се по свом антилитургијском ставу (дакле, и антибиблијском) савремене секте не разликују ни од Ислама, ни од познатих јереси од времена Христа до данас.

Јер без Духа Светога није могуће проникнути у Библију и доживјети је (као драму људске суштине!), као што библијске књиге нису могле бити *ни написане без Духа Светога*. А Дух Свети се јавља и у Литургији (светој тајни Причешћа, поистовјења човјека са Христом!), па је зато Литургија и једини могући човјеку дати приступ аутентичној садржини и поруци Библије.

Зато је Библија *Свето Писмо, литургијска појава, а не просто књижевно дјело* – без обзира на несумњиву књижевну вриједност Библије.

## 6.

Дух Свети је Сила Тројице која оживљава и обесмрћује (иначе Гријехом умртвљену) душу човјекову и чини је отвореном и усмјереном Богу. Он је говорио кроз пророке, и зато је ријеч пророка, као и ријеч апостола, ријеч Тројице, Логоса и у пророцима, као и у Христу, у апостолима, у Литургији. Дух Свети се јавља и Џеви Марији, те се и Господ Исус Христос оваплотио (отјеловио се Логос) од Духа Светога и Марије Џеве и постао човјек. Дух Свети ће и апостолима и свим крштеним сљедбеницима отворити духовне очи за лик Христа, Бога Сина, да

тај лик човјек носи у себи као своју обновљену суштину, обесмрћену (и спасену) тим ликом. Тим истим ликом се човјек укључује и у заједницу духовну, завјетну коју ствара (у њу људе сабира) Логос. Дух Свети ће посветити воду Јордана, да се људи крсте том водом као Духом Светим. Кад се Дух Свети јави, „*небеса се отворе*”, како на Јордану, тако и у Божанској Литургији. Без Духа Светога, „*Нага мном је Небо затворено*”, како каже Владика Данило (*Горски вијенац*, 39), те је човјек без Њега усамљен, очајан, изгубљен, лишен сваке заједнице, па и завјетне; без Њега „*йлеме сном мртвијем слава*”, јер је и сваки говор тада „*клињање душе погребене*”, како каже Његош, у *Лучи*. Јер вјеру – *осјећање смисла живота и заједнице као уточшишта и завичаја* – ствара Онај који „погребену душу” буди и обесмрћује. А то је Дух Свети. Тако је Силаском Духа Светог на апостоле настала Црква Христова *Дјела апостолска*, 2, 1-13), као *литургијска заједница*: „напили се новог вина”, тијела и крви Христове, причестили се Христом. Тај Силазак Духа на заједницу – посвећење и стварање завјетне заједнице, Цркве, уједно и обесмрћење душе човјекове *ликом Христовим* – праузор је Божанске Литургије. Стога је у Православљу Литургија немогућа без Призывања Духа Светог (грчки: *εἰκλισις, εἰκαλεο*) и Његовог Силаска на жртвене дарове (Хљеб и Вино), на свештенство и заједницу; јер Тројица су нераздјељива, па се Тројица Бога јављају заједно, те се дејством Духа Светог тако појављује и *лик васкрслог Христова у души човјека*; само се Силаском Духа Светога буди „душа погребена” и обесмрћује, дарови се преображавају у тијело и крв Христа, биће вјерника у христолико биће, а скуп вјерника се уздиже у Небеско царство Христово, у завјетну заједницу, Цркву.

7.

Међу „књижевцима” и фарисејима било је и Христових ученика и обраћеника: најбољи примјер је Савле, који ће бити апостол Павле (прије крштења фарисеј, Јudeјац, иначе и рим-

ски грађанин, тј. уживалац права римског). Христових слједбеника је било, јер је Христос, обилазећи синагоге и проповиједајући (*Матеј*, 4, 23), већ као дјечак у познавању Књиге (Библије) чудесно надмашивао јерусалимске храмске „књижевнике” (познаваоце Књиге) и задивљавао вјернике, побожне Јевреје (*Лука*, 2, 41-52). Није Христос проклео све „књижевнике и фарисеје”, него само оне горде који су били увјерени да им је *познавање Библије* могуће и без Духа Светога (без Литургије) и доволно за спасење и за укључење у завјетну заједницу (чак и да ту заједницу воде!). Насупрот тим гордима, Христос, у *Бесједи на Гори*, истиче блажене, а међу њима оне који су – насупрот тим „*зналцима*” без вјере, гордим лицемјерима – „*иποχοι πό Πνευματί*” (*Матеј*, 5, 3).

То фчко „*ιποχος, ιποχου*” се у свим нашим преводима Новог Завјета преводи, нажалост, погрешно: са „*сиромашни духом*”! А то не значи „*сиромашни*”, него понизни и *смирени пред Духом*, тачније: они који *осјећају да су лишени Духа Светога*, те осјећају да им недостаје *благодати Духа Светога*. Зато су „*ιποχου*” они који *вайијући* (као у *Епиклиси*, Литургијском призивању Духа!) *иризивају*, јер су свјесни да без Духа Светог не могу носити у души Христов лик и да без тога не могу *литургијски* (на једини могући начин) разумјети и тумачити Библију. И Савле је постао Павле, те коначно разумио поруку Библије тек кад му се, Духом Светим, јавио *Лик Христов*.

Зато Христос гордим и самоувјереним тумачима Библије каже: „*Тешко вама, кљижевници и фарисеји*” (*Матеј*, 15, 1-9 и 23, 1-37).

8.

Светим Духом надахнути, црквени оци Византије су могли да јасно увиде и канонизују све оне старозавјетне (и новозавјетне) књиге у којима кроз пророке (и апостоле) говори Дух Свети. Тако су накнадно канонизоване („*другопризнане и препознате*”) и оне старозавјетне књиге које су -послије грчког пре-

вода тридесет и девет старозавјетних књига у *Сеитанита-Библији* – биле писане и написане на грчком језику: по правилу, канону, да светом не чини књигу језик (јеврејски језик старозавјетних књига), него Дух Свети који и накнадно Предање (традицију насталу послије Светог Писма) чини Светим Предањем. Тако Дух Свети чини Светим Предањем и одлуке *Седам светих васељенских сабора Цркве*, на које ће онда и Свети Сава заклети српску световну и духовно-црквену господу („господу хришћанску”), на Жичком сабору, на Спасовдан, године 1221.

Те „накнадно канонизоване” старозавјетне књиге су *девтероканонске* (грчки: беитерос; други, накнадни).

9.

Међутим, протестанти – а ц њима и „Библијско друштво” (Британско и инострано), које годaje Библију на свим језицима, па и на српском, а посљедњу деценију и „кроатизовану” редакцију Даничићевог и Вуковог превода Библије! – ... не признају Девтероканонске књиге, просто зато што протестантизам Реформације, у побуни против традиције (предања) Папске римокатоличке цркве, негира и литургијску благодат Светога Духа и Свето Предање.

А како „византијски” канон, са Девтеро-канонским књигама Старог Завјета, Папска римокатоличка црква прихвата, баш као и православне (јер је канон утврђен још у вријеме кад су и римски папе били православни, у јединственој „католичанској”, тј. Саборној православној Цркви), то је протестантизам, својим одбацањем папске традиције и Девтероканонских књига, повриједио (не свјесно!) и само Православље; јер хришћанство се не заснива само на Библији, него на: *Библији* (Светом Писму), *Светом Предању* и *литургијском доживљавању* (осјећању) *Светој Писма и Светој Предању*.

(Кад говоримо о Силаску и благодати Духа Светога, онда савремена психологија и наука, посебно у протестантским земљама, наслућује само „осјећање, доживљај, интуицију, инти-

мни догађај унутрашње спонтане суштине човјека”, тј. догађање над којим ми немамо власти!).

Ђуро Даничић и Вук Каракић су захваћени западним Просвјетитељством (и рационалном „критиком Библије”), уз то и просвјетитељском теоријом да нацију чини њен језик (важнији и од самог Предања и Завјета!), па зато су спремно и некритички прихватили баш протестантски канон Библије; тако су га и превели, увјерени да је за само „одржање хришћанске вјере” довољна Библија, а да је Свето Предање споредно и „превазиђена историја”, поготово зато што *управо тојо Предање разdvaja „Србе трију закона”* (православне, католике и мусимане) које, по Вуковом увјерењу, у једну нацију спаја *исти језик!* Тога увјерења – да је за нацију неважно Свето Предање и његова историја – био је и Јован Скерлић кад негира историјску националну вриједност нашег средњовјековног Светог Предања (светосавског) и нашу средњовјековну књижевност, па тако и сам Завјет, Светосавски и Косовски.

Тaj Завјет је и до дана данашњег тумачен „епски”: у смислу гусларског епског оптимизма, *еїскої кумїа јунаштїва* племенског карактера, неподобног да српска племена или крајеве интегрише у јединствено, завјетно национално Коло (пјеснички представљено као Његошево Коло у *Горском вијеницу*, или Бранково Коло). Исто тако је занемаривањем Предања, као битне одреднице не само Цркве, него и нације, нанијета непроцјењива, можда и катастрофална штета историјској и *трађанској* (цивилно-морално!) свјести нације. Предање је запостављено просто зато што се нашим просвјетитељима, под њемачким протестантским утицајем, чинило да је суштина и завичај нације, као и тајна поезије - у језику!

10.

Да бисмо дали тачан преглед свих педесет старозавјетних књига (само старозавјетних, јер канон новозавјетни поштују у цјелости и протестанти, и Библијско британско друштво, па

и Даничић), потребно је да на тридесет и девет старозавјетних књига Даничићевог превода додамо *иједанаест* Девтероканонских кљића. Управљаћемо се при томе по редослијedu књига наведених у садржају („Где је што“) Даничићева превода Старог Завјета.

Тако послије *Књиће Немијине* слиједе три Девтеро-канонске књиге (којих нема у Даничића):

ДРУГА КЊИГА ЈЕЗДРИНА,  
КЊИГА ТОВИТА (Товије, „Тобије“),  
КЊИГА ЈУДИТЕ.

А послије књиге *Пјесма нај јесмама* (цара Соломона) слиједе дviјe књиге:

КЊИГА ПРЕМУДРОСТИ СОЛОМОНОВЕ („Књига Мудрости“),

КЊИГА ПРЕМУДРОСТИ ИСУСА СИНА СИРАХОВА.

Послије књиге *Плач Јеремијин* слиједе dviјe књиге којих нема у Даничића:

ПОСЛАНИЦА ЈЕРЕМИЈИНА,  
КЊИГА ПРОРОКА ВАРУХА („Баруха“).

А послије *Књиће пророка Малахије*, која је у Даничића последња, слиједе још четири књиге:

КЊИГА ПРВА МАКАВЕЈСКА (Макавејаца),  
КЊИГА ДРУГА МАКАВЕЈСКА,  
КЊИГА ТРЕЋА МАКАВЕЈСКА и  
ТРЕЋА КЊИГА ЈЕЗДРИНА.

Са тих једанаест Девтероканонских књига (уз тридесет и девет из Даничићева превода) имамо укупно пун канон Старог Завјета, педесет старозавјетних књига.

11.

Зашто свети словенски апостоли Кирило и Методије, у својој мисији крштавања Словена (и проповиједајући и богослужећи на језику Словена са византијског подручја, посебно из со-

лунског краја)... зашто нису превели на језик Словена и саму *Библију* (са њених канонских седамдесет и седам књига)? Зашто, кад смо већ у 9. вијеку могли имати на свом језику *Библију*, и то канонску, а не протестантску коју добијамо у Даничић-Вуковом преводу, тек десет вијекова касније? Зашто Свети Сава није, у 13. вијеку, превео и издао (у рукописима) *Библију*, канонску, православну? А био је несумњиво учен, знао је одлично грчки („јелински“) и познавао црквену књижевност и Предање! Или, зашто и Руска православна црква издаје и штампа *Библију* (канонску) тек године 1900, тј. хиљаду година послије крштења Владимира и Руса? Зашто не одмах, прије хиљаду година, кад су Руси крштени?

Зато што су православни народи *Библију*, са свим њеним канонским књигама, добили одмах, у доба крштавања, у тзв. *Литургијским књигама*: као саставни дио црквених богослужбних књига, а не издвојену из тих књига (како су је издвојили протестанти, који нису признавали литургијске књиге, па зато ни Предање записано у њима!). Богослужбне црквене књиге православних су обредне и представљају својевrstan „сценарио“ по којем се изводи свештена драма обреда, свете тајне. Тако се приликом крштавања дјетета (или одраслог човјека) читају из Библије одређени текстови који говоре управо о крштавању (о „валтгоми“, „баптизми“, урањању у воду коју је посветио Дух), а онда се ти текстови прате молитвом – опет неким текстом који је парофраза Библије – или химном, појањем, црквеном молитвеном пјесмом која слави крштење дјетета, његов улазак у заједницу народа са Христом. Исто је и при вршењу свете тајне миропомазања, кад вјерник, миропомазањем, постаје близак Христу, Помазанику. И при светој тајни исповијести, кад човјек настоји да се очисти, како би могао примити у своју душу лик Христов, тј. поистоветити се са Христом. Тако и приликом свете тајне Причешћа, и свете тајне брака, вјенчања. И кад у цркви, у Литургији, бива рукоположен свештеник или епископ, или кад неко бива замонашен. Исто и пред умирање, кад се освећује уље за помазање умирућег или за помазање владара.

Тако и при сахрани, при посвећењу куће, цркве (храма), итд. итд. А поготово у тајни над тајнама, у *Божанској Литургији*, која обухвата све поменуте и непоменуте свете тајне! За вршење сваке од тих тајни богослужна књига је „сценарио” по којем се управља свештеник у вршењу тајне као „свете драме”, у вршењу црквеног обреда. Ако се томе додају још и монашке службе, и бденија у времену постова, итд. итд. ... свака од тих служби и свака од литургија – којих, што недјељних што празничних, има преко стотину годишње! – ... свака има одређени текст из *Библије*, који има да се чита управо у тој прилици, у тој служби, за тај празник, за ту и ту одређену свету тајну!

*То коришћење литургијских књига и распоред библијских текстова у њима* је уједно и једино могуће тумачење Библије и значаја и значења библијског текста! То је *литургијско тумачење Библије*. Али то тумачење је више од тумачења: то је *слављење Библије*, тј. доживљено понављање догађаја приказаног у Библији, праћено свечаним, празничним и радосним појањем црквених литургијских химни!

Тако је читава Библија подијељена на *литургијска или обредна читења* (читања), *таримије* (одабрани наводи из Библије) или *анайнозе* (препознавања, читања библијског текста у којем се *преизнаје* литургија, празник или обред који се *caga* врши). Тако Библија бива у току црквене године прочитана – и то цијела прочитана и слављена и хваљена! – неколико пута. А увијек у вези са садашњим догађајем у којем препознајемо исти *тај* или *такав дојађај* у *Библији*. Тако се збива и тајно (духовоно) *поистовећење личности вјерника* (или свештеника) *са личношћу из Библије*, а посебно са самим Христом или апостолима! Јер Литургија се слави са надом да ће у њој човјек доживјети поистовећење!, па хришћанство зато није близам, него – подређујући Библију Литургији – хришћанство је *литургизам*: очекивање или доживљај поистовећења!

12.

Литургија је човјекова хвала и слављење не само Творца, савршеног Творца битија (постојања свега), него слављење и самог битија, и човјекове суштине и судбине, и личности у духовној заједници, па ако неко хоће да разумије Библију, онда у њој неће тражити некакву историју „прогреса човјечанства”, „усавршавања човјекове суштине”,

него ће тражити оно што у Библији и у човјековој судбини осјећа *Литургија*. А литургијски прилаз Библији каже: човјек је *већ caga близак Богу* – ако Библији прилази литургијски!, тако да се та близост неће постићи тек „на kraju историје човјечанства”, како историју тумаче присталице „развоја човјекове суштине” кроз историју „човјечанства” као постепеног („историјског”) приближавања Богу!

Кад човјек у библијском доживљају препозна (анагноза!, препознавање!) садашње догађаје, у Адаму себе, у Адамовом гријеху свој лични гријех, у Вакрсењу Христовом своју личну Литургију итд., онда он и Библију доживљава драмски, али као *савременик* Христов: литургијски!

На тај начин Библија – доживљена литургијски, уgraђena у Божанску Литургију – одржава у човјеку и његову *историјску свијест*, која је, је православних, *празнична свијест осјећања човјековој да припада истијој заједници са Христом* којој су припадали и светитељи, и крштени преци народа!

13.

Сву мудрост Библије (Светог Писма), из седамдесет и седам библијских књига, старозавјетних (пророчких) и новозавјетних (апостолских), уз то још и мудрост Светог Предања из живота Цркве (духовне заједнице вјерника) од Христа до данас... сву ту мудрост износи сажето *Божанска Литургија*, за један и по до два сата, колико траје богослужење. И то свака Литургија, сваке недјеље и празника, понови цијелу Библију (тј.

идеју библијске целине, „ген” библијског тијела), а сваки пут поводом конкретног празника тога дана који је повезан и поистовјећен са конкретним библијским догађајем, цитатом (чтенијем, анагнозом, препознавањем–читањем) из Библије. Тај сажети литургијски приказ библијске целине је „*Дојос Библије*”, тј. литургијска сабраност Библије, сабраност библијских седамдесет и седам књига, као и Светог Предања, у самој Литургији, те се тако управо Литургија јавља као *Лојос Библије и сСејтој Предања*.

14.

Грчка ријеч „логос” значи *сабраносӣ*, па зато та иста ријеч „логос” значи „ријеч” кад се ради о сабраности гласова у ријеч или слово; значи „бесједа” кад се ради о сабраности реченица у бесједу; или „реченица” (изрека) кад се ради о сабраности ријечи у гореку или реченицу; значи *заједница* или *Црква Христова* кад се ради о (духовној) сабраности људи у заједници... итд. А значи *Боī* кад је ријеч о Богу, јер Бог је *Тројица, Сабраносӣ* (Сabor) *Тројице једноти* *Боīa!* Тако је и Литургија *сабраносӣ Библије и Светој Предања*, тј. читаве историје односа човјека према Богу!

15.

Литургија је сабраност (логос) библијске целине, сабраност њена *око саме сушиине* Библије, око *центара* Библије. *А пај центар је Христос.* Сам Христос је центром и смислом Литургије означио *Причешће*, које је душевни доживљај поистовјећења вјерника са Христом, са Тијелом и Крвљу Христа, у жртви преображавају дарова (Вина и Хљеба) са Тијелом и Крвљу Христа.

Ријеч је о Христу који се већ у *Књизи Поспанања* (2, 9; 2, 16; 3, 22-24) јавља као Дрво *Живота*, јер не ствара живот један убијајући други, него ствара како чини билька: живо из неживог

(из камена, земље, воде, ваздуха, под Сунцем). Ријеч је о Христу који Својим Тијелом и Крвљу показује да је Бог благословио (за постојање и уважавање) *све што је створио, па и тјелесна бића*, тако да ми не можемо постати духовни (обновити бесмртност угрожену Гријехом) на тај начин што бисмо презрели или уништавали тијела, Божију творевину. *Јер је и тјелесна бића и све видљиво као и невидљиво створио Бог, а не неки „зли демијург”* (тобожњи „творац и господар тјелесног свијета”).

Човјек је починио Гријех, Прагријех, Прародитељски гријех (и почињава га и понавља), тиме *што раскида заједницу са Богом*.

А раскида онда кад се усуди да – „критиком битија” (постојећег створеног свијета) – *критикује или тоцијењује творевину коју је Бог blaјословио*; тако човјек Адам вреднује и дижели Божију творевину на „добру” и на „злу” (при чему је „добра” духовна, по његовом (разумском, искусственом) свјетовном мјерилу, а „зла” је творевина тјелесна).

На томе Прагријеху од *плода са Древа „сазнања“ добра и зла – критике Бога! – почивају данашње секите! самоубилачке* Христос на све то – као Господ у Логосу Библије, од Древа живота до литургијског Причешћа, као Помазаник! – храбри човјека да не *презре тјело, нвијо да тјелесни свијет и своје тјело схватиши као позив на Причешће, позив у духовност* (заједницу са Христом), која настаје *преобразјајем тјелесноти* у духовно (као што се природни дарови, вино и хљеб, Духом Светим преобразе у Тијело и Крв Христа). Јер духовност не настаје уништењем или убијањем тјелесног бића! „Не убиј!” и захвали Богу за земљу, хљеб, храну и пиће који су благословени! Захвали и за рађање и чување потомства, тјелесне дјеце која се духовно преображавају светим тајнама, у *Литургији*, литургијски. Ријеч је, дакле, о Литургији као *средишту и сажећу (Лојосу) Библије*, и о Причешћу као *Лојосу Литургије...* али и као *Лојосу рађања нових бића*: она се рађају из сјемена посађеног у утробу жене као сјeme пшенице из земље, дакле, начином бильке! А онда и духовно!

16.

Јер Литургија је *слава и хвала бишија* (постојања живих бића), уз *хвалу и славу Творцу бишија*, а је пуној *сајансости човјека са Богом у благосиљању бишија*. А да би радовање битију (постојању), у химни славе и хвале Творцу и творевини, било могуће упркос смрти, времену (пролазности тјелесног), Бог Син је смрт побиједио Вакресењем: „Воскресењем смрт си поразио Небо Твојом хвалом одјекује, Земља слави свога Спаситеља!”, како каже и Његош у *Лучи микрокозма* (VI, 271-280). А та *слава и хвала Богу, Христу*, за творевину и за битије је Литургија!

Почетак и основа живота и сваког Добра је, по Платону, и почетак сваке мудрости (философије): *У дивљењу бишију! У дивљењу и чуђењу, чак и кад немамо моћи да схватимо битије, него га уочавамо само као несхвативо чудо!*

Али то дивљење – у човјековом *суочењу са Злом: смрћу, усамљеностју човјека, шашишином* (бесмислом, осјећањем бесмисла)! – то дивљење је послије свега тога могуће само човјековим *уздизањем у Литургију* која слави битије славећи *Васкресење Христово* (јер бесмртности, у коју је вјеровао Платон, нема без Вакресења!).

То радовање битију је својствено дјеци, а је човјеку је, послије свих горких искустава о смрти, бесмислу и усамљености, сачувано и може бити сачувано само ако је сачувана (тј. обнављана, опет литургијски) *чедност*, природа дјетета, чеда, безазленост, смиреност! Зато Христос каже: „*Пустиши дјецу к Мени!*” Јер вјера Христова – литургијски обнављана – је у *чедности смиреног осјећања присности са Христом као Пријатељем!* Без те вјере нема обнове живота.

17.

Да бисмо проникнули у суштину и поруку Библије, најзначајније и најбогатије могуће књиге у историји човјечанства, потребно је да прихватимо Литургију и да учествујемо у њој. А

она представља рјешење библијске тајне поруке зато што је Литургију *установио Сам Христос, Небески Првосвештеник Литургије*.

Само Он је и могао указати на Литургију као суштински садржај Светог Писма (и будућег Предања), јер је Библија и настала као ријеч самог Логоса, Тројичног Бога. Јер на смисао стварања (битија), на Оца Творца који ствара и благосиља указује Он, Христос, као што и тајну суштине и судбине човјека можечовјеку да открије само Логос, Творац: дакле, опет, Литургија. Јер је и Прагријех (Прародитељски гријех) човјеков у Старом Завјету само наслућен и наговијештен, а прави дomet, значај и дубину Гријеха могао је да нам открије тек Христос, и то тек кад је човјеку отворио пут Спасења! Тако је Литургија једино могуће рјешење и сагледавање библијске тајне зато што је Литургију – суштину Библије – *установио Христос*.

18.

У сагласности са Христом, у присности са Њим су и велики литурзи – свети Јован Златоусти и свети Василије Велики – обликовали и написали текст Литургије *која се и данас*, од времена светог Златоустог (4. вијек) до данас, преко хиљаду и шест стотина година, служи у свим храмовима Православља, на језицима свих православних народа, а на језику Словена од времена светих словенских апостола Кирила и Методија, солунске браће Грка.

Али од same Божанске Литургије треба да разликујемо икону Божанске *Литургије* која нам се сваке недјеље и празника приказује и служи у сваком храму Православља. Јер саму Божанску *Литургију*, најдубљу тајну људске душе Богом откривену човјеку, служи у *Небу људске душе сам Првосвештеник Небески, Христос*. Јер људска суштина – знана Богу Творцу – је драма, збињање, а не неки „појам” или „лик”. А та драма уздизања човјека од Гријеха (одвојености од Бога), преко Покажања и

очишћења до Причешћа, зближења и заједнице са Богом... та драма је унущања тајна Литургија која се завршава појавом *Лика Христовог* у човјековој души, тако да се обнавља (*васкрсава*) човјекова душа у бесмртности!, обнавља се бесмртност која је била онемогућена (уништива) Гријехом; а обнавља се на тај начин што душу човјекову, *Литургијом, обесмрћује и васкрсава појава Христовој Лици у души човјека*).

Истинско збивање Литургије је то унущање тајно збивање Литургије коју служи сам Небески Првосвештеник у души човјека, Христос Васкрсли! А Литургија којој присуствујемо у храму и коју, заједно са нама, служи наш парох свештеник, је – *икона* те Тајне, Божанске, Христове Литургије у човјеку!

19.

Суштина човјека је жива само као Литургија: *збивање литургијско у души човјека*. Зато је у Литургији и једина могућа *антропологија* (учење о суштини човјека, о збивању суштине), јер су узалудна сва антрополошка истраживања философије, па чак и она највиша, платонска, која полазе од „*Спознај самог себе*” а завршавају исказом: „*Знам да ништа не знам*” – о људској суштини!

А литургијска антропологија је истовремено и *христологија*, јер се суштина човјека, његов идентитет (у души обесмрћеној и васкрслој појавом лика Христовог)... остварује, у *својој йуноћи*, тек као христоликост човјека.

Свети литурзи Православља – Василије Велики и Јован Златоусти, писци „сценарија” литургијске драме у храму – су, међутим, „написали” само *икону* те Божанске тајне Литургије слављене у Небу душе човјекове. А та Божанска тајна Литургија се збивала у самим њима, те су само зато и само тако они икону Литургије могли да „напишу” – да буду *иконографи* *Литургије*! Та њихова икона је једна посебна врста самоспознаје! То није оно Сократово „Познај себе самог!” (да би тако спознао су-

шину), него иконични гараз и облик *самоспознаје своје соиствене литургијске христоликости*, постигнуте уздизањем од Гријеха и покајања до христоликости.

А та самоспознаја је могућа, опет, само у сагласности са Христом, присуством Логоса Тројице. Зато Литургија – како Тајна, у души, тако и иконична, у храму – почиње, бива читавим током праћена, а и завршава *словом и хвалом Логосу, Тројици: Оцу, Сину и Светом Духу*!

Да је храмска Литургија „само” икона – то никада не умањује њену вриједност и светост. Јер како су „иконописци” Литургије „написали” Литургију (описали скривену, присну, тајну драму људске суштине и њеног обраћања Богу као сопствену људску суштину), тако је исто и апостол Лука могао да наслика икону Богородице и Христа: препознавши у Ђеви Марији Богородицу, а ѕ Христу Божијег Сина, на исти начин како је и апостол Петар препознао у Христу Божијег Сина!, а препознао Га, јер му је то Отац Небески открио! (поменуто мјесто из *Матеја*, 16, 13-20).

Разумљив је зато значај икона у Православљу: оне буде у човјеку и свијест о Живом Христу, као и свијест о Живој Литургији која се, Духом Светим, има да збива у души вјерника, присутног Литургији у храму. Јер и храм је икона космичког простора као *Тијела Христовој*, и Литургија је *икона...* као и остале иконе!

А тајна се збива у сагласности душе која, пробуђена Духом Светим и Христовим ликом, оживљава те иконе.

20.

Тајна људске суштине се не збива као некаква „историја човјечанства” од постанка до Другог Доласка Христовог, као некакав „развој човјека” (као да га Бог није створио коначно каквим га је створио, слободног и довршеног, па и да гријеши), него се збива као *збивање људске суштине*, од самог почетка збивање *предодређено литургијски*. Само тако може бити схваћена и Библија! Јер – ако хоћемо да схватимо шта је постојање (бити-

је) и биће (постојеће) – не постоји неко „човјечанство”, него само свако појединачно биће за себе, па тако и човјек, као личност!

21.

Човјека, као појединца и личност, кроз читав живот (и кроз читаву историју) бију два зла: прво је *й осјећању ништавности живоћа* (пријатељства, љубави) и бесмисла, а друго је *й осјећању усамљености* на коју човјек може да се навикава само тупошћу, бездушношћу: друкчије није могуће гадржати пакао усамљености! Осјећање ништавности (или *Шаштине*, празнине, како се говори у старозавјетној *Књизи Проповједниковој*), обезвређује и саму љубав: чему она ако се све завршава смрћу! („једнако је човјеку, као и стоци”, каже Проповједник, кад човјек осјети ништавност и бесмисао живота). Оба та осјећања – и *шаштине* живота (бесмисла, безвриједности), и *усамљености* потичу *од смрти!* Оба су настала *Прагријехом*, тј. прекидом заједнице (Завјета) између Бога и човјека, јер тим Прагријехом душа човјекова, створена да буде бесмртна, *јуби бесмртносћ!*

Таштина и усамљеност су човјеково проклетство и *бољест* од које може да нас исцијели само *исцијелитељ*, Христос! А како је коријен тога проклетства и Зла *сама смрт*, Иисусов исцијелитељ лијеши само *Васкрсењем*, „поразивши смрт”!

Слављењем Васкрсења – у Литургији! – слави се побједа душе над смрћу, тј. над *временом* које је *пролазност свећа постоећеи!* Та побједа над временом је превазилажење (превладавање, трансценденција) времена, побједа над пролазношћу. Тада смо уздигнути у то да будемо *савременици и заједница не само са Христом, него и са ћенерацијама прегака*, у заједницу која је Црква! Тако и љубав и живот добијају смисао, а људска усамљеност је превладана; *човјек је излијечен, јер је настала заједница!*

Литургија је, dakле, истовремено и слика Библије, и збијавање људске суштине која превладава усамљеност и бесмисао, збијавање душе која оживљава љубављу и радошћу.

Литургија је истина Библије и *празник* човјека.

А Библија је *Завјет* зато што је завјет литургијска *зједница Бога и човјека*. Нови Завјет открива тајну заједнице Старог Завјета: тајна је у литургијском збијавању људске суштине личности, од њене лишености (бесмисла, таштине, усамљености, гријеха), преко самоспознаје покајањем, до Причешћа и славе! Тајна односа Бога и човјека (историја тога односа у Библији) не збива се у свијету, него тајно, у осјећању које је живот личне душе човјекове.

Београд, 2007.\*

### XIII

## ОД ИСКУСТВЕНЕ ПРЕДСТАВЕ ДО ИКОНЕ Икона – сликарски приказ духовног искуства исихазма: Изворног лика боголиког човека

1. *Икона је слика свећосћи* – не индивидуе, особе човека, него, *свећосћи лика-идеје* човека, тј. човека преображеног Таворском свећилошћу Преображења, човека преображеног из облика *индивидуе* (особе грешне својом вољом за моћ, својим индивидуализмом) у *облик лика-идеје* који је творевина (Твар, изабрана Твар Творца)... *творевина Бога...* дакле, лик какав је био Адам (прародитељи духовни), Адам и Ева...

2. *Икона је, дакле, лик човека* како човек види себе и човека у Божанској *смиреносћи* (као смиреност Светог Вукашина Јасеновачког). Та смиреност је *исихија*: највиши степен побожности: кад је човекова вера тако силна, да је јача и од самог страха смртног и од свих болова... као у Светог Вукашина Јасеновачког, или у Светог Ђакона Авакума... или у Светог Трифуна који је, како тропар каже: нетрулежни венац славе непролазне и вечне, примио од Самог Бога (од Духа Светога), те – како ће то постићи и Свети Вукашин! – силом

---

\* Текст првобитно објављен у: *Икона - сликарски приказ духовног искуства исихазма: изворног лика боголиког човека*, Црквени живот, ВДС АБК,бр. 9, 2007, стр. 100–103.

Самог Бога Христа у њему савладао не само мучитеље, него и немоћнима учинио све дерзости Сатане!

3. *Икона* је изворни лик човека каквим га је Бог створио. Тај лик је могуће видети и схватити само у исихији – смирености, тј. кад је човек ослобођен сваке страсти (*Луча Микрокозма Посвећа*, ШЛМПЋ 81-90)

4. *Икона* је сликарски приказ духовног искуства исихазма, искуства православног монаштва, чувара изворног лика човека.

5. – *Икона* је у сликарству оно што је Литургија у трагедији (грчкој) тј. наспрам трагедије... а то је слика *Човека као Жртве* којом човек, жртвујући своју индивидуалност (грех самоистоветности бића), бива награђен христоликошћу...

6. *Икона* је слика изворног лика човека као христоликисти...

7. *Икона* приказује лик човека који се – тајанственим (мистеријским) саучешћем (причешћем) у Литургији – сврстао у Цркву као заједницу са Христом. Та заједница је *небески народ*, појам који данас – позвани смо на то! – треба спасавати од митингашко-политичке злоупотребе, од самоуверених интелектуалаца који мисле да је филозофија („филозофос”, мрачњак) врхунац човека.

8. – Као што се у 2. члану Символа вере каже: кроз Христа је постало све што је постало... «рђена, несотоврена, једносушчна Оцу – *Им же вся биша*», тј. «Им», Христом, кроз Христа, Сина Божијег!... па је зато *Човек и створен по обличју Божијему*» (Постање, 1, 27)...

9. ... Тако да чак ни полна разлика („мушки и женско створи их”) не доводи у питање „обличје Божије” (мушки-

ча и жене), јер им остаје – у оба пола – оно што је изворно: „обличје Божије”: иконичност лица којим и мушкирац и жена превазилазе своју природност индивидуалног бића, тј. своју самоистоветност бића индивидуе... То се показује у Богородици и Христу, као Другој Еви и Другом Адаму! (Посланица Јеврејима! посебно Јеврејима!)... А изворност лица човека (људског бића, свеједно да ли мушки или женског) превазилази индивидуу-биће, тако да се о изворном лицу човека не може разумети ни сазнати ништа преко знања о (смртном) телу, преко Фројда, Адлера, Јунга... тј. преко било које психоидеологије која – као свака идеологија, наука о употребивости човека! – настоји да се прикаже као наука о *самом изворном Човеку*, тј. о *тајни човека*...

10. – ... *Човек је тајна*: Владика Његош то говори и у Горском Вијенцу [ГВ] (Игуман Стефан, 2322-2335), и у Лучи Микрокозма (ЛМ.П, 131-140)... тајна доступна – не некој науци, мишљењу, експерименту, него – само поезији и то *светићеној поезији* (литургијској), кад Сâm Свемогући ту „свету тајну шапти”, и то „само души пламена” (Светим Духом осијана), свештена поете (ЛМ.П, 161-180).

11. – *Икона* је слика тајне човека, дело сликара који је сликар свештени, литургијски, надахнути... те слика лик изворног човека, лик који није рукотворен (руком сликара, вештином сликара), него *лик нерукотворени!*

12. Тајна човека је *изворни лик* видив само Богу, те и сликар види тај изворни лик само кад је надахнут, те слика руком Бога, те је зато икона *«нерукотворена»*, није руком сликара насликана него руком иконописца који је *«свештени сликар»*, тј. *рука Бога, Духа Светог*.

13. То је, ето, суштина иконе, иконописа, иконописца, сликарског литурга и сликарске литургије... Наравно да је

то схвативо само колико и како је човековом уму (тј. умном чувствству, осећању, а не мишљењу) схватива сама Литургија.

И као што надареног писца схвата човек само кад је и сам надарен, као надарен читалац, тако и надареног сликара, иконописца, схвата верник само у тренутку кад је надарени посматрач иконе!

То је исто као у позоришту: узалуд је драма (трагедија), ма генијална, ако надарен није и сам глумац!

И виђење лепоте је дар! Ни заљубљен не може бити свако и увек, јер и заљубљеност је дар!

Говорим овде не о еротском (или сексуалном) стању – или сексуалном васпитању у хигијени тела – него о духовној преображености човека лепотом, и о лепоти као феномену који је доступан само изворном човеку, моменту човекове изворности или надахнућа! (Толстој: „Није жена по лепоти мила, него по милоти – лепа“).

14... Да ли су они који данас сликају иконе свесни да је икона нерукотворена, тј. да она није дело сликарске школоване вештине? Па ипак сликају, иконопишу, чиме бар изражавају поштовање према аутентичним иконописцима какав је био Рубљов (Свети Рубљов, Свети Андреј Рубљов!). Такво поштовање изражава и Тарковски, први човек који је Духом Светим постигао иконичност чак и филма, дакле, најмодерније уметности!

Мада иконе данас ретко постижу аутентичну иконичност нерукотворених икона, оне ипак сведоче о поштовању које иконописци гаје данас према аутентичним иконописцима прошлости...

То је поштовање које (немоћни) сликари данас указују према иконама и иконописцима, поштовање у пуној свести о нашој немоћи која је толика колико и сама наша грешност!

Ко ће данас постати Свети Андреј Рубљов? За то је потребан преобрађај: морални преобрађај народа који се радо

– чак и у политичке сврхе! – назива небеским, тј. народом који то може да буде само као празнична литургијска заједница у коју нас може сабрати (и Небеским народом учинити) само Логос, једина Сила сабраности људи у празничну, хармоничну заједницу... Та сила је Христос... Али, Хришћанство (приврженост Христу) није данас наша стварност, истина нашег стања, него само *позив* (упућен нама)! Христос је нашем добу грешних – и одбојних према сваком дијалогу! – само позив, изазов, а не (још увек и ) присутност!

15. ....Лако је било првим иконописцима: они су непосредно видели, њима је било дато да непосредно виде *лик Христов*: то нам говоре и Авгаров Рубац (са отиском Лица Христовог) и лик Богородице у икони коју је – не својом, него руком Бога, дакле, нерукотворено – сликао Свети Лука.

16. Зато не осуђујемо ни тзв. барокне слике по нашим црквама. Јер треба да осећамо саучешће према тим сиротим сликарима који су – уместо аутентичне моћи иконописца! – осећали бар носталгију, чежњу према духовном завичају иконописца, па су ту чежњу изражавали и својим, рукотвореним сликама, тако да њихове творевине треба да називамо иконама и да, из поштовања према душама тих сликара, и сами чезнемо за аутентичним иконама, иконописом и литургијским сусретом са Христом. Јер Христос је данас – нама грешним – само *позив и изазов, а не* (још увек и ) *присутинос*! Признајмо то, колико и своју грешност, и своју носталгију, као и грех злоупотребе Цркве и свештеног позива данас!

17. – Вера данас није могућа ако она није истовремено и наша историјска свест: свест о пуној одговорности за огрешење о историју која је континуитет идентитета са прецима, од Жичког сабора Светог Саве, од Видовдана Светог Лазара, преко Пећке патријаршије, преко заборава Завета, пре-

ко Јасеновца, јамâ, преко злочина устанака у време кад није било време за оружје, од заборава логора, заборавâ прекривених митоманијом револуције и устанака...

18. Суштина Литургије, иконописа, вере, смисла, извornog лика и приступа Христу... не мења се кроз векове.

19. Иконописац ће видети Христа – стварати портрет Христа, христоликости, Богородице, богородичности! – када Христа препозна у ближњима који су жртва... онако како се то каже у Јеванђељу по Матеју 12 (31–46).

20. ...Ко препозна Христа у паћенику, брату Христовом ...па његов портрет слика (и наслика Христа), у жртви... у христоликом човеку има „модел”... па ће бити иконописац, као Свети Лука...

Andrej Rublev је насликао 12.000 портрета, те је тако, у патњи људи, у Русији као распетом Христу, видео Христа, и насликао нерукотворену икону... као што је то Тарковски показао у филму „Рублев”.

21. Појава Христа значи да је човеку откривено двоје: прво, да се Бог у природи не јавља као нека природна сила или чудо, него само у лицу човека, те слика Бога није природа, него лицо човека, као *иконе* (свете слике, откровења Бога, лица Божијег) друго, да је смисао постојања (битија) човека у томе да је смисао природе, у есхатону Божијем, сâm човек!

To је одговор на питања Његоша о смислу природе: ЛМП, 31-80... Смисао је у хармонији човека и природе («Рад чега је Творац сатворио: ради дјече Своје... или дјечу ради природе, или обоје једно за другога... па и сâmo Небо... ваљда не за то да би човек био свестан себе као Ништавила?... Не... све те тајне Свемогући открива свештеној поезији!»)

22. *Икона* је лик сликан бојом, дакле, светлошћу која се, у судару с материјом, показује као боја... тако да је човеков лик аутентичан, као лик светlosti, само бојом, а не скулпторски... јер човек није створен од земље, него, као светlost, „бачен на земљу”... (плотинска теорија сликарских облика: човек као творевина *светлости* – *фос* која је *Лојос* Тројице, тј. хармонија).

23. Четири (слова) „С”: хармонија среће („С”) као дара Божијег, скромности („С”), срећености („С”) и смирености („С”). Четири „С” Христовог Крста у крућу небеске куполе... Слика Храма која је сâм човек: Храм Духа Светога, Свете Тројице, у човеку...

24. *Икона* нам одаје близост иконописца са сликаним лицом Христа, Богородице или светитеља... То је близост, наравно, духовна, а не „комшијска”, родбинска или кумовска, пријатељска а да не говоримо о интересној „заједници” политичара или моћника... То је близост која настаје само из вере којом Логос сабира људе у духовну заједницу...

Данас је потребна близост литургијска, парохијска, близост дијалога са Богом или обоженог (литургијски обоженог, причешћеног) човека са обоженим човеком... Близост у којој се збива духовно поистовећење при коме сликар – без намере или плана – слика портрет модела, сликајући при томе, ненамерно (љубављу) и свој аутопортрет...

25. ... *Икона* данас није могућа без парохијалне заједнице.

26. *Парохија* је (Црквом преображени) завичај и заједница исповедања у дијалогу... и заједница припреме за Причешће–учешће–заједницу тим исповедањем парохијске заједнице у дијалогу који надзира и одмерава парох!

27. Да се зна: Црква је створила нацију као (крштени) савез племена (а племе је савез родова (сакупљених) у полемос–одбрамбену заједницу). А савез племена је био савез завичаја... Нација је завичајни савез родова и племена... који је чувар завичајности као обичајности.

Црква је сачувала завичајност – поштуј ближњега (*комишију!*): али Христос је Својим «мачем духа», раставио, тј. поништио *мајују крвне заједнице*, да би ту магију заменио Светом Тајном Цркве, духовне заједнице... те је тиме омогућио вечност *завичајноћу осећања*: претворио завичајност у парохију.

28. Данас није могуће ни спортски морал спасити од мафијашког бизниса власника клубова... без *завичајности* у којој се некад спорт развијао као пријатељство... као што је то било у „Соколу”... а ту завичајност може да обнови, сачува и духовно развија (као заједницу Логоса, литургијску) само Црква, тј. еклесија као парохија (што она првобитно и јесте).

29. Племе је било *ратна заједница*: епска – и код Срба, и код Турака... Жрец–свештеник био је „слијепац” гуслар (а не слепи Игуман Стефан!)... Вера је била култ јунаштва, као Мићуновићев култ смрти: црна застава с лобањама и укрштеним костима... сатанистичка застава „Анђела смрти”, побуњеног Сатане... Његош је у Лучи Микрокозма уперио стреле Луче Небеске управо на такво „племе”.

30. ...Црква Христова замењује *племе* (полемос, ратну заједницу) *нацијом заветном*: Круна Лазарева! Црква Христова претвара племе у епархију – која није скуп завичајно-родовских заједница, *Blut und Boden*, већ – *сабор парохија*...

31. Црква чува и посвећује завичај (као парохију) и, тиме, нацију – која је без Христа само савез племена (који

може да буде и сатански!) – претвара у заветну заједницу, у Црква–нацију! Нацију Мира Христовог, у „мир међу људима добре воље”, који је мир четири „С” (око Крста):

*среће* (благодати),

*скромности* (без властољубља и гордости),

*срећености* (по Божанској хијерархији вредности, а не људској),

*смирености* (без страха од смрти или страха за интерес и добит)...

32. А данас у спорту постоје разне мафијашке групе које уносе сатанизам у такмичење, а то је сатанизам (финансијске) добити тајкуна и њихових слугу...

Они уопште не маре за власпитање младих који постапају роба за размену и трговину, за добит и моћ тајкуна... који купују све, па и пласман свог клуба, и навијаче, и нације... А то је чист сатанизам!

33. Данас је *само Црква* у стању да и спорт, и власпитање омладине, и патриотизам, и морал парохијске завичајности, и нацију, и патриотизам (против глобализма и „екуменизма”), и метафорску садржину језика поезије... спаси искључиво кроз водећу и одлуччјујућу улогу парохије као *првобитне садржине еклесије* (како о томе сведочи Нови Завет, и све Посланице апостола Павла и других Апостола).

34. Тек тада ћемо моћи очекивати и ваквс православног *иконографа*!

## ЗАКЉУЧАК

Свето Писмо је најпотпунија могућа историја односа гомеђу човека (људи, народа, заједница), с једне стране, и „*Боја Непознатог*”, са друге стране. Непознат је човеку не само Бог, него и *смисао вере* и постојања Бога. А непознат зато што ни Бог ни смисао битија Бога нису доступни ни највишој могућој моћи самог човека као слободног бића: уму (човековој моћи мишљења и говора) и слободи (човековој моћи одлучивања о својим поступцима). Како и каже Његош, у *Лучи микрокозма, Посвейта* (ЛМ, II, 149-150):

„*Твар Ти слаба дјело не ћос тижише* (не схвата, не прониче) *Само што се Тобом восхићава.*”

А то восхићавање (дивљење) је литургијско, више него поетско, јер је Духом Светим надахнуто, те је за такво схватање Бога способна само Луча човекова у тајни човекове личности. Луча Литургије!

Зато је *истину* односа гомеђу Бога и човека, те смисао човекове вере, као и смисао *јостиојања* *Боја* (смисао за човека) могао човеку да открије само *Христос*, Син Божији и Син човеков. А то је човеку Христос открио *Литургијом*: Литургијом Рођења (од Духа Светог и Богородице), Жртве бестрашћа и Љубави, Смрти и Вајкросења.

Та иста Литургија се збива и у човеку, али као света и тајна драма човекове суштине и смисла: тајна у коју није могла (нити би икад могла) да проникне, увиди или реши никаква људска философија (моћ мишљења и поимања). То је тајна са-

ме човекове личности, литургијска тајна човека, о којој и Његош говори као о тајни (у ЛМ, Посвета, 131-140):

С точке сваке погледај човјека, Како хоћеш суди о човјеку / Тајна чојку човјек је највиша! Твар је Творца човјек изабрана:

Ми смо Луча тамом обузета!

Свето Писмо је значајно по томе што садржи историју односа Бога и човека, тј. свету историју, и то од самог њеног почетка до Христа, Спаситеља, божанске моћи која је једина човеку могла да открије и смисао те историје.

Читава та историја – као и свет и човек у њему! – има смисао који нам открива тек Христова Литургија! А смисао и света, и човека, и вере у Бога је Црква, заједница човека са Вајкрослим Христом!

Хришћанство, dakле, није пуко тумачење текстова из Светога Писма, него је оно Црква чија жива душа је, као и душа човекова, као и појава Христа у човеку – у тајни Литургије! Зашто само и тек Литургије?

Књиге Светога Писма писали су пророци (и апостоли) „*из које је ћоворио Дух Свети*”, како то каже и Симбол вере православних; писали су то пророци надахнути силом која човеков дух (његову Лучу, тајну личности) узвисује у сферу божанску, сферу сусрета човека са Христом. Зато током црквене године (од 1. септембра до 31. августа следеће календарске године) Црква и по неколико пута, у свим богослужењима, ишчитаје све књиге Светога Писма (укупно седамдесет и три књиге, старозаветне и новозаветне). И сваки пут је текст из Библије (звани чтење, или паримија, или анагноза, препознавање празника!) само део целине коју представља Литургија, наспрам целине Светог Писма коју би представљала тек црквена година!

Извор и ослонац хришћанства као Цркве није, међутим, само Свето Писмо, него и Свето Предање, тј. читава историја Цркве од Христова Вајкросења до данас. Тим Предањем, као Светим, обухваћени су и црквени сабори (од 325. до 787) Цркве

као Саборне и васељенске, па и сабори помесни, као што је и наш светосавски Жички сабор (на Спасовдан, г. 1221), кад је српски народ духовно рођен као заједница осмишљена Црквом.

Читаво то Предање је присутно и живо у вернику као његова вера која је истовремено и *историјска свеси*: једина истинска историјска свест, свест историје коју одржава и освешћује само постојање Цркве, те је Литургија исто тако и једина *сила историјске свеси* човекове.

Сама философија историје је, и поред највећег напора људског философског ума, способна да људску историју одведе само у бесмисао и нихилизам, како се то најзад и показало у модерној философији историје! Зато је историјска свест жива и делатна, моћна подршка заједници у њеном опстанку, једино као литургијско доживљавање Целине историје Цркве, од Адама Првог, грешног, до Адама Другог, Христа Спаситеља!

У томе је и моћ литургијске тајне не само Светог Писма, него и самог човека, и заједнице као Цркве, и саме историје. Зато тајна хришћанства није Свето Писмо, него литургијски доживљај Светог Писма и Светог Предања, као и тајне човека и Бога.