

A painting of a woman with long blonde hair, wearing a white dress with a patterned bodice and a white shawl, standing in a dark, wooded area. She is holding a glowing, luminous orb in her outstretched right hand. The background is filled with dark, gnarled trees and foliage, with a bright light source behind the orb, creating a dramatic effect.

Борис Вишеславцев

Етика
преображеног
Ероса

ЛОГОС

Библиотека
РУСКИ БОГОТРАЖИТЕЉИ

ЛОГОС

Наслов оригинала

Б. П. Вышеславцев
ЭТИКА ПРЕОБРАЖЕННОГО ЭРОСА
„Республика“, Москва, 1994

БОРИС ВИШЕСЛАВЦЕВ

ЕТИКА ПРЕОБРАЖЕНОГ ЕРОСА

ПРОБЛЕМИ ЗАКОНА И БЛАГОДАТИ

Превео с руског
ДОБРИЛО АРАНИТОВИЋ

Рецензент
Александар Д. Никитовић

Београд, 2006

Борис Пейтрович Вишеславцев (1877-1954.) руски православни филозоф. Био је професор философије права на Московском универзитету, а затим је, након проширивања из совјетске Русије 1922., предавао морално богословље на Институту свјетог Сергија у Паризу. Умро је у Женеви. Главна дела Вишеславцева су: *Фихтјеова етика*, 1914.; *Срце у хришћанској и индијској мисији*, 1929.; *Етика преображеног Ероса*, 1932.; *Крiza индустријске културе*, 1953.; *Вечно у руској философији*, 1955.

Етика преображеног Ероса је снажна филозофска демонстрација вере Досијевској, надахнуто и ништа мање прецизно развијено учење о сјасању кроз лејоу и у лејоу, инспирисано Платоновим науком о Еросу, Свјетим Писмом и свјетостичком лијетуром, Декартовим Медијацијама, ошкрићима "дубинске психологије" Фројда и Јунга, те најновијом феноменолошком филозофијом. Ерос је "лаком" на лејоу, он је бесконачна жеђ за лејоу која не поноси ројство, окове правних и етичких закона и норми. Али не само то. Ерос се, будући да је пре свега неиресана жудња за Последњом Живом Лејоу, тек привидно задовољава одређеном и ограниченом лејоу, због чега се често, када бива ухваћен у клојке чулног задовољства или оштен душевним естетизмом или, пак, зашочен у хладној тамници духовног самољубља, манифестује као десруктивна енергија која настоји да власити иго намејне бићу у целини. Енергија Ероса може се сублимисати и прочистити, дефинитивно преобразити и исцунити само "прекрасном сликом", само оном Лејоу Свјетине до које дойре преко "лејих ликова" - икона свјетитеља и Бојочовека. Само они ликови, дакле, у чијој основи као архетипи стоје икона и образ Божији, имају способност да породу у подвесити и позитивно је артикулишу и усмере. На тај начин, обликован и вођен "вођиљским образом", човек стица на нейовраини иуи обожења. "Ерос је жудња за овајлоћењем, преображењем и васкрсењем, бојочовчанска жудња, жудња за рађањем Бојочовека, за иситинским "рађањем у лејоу", жудња за обожењем и вера да ће лејоу сјасити свјет". Изашо Ерос, који је вечно нейокоран закону, слободно бира благодати, слободно бира зависност од Свјетине као вечној просјора исцунења његове бесконачне жудње. Благодати смирује читаво човеково биће и ослобађа његове иситинске, љубавне стваралачке снаге. Она јесте љубав и она омогућује љубавну везу човека и Боја, ону јединствену везу слободне зависности кроз коју се исцунени Ерос покорно враћа у крило Свјетине. Јер, "ако не би било никакве зависности од другог, то би значило нашу зајвореност у саме себе, нашу зајвљаност у зачараном кругу самосвесити, другачије речено - немоћности слободног шранса, слободног излаза у последњи просјор Ајсолуиног".

ЕТИКА ПРЕОБРАЖЕНОГ ЕРОСА

ПРЕДГОВОР

Ова књига се подједнако обраћа и верујућим и неверујућим под условом да су и једни и други способни да филозофирају. Неверујући психоаналитичар може се интересовањем да прати како блистава дијалектика ап. Павла поставља све проблеме нове етике с њеним превладавањем "морализма", с њеном идејом сублимације. С друге стране, верујући хришћанин може да се увери у то да се критика Закона и идеја Благодати код ап. Павла продубљује и потврђује у савременим открићима која се тичу подвести, посебно у открићу закона ирационалног отпора - *loi de l'effort converti* (фр. буквално: "закон преобрашеног напора" прим. прев.).

Етичке идеје св. Павла су дубоко парадоксалне и окренуте далекој будућности. Кантов морал, морал дужности, морал императива - сва уобичајена нормативна етика - остају далеко иза њих.

Превладавање етике дужности и закона, које даје Шелер, није довољно: оно не показује главни недостатак Закона, недостатак који је био познат апостолу Павлу и који разјашњава савремена аналитичка психологија. Он не показује чиме га треба замјенити јер не даје теорију сублимације.

Етика сублимације, "етика преобрашеног Ероса", спаја у себи хришћански платонизам и открића модерне психоанализе. Свака истинска филозофија јесте платонизам и само посредством те филозофије можемо савладати оно богатство душевног живота које је открио Фројд, али са којим он сам није у стању да изађе на крај.

Етика преобрашеног Ероса јесте етика фантазије, уобразиље, "рађања у лепоти"¹, оваплоћења, другачије речено - *етика стваралаштва*. То је умногоме приближује етици Н. Берђајева (*Одређење човека*), која следи исти правац руске религиозне филозофије. Међутим,

док Берђајев директно полази од идеје Божанства, ми пак пружамо извештај "доказ о постојању Бога" (који се своди на воспостављање истинског онтолошког аргумента) и све време успут разматрамо дијалектику нерелигиозне етике. Друга разлика се тиче последњих мистичних интуиција Апсолутног, Божанског и Ничега. Али се она односи на други том нашег истраживања о *Проблемима Закона и Благодати*.

Овај први том представља потпуно довршено истраживање извесног круга проблема који су груписани око централних питања: 1) зашто Закон као принцип етике мора бити одбачен? у чему је несавршеност морала дужности? зашто "морализам" раздрађује? и 2) у чему се састоји принцип савршеније етике, етике Благодати, етике сублимације, "етике преображеног Ероса"?

Други том разрађује следећа питања којима води онтолошки аргумент:

1) Није ли Апсолутно - Ништа? (проблем Хајдегера, проблем будизма, Екхарта и Бемеа).

2) Да ли је Апсолутно - Бог? Проблем онтолошког и аксиолошког Апсолута. Апсолутно као поклапање супротности. Трагични проблем Јова. Проблем Маркиона.

Даље следе питања којима води етика сублимације, као етика Благодати:

3) Основни приговори религиозној етици. Антиномија Н. Хартмана. Телеологизам и теодицеја. Свако стваралаштво "има у виду" апсолутно (закон сублимације).

4) Да ли етика Благодати одбацује Закон? "Нисам дошао да укинем већ да испуним Закон".² Антиномија укидања и очувања Закона код ап. Павла и њено решење.

5) Закон као борба са злом. Антиномија *проишављења* и *непроишављења* злу и њено решење. Проблем власти код ап. Павла и антиномија власти.

6) Идеја права и смисао права и државе са становишта метаномичке и метаполитичке етике Благодати. Највећи степен саборности код надправног општења. Хијерархија ступњева општења: економска солидарност, праведност и љубав.

Париз, октобра 1931.

Глава I

АНТИТЕЗА ЗАКОНА И БЛАГОДАТИ

1. Закон и Царство Божје

Свака велика религија садржи у себи и открива одређени *систем вредности*, другим речима, установљује одређено *етичко учење*. И потпуно је нетачно да тобоже све религије откривају једне те исте вредности и да се подударају у својим етичким учењима.

Христос открива свету и објављује потпуно нови систем вредности изражен у јединственом симболу "*Царства Божијег*". У томе је Његово "Откровење", Његова "добра вест" и Његов "Нови Завет". "Јеванђеље Царства Божијег" - то је прва и најједноставнија дефиниција проповеди Исуса Христа: "приближи се Царство Божије" (Мк. 1:14, 15; Мт. 3:2, 4:17, 23). Оно, Царство Божије, или Царство Небеско, јесте апсолутно вредно и *аисолујно пожељно*, оно у чега верујемо и чему се надамо: "да дође Царство Твоје". (Речи из молитве Господње, Мт. 6:10). Јеванђељске приче показују "Царство" као драгоцен бисер, као благо закопано у земљу. Оно је врхунац људских тражења.

Нови систем вредности, Нови завет, свом својом снагом се противставља старом. Цела "Беседа на гори" заснована је на тој супротности која се непрекидно понавља: "Чули сте да је казано... а Ја вам кажем"... (Мт. 13:41-46). Правди књижевника и фарисеја супротставља се друга, виша правда без које није могуће ући у Царство Небеско (Мт. 5:20). Стари систем вредности у овој супротности најчешће је обухваћен појмом *закона* (Тора). "*Закон* и Пророци су до Јована; од тада се Царство Божије благовести" (Лк. 16:16; Мт. 11:12, 13). Или, као што каже апостол Павле, "старо је прошло, сад је све ново".³ Заиста, правда "књижевника и фарисеја", тј. јеврејских научника и учитеља живота, управо се и састојала у најстрожијем и најтачнијем испуњавању слова *закона*. Закон је највећа вредност старозаветне религиозне етике, а можда и целокупне дохришћанске етике уопште.

2. Закон и Благодат

Оно што се супротставља закону није "јарам", "бреме" ("незгодна бремена"), наредба (императив), застрашивање, већ је, напротив - олакшање, ослобођење, позив на гозбу, радост (χαρις) и блаженство. Царство Божије јесте блаженство, као што је то објављено у "заповестима блаженства", оно је радост дарована човеку, спасење, највиша лепота и "дражест", gratia или χαρις, *благодат*.

Било би сасвим погрешно мислити да је супротност закона и *благодати* констатовао тек ап. Павле и да је Павлово хришћанство некакво посебно хришћанство. Ап. Павле је први хришћански филозоф који је дао највећи допринос хришћанском гносису, поимању Откровења, али је он у потпуности веран том Откровењу. Супротност закона и благодати, закона и љубави, закона и Царства Божијег провлачи се кроз сва Јеванђеља и као основни принцип хришћанства прецизно је формулисан у Прологу Јеванђелисте Јована: "Јер се закон даде преко Мојсија, а *благодат* и истина постаде кроз Исуса Христа" (Јн. 1:16, 17).

Христос уверава да помоћу закона спасење није могуће: правда закона, правда "књижевника и фарисеја", затвара улаз у Царство Божије (Мт. 23:13). Кад би спасење путем закона било могуће, онда Спаситељ не би био ни потребан! Највећи праведник религије закона и пророка јесте Јован - а најмањи у Царству небеском већи је од Њега (Мт. 11:11-13). Стога *шешко законцима* што товаре на људе бремена тешка за ношење! (Лк. 11; 46). Према томе, овде лежи праг апсолутне супротности: Царство Божије је нешто сасвим другачије, квалитативно другачије и ново. У разговору са Самарјанком (В. Јн. 4:7-30) присутна је најдубља и можда најрадикалнија супротност религије закона и другачије религије "духа и истине". Религија закона дели људе на чисте и нечисте на основу тога колико се ови придржавају одређених норми, норми о времену и месту, норми које прописују где, како, када и у којим облицима се треба клањати Богу. Али, постоји и другачије клањање: клањање Оцу у духу и истини, и оно је директно супротно првом: "ни на гори овој ни у Јерусалиму" већ у духу и истини. Сам проблем религије закона са свим његовим споровима и контроверзама које раздвајају људе, директно се отклања и *укида*

због његове недуховности. То је проблем лажних богомољаца и лажне религије, такве Бог не призива себи: "Бог је дух; и који му се клањају, у духу и истини треба да се клањају" (Јн. 4:7-27)⁴.

Филозофија св. Павла са њеним дијалектичким противстављањем Закона и *Благодати*, јесте само настојање да се разоткрије пуноћа оног "Откровења" које је примио од учитеља.

3. Заповести телесна и "примање Духа"

Закон је пре свега норма спољашњег понашања која је попримила религиозно значење; то су заповести: "не додирни", "не окуси", "не опипај"... Зашто се држати ових учења? - пита апостол. "Да вас, дакле, нико не осуђује за јело или пиће, или за какав празник... или за суботе". Све су то само "заповијести по наукама људским", "предања људска" (Кол. 2:20-23, 16, 8), "закон тјелесне заповијести" (Јев. 7:16) у чију спасоносност могу да верују само они који се уздају у тело (Фил. 3:3, 4).

Ритуални закони свих религија, особито јеврејске, запањују својим ситничарским материјализмом: "они који хоће да буду под законом", "робују slabим и биједним стихијама" (Гал. 4:21, 9, 10), "гледају на дане и мјесеце, и времена и године"... решавају питање о томе где и на каквој гори да се моле и, на крају крајева, размишљају о "стихијама свијета", о ономе што је на земљи, а не о ономе што је горе (упор. Кол. 2 и 3:2). То је сујетна религија, "сујеверје" (εὐελοθηρσκεια, superstitio. Кол. 2:23).

Таквима који се уздају у тело противстављају се они који се "не уздају у тијело", који "служе Духом Божјим" (Фил. 3:3), живе Духом (Гал. 5:22-25) и који су Духом вођени (ib. 18), рођени и обновљени Духом Светим (Тит. 3:5). Они су управо они прави богомољци које по Христовим речима Отац призива себи - богомољци у Духу и Истини. Али Дух Свети је *благодат*, радост, лепота (χαρις, gratia), утеха која исходи од Оца и коју Отац дарује само ономе који верује у Оца и иде путем Сина, другачије речено, који верује у Богосиновство Христа. Ми добијамо од Оца Благодат Духа Светога, али само кроз Сина, "кроз Исуса Христа Спаситеља нашег", да бисмо "*ојравдани Његовом благодатју*", "постали наслеђници живота вјечнога као што се надамо" (Тит. 3:5-7). Када ап. Павле говори о "рођењу и обнављању Духом

Светим” он, несумњиво, мисли на друго рођење, рођење од Духа без којег се, по Христовим речима, не може видети Царство Божје (Јн. 3:3-9)⁵.

4. Покривало на срцу и животи у Духу

Оно што се овде противставља религији која за највећу вредност признаје ”Закон” - јесте друга и потпуно другачија вредност непосредног мистичког општења с Апсолутом, са Богом, са Светом Тројицом; заправо ”потврда ствари невидљивих” и ”основ свега чему се надамо” (ἐλπίς, *елпис*) који ап. Павле дефинише као веру. (”А вера је основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих” - Јевр. 11:1). ”Закону” се противставља ”вера” као непосредан однос између Бога и човека, али не кроз заповести и забране Закона већ у интимно-срдачном додиру љубави; с њом је повезано узвратно деловање Божанства које дарује радост (χαρις), ”благодат” и утеху Духа Светога, које ствара Царство Божје уз са-твораштво, ”кооперацију” човека. На тај начин је ”закону” могуће противстављати веру, благодат, примање Духа Светога, љубав, Царство Божије. Систем ових појмова, који прелазе један у други, изражава нови систем вредности.

”Закон” препречује пут у Царство Божије, он је преграда између Бога и човека. На путевима ”Закона” није могућ онај интимно-срдачан однос љубави, узајамни однос Богосиновства, однос који спасава, преображава ”обожује” (θεωσις) човека и саздаје Царство Божје најпре ”у нама”, а затим свуда. Он није могућ зато што је Закон ”покривало на срцу” (2 Кор. 3:14-15) које ”до данас остаје нејасно” за оне који у потпуности живе у Старом Завету (а таквих је и данас већина). Бог је скривен за човеко срце, одвојен завесом Закона. Нема односа пријатељства и синовства већ постоји однос Законодавца и поданика, Господара и роба. Роб не сме ни да погледа у Господара већ само слуша његов глас у заповестима Закона.

Постоји такво схватање односа између човека и Бога код кога се целокупна религиозна повезаност, целокупно ”поштовање” и ”веровање” изражава искључиво у проучавању Торе, у проучавању, тумачењу и испуњавању ”заповијести људскијех”. Већ код пророка Исаије налазимо оштар протест против законичарства и

Торе: ”веровање” које се изражава у ”заповијестима људскијем којима су научени” (Ис. 29:13), у гомилању ”заповијест по заповијест, правило по правило” јесте лажно веровање: оно се губи и заплиће ”у замке” законичарства (Ис. 28:10, 13).

Исаија овде наводи оно што ће касније да изрекне Христос потврђујући пророкове речи: такво поштовање је узалудно (Мк. 7:7-13). Срце је притом далеко од Бога, одвојено је од Бога мрежом правила, завесом закона. А управо је то оно ”покривало на срцу” о коме говори ап. Павле.

Покривало закона скида се са срца Христом. Срце почиње да живи у Духу и да дише духом слободе: ”А кад би се обратили ка Господу, укинуло би се покривало. А Господ је Дух; а гдје је Дух Господњи ондје је слобода”. Ми, хришћани, нисмо одвојени завесом закона од Бога, ”ми пак откривеним лицем одражавамо славу Господњу”, ”преображавамо се у тај исти лик, из славе у славу, као од Духа Господа” (2 Кор. 3:14-18).

5. Ройство Закона и Благодати слободе

Даље пребивање под Законом одређује се као *ройство*, а благодат Христова као слобода. Постоје два завета, каже ап. Павле, ”један од горе Синаја, који рађа за робовање - и одговара садашњем Јерусалиму, а он робује са својом дјецом”; и други: ”горњи Јерусалим слободан је, и мати је свима нама” (Гал. 4:24-26), ми смо деца слободе. ”Стојте, дакле, у слободи којом нас Христос ослободи, и не дајте се опет у јарам ропства ухватити” (Гал. 5:1)

”Јер сте ви, браћо, на слободу позвани”, зато се не враћајте опет под јарам закона: јер нисте више робови него синови (в. гл. 4. и 5. Гал.). Садашњи Јерусалим, о коме говори апостол, јесте *подзаконска* сфера, сфера права, државе и друштва (народног етоса); оно што Августин назива *civitas Dei*, Царство Божије, то је Нови Јерусалим приказан у последњој глави Апокалипсе, то је прослављена владајућа Црква која је слободна и која је ”мати свима нама”. Овде није подзаконска већ *надзаконска* сфера, метајуристичка, сфера благодати, љубави и слободе. ”За такве нема закона!” (Гал. 5:23)

6. Закон дела и Дух љубави

Мојсијев Закон (и, у суштини, сваки закон) тиче се свих сфера људског понашања и људске делатности - религиозно ритуалне, моралне и правне. Он садржи оно што је значајно и безначајно, вредно и безвредно, божанствено и небожанствено. Оно најдрагоценије у њему јесте борба против зла и забрана злодела ("не убиј", "не укради", "не чини прељубе"). Међутим, и у тој борби, као што ћемо касније видети, закон стално трпи неуспех. То долази отуда што се радикално превладавање зла не постиже, са хришћанске тачке гледишта, спољашњим пресецањем зла (не Хегеловим *negatio negationes*), не тим обрнутим злом, већ позитивним стварањем добра. Али Закон није највиша стваралачка снага. Највиша стваралачка снага јесте љубав. Штавише, љубав је највиша вредност и светост, круна достигнућа јер "Бог је љубав". Крајњи "циљ" јеванђелске заповести (*παραγγελία*), каже ап. Павле, "јесте љубав од чиста срца и савјести добре и вјере нелицемјерне" (1 Тим. 1:5). То је оно што Закон не може да постигне јер у овим сферама не делује Закон, не делује заповест. Не може се наредити или забранити да се "нелицемерно верује" јер се само може изнудити лицемерје. Сфера чистог срца је метаномична. Заповести закона тичу се само спољашњих поступака и делања. Ето зашто ап. Павле непрестано употребљава израз: "дјела закона". И ето зашто непрестано тврди да "спасење није од дјела" и да се "човјек не оправдава дјелима закона него вјером Исуса Христа" (Гал. 2:16, 3:11). Разлог лежи у томе што се кроз дела закона не може примити Дух (Гал. 3:2-10, 14). Али шта значи бити у духу, духовно живети?

То значи поседовати ону "усавршену савјест" (Јевр. 9:9, 14), онај преображај срца који се не може наредити законом, тј. изнудити никаквим заповестима: "А плод Духа јесте: љубав, радост, мир, дуготрпљење, благост, доброта, вјера, кротост, уздржање". Ако таквих дарова духа нема - немогуће их је изнудити било каквим законом, ако они постоје - онда закон није потребан; "за такве нема закона" (Гал. 5:22, 23).

У закону, као што је речено, постоји значајно и постоји безначајно, постоји правда и постоји неправда. Апсолутно поштовање закона може у конкретном случају да претвори *summum ius* у *summa iniuria* (највеће

право у највећу неправду). Христос је показао да оно може да противречи љубави (напр. светковање суботе као апсолутне забране да се ради било шта, па, према томе, и да се чини добро, лечи, спасава упала овца (Мт. 12:1-13; Лк. 6:1-12; Мк. 3:1-7), стога сам са ученицима својим на сваком кораку крши Закон тврдећи "да човјек није суботе ради, већ субота човјека ради"⁶ и "јер је Син Човјечији господар и од суботе" (Мт. 12:8). За ова огрешења о строгости закона непрестано Га криве фарисеји и црквена власт. Он није поштовао суботе, прања, постове; присуствовао је гозбама, пио вино, дружио се са нечистим, разговарао са цариницима, грешницима, блудницама, Самарићанима - и то исто су радили његови ученици! Најзад, он није осудио жену која је по закону морала бити осуђена и каменована.⁷

Разуме се, сва ова огрешења о закон нису огрешења ради "безаконја" него у име љубави. Али за одлучивање о томе када у конкретном случају треба испуњавати, а када кршити закон - потребна је виша инстанца, која је потпуно независна од закона и која, штавише, стоји изнад закона. Таква инстанца јесте *вера* као предосећање идеала (*επινοεων υποστασις*) Царства Божјег, и љубав која је с њом повезана, љубав као непосредна интуиција Богосиновства. У том смислу је човек изнад закона и треба да остане господар закона.

7. Закон као људска зајовест

Закон може бити нарушен ако конкретно твораштво љубави раскида формалне оквире норме као општег правила које није у стању да предвиди целокупно богатство конкретних животних ситуација. У том случају закон може бити "мртво слово" које убија живот. Али постоји и друго, потпуније негирање норме закона када се сама норма почиње сматрати рђавом и неправедном. Такав је, на пример, Христов однос према норми: "око за око, зуб за зуб" и према закону о разводу који је условио Мојсије. У закону је садржано божанско и небожанско. Може изгледати чудно како је могуће "небожанско" у Синајском законодавству Мојсијевом. Али ствар је у томе што Закон, "Законодавство", никада није непосредан сусрет човека са Богом, никада није непосредно јединство људске и божанске воље. Закон се увек даје преко посредника, преко законодавца, на пример -

преко Мојсија⁸, воља Божија пролази кроз призму људске природе и то кроз двоструку призму: кроз природу оног који даје закон и кроз природу онога који прима закон. Јер закон мора бити прилагођен духу народа иначе неће бити прихваћен! Стога ако закон садржи елеменат божанског, онда он неизбежно садржи и елеменат *небожанског*. Закон је "заповијест људска", "предање људско", како каже ап. Павле. Закон је "номотетичан"⁹, он може бити донет и прихваћен од стране људи, па макар се ови трудили да у њему изразе идеју божанске правде. То је оно што правници зову "позитивним правом"¹⁰, то је моменат "позитивности" у праву. Он и јесте област несавршености у праву. Закон је увек законо-давство, законо-установљење, устав. И тај моменат установљења и доношења јесте стваралачки акт људске природе која непрестано греша. Нема непогрешивог позитивног права и непогрешивог закона. Позитивно право је склоно да Божију заповест замени "заповијестима људским". "Реч Божија" уклања се установљеним предањем и казуистичким тумачењима. На то својство закона и законичарства указује и сам Исус Христос (Мк. 7:7-13). И апостол Павле, у том погледу, као и увек, само развија Његове мисли.

У античком свету, без обзира на обожавање закона, ова идеја је присутна у супротстављању φύσις и νόμος (грч. природа и закон - прим. прев.) у појму aequitas и aequum ius, (лат. једнакост; једнако право - прим. прев.), у појму "природног права".¹¹ У свести старих Јевреја, без обзира на снажно изражено законичарство, она је такође присутна: Језекиљ говори о својим прецима у Јеховино име: "Зато им и ја дадох уредбе *не добре* и законе *кроз које нећу живјети*" (Јез. 20:25).

Значи, у закону постоји нешто што "није добро". И оно се објашњава лошим карактеристикама људске природе са којом мора да рачуна сваки закон. Исус Христос каже: "Вама је Мојсије допустио *по окорјелости срца вашега* да отпуштате жене своје" (Мт. 19:18). Исто тако је по окорелости срца народа њему дата заповест "око за око, зуб за зуб"¹².

Закон, дакле, никада не садржи у себи непосредно божанске вредности (иако их може имати у виду); између њега и тих вредности налази се *посредник* - људска природа, и то природа изопачена грехом: она формулише

норму у зависности од изопачења и прелама зраке божанских вредности кроз себе у својој *среди*ни; прелама их неизбежно чак и онда када се као законодавац појављује богонадахнуто лице (Мојсије), које је у стању да непосредно сагледава божанско Савршенство. У том случају, разуме се, не може бити речи о несавршености позитивног закона због несавршености законодавца и "посредника", али може постојати другачије несавршенство закона које проистиче из несавршености оних којима је упућена заповест закона. "Суровост" закона се не објашњава Мојсијевом суровошћу него суровошћу његовог народа. Оно што је у закону вечно и божанско јесу вечне вредности које он хоће да заштити, на пример, вредност живота, верности, али сама формула закона није вечна нити божанска јер је формулисана од стране "посредника" и увек има у виду одређене склоности и карактер народа коме се обраћа. Једна иста вредност, на пример, брак, може бити основа *сујиројних* норми, на пример - "допуштен је развод" или: "није допуштен развод" - у зависности од "окорелости срца" или добродушности народа. Ова мисао у свој својој дубини садржана је у наведеним Христовим речима. Закон увек има у виду супротне тежње које он везује и укроћује; ове тежње могу да теку у два супротна смера (да проистичу из супротних недостатака) и тада норма поприма супротну формулацију. Једном човеку и једном народу треба говорити: "буди дарежљив", а другом: "буди штедљив". Обе норме изражавају "врлину", али заповест "штедљивости" упућена тврдици - представља *ипресхију*. Најзад, обе норме су бесмислене ако се обраћају ономе који стоји на становишту потпуног аскетског некористољубља, јер је закон увек окренут супротној тежњи која у овом случају није присутна (нема ни тврдичлука нити расипништва¹³).

8. *Ойшија норма закона и конкретна стваралаштво вере*

Која норма, и у ком случају, може да буде нарушена, која норма треба да буде уведена, а која замењена - то се не може прочитати ни у каквом слову закона! Потребна је виша инстанца која стоји изнад закона. Није тешко уочити да се конкретна пуноћа живота никада не може обухватити нити саздати законом. Стваралаштво

историје човека, народа и човечанства измиче свакој норми једноставно зато што је стваралаштво историје индивидуално и непоновљиво у свакој својој историјској ситуацији и што ствара вечно, до тада непостојеће, а норма сваког закона је - опште правило које апстрахује од појединачних конкретних случајева, конзервативно правило које захтева поштовање онога што је установљено и прихваћено. Ниједан човек не ствара "по закону" макар и стварао у форми закона и поштујући закон; стваралаштво је могућно само "по благодати" ("без Мене не можете чинити ништа". Јн. 15:5).

Историја се састоји у поштовању закона (и нема никаквих аутентичних "закона историје"). Она муњеви-то тече кроз празну форму узакоњеног живота час је разарајући и односећи, час уводећи нову форму.

Историја се ствара вером а не законом. Та мисао се развија у Посланици Јеврејима: вером је Ноје саградио ковчег спасења, вером је Аврам пристао да крене у обећану земљу, вером је Мојсије страдавао са својим народом, вером је извео народ из Египта и вером су Јевреји прешли Црвено море, "вјером победишце царства, чинишце правду, добишце обећања"... потуцаху се и страдаваху за правду (Јевр. 11). У том смислу су Јевреји најисторијскији и, уједно, - најтрагичнији народ¹⁴.

Интересантно је да се знаменита дефиниција вере ("А вјера је основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих") налази управо у овој глави, и може се разумети само из њеног контекста. За Јеврејина вера никада није само равнодушно сазерцање (као за Индуса) већ увек тражење, тежња. Ерос живота, "снага живота непрестаног", стваралаштво заједно с Богом. Вера је "основа свега чему се надамо" (ἐπιζωοεντων υλοστοσις), она поставља пред нас жељено и очекивано савршенство које се не може срести ни у каквом искуству, па је стога "невидљиво" (упор. Рим. 8:24, 25), она је увек "тежња ка бољем, то јест - небеском" (Јевр. 11:16). Другачије речено, вера је не само онтолошки него и аксиолошки однос према Апсолутном, она је Ерос апсолутног савршенства ("Будите ви, дакле, савршени, као што је савршен Отац Ваш Небески" - Мт. 5:48). Тако је било у јеврејству, тако остаје, и још бива, али допуњено, у хришћанству: без тога не може бити месијанских обећања, Новог Јерусалима и "града Китежа".

Постоји извесна стваралачка интуиција у односу према Апсолуту и она учи човека како да поступа, куда да иде и шта да чини полазећи од својствене, урођене му тежње ка апсолутном савршенству. Само то и јесте вера која указује на путеве историјских судбина.

Историју не стварају они народи нити они јунаци који пребивају у непокретном бићу закона, или у незаинтересованом сазерцању које презире деловање и стваралаштво - такви немају историју (напр. Индуси), историју стварају они немирни "странци и пролазници на земљи" који вечно "траже отаџбину", "желе бољу", који траже град који им је припремљен и само таквих се Бог не стиђи¹⁵. (Јевр. 11:13-16). Вера их води у свим стваралачким трагањима: "јер очекиваше град који има темеље, којему је неимар и творца Бог" (Јевр. 11:10). Историја је грађење таквог "града" (civitas Dei) и у тој градњи ми смо "сарадници", сатрудници Божји. А без тог грађења и тражења Царства Божијег - нема спасења.

Сада је јасно зашто је бескорисно тражити спасење у закону и зашто се оно налази само у вери: вера је стваралачка снага, она ствара живот, "животвори", обзнањује своје деловање у својим одгонеткама и предвиђањима. Закон је, напротив, "мртво слово", он не може да "животвори" (ζωοποιῆσαι, vivificare), да ствара живот; он је стваралачки немоћан јер никада не обзнањује конкретан чин већ само поставља границе и забране¹⁶. Историја и живот су увек метаномични јер су конкретни и индивидуални. "Закон њјелесне зајовијесџи" супротставља се "сили живоџа неунишџивоџа" (Јевр. 7), при чему се овај последњи израз јавља као оправдање и утемељење историјске чињенице која нарушава норму закона (свештенство по чину Мелхиседекову).

Али, док закон не ствара живот, не ствара веру, дотле обрнуто, вера, живот, историја - стварају закон. Увођење закона, законодавство, јесте историјска чињеница и конкретно стваралаштво, које је одређено интуицијом Апсолутног и не може се прочитати ни у каквом, било спољашњем било унутрашњем слову закона. Мојсијево законодавство је акт Мојсијеве вере, стваралачки акт који за своју основу има интуицију Апсолутног и израз ове интуиције у норми посредованој људском природом ("посредник").

9. Антиномија двају система вредности

Све напред речено имало је за циљ да покаже како хришћанска етика или, боље - хришћанска аксиологија, израста и разоткрива се управо у *сујројноснои* закона и Царства Божијег, закона и благодати, закона и Духа, закона и вере, закона и љубави, закона - и слободног стваралаштва.

Тако је утемељено у Јеванђељу, тако је изложено у Посланицама ап. Павла. Закон као императивна норма која регулише спољашње поступке, као заповест "телефна" и људска - супротставља се слободном преображају срца, пребивању у Духу и љубави, стваралаштву које проистиче из вере, из непосредне интуиције Божанства и стечене благодати.

Између ових двају система вредности као да постоји антиномични однос узајамног искључивања: ако је Закон довољан за спасење - Христос-Спаситељ није потребан. Ако једино Христос спасава, и ако постоји апсолутна "пуноћа" (πληροα), онда закон није потребан. "Јер ако *иправедносно* кроз закон бива, онда Христос узалуд умрије" (Гал. 2:22)¹⁷.

Али није могуће спасење законом "јер се *дјелима* закона ниједно тело неће оправдати"¹⁸. Закон убија, осуђује, ставља под проклетство: "јер који су год од дјела закона под проклетством су" (Гал. 3:10). Проклетство закона укида само Христос; ми се спасавамо вером у Христа а не делима Закона, "човјек се оправдава вјером без дјела Закона", "даром, благодаћу". Вера укида и поништава све оно чиме се хвали и чему се нада поштовалац закона (Рим. 3:20-28). И *Дјела ајоснолска* такође стоје на истом становишту: "И од свега, од чега се не могосте оправдати у закону Мојсијеву, у Њему се оправдава сваки који вјерује" (Дап. 13:39).

Постоје, дакле, два супротна пута који се узајамно искључују: пут закона као пут проклетства и осуде - и пут вере у Христа и обнављања светим духом као пут који укида "клетву" и пружа спас; "служба осуде" супротставља се "служби *ојправдања*", а "служба смрти изрезана на камену словима" супротставља се "служби духа" јер "слово убија, а Дух оживљује" (2 Кор. 3:6-9).

Супротност закона и благодати код ап. Павла се заострава све више и више достижући антиномичан, контрадикторан однос који је посебно дошао до изражаја

у Посланици Галатима: закон и благодат су *несјојиви* као што су неспојиви проклетство и спасење, *ројсјиво* и *слобода*, уздање у тело ("закон тјелесне заповијести") - и уздање "не у тијело" већ у дух¹⁹; као што су, најзад, неспојиви "покривало на срцу" и срце откривено Богу.

Ову *несјојивоси* ап. Павле још једанпут посебно наглашава и осветљава са две стране:

1) Са стране *закона*. Пребивање у закону искључује благодат: "Одвојисте се од Христа, ви који себе законом оправдавате, и од благодати отпадосте"; "ако се обрезујете (а обрезање се овде одређује као симбол закона у целокупном његовом обиму) Христос вам ништа неће користити" (Гал. 5:2-5).

2) Са стране *благодати*. Пребивање у благодати искључује закон: "Нисте под законом него под благодаћу" (Рим. 6:14-15). "Јер у Христу Исусу нити шта вриједи обрезање ни необрезање (другачије речено, не вреди никакав закон) него вјера која кроз љубав дјела" (Гал. 5:6) - "нити обрезање што помаже нити необрезање, него нова твар" (Гал. 6:15). Благодат духовног обнављања искључује подзаконско стање: "Ако сте пак Духом вођени, *нисје под законом*" (Гал. 5:18)... "За *шакве* нема закона" (Гал. 5:22, 23).

Теза "закона" искључује антитезу "благодати", а антитеза "благодати" искључује тезу "закона". Добијамо прву антиномију два велика система вредности двају религиозних светиња: антиномију закона и благодати. Прво решење које се намеће са дијалектичком нужношћу јесте решење које једнострано потврђује антитезу "благодати" и кроз њега се нужно мора проћи: у њему долази до израза трагични судар два система вредности и победа вишег система вредности откривеног Христом. Свако мешање и наивно спајање ових система мора бити одбачено. Сваки покушај придржавања "Закона", сваки повратак у стање подзаконитости ап. Павле посматра као пад, као издају Христа, као губитак слободе, као повратак у ропство: "зашто се опет враћате на слабе и биједне стихије, којима опет изнова хоћете да робујете? Гледате на дане и мјесеце, и времена и године! Бојим се за вас, да се нисам узалуд трудио око вас" (Гал. 4:19-11; Кол. 2:16 ff). "Стојте, дакле, у слободи којом нас Христос ослободи, и не дајте се опет у јарам ропства ухватити"²⁰. Другим речима, бојте се упасти у "закон". Тако и каже

апостол: "чувајте се подрезаних" (Фил. 3:2). Тако исто о закону мисле и други апостоли (Дал. 15:10). Било је потребно да се *"ослободимо од закона умревши* онемо што нас држаше, да служимо Богу у новоме духу а не по староме слову" (Рим. 7:4, 6). Да бисмо живели Богу - треба умрети закону (Гал. 2:19). Није могуће снажније изразити одбацавање закона.

У Јеванђељу и Посланицама развија се низ негативних судова о "Закону", који добијају на интензитету: закон - "није без мана", он "ништа није довео до савршенства", њим се не можемо оправдати, он је "служба осуде", "старо слово", "стара одећа", "стари мех", "оно што застарјева и стари, близу је ишчезнућа"; он је "заповијест и предање људско", уздање у тело, сујеверје, "узалудност" "последње", "покривало на срцу", ропство, "мртво слово", он "ствара гњев", дели људе, "отуђује", подиже "преграду", ствара "непријатељство". Најзад, Христос "руши" ту преграду закона; испоставља се да је закон *"зайовијесити која се укида због њене немоћи и некорисности"* па стога "тешко законцима!"²¹

Нespoјивост закона и вере, закона и благодати, изражава се у томе што закон припада прошлости, а благодат садашњости и будућности! Два система вредности искључују један другог у времену, један смењује други: закон је *"пређашња заповијест"* која се сада укида. Нови Завет показује застарелост старог (Јевр. 7:18, 8:13). "Стога, ако је ко у Христу, нова је твар; старо прође, гле, све ново постаде" (2 Кор. 5:17), треба заборавити оно што је иза нас, треба стремити оном што је пред нама (Фил. 3:13; Гал. 6:15). Све ово је прецизан израз мисли изражене у речима Јеванђеља: "Закон и пророци су *до Јована; од њега се Царство Божије благовјести*" и онај који се "обазире назад, није приправан за Царство Божије" (Лк. 9:60-62).

Овде се отвара могућност историозофског оправдања и релативног признања закона које сусрећемо код ап. Павла. Стари систем вредности смењује се новим, али је могао у своје време имати вредност.

Закон је дат "пре" доласка неког новог (сасвим новог!) вишег стања које је било обећано још Авраму и представљало предмет "обећања" (Гал. 3:16-18): "Шта ће, дакле, закон? Због гријеха додаде се, док не дође сјеме коме је *дато обећање*" (Гал. 3:19). То обећање је

вера у Исуса Христа (Гал. 3:22) и то је ново стање човечанства и света које настаје с том вером: нова твар, "а прије доласка вјере бисмо под законом чувани и затворени за вјеру, која се имала открити (Гал. 3:23).

"Чување под законом", "због гријеха", имало је смисла у своје време, у другом историјском узрасту човечанства: закон је имао смисла као нижа форма борбе са грехом, али је изгубио тај смисао. Закон је оно што "престаје", а оно што престаје губи смисао пред лицем вечног и оног што остаје (упор. 2 Кор. 3:11). У светлу ове мисли као да нам се пружа прво и најједноставније објашњење оног релативног признања "закона" које је свуда присутно код ап. Павла без обзира на полемику са законом. Стари систем вредности помрачује се новим и стога одлази у прошлост: "јер се и не прослави оно што је прослављено том приликом због ове превелике славе" (2 Кор. 3:10). Закон је пролазан и Христос је *крај закона*.

Решење антиномије закона и благодати, које је досад установљено, израста пред нама са дијалектичком нужношћу. Кроз њега је прошао Лутер и у томе је његова огромна заслуга. И ми такође осећамо да ово решење није могуће заобићи, али у исто време осећамо и да се на њему не можемо зауставити: дијалектички ланац иде даље.

Оно што је драгоцено у овом првом решењу јесте - свест о *трагичној неспојивости* двају система вредности, закона и благодати. И Лутер је био свестан ове неспојивости. Али спасење једино вером²², уз потпуно одбацавање "дјела закона", сувише је лако и стога фиктивно решење. Не можемо се тако лако избавити од "Закона" јер се цео наш живот састоји од "дјела" и обавијен је законима. Свест о трагичној неспојивости старог и новог Адама још мора да буде присутна. Антиномија још није решена и њено решење не смемо замишљати сувише лаким. Решење у прилог једне стране (у прилог антитезе) јесте разумско решење, али и недијалектично, тј. решење које прекида ланац мисли која стреми даље.

10. Трагични конфликт Закона и Благодати

Нespoјивост закона и благодати уопште није само теоријска, филозофска, етичка и морална антиномија; не, реч је о животном трагизму који се одвија у историји

и који се, можда, понавља у животу сваког од нас. Судар неспојивих вредности јесте трагизам. Сваки велики систем вредности има своје присталице и оне ступају у међусобну борбу. Слуге "закона" увек су прогониле и прогониће поклоњике слободе и духа: пророке, мудраце и свеце. Онај који је рођен у ропству прогонио је и прогониће оног који је рођен у слободи. Овај вечни трагизам ап. Павле изражава у својој старозаветној "алегији": "Но као што тада онај по тијелу рођени гоњаше рођеног по духу, тако и сада". Та два брата не могу да живе један крај другог и заједно. Шта треба чинити? "Истјерај робини и сина њезина; јер син робинин неће наслиједити са сином слободне" (Гал. 4:29-30)²³. Конфликт вредности претвара се у трагичан сукоб њихових носилаца. Њега је прорекао Христос и изразио снажније него што је то случај са "алегијом" ап. Павла: *ишхо вама, законици, што товарите на људе бремена тешка за ношење јер не вам бити послани пророци и мудраци и апостоли и праведници; и ви ћете једне побијати и расијати, а једне бити по зборницама својима и гонити од града до града*; "да се ниште од рода овога крв свију пророка проливена од постања свијета". Ко је то "род овај"? Два пута се, на крају и на почетку, помињу оптужбе да је реч о *законцима* који су приграбили кључ од знања (Лк. 11:44-52; Мт. 23:29-37); *закон* преко својих слугу, носилаца и тумача прогони пророчки дух, слободу и благодат. А врхунац овог прогона јесте Христово распеће: "Ми имамо закон и по закону нашем мора да умре, јер начини себе Сином Божијим" (Јн. 19:7).

Ето где је показана трагична неподударност закона и благодати као основна трагедија живота, трагедија крста, трагедија Голготе. Закон је признао своју неподударност са Христом, осудио је Христа и *проклео* га "јер је написано: Проклет сваки који виси на дрвету" (Гал. 3:13; 5 Мој. 21:23). Распеће је, према томе, *проклејство закона* окренуто против Христа, срамна казна коју му је досудио закон и по закону. Али је зато Христос ослободио нас, искупио "од проклетства закона", "поставши за нас проклетство" (Гал. 3) Тако је увек било и биће, у томе и јесте вечни трагизам: свако ко хоће да ослобађа од "проклетства закона" сам се подвргава проклетству закона.

Трагични сукоб религије закона и надзаконске религије благодати поновио се у души, животу и судбини

ап. Павла. У томе је његова животна драма и у исто време и основна тема његових Посланица. Сократова смрт, по речима Владимира Соловјова, била је "Платонова животна драма". Она изражава сукоб "закона" и слободне филозофије.²⁴ Платон превладава трагизам путем измене "закона", путем облагорођавања законодавства: слободна филозофија мора да постане суверени законодавац. Ванхришћански и дохришћански свет не познаје другачије решење.²⁵

Распеће Христово било је "животна драма" ап. Павла, тим трагичнија што је он сам наставио да Га *разлапаће* ("Савле, Савле, зашто ме гониш?"). Сукоб Павла и Савла у једној те истој људској души представља једну од највећих трагедија. Она се разрешава принципијелним превладавањем "законичарства" у свим његовим видовима, *сублимацијом* душе, њеним уздицањем на нови, виши степен благодати, открићем нових светиња и вредности.

Глава II

ОБИМ ПОЈМА ЗАКОНА

1. Појам Закона у Јеванђељима и Посланицама

Шта Јеванђеља и апостол Павле подразумевају под "Законом" коме на смену долази нешто савршено? Није ли овде пре свега реч о смени Мојсијевог закона, јудејског закона, другим - Христовим законом и Заветом.

По свему судећи - да. Реч је о оном закону чијим се испуњењем "умирује" и "хвали" Јудејац чији је знак *обрезање* (Рим. 2:17 ff; Гал. 6:13; Јевр. 8), чији је "ревнатељ" био и сам Павле (Гал. 1:14), о закону *Мојсијевом* који се појвио у одређеном историјском моменту након изласка из Египта (Гал. 3:17; Јн. 1:17; Дап. 13:39), о закону написаном у књигама: Закон поновљени и Левитској (Гал. 3:10, 12, 13). Овај закон се састоји из мноштва спољашњих правила која регулишу целокупно човеково понашање - храну, пиће, рокове, дане, прања и обреде, *приношења* жртава "јунаца" и "јараца" и "кропљење крвљу" (Кол. 2:16; Гал. 4:10; 2:12, 13; Јевр. 9:10, 13, 19 ff; Јевр. 10).

Било би, међутим, веома погрешно свести целокупну полемику са законом само на пролазну историјску појаву јудејске позитивне религије, на Мојсијев закон у поменутом смислу. Најлакше решење антиномије била би тврдња да Христова благодат чини непотребним поштовање ритуалних закона Мојсијеве религије. Антиномија је, у ствари, бескрајно дубља јер је појам закона знатно шири. То се установљује једноставним тумачењем без било каквих филозофских генерализација. Пре свега, Мојсијев закон обухвата не само религиозни ритуал већ такође и *право, морал и државност* јеврејске нације. У том смислу Мојсијев закон за Исуса Христа и за ап. Павла јесте симбол закона у најширем смислу речи, симбол *нормативног система* вредности.

Разуме се да ће за Јеврејина најочигледнији пример закона увек бити његов сопствени закон, Мојсијев закон, Тора. Павле уистину веома често употребљава реч "Закон" у овом јеврејском смислу. Он говори о "обрезању" поистовећујући га са законом уопште, говори о "незнабошцима који немају законе"... (Рим. 2:12, 14. Упор. 1 Кор. 9:20, 21). Све то може да створи утисак да је овде предмет напада само јеврејски закон са његовом ситуационошћу, спољашношћу, материјализмом, с могућношћу фарисејског лицемерја. У таквом случају антиномија би могла бити решена превладавањем целокупног Мојсијевог законодавства као посебног облика хетерономне позитивне моралности, права и религије. Али и такво решење антиномије било би сувише лако и поједностављено.

Био би то бедни *провинцијализам* ако би се помислило да се хришћанство појавило како би се превладао Мојсијев закон. Такав провинцијализам није могао да дозволи Апостол незнабожаца, Апостол народа који је поставио себи за циљ да проповеда Христову веру по целом свету, "и Јелинима и варварима, и мудрима и неразумнима" (Рим. 1:8, 14). Ап. Павле, римски грађанин, није могао а да не зна да постоји римско право, римски закон, грчки *νομος*, да је читав свет *под законом* а не под благодаћу, и да се цео свет не може оправдати овим обликом закона. Посланица Римљанима пре свега установљује да цео свет "народа" живи у закону, тј. тражи спасење у праву, држави, у нормативној етици (*mores*, *етос*) и не зна нити види ичег узвишенијег.

Довољно је упоредити Рим. 2:9, 10, 14, 15, 21-24, 26, 27; 3:9, 19, 20 да бисмо се уверили како сви "незнабошци" (народи - *εθνῆ, gentes*) живе у подзаконском стању: необрезани такође може да "чува заповијести закона", понекад боље од обрезаног, и он има закон да не краде и да не чини прелубу, и он бива осуђен својим законом ("да су Јудејци и Јелини сви под гријехом, и сав свијет да буде *крив Богу*", јер сав свет стоји под законом) и код њега се грех познаје законом "јер кад незнабошци немајући закона чине од природе што је по закону, они немајући закона сами себи су закон; они доказују да је у срцима њиховим написано оно што је по закону, пошто свједочи савјест њихова!"... (Рим. 2:14, 15).

Ево Павлове мисли у свој њеној универзалности: вера и дела закона - два су принципа која имају вечни значај; пред лицем ових принципа "нема ни Јелина ни Јудејаца, обрезаних и необрезаних".

Сви су они мислили да се оправдају делима закона и веровали су само у закон - Јелини и Римљани ништа мање од Јудејаца, и народи нове Европе који су усвојили римско право и грчку културу, ништа мање од античких народа. Стари Завет и стари Адам који верује да је само законом могуће борити се са нарастајућим безаконјем, жив је и дан-данас.

2. Принципи Закона код Јевреја

Нема сумње да се старојеврејски систем вредности може изразити појмом "закон". Живот у "закону" (*εὐνομος βίωσις, βίος νομικός*), по речима Филона, највећи је циљ сваког Израелићанина. "Химна закона" (*εὐνομος ὕμνος*) - у томе је идеал Јеврејина. Филон наглашава како за 2000 година у Мојсијевом Закону није измењена ни једна реч. Свака реч ће остати док постоји сунце, месец, небо и цео свет. Закон не подноси непридржавање ни најбезначајнијег правила; јер зграда може да се сруши ако се из ње извуче и најмањи део.

Јосиф Флавије каже да Закон управља целокупним животом Јеврејина, од мајчиног млека он управља његовим општењем са људима, временом за рад и одмор, он уопште ништа не препушта његовој слободној вољи. Отуда потиче самосавлађивање Јеврејина, истоветност погледа на свет и целокупног живота свих Јевреја.¹

Филон у *Мишини* придаје Закону космичко значење: свет и Закон се поклапају (утицај стое на Филона²). Аврам и Мојсије су оваплоћење закона.

Централни појам старозаветне етике и религије јесте сам појам "Завета", *Berit*, *Eidgenossenschaft* (јевр. завет; нем. заклетва, заједница - прим. прев.), тј. појам "савеза" и "уговора". У основи свега је *савез*, верност савезу и договору којим је успостављен савез - између Бога и народа, између појединаца који чине нацију. У националном животу Јевреја увек се све замишља и конструише као *Berit*, "Завет": уговор се закључује и потписује, полаже се *заклетва*. Такво је било прихватање Мојсијевог закона. Јевреји су на известан начин били народ колонизатора (између Вавилона и Египта), народ који је друштвени живот, право и државу заснивао управо на уговору, на конструисању *савеза* слично држави америчких колониста. *Нација* се овде ствара правним актом и претходи "народу"³. Добијамо прави "друштвени уговор" који поткрепљује савез (*Vertrag* као *Vereinbarung* - нем. уговор, споразум; прим. прев.), уговор који у правне односе уводи Бога, попут уговора римског народа са цезаром. Али сваки уговор и сваки савез заснован на уговору јесте правни однос, па, према томе, узима за основу *норму понашања*, другачије речено, "закон дјела". Појам "Завета" нужно афирмише закон и живот у закону (*εὐνομος βίος*). Тек сада постаје јасно зашто *Христос забрањује заклетву!* То је директна опозиција закону и старом завету. У Царству Божјем, у Царству које није од овога света, не може бити уговорног начела јер је оно (Царство) метајуристичко; не могу постојати уговорна начела у односу на апсолутне вредности: небо, земљу, човеков живот, храм, жртвеник, Јерусалим (Мт. 5:33 ff; 23:16-22) - оне се не могу учинити залогом уговора, "јамством". "Речено је старим: *не куните се*, већ испуњавај оно што си се Господу *заклео*, а ја вам кажем *да се не кунете никако*"⁴. То је потпуно укидање *Berit*-а, уговорног начела, норме закона као највишег принципа етике и то укидање не путем нарушавања и огрешења, разуме се, Христос не учи да се крши заклетва, већ путем *укидања* самог принципа закона и уговора (не куните се уопште) и успостављања другачијег, вишег принципа, путем *подизања* на виши степен етике и религије, на степен *љубави*. Јер љубав према

Богу, као Оцу, није уговор, и љубав према браћи није уговор, па отуда није "закон дјела", норма правних односа (*do ut des, facio ut facias*)⁵.

Са становишта пуноће и вредности религиозног живота, "народ" и "нација" су само бледа апстракција, сенка стварности, "мртво слово", Русоова фразеологија. *Црква и саборност* почивају на знатно интимнијем и дубљем општењу него шта је уговорно општење, него *contrat social* (фран. друштвени уговор - прим. прев.) којим се утемељује "нација". Натприродно и надзаконско општење *саборности* реалније је, живље и вредније од природног (натуралистичког) појма "народа" и правничког појма "нације"⁶.

3. Принципи Закона код Грка и Римљана

Али није само систем вредности јеврејског народа обухваћен формом "закона", већ је у потпуности истоветан случај и са системом вредности римске и грчке културе. Закон је основна светиња целокупног античког света, основни принцип целокупне дохришћанске и ванхришћанске етике. *Животи у закону* (*εὐνομος βίος*), у праву и држави, јесте *савршени животи*. То уверење живи у народној свести, долази до изражаја у пословицама и изрекама популарног морала и педагогије попут следећих:

Кир, упитан кога би он назвао неправедним, одговара: оног ко не примењује закон.

Солон, упитан који је најбољи живот у државама, одговорио је: ако се грађани покорављају властима, а власти законима.

Демосћен је говорио да су закони душа државе.

Демад каже: за робове - нужност је закон, а за слободне - закон је нужност.

Истоветни принцип закона налази се у основи целокупне филозофске античке етике.

Сократ је био мученик закона: боље је умрети поштујући закон, него живети кршећи закон, тема је Платоновог *Кријона*. Сократ у тамници види како му прилазе закони и кажу му: ми смо те хранили и појили, подарили смо ти живот, отаџбину и све вредности којима си живео, зар можеш и помислити да се о нас огрешим? Ево обожавања "закона" као живе светиње, апотеозе саме форме закона, чак и онда када се њоме задева неправда.

Етички идеал процвата грчко-римске културе јесте *идеал државе*, идеал законодавног свештенства, идеал праведности као хармоније свих струна (Платон), као светила лепшег од вечерње и јутарње звезде (Аристотел). Али праведност је идеална законитост, "природни закон". И док је Платон назвао *Законима* своје последње дело, он је, у ствари, и своју *Државу* могао назвати *Законима* јер је за њега држава оваплоћење закона, поретка, мере ("симфоније" и "симетрије"). И за Аристотела савршена држава је она држава у којој господари закон. А изван државе за човека нема живота: "изван државе су - или животиње или богови". Људско савршенство јесте савршенство државе и савршенство закона⁷.

4. Идеја природног Закона

Иако се свет позне антике на свом заласку разочарао у све облике државе, он ипак никада није изгубио веру у принцип Закона. Једино је на место позитивног Закона (националног "Полиса") као највише вредности, дошао природни закон, *naturaе, φύσει δικαίον*, као највиши принцип врлине, као идеал мудраца, идеал који има универзално, наднационално, општеобавезно значење.

Стоичка филозофија претвара *закон* у универзални космички принцип; то је поредак света, поредак природе, божански закон који је, у исто време, и закон нашег разума, а живот у складу са њим представља врлину. Природни закон је израз божанског поретка (*ordo*) и Провиђења које управља светом. Значај позитивних закона за стоике одређен је тиме у којој мери је у њима изражен природни закон. Исто становиште заступали су и римски правници који су се бавили филозофијом. Рим није имао властиту филозофију, хранио се делимично стоом, делимично епикурејством. Али је имао своје *право* и свој правнички гениј којим су се хранили и још се хране народи. Стоичко обожавање закона и праведности (*φύσει δικαίον, ius naturale, aequitas, aequum ius*) било је најближе срцу римских правника и уопште срцу римског народа⁸.

Учење о природном праву, о *lex naturaе*, о "неписаном" закону, *αγραφος νόμος* или о закону "написаном у срцима" - проширило је сферу деловања принципа "закона" и обим појма закона до крајњих граница и уздигло вредност таквог "божанског" закона до врхунца. Природни закон стоји изнад јеврејског, римског и грчког

закона и обухвата их као свој мање или више савршен израз⁹. Јавља се искушење да се природни закон призна као закон од значаја "за сва времена и народе" и да се свака етика и свака врлина схвате као поштовање природног закона савести, закона написаног у срцима.

5. Закон као принцип морала и права

Апостол Павле је био први који је увео тај широки и најшири појам закона који обухвата сваки позитивни закон и природни закон "написан у срцима". Стара католичка црква је, у складу с тим, усвојила стоичко учење о природном закону, које је ушло и у средњовековну теологију, у систем Томе Аквинског и Суареца, и које је у својству незаобилазног принципа природног права и природног морала до дана данашњег присутно у католичкој теологији: вечни божански закон, природни закон, налази се у основи позитивног закона и представља мерило његове вредности.

Сетимо се да и протестантизам стоји на истоветном становишту. У овој тачки Лутер у потпуности следи средњовековну схоластику, посебно Тому Аквинског¹⁰. И за њега "закон" није само Мојсијев закон, већ и закон сваког права и сваке државе, а такође и природни закон разума, закон савести. Притом се као одлучујући принцип оцене и последње основе закона јавља управо природни закон, написан у срцима, у савести, јер је и за Лутера целокупно позитивно право обавезујуће једино у мери у којој оно може бити сведено на природно право¹¹.

Овакво општехришћанско поимање закона представља *изузетну вредност* и то не зато што оно помаже решењу антиномије закона и благодати, већ пре обрнуто - зато што оно отежава њено решење. Тек се овде разоткрива сва дубина антиномије, сва новина и парадоксалност натприродног и надзаконског система благодатних вредности, оне етике која "није од овога света". "Старо је прошло, сада је све ново!"

Нови систем вредности не трпи *пored себе* никакав други, он је неспојив са признањем суверене вредности закона. Полемика ап. Павла против закона није својом оштрицом уперена ни против ритуалног закона ни против позитивног закона ни против права и државе, већ против закона у свим значењима, у целокупном обиму тога појма, против *закона као империјативне нормe*¹², па,

према томе, и против закона написаног у срцима, против природног права и природне моралности.

Ако имамо у виду разликовање права и морала које уводи Петражицки (право је императивно-атрибутивна норма, тј. норма која пружа субјективна права и намеће обавезе, док је морал императивна норма, тј. норма која само налаже обавезе а не пружа права), онда постаје јасно да "закон" обухвата и закон права и морални закон, јер се и право и морал овде мисле посредством категорије *империјативне норме*.

Овакво поимање закона чини сукоб двају система вредности уистину трагичним. Лако је рећи: "Старо је прошло, сад је све ново!" Али је у том старом, у категоријама закона, човечанство у толикој мери навикло да живи да не може ни да замисли другачији живот. И то старо уопште није прошло већ се наставља: ми живимо у законима права, државе, обичаја, морала и ритуала, и скоро да не можемо ни да замислимо другачији живот. И одједном нам се предлаже другачији живот, одједном нам се предлаже другачија вредност: надполитичка, надправна и, што је још чудније - *надморална*. Треба "умрети за закон", дакле, и за обичаје, и за морал. Ето шта представља парадокс и ето до чега доводи неумољива дијалектика ап. Павла.

Још је донекле подношљиво када се обезвређује спољашњи ритуални закон, када се обезвређује позитивно право, или позитивни етос, свакодневни живот у својој историјској релативности, али када нам се одузима природни закон, закон савести написан у срцима, оно најбоље и најузвишеније што постоји у закону - онда се чини да се сваки морални ослонац измиче испод ногу и да ишчезава свака етика.

Апорија захтева даља истраживања: да ли је тачно да закон, узет чак у најбољем и најузвишенијем смислу, не оправдава и не спасава? И ако је тако, да ли онда закон постоји за хришћанску свест у било ком смислу?

Глава III

ТРАГЕДИЈА ЗАКОНА

1. Закон као осуда

Етика природног закона, етика општег закона добра (овде припада и Кантова етика) јесте најузвишенија форма етике која се може замислити *до Христџа и изван Христџа*. То ап. Павле признаје. Он констатује да код Јудејаца, Јелина и Римљана у суштини постоје истоветни принципи добра и зла (Рим., гл. 1 и 2): док Јудејци имају Мојсијев закон, дотле "народи" имају закон написан у срцима, природни закон; и Мојсијев закон је у потпуности израз природног закона. И једнима и другима убраја се у заслугу ако чине оно што се по њиховим законима сматра за добро: "слава и част и мир свакоме који чини добро, а најприје Јудејцу и Јелину; јер Бог не гледа ко је ко" (Рим. 2:10, 11). И једни и други треба не само да говоре него и да чине, треба да следе закон не само споља већ и изнутра ("по духу", у срцима).

Зашто није могуће задовољити се таквом праведношћу? Зашто су потребни *благодати* и испуљење, зашто је једино Христос Спаситељ? Одговор је врло једноставан, њега даје гл. 3 Посланице Римљанима: закон указује на то шта је грех, и забрањује грех, али је немоћан да се бори са грехом. О тој немоћи закона сведочи вековно историјско искуство: "и Јелини и Јудејци су *сви под гријехом*, као што је написано: нема ниједног праведног... Сви застранише и заједно неваљали посташе..." (Рим. 3:9-12), итд. Шта закон може да каже онима који су застранили? Он може само да изрекне *суд о греху* ("јер кроз вакоп долази познање гријеха") који се за њих претвара у осуду и проклетство. Овде не може бити приговора, самооправдања, овде се "затварају свака уста и сав свијет је крив пред Богом" (Рим. 3:19). Закон се бори против греха посредством суђења и осуде али он не може да учини да оно што је било није било, он не може да жали, да прашта, да даје "оправдање даром". Појмови као што су покајање, испуљење, опроштење греха - налазе се изван граница закона, метајуристични су. Закон уопште ствара *негативне афекте* према прекршиоцима: жеђ за осветом, оправдано негодовање. Он указује где је преступ и изазива гнев према преступу

("јер закон ствара гњев; јер гдје нема закона нема ни пријеступа", Рим. 4:15). Можда је тај гнев оправдан? Да, он може бити оправдан, али је он ипак негативан афекат: ако "нема ниједног праведног" и ако су сви одреда неваљали, ако је *сав свей* крив Богу јер "сав свет у злу лежи", онда гнев закона, гнев праведности може само да каже: *pereat mundus, fiat justitia!* (лат. *нека се изврши правда, макар пропао свей* - прим. прев.). То и јесте гнев пророка. Он је благородан, он је велики али... и последњи у Царству Божијем већи је од тих великих. Оно што спасава, оно што "животвори", веће је од онога што уништава и усмрђује (макар и оправдано).

Позициони афекти према онима који су застрашили - то је нешто ново, нечувено у царству закона: закон не може да *воли грешнике*, а Христос може. Он предлаже сасвим другачији пут у борби са злом. Нов, необичан и парадоксалан пут. То није нов систем заповести, забрана, наредба, норми, то *није нови закон*, није револуција закона - то је позив, зов ("много је званих..."¹) у царство стваралачке љубави, у царство конкретног љубавног стваралаштва. Љубав не поступа по правилима, она понекад поштује законску норму, а понекад је крши; понекад се користи правом, понекад жртвује право. Само љубав може да *предложи* (не да нареди!) да се понекад окрене образ оном ко нас је увредио², само она може да предложи нови пут борбе против зла: не супротстављати се злу злом (μη αντίσταναι τῷ πονηρῷ). Тај пут, ма колико се предлагао човечанству, увек ће изгледати нов, невероватан и парадоксалан. И у наше време, по свој прилици више него икада, он је нов. И најскрепнији хришћани у својим размишљањима најчешће склизну на пут закона. Савремено човечанство је стари Адам који наставља да стари; он прикрива своју наготу старом, искрпљеном одеждом закона. Говоре: хришћанство је изнемогло. Не! Логос је вечан, а хришћанско човечанство је још веома младо; незнабожачки свет, свет закона, свет старог Адама је изнемогао.

Нужно је стога, најзад, признати *немоћ* закона у његовој вековечној борби са злом: он не може да савлада отпор тела, не може да савлада отпор греха, он не може да спаси и дарује живот, не може никога да оправда, он само говори: сви су криви пред Богом. Ето одакле следи неизбежни закључак: "јер се дјелима закона ни једно

тијело неће оправдати пред њим; јер кроз закон долази познање гријеха" (Рим. 3:20).

2. Немоћ Закона

Трагедија закона састоји се у томе што он постиже директно супротно од оног чему тежи: обећава оправдање, а пружа осуду ("нема ниједног праведног"); тражи мир, а пружа гнев; захтева испуњавање а изазива кршење ("Ти који проповиједаш да се не краде, крадеш? Који говориш да се не чини прелуба, чиниш прелубу? Ти који се гадиш на идоле, крадеш светињу?" - Рим. 2:22); најзад - обећава славу, а пружа бешчашће ("Зар ти који се хвалиш Законом, преступањем закона вријеђаш Бога?" - Рим. 2:23).

Греше они који мисле да ће се праведно уређење човечанства ("оправдање") устројити системом праведних закона, идеалном државом, монархијом или републиком, или пак комунизмом, како је мислио антички свет и како мисли савремено ванхришћанско човечанство; греше и они који желе да преудесе људску душу и учине је праведном тако што ће самовољу страсти везати мрежом моралних императива и забрана. Ни усавршавање закона, ни организација власти, ни непрестано морално просуђивање и осуда (омиљено занимање гомиле) неће уклонити, па чак ни умањити количину зла на путу историје. Као и раније "сав свијет лежи у злу" и каткад се чини да постаје све испуњенији злом. Трагедија "закона" је у томе што он хоће, а не може, што захтева, а не испуњава, обећава - а не даје (*das perennierende Sollen* - нем. вишегодишњи дуг; прим. прев.).

Зашто закон не спасава и не "оправдава" човечанство? О чему се ту ради? Откуда неуспех закона? Зар није чудно да живети под законом значи живети под владавином греха (Рим. 6:14. Упор. 3:9-21). Да ли је могуће да је грех од закона? (Рим. 7:7). Јер закон је био дат за борбу са грехом, за "оправдање" (*justificatio*) - и наједном: "дјелима закона ни једно тијело се неће оправдати!" Закон је сам по себи *свей* "и заповијест света, праведна и добра" - а одједном ми то "добро донесе смрт", "причини ми смрт кроз добро!" (Рим. 7:12, 13). Овде почиње она унутарња *дијалектика* закона, онај низ антиномија притајених у закону, и онај низ решења која ап. Павле поставља на недостижну филозофску висину

и која још нико није у довољној мери схватио нити оценио према заслуги.

Прво решење које срећемо код ап. Павла састоји се у следећем: грех није од закона него од противљења закону; није крив закон него безаконје; није крива заповест него човек који је крши. Али зашто је крши? Узрок лежи у *прошљивљењу шела*. Знаменита гл. 7. Посланице Римљанима даје одговор на питање зашто је закон доживео неуспех и показује у чему је корен немоћи закона: закон је немоћан јер је *ослабљен шелом*. (Тако сам ап. Павле у глави 8:3, формулише суштину и смисао главе 7: "пошто бијаше ослабљен тијелом, Бог посла Сина својега"). Тело је извор зла. А закон је "духован" и извор добра. Али "тело" је телесни човек, својство човека (и често код ап. Павла и уопште у Јеванђељима, означава једноставно "човека"). Дакле, добија се решење: закон је духован и добар - а ја сам телесан, продан греху (Рим. 7:14). Закон је - добар, а човек је - зао.

Такав морализам може да захтева једино "усмрћење тела" и, на крају крајева, усмрћење човека. Ако је све зло у човеку, а све добро у закону, онда *pereat mundus, fiat justitia*! Илузорност решења је очигледна. Оно нагло разоткрива нову, још дубљу антиномију.

Задатак сваке религије и сваке етике састоји се, у ствари, у *сјасењу*, а не у осуди и уништењу човека. Целокупни смисао, целокупна интенција закона, састоји се у томе да се човек учини праведним ("оправдати", *justificare*); ако је он *немоћан* да то постигне и постиже само супротно, онда он губи сваки смисао. *Немоћни* закон је нешто комично: наредба (императив) која није повезана са потчињеношћу изнутра је противречна. Такав закон не заслужује никакво поштовање, па отуда треба да остави човека на миру и омогући му да живи слободно: *pereat justitia, vivat mundus*! (лат. *нека проиђа неправада, да живи свети!* - прим прев.).

Глава IV

ОТПОР ПОДСВЕСТИ И СУБЛИМАЦИЈА

1. *Дух ирационалног ошћора.*

Loi de l'effort converti.

Немоћ закона проистиче из отпора тела. Али не ради се само о немоћи, у закону постоји нешто још горе. У ствари, отпор представља опирање неком деловању. Нема "реакције" ако нема "акције", нема "противљења" ако нема "деловања": императив закона *изазива* опирање извесних снага.

У човековој природи, по свему судећи, постоји нешто што се не потчињава закону, некакав "дух опирања". А он се директно провоцира забраном или заповешћу закона. Закон је у праву по ономе што тражи, али је *крив* зато што својом императивном нормом *изазива дух прошљивљења*, па, према томе, *изазива* нешто супротно ономе што захтева, *изазива пресјуй*.

Искрсава нова антиномија, нови трагизам закона, нова варијација основне дијалектичке теме ("закон је добар" и "закон је зао"). Да би се увидела сва снага, сва дубина, сва парадоксалност ове одважне дијалектике потребно је да наведемо редом следеће чудесне текстове¹:

"Јер је гријех без закона мртав".

"А ја живљах некад без закона; а кад дође заповијест, гријех оживље".

"Него ја гријеха не познах осим кроз закон; јер ни за жељу не бих знао да закон не каза: Не пожели!"

"А гријех узевши повод кроз заповијест изазва у мени сваку жељу".

"Јер гријех узевши повод кроз заповијест превари ме и уби ме њоме" (Рим. 7:7-9, 11).

Дакле, закон постиже супротан резултат: он *изазива* дух противљења, саблазан *пресјуйа*: закон се јавља као директан *повод, моштив* (оформл) греха: говорећи "не пожели", он побуђује жељу ("забрањено воће").

Ова чудна особина закона приморава нас да према њему будемо сумњичави до крајњих граница. То је оно што је приморало и ап. Павла да каже: шта ћемо, дакле, рећи? Да је закон грех? (Рим. 7:7) да је закон зло? јер: "заповијест *дај* ми за живот, би ми за смрт!" (10).

Није ли закон директан *узрок* греха? То, разуме се, није могуће; закон није узрок греха као што није ни узрок врлине. Ни преступ ни послушност не проистичу неминовно из закона. Не може се рећи да закон аутоматски изазива покоравање, али се такође не може рећи ни да он аутоматски изазива нарушавање. Човек није аутомат него слободна личност.

Између заповести закона и човекове одлуке налази се тајанствена подсвесна сфера афеката и ништа мање тајанствена свесна сфера слободе. Закон само "мотивише", а не узрокује. И противљење закону такође само "мотивише", а не одбацује закон на механички начин. Ето зашто ап. Павле не назива закон узроком већ само *поводом*, слутивом греха. То не скида одговорност са закона јер служити као "повод" греху јесте велики грех.

Ово намеће питање о последњим и истинским изворима греха. Тачније, о последњим изворима сваког *последице*, доброг или рђавог, јер из претходно реченог јасно је да закон није ни узрок добра ни узрок зла.

Можда је закон подесан у практичном животу за препознавање онога што се сматра "преступом" ("законом се познаје гријех" - *ratio cognoscendi*, разлог сазнања преступа), али се он никада не спушта до дубине где лежи *ratio essendi*, разлог постојања преступа. Ова дубина је за њега ирационална, недоступна, недокучива. Закон је *рационално правило* које се обраћа уму, свесној вољи, али не и ирационалним, несвесним и подсвесним инстинктима и нагонима где - "видим други закон у удима својим који се бори против закона ума мојега" (Рим. 7:23).

То је тај *закон ирационалног ошћора* (ирационалног јер је супротан и несхватљив *закону ума*: "јер не знам шта чиним", - Рим. 7:15) - и управо он указује на дубинске изворе греха.

Закон ирационалног ошћора може да има две форме и да делује такође у две сфере: постоји *људски* и постоји *надљудски* (ђаволски) отпор. Људски отпор, који је у центру пажње ап. Павла, јесте противљење *тјелу*, "тјелесних мудровања" која се не покоравају закону Божијем па су отуда "непријатељство Богу" (Рим. 8:7); то је отпор "закону гријеха који је у удима мојим" (Рим. 7:23), то је отпор целокупне *подсвесне сфере* инстинката и нагона повезаних са чулно-телесним светом ("тјелесно мудровање"), који се не потчињавају *свесној вољи* и

закону ума. Феноменологија таквог отпора, форма у којој је доживљавамо, изражена је код Апостола овако: "јер добро, што хоћу, не чиним, него зло, што нећу, оно чиним"... "јер *хитјеши* имам у себи, али *учиниши добро* не налазим" (Рим. 7:18).

Ево уистину типичног стања људске слабости, људског "непријатељства Богу", које нема смелости да иде даље и које се изражава једино у "немоћи закона ослабљеног тијелом" (Рим. 8:3). Оно и јесте у средишту Апостолове пажње јер "који по тијелу живе, који тјелесно мисле" представљају претежну већину људског рода, већину за коју је пре свега и писан сваки закон.

Свесни закон, изражен у форми забрана и окренут вољи, изазива обрнуто дејство услед отпора света подсвести. И тај отпор је утолико снажнији уколико је јачи напор воље која жели да испуни заповест. Такво је не-обично својство свесног вољног напора у односу према свету подсвести, које су открили савремени проучаваоци тог света и формулисали као *loi de l'effort converti*. Тај закон је потврђен експериментима које свако може да понови.²

Апостол Павле је познавао деловање тог закона и нашао га као "други закон који се налази у удима мојим и *прошви се закону ума мојега*." (Рим. 7:23). "То што он "противљење" смешта у удове и *илои* не треба да нас збуњује. "Плот" у терминологији ап. Павла уопште не означава *само* наше просторно, физичко тело већ обухвата целокупну нижу *чулно-пожудну* природу човека која је, разуме се, повезана са физичким телом и налази се, такође, између "тела" и "душе". Према томе, у вези са питањем које нас интересује, "плот" код ап. Павла има два значења: 1) *илои* као чулно-пожудна сфера подсвести која се налази у најтешњој и тајанственој близини тела³, и 2) *илои* као тело, као организам који проучава биологија.

Човек према ап. Павлу има следећу структуру хијерархијских ступњева: он се састоји из 1) духа, 2) свесне душе, 3) подсвесне чулно-пожудне сфере ("тјелесна мудровања"), 4) тела ("плот"). За трећи ступањ ап. Павле нема посебног термина (код Платона је то *επιθυμία*, пожуда).

2. Подсвесѝ и "ѝлоѝ"

Подсвесѝ је савремени појам. Раније поимање душе исцрпљивало се *свесѝћу*, оним што се налази у светлом пољу доживљаја, оним чега смо свесни. Подсвесне нагоне ап. Павле није могао да назове "душом" зато што су они инстинктивни, несвесни, не налазе се у светлом пољу свести; он предлаже да се назову "плоћу" због њихове повезаности са чулношћу и чулним органима. Може се доказати да "плот" овде означава посебан, трећи ступањ људског бића који одговара "*ѝодсвесѝћи*" с његовом чулно-пожудном, еротски оријентисаном природом коју је открио и одгонетнуо Фројд.

Да "плот" овде означава ипак психичку, а не просторно-телесну сферу, види се из израза као што су "тјелесна мудровања" (φρονήμα της σαρκός) и "живот по тијелу"⁴, али ова мудровања нису свесне мисли јер, по Апостоловој терминологији мисли *ум* (νοῦς); она нису ни свесна жеља, свесна воља, јер "што нећу, оно чиним". "Тјелесна мудровања" се у потпуности супротстављају мом уму, мојој вољи, целокупној сфери моје свести ("унутарњи човјек"), целокупном мом свесном *ја* (Рим 7:15-25), па ипак се она још називају "мудровањима", понекад и "похотом", и отуда у одређеном смислу припадају *ѝсихичком свесѝћу*, "*унутарњем човеку*", том истом моме *ја* (Рим. 7:25). Неразумљиво је одакле потичу те чудне побуде, те ерупције из подземне таме које противрече свему што признајем за добро, што хоћу, чему служим умом: "*јер не знам ѝѝѝа чиним*, јер не чиним оно што хоћу, него што мрзим оно чиним". Оне су необјашњиве из *ја*, необјашњиве су из свести: "тада то не чиним више ја, него гријех који живи у мени" (Рим. 7:17). Где он живи? Ако не живи у свести, као што је било показано (јер у свести налазим хтење добра и сагласје са законом: "хоћу да чиним добро"), онда живи једино *испод прага свесѝћи*. Тамо не продире снага закона који уме једино да се обраћа уму и свесној вољи, тамо се гнезди "други закон који се бори против ума" (loi de l'effort converti).

Сферу *ѝодсвесѝћи* Апостол одређује као не *ја* јер је *ја* сфера *свесѝћи*; тамо, у подсвест, он смешта закон противљења и грех. Али грех у извесном смислу ипак живи у "мени", он се не може избацити у телесно-просторни свет, он је повезан са "унутарњим човеком" и његов извор је оно исто *ја* јер је оно центар и свести и подсвести.

Тако се показује неопходност трећег ступња човековог бића који Апостол назива "плоћу"; то је психички, али не и свесни ступањ, то је - *ѝодсвесѝћи*.

Библија, уз своје дубоко познавање људског срца, осећа присуство онога што савремена психологија назива подсвесћу и указује на ту сферу уз помоћ своје сопствене терминологије. Унутарњи свет у свој својој неисцрпној дубини ("унутарњи човјек" ап. Павла) у Старом Завету се најчешће назива "срцем". И у том унутарњем свету далеко од тога да све јасно разазнаје и да је свега свестан чак и његов носилац. У "унутарњем човеку" постоји тајанствена и скривена сфера која није обасјана његовом сопственом светлошћу. "Дубоко је срце човеково... ко ће га познати?" Само Бог прозира "срца и утробе". Стално понављани термин "*срца и утробе*"⁵ управо наговештава оно што се данас назива *ѝодсвесѝћу* са њеном чулно-пожудном, еротском природом. Сам израз "утробе" на одређени начин указује на оно што се налази испод срца, ниже срца, и док "срце" најчешће означава "свест", онда "утроба" треба да означава "подсвест".

Истина, "срце" је ирационално не само у смислу своје ниже сфере која се додирује са "плоћу", него и у смислу више сфере која се додирује са "духом" и представља орган духа; али, у сваком случају, његова ирационалност, дубина и провалија, обухвата како више мистичке доживљаје, тако и ниже, подсвесне, "утробне" нагоне.

Скривено подручје "срца", које је "скривено", па, према томе, непознатљиво и за самог његовог носиоца, уопште не мора неизбежно да буде узвишено и блиско Богу. Из њега могу да проистичу, неочекивано и несвесно за самог човека, како добри тако и рђави поступци: "Добар човјек из добре ризнице срца својега износи добро, а зао човјек из зле ризнице срца својега износи зло" (Лк. 6:45; Мт. 12:35; Упор. Мк. 7:21; Мт. 15:19).

Подсвест, дакле, представља сферу бескрајних могућности из којих настају и порок и врлина; она је материја (у грчком смислу) која може да поприми прекрасну или накарадну форму. То је *хаос*, древни "близак нам хаос" који "гмиже" (Тјутчев)⁶ испод прага свесног живота са његовим рационалним нормама, са његовом резонабилном вољом; видели смо да је закон форма која не уме да уобличи ову материју и која изазива противљење тог хаоса.

3. Ерос и сублимација

У чему се састоји средство овладавања тајанственим подсвесним моћима душе? Савремена психологија подсвести, са својом теоријом психоанализе и сугестије, указује нам пут чију аутентичност потврђују најистакнутија филозофска и религијска учења. У светлу ових учења у исти мах се одбацује све оно помодно, безвредно и нездраво присутно у доктрини "подсвесног" и задржава све оно исконско, древно и вечно које су нагостили Платон и ап. Павле.

Неуспех императивне норме и њен сукоб са законом ирационалног отпора (*loi de l'effort converti*) указује нам пут. Подсвест се не потчињава директној заповести. Закон се обраћа разумској вољи и делује у средњој разумској сфери, сфери осветљеној свешћу. Подсвест остаје за њега скривена. Треба умети продрети у подсвест, одгонетнути шта се у њој збива и утицати на њу. Директним путем то није могуће, могуће је само заобилазним путем психоанализе. Овде лежи Фројдова заслуга и његово откриће *еројске природе* подсвести. Међутим, генијална антиципација и, у исти мах, суштинска исправка Фројдовог учења јесте Платоново учење о *Еросу*. Ерос обухвата бескрајно више него *libido sexualis*, чак више и од еротске заљубљености. То су његови корени и цветови, али не и свеобухватно дрво живота.

Нужности проширења појма *libido* изван граница сексуалне сфере свесни су сви значајнији мислиоци који су произашли из Фројдове школе. Тако Јунг схвата *libido* као основну *психичку енергију* која у области психичког одговара ономе што се назива енергијом у физици. Бодуен за ову основну душевну потенцију предлаже термин *potentiel affectif*. За Адлера ова динамичка опруга душе јесте жудња за влашћу и господарењем. Платонов Ерос обухвата све то: он означава суштинску и несводиву функцију душе, *функцију жудње* која сеже у бескрај, која је разнолика по садржини, али је увек усмерена на раст бића, на његову "валоризацију"⁸.

Ерос је заљубљеност у живот, "афекат бића" (Фихте⁹), жеђ за пуноћом, жеђ за важењем, рађање у лепоти, жеђ за вечним животом (све је то рекао још Платон) и, на крају крајева, Ерос је жеђ оваплоћења, преображења и васкрсења, богочовечанска жудња, жудња рађања Богочовека, његовог истинског "рађања

у лепоти", жудња обожења и вере "да ће лепота спасти свет" (Достојевски), и то је рекло хришћанство јер је оно *религија айсолутно жељеној*. И оно је рекло оно што је тражио и што је предосећао Платон јер "рађање у лепоти" јесте, разуме се, оваплоћење и преображење.

Ако је тачно да подсвест поседује еротски усмерену природу, онда ево у шта се она "сублимира" и ево какви цветови израстају из њене скривене дубине:

*Сјај из таме.
С црном грудом
Распиа се не би чудом
Твојих ружа врх.
Да у мрачно није гнездо
Уио се или несио
Њихов корен мрк.*

(Соловјов)

Може изгледати донекле необична оваква "суштинска" поправка Фројдове идеје, али је она сасвим доследна: Фројд тражи "сублимацију"¹⁰, а сублимацију у грандиозним размерама пружа Платон. Динамика Ероса усмерена је на оно што Платону изгледа "најсублимније". Ако хришћанство уочава још вишу тачку која одређује правац, онда је оно дужно да настави сублимацију јер се сублимација уопште не зауставља: "уздизати" се може само ка ономе што се сматра највишом вредношћу (*sublimissimum*).

Целокупно стваралаштво, целокупна култура и целокупна религија представљају "сублимацију" усмерену на оно што се открива (у "откровењу") као највиша вредност: "јер гдје је благо ваше, ондје ће бити и срце ваше", где је ваша највиша вредност, тамо је и ваш Ерос.

Химна љубави код ап. Павла¹¹ израз је крајње сублимираног Ероса¹²: ево у шта се преображава подсвесна жудња за животом, пуноћом и блаженством! Космос љубави ниче из мрачних еротских нагона, Ерос брачне љубави допушта сублимацију "у Христа и у Цркву" и јесте "велика тајна" и тајанство. Штавише, овде је центар хришћанских тајни јер сви хришћански симболи израстају из Ероса: Отац, Син, Мати, браћа, Женик, Невеста¹³. Ако би заљубљеност, брак, материнство и очинство били нешто ниско и презрено (као што мисле гностичке јереси), онда ови симболи не би могли настати.

У њима се садржи указивање на могућност снажне сублимације Ероса: породица је мала Црква, а Црква је велика породица. Ако би Ерос био презрен у било ком свом аспект, како би онда *Пјесма над пјесмама* могла стајати у канону светих књига?

4. Сублимација у хришћанској аскезици

Преко Дионисија Ареопажита, великог утемељивача источнохришћанске (а у значајном степену и западне) православне мистике, и преко његовог генијалног ученика и тумача Максима Исповедника, хришћанство усваја Платоново учење о Еросу и даје му најблиставији завршетак. Дионисијева *Небеска јерархија*¹⁴ представља грандиозни систем "сублимације", уздицања најнижег ка највишем, и то уздицање се врши снагом Ероса¹⁵, а завршава "обожењем". Сам Творац свега постојећег "јесте добри и божанствени Ерос", "добротворни Ерос бића (αγαθοεργος των οντων ερος) који пребива у изобиљу". "Беспочетни и бескрајни Божанствени Ерос". Дионисије брани "божанствено име Ероса" у поређењу са αλητη¹⁶.

Максим Исповедник следи Дионисија проширујући и продубљујући његово учење о љубави. За њега је љубав божанствена сила која сакупља и повезује у једно цео космос и сваку ствар која постоји у њему, највишу и најнижу. Та сила је Ерос¹⁷. Из љубави Творац природе *ју је везао уједно* са својом сопственом хипостазом (у оваплоћењу) како би "зауставио њен немир" и привео је к себи. Овако Максим Исповедник формулише сублимацију немирног хаоса природних сила и та сублимација је оваплоћење божанског и обожење природног.

Страсти нипошто нису рђаве саме по себи, оне су "добре у рукама ревнитеља доброг живота". Чак и такве страсти као што су "пожуда", "сладострашће", "страх" - допуштају сублимацију: пожуда се претвара у "бујни нагон жудње за божанским добрима", сладострашће - "у блаженство и усхићење ума божанственим даровима", страх - у бојазан одговорности за грех, туга - у покајање¹⁸.

Порок је саздан од истог материјала од којег је саздана и врлина. Нема природних сила душе и тела које би биле рђаве саме по себи, оне постају зле тек онда када поприме посебан, заправо *изопчачен облик*¹⁹. Основна идеја целокупне грчко-источне аскетике и мистике била је идеја обожења (θεωσις). Обожење је истинска су-

блмација целокупног човековог бића, свих снага његовог тела и душе, јер је човеково тело - Храм Светог Духа (1 Кор. 6:19) и, као и душа његова, подлеже преображењу и прослављању. Велика је Оригенова заслуга због његовог учења о "обожењу" као тајанственој "замисли" Христа у срцу верника. У човековој души као да се изнова рађа Христос. Усељавајући се у душу и обитавајући у њој, Он је *преображава* по свом лику²⁰. Такав "преображај" душе чува све њене снаге и узноси их ка највишем, то јест - *сублимира*. Целокупна хришћанска мистика и аскетика на овај или онај начин прихвата ову класичну слику сублимације.

У погледу принципа сублимације западна аскетика и мистика се не разликује са источном. Целокупна хришћанска аскеза је грандиозна замисао сублимације која зна за своје успехе и неуспехе²¹. Из огромног материјала западне аскетике није тешко одабрати неколико класичних формулација *принципа сублимације*.

У житију St. François des Sales каже се: "Да би овладао љубавном страшћу, он је применио врло једноставно средство: усмерио ју је у правцу вечне непорочне љубави. И пошто се трудио да ову љубав обухвати *свим својим срцем*, његово срце стога није имало ни времена ни повода да воли овоземаљске ствари"²².

Ништа мање јасно принцип сублимације није изражен ни код St. Jean de la Croix. Он каже: превладавање порочних душевних покрета и искушења путем директног супротстављања и њиховог сузбијања није најбољи пут. Знатно делотворнији је не негативни већ позитивни пут: акт или покрет узносеће, тј. сублимирајуће љубави (l'amour anagogique) која нас непосредно сједињује с Богом. Les mouvements anagogiques d'amour placent l'âme dans un état si élevé, si sublime, qu'elle perd entièrement de vue tout ce qui n'est pas son Bien-Amié, Jesus-Christ²³. Овде је на класичан начин описан успех хришћанске сублимације.

У томе још нема разлике између источне и западне аскетике: сублимација је општехришћански принцип. Сублимација упадљиво противставља хришћанску аскутику и мистику целокупној нехришћанској - индијској, неоплатонистичкој, гностичкој и стоичкој аскезици и мистици. Тамо нема сублимације, тамо постоји уклањање: не спасење света, већ спасење од света. Индијска и гностичка мржња према плоти, према браку и рађању -

за хришћанина је јеретичка. За аскетику уклањања, на-
против, преображење душе и тела и Васкрсење - пред-
стављају бесмислицу. Ниско (тело, страсти, емоције,
подсвест, природа, космос) овде се не "спасава" нити
сублимира, већ одсеца, уклања и нестаје као маја.

Хришћанска етика као *еџика благодати* није етика
уклањања него етика сублимације. Њен задатак је опште
спасење и она се може изразити Александровим речима:

"Sublimatio creature rationalis super naturam"- путем
"donum superadditum naturae" (лат. *Уздизање умне ствари
над природом* - (путем) *усавршавања природе* - прим.
прев.).

Узвисујући се над природом сублимација не уни-
штава већ испуњава, преображава и усавршава природу
или, као што гласи класична формула, *gratia naturam non
tollit, sed perficit!* (лат. *Благодат не уништава већ
усавршава природу* - прим. прев.).

5. Сублимација и уобразиља

"Сублимација" је воспостављање првотно-божан-
ске и ка Богу устремљене форме. И целокупан хаос света
подсвести осећа потребу за таквом формом. Па каква је
то форма ако не може имати форму закона? Овде треба
одмах рећи нешто битно, можда најбитније у етици
благодати, оно што антиципира њен крај и довршење.

Васпостављање првотно-божанске и ка Богу ус-
тремљене форме у човеку јесте воспостављање "*Слике
и Прилике*" Божије, а сила која захвата ту слику јесте
уобразиља (машија). Али ми не бисмо могли замислити
никакву "Божију слику" да није било чињенице Бого-
оваплоћења, да пред нама није стајала слика Христа²⁴.
Машта захтева оваплоћење слике, штавише, машта и
јесте оваплоћење. Она увек оваплоћује своје слике, одева
их у тело и крв.

Ми се овде сусрећемо са сасвим новом силом, са
уобразиљом. Неопходно је да схватимо њену психолошку
суштину, њено метафизичко, етичко и мистичко значе-
ње. Рационално-императивна норма закона увек се
обраћа свести, свесној вољи, и не уме да се обраћа под-
свести која јој се не покорава него супротставља. Машта,
напротив, поседује посебан дар продирања у подсвест,
посебно органско сродство са Еросом. И то стога што је
подсвест оно подземно врело из кога избија млаз фан-

тазије и, у исто време, онај тамни резервоар у који,
обрнуто, падају искричаве слике, како би живе и
кретале се тамо, у недомашној дубини. Подсвест се храни
сликама маште и храни њих. Подсвест као да дрема и
сања снове којих није свесна. Понекад се ти снови згуш-
њавају до степена прекрасних уметничких слика²⁵ или
животних лудости; понекад, обрнуто, у животу или у
уметности перципиране слике живе у подсвести и тамо
врше своје невидљиво, штетно или корисно дејство.
Фројд у свом тумачењу снова и у својој психоанализи по-
казује како се у подсвести могу пронаћи штетне слике и
како да их се отуда домогнемо. Nouvelle école de Nancy,
(фр. Нова нансијска школа - прим. прев.) са својом новом
теоријом сугестије показује како се у подсвест могу уне-
ти вредне слике, погодне за обликовање и сублимацију.

Да бисмо извагали компаративну снагу *свесне воље
и машије* треба да се замислимо над неумољивим Кую-
вим речима: у свим случајевима сукоба воље и маште
увек, без изузетка, побеђује машта! Али се закон увек
обраћа свесној вољи и отуда увек може бити побеђен
саблазнима машије када је реч о потчињавању подсвести,
о заробљавању Ероса.

Подсвест се повинује једино машти, али *норму* није
могуће замислити, она нема слике, она се може једино
мислити. Не постоји Ерос закона и Кант је знао за то:
није могуће волети закон, закон се једино може "по-
штовати", а волети се може само конкретна слика и ако
је могуће волети идеју, идеал, онда једино као овапло-
ћену у живој личности.²⁶

Чак и Платонов Ерос, пре свега филозофски Ерос
усмерен ка свету идеја²⁷, чак и он наговештава и пред-
сказује пут *оваплоћења*: није му довољна љубав према
идеји, "љубав према мудрости" (φιλοσοφία), потребна му
је љубав према конкретном лику, према живом *овапло-
ћењу мудрости*. Платон је Сократу придао живу пуноћу
свога Ероса. Сократова судбина је постала "Платонова
животна драма" (Вл. Соловјов), он с њим живи, умире и
васкрсава.

Збила се за антички свет јединствена и парадоксал-
на чињеница: највећи филозоф и уметник свих времена
сакрио је своје ауторство, одрекао се највеће части и
славе и све своје најлепше пренео у лик "учитеља",
оваплотио се у њему и, у исти мах, оваплотио њега у себи.

Говори само Сократ, Платон не учествује у "дијалозима", Платон не постоји. А када је једном и проговорио о свом ауторству, биле су то једино следеће запањујуће речи: "Па и нема нити је било икаквог Платона, постоји једино Сократ који је поново постао млад и леп!"

Нема овде никакве лажне скромности ни понизности (која, узгред речено, није ни била позната античком свету), овде постоји само потпуно оваплоћење Сократа у Платонову душу и преображење ове душе помоћу овог лика. Потпуно истоветно као и код ап. Павла: "*А живим не више ја, него живи у мени Христос!*" (Гал. 2:20).

Само слика живе оваплоћене вредности и светости надвладава и "плени" све снаге душе. Највиша сублимација јесте сублимација Ероса уз помоћ маште. Ето зашто је Сократов лик у Академији и у сократовским школама играо исто такву "сублимирајућу" улогу као и лик Христа код хришћана.²⁸

Глава V

УОБРАЗИЉА КАО ОВАПЛОЋЕЊЕ И ПРЕОБРАЖЕЊЕ

1. Маџија уобразиље и Ерос

Моћ позитивног лика у души јесте нешто задивљујуће. Она постаје право чудо и извор правих чуда када тај лик доспе у подсвест. Сва медијумска чуда, на која је најзад натрапала савремена наука, везана су са подсвешћу (дешавају се у "трансу"); подсвест на чудесан начин реализује однекуда и некако добијени лик, и као да чак поседује способност његовог задевања у крв и месо. Ради се о стварној, запањујућој и застрашујућој магији уобразиље (маште).¹

Међутим, ако чак и одбацимо ову сумњиву и екстремну област, остаје још увек пространа и несумњива сфера у којој магична моћ уобразиље (маште) царује у потпуности. То је сфера уметности, сфера стваралаштва која обухвата цео наш живот. Уметност је стваралачка уобразиља, другачије речено, оваплоћење вољене слике - у камену, у боји, у звуку, у покрету, у крви и месу. Уметност је преображење најнижих несвесних и подсвесних сила, уздизање ка највишем, велики узлет ка сублимацији, позив на преображење целокупног живота.

Али где је гаранција да су уобразиља и "слика" уистину способне за сублимацију? Да ли ће подсвесни Ерос, libido, усхтети да се потчини прекрасној и узвишеној слици? Поседује ли, најзад, уобразиља такву стварну моћ која премашује снагу ума, императив закона? Није ли све то "фантазија"? Није ли целокупна уметност само "племенита обмана"?

Овде пре свега треба обратити пажњу на исконску повезаност подсвести и фантазије, Ероса и уобразиље. Ерос је по својој суштини устремљен ка прекрасној слици и отуда његова склоност ка сублимацији. Волети се може само она слика којој се можемо "дивити". Између Ероса и његовог "предмета" постоји крвна веза. Ерос се устремљује једино према ономе што доживљава као своје рођено, жељено, као свој производ. Ништа му не треба наметати нити споља прописивати као разумни циљ, као закон. Напротив, представа о циљу, у форми пожељне слике, израста из саме тежње посредством стваралачке маште (фантазије)². Ето зашто Платон каже да је Ерос рађање у лепоти. Изненада перципирана слика коју Ерос сусреће у својим трагањима, која му је споља дата као откровење, прихвата се са радошћу тек онда када одговара његовим предосећањима, његовим "фантазијама", његовим скривеним жељама. Ерос је освојен и "очаран" тек онда када може да ускликне: "То је оно о чему сам маштао и што сам тражио"³. Еротске чари привлачне слике засноване су на томе што она одмах ствара хаос подсвесних нагона, а слика која је у стању да "преобрази" хаос у космос и лепоту - управо и јесте прекрасна слика. Ето у чему лежи гаранција сублимирајуће снаге прекрасне слике: суштина Ероса је жудња за сублимацијом (у Платоновим симболима то би се могло рећи овако: све живо по природи тежи ка сунцу).

2. Изойачени Ерос и лоџика срца

Постоји, међутим, једно обеспокојавајуће питање које показује да овде није све баш тако сретно и да не постоји апсолутна гаранција сублимације. То питање се састоји у следећем: да ли је могућа груба, порочна уобразиља? Ако је могућа, онда она, очигледно, не "сублимира" већ чини обрнуто: *ирофанише* или обешчашћује. Одговор је јасан: искуство нам показује да постоји *изо-йачени Ерос*, Ерос мржње, Ерос зле радости или "злу-

радости", насупрот Еросу љубави. Ако је Ерос љубави "рађање у лепоти", онда је изопачени Ерос усмрћивање у наказном (садизам), наслађивање у ниском. Постоји Ерос сублимације, али постоји и Ерос деградације, Ерос пада. Постоји Ерос стваралаштва, али постоји и Ерос рушилаштва⁴.

Између њих одлучује последња и виша инстанца слободе која стоји изнад свих свесних разлога и доказа, слободе која није ничим аргументована јер се уздиже изнад свих рационалних аргумената. Управо она, на крају крајева, бира између стваралаштва и рушилаштва, између живота и смрти, између "да" и "не". И тај избор ничим није могуће аргументовати једноставно стога што "аргументовање" постоји само за онога ко је *већ* учинио избор у прилог рационалног, аргументованог, непротивречног. А онај ко је изабрао зло, свесно је изабрао оно што је противречно, "ни на чему утемељено", каприциозно-самовољно.

За онога који смрт претпоставља животу отпадају сви разумни животни разлози и све чари живота. Али нормално узев, тј. по својој бити, човек претпоставља живот, а не смрт, стваралаштво, а не рушење, позитивне, а не негативне вредности, здравље, а не болест. И уколико му се не може доказати да је живот бољи од смрти, онда, с друге стране, нема никакве потребе да му се то доказује. И најпростија интуиција увиђа где лежи оно нормално и суштинско, а где његова изопаченост (Unwesen).

Изопачени Ерос је тежња за негативним и одбојност према позитивним вредностима. Изопачени Ерос је увек болест, патологија (приближавања небућу), али таква да се убраја у кривицу. Нормални Ерос (срце) има своју логику; он, по својој бити, воли лепо, дражесно, узвишено, драгоцено, воли радост (χαρις), воли прекрасни Харис, воли "грацију", воли *благодати*. Овде је допуштен исконски животни оптимизам Библије: човек воли оно што је "добро веома", што се од самог искона допада Богу у његовој творевини, што је светлост, лепота, *иорасиј животиња*, узлазна хијерархија бића, тј. "сублимација" (Пост. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31). Ерос човека по својој бити јесте жудња за пуноћом живота, и у томе лежи гаранција за то да је он истински усмерен ка Христу који је пуноћа (πληρομα), тј. изобиље живота,

васкрсење, победа над смрћу, оваплоћење свих вредности.

3. Поезија као *племеница обмана*

Пређимо сада на други део напред постављеног питања, на "фантастичност" сублимирајућих слика. За оног који не верује, на пример, за Ренана, лик Христа, посебно васкрслог Христа, јесте, разуме се, само "племенита обмана", али, несумњиво, племенита у највећој могућој мери. Прекрасне фантазије и ликови уметности, разуме се, сублимирају, али, да нас све то можда не обманује? Није ли боље да се држимо трезвених упутстава разума? Нису ли вредније "приземне истине" од сваке "племените обмане"?

Овакве сумње почивају на потпуном неразумевању магичне снаге уобразиље (маште), на потпуном игнорисању подсвести. Класични рационализам Декарта, Малбранша и Спинозе увек је сматрао машту (imaginatio) нечим нижим у односу на разум, сматрао ју је извором заблуда: несвесно-фантастично, разуме се, не може да издржи поређење са свесно разумним.

Али велики песник као да мисли обрнуто:

*Дража нам је од ~~таме~~ ниских истина
обмана која нас уздиже⁵.*

У овом парадоксу дата је генијална оцена сублимирајуће фантазије која је присутна у сваком истинском стваралаштву.⁶ Мноштво баналних гимназијских радова написано је на тему овог двостиха. Главни неспоразум увек се састојао у неразумевању парадоксалног израза "обмана". Он, разуме се, не може да означава лаж, мистификацију, превару. Чин преваре као неморалног поступка никога не може да "оплемени" нити нам може бити "драг". Ради се, очигледно, о "обмани" у другом смислу: слике фантазије "варљиве" су у поређењу са истинама експерименталне науке или трезвеног здравог разума. "Варљиве", али драгоцене зато што узвишавају (сублимишу). *Целокућна поезија* представља такву "племениту обману". Међутим, она има свој сопствени критеријум истинитости, критеријум истинске вредности, "уметничке истине". Тај *критеријум* је *ауθενцијност* сублимације: оно што уистину оплемењује престаје да буде "обмана" у било ком смислу, јер у свом сублимира-

њу и уобличавању рађа нову емпиријску реалност. Фантастично-варљива слика вајара који сублимира и уобличава комад камена у статуу лепе жене престаје да буде "обмана" и постаје пуноправна и пуноважна реалност. Истина, здрав разум може да изрекне инфантилну "приземну истину" да то није права жена већ жена од камена, па је, према томе, "обмана", истину на којој је заснована машта о прекрасној Галатеји. Међутим, та машта се у принципу остварила: постоји уметност која ствара потпуну реалност, рецимо - архитектура: када се сагради храм или кућа онда се не може рећи да то "није прави храм" или "права кућа". То се исто односи и на музику - она је у потпуности реална. То се такође односи и на стваралаштво у најширем смислу, на пример, техничко стваралаштво (проналазаштво) и друштвено стваралаштво (друштвена "изградња"): оно ствара *нову истинску реалност* и нипошто није обмана.

Кад је Леонардо да Винчи, тај задивљујући фантаст, проналазач и песник, замишљао летећу машину, био је то, разуме се, само полет маште, "племенита обмана" којој је било лако супротставити "таму приземних истина" које доказују зашто птице могу да лете, а људи, напротив, не могу. Али сада је "сублимација" успела и полет је престао да буде машта и обмана.

Такав је закон стваралаштва у свој његовој ширини (закон поезије у најширем смислу): оно ствара из маште, из фантастичне слике, *из немогуће*. Здрав разум немогуће назива "обманом", он је научио да живи усред "приземних истина" свакодневља, али не зна ништа да створи, ништа да измисли; како би и могао да измисли било шта онај који разборито говори: "Све су то измишљотине, не измишљајте молим вас!"

4. Истина стваралаштва и истина сазнања

Машта поседује снагу која се високо уздиже *изнад* подручја разума, изнад подручја познатог, постигнутог, етаблираног, уобичајеног; она обитава у подручју непознатог, несхватљивог и немогућег; она прориче, предсказује и ствара митове, она далеко иза себе оставља подручје рационалног поимања и рационалног поступања, па отуда као да је опседнута светим лудилом. Она сања снове које "нису сањали наши мудраци".

Критеријум истинитости прикладан је за "приземне истине", тј. за етаблирано и познато; овде он нема никакав значај. Овде не искрсава питање поклапања са емпиријском реалношћу јер стваралачка машта свесно тражи другу, сасвим другачију реалност. Овде постоји сопствени критеријум истинитости: величина и моћ сублимирајуће слике. "Обмана" постаје стваралачка *истина* (уметничка истина пре свега) када она уистину оплеменењује и уздиже. Уобразиља, машта, истинита је онда када је стваралачка.

Уобразиља влада свим облицима стваралаштва: постоји научна, техничко-проналазачка, друштвено политичка, етичка, естетичка и религиозна машта. Нема стваралаштва без *дивинације*, нема маште без предсказивања: научна хипотеза је у истој мери "предсказивачка" колико и мит. Критеријум истинитости мита састоји се у његовој сублимирајућој моћи, у томе што он преображава и спасава живот. У том смислу свако стваралаштво је митотворство.⁷

Стваралачки мит је оправдан онда када "уображава" нешто значајно и свето, и не само кад уображава, већ и оваплоћава у животу. Уосталом, уображавати већ значи оваплоћавати јер свака вредност и светиња, предсказана и доживљена у почетку без облика, неминуовно се, истог трена, заодева у некакву слику (свака "реч" постаје "плот") ма колико магловиту и неухватљиву, и уобразиља има неискорењиву тежњу да све даље и даље кондензује ове слике, уколико су вредне и пожељне, до границе њиховог потпуног оваплоћења.

Рећи "у-образиља" - значи рећи "стваралаштво". И *истина* стваралаштва другачија је од истине сазнања: слика је *истинија* када је истински вредна и истински пожељна. Није потребно никакво поклапање са стварношћу, јер - ми и тражимо и желимо оно што још није стварност, а можда то никада неће ни бити. Кант је у праву: истински вредно остаје пожељно, wenn es auch nie geschieht.⁸ Међутим, стваралаштво, и поред све своје слободе, није самовоља: у-образиља може да буде истинита и лажна. Његова дивинација настоји да *одгоне* истински и вечни смисао (Логос), а затим да за њега пронађе "реч". Истински вредно и свето може само да се осећа, тачније предосећа и наслућује; оно се не може измислити нити створити, њега је могуће једино "от-

крити". Овде је сфера "откровења" у којем је увек нешто дато, а не саздато. Лепота врхунске уметности увек се перципира као "откровење". У својим највишим стваралачким дометима човек заправо ништа не ради у своје име "већ само божански глас танани слух окрзне", он као медијум изговара дошапнуту "реч".

Ко херувим

Донео је собом ђонеку ђесму рајску?

Истинско стваралаштво увек је *благодатно*, тј. *вредност* (благо) која је у њему оваплоћена увек је *дана*, а не саздата, и у тој "несатвореној красоти"¹⁰ садржана је главна чаролија, "грација", благодат. *Благодатност* је посебни критеријум истинитости који се доживљава посебним чулом и представља "очигледност" своје врсте.

Стваралаштво је Богочовечански процес. Бог је стваралац од искона и зато је он увек присутан тамо где се ради о истинском стваралаштву. Али је и човек стваралац по слици и прилици Божјој и стога он жели да ствара. Истинско стваралаштво је увек Логос (смисао) заодевен у плот, оваплоћење, преображење и васкрсење. Ето зашто "без мене не можете чинити ништа". Христос је показао *иша* је истинско стваралаштво и *иша* је уништење, *иша* је смрт и *иша* је Васкрсење.

Оно што је на Божанском идеалном плану *истински вредно*, на људском плану се прелама као *истински пожељно*. Хришћанска религија је религија *айсолушно пожељно*, она обећава човеку све оно што он уистину може да пожели: блаженство, лепоту, вечни живот, пуноћу Богоопштења. У тој пожељности је други критеријум истинитости слике: пожељна слика се оваплсћује и преображава живот. Жељење, стремљење, Ерос човека јесте одговор *одоздо* на божанско откровење апсолутно вредне Речи услышене *одозго*. И занос Ероса, устремљен одоздо, из дубина подсвести навише, из срца и утроба ка врхунцу апсолутне вредности и светости Логоса, јесте *истинска сублимација*; њена је формула: где је благо ваше, тамо је и срце ваше.

Тако се категорија "уобразиље" шири до граница стваралаштва које је немогуће без оваплоћења. *Уобразиљи значи оваплоћености*. Словенски језик то јасно изражава: "Утроба твоја нам ради Бога, *воображена* по нам", тј. оваплоћена по нашој слици. Ап. Павле каже:

"дондеже *вообразишја в вас Христос*" - Гал. 4:19, (тј. "докле се Христос не уобличи у вама!"). Христов лик се оформљује (*formetur, μορφωθῇ*) у души и уобличава целу душу помоћу уобразиље.

Постоји рационалистичка предрасуда по којој су *уобразиља, фантасија и мит* - увек илузорни и варљиви. Све је то "*mundus fabulosus*" (лат. свет бајки, творевина маште - прим. прев.), реално непостојећи свет, па је и религија један такав *mundus fabulosus* пошто она оперише митовима, симболима и фантастичним сликама.

У ствари, мит и уобразиља имају свој критеријум истине. И он је овде другачији него у научном сазнању стварности. Овде треба говорити о критеријуму *истине*, а не научне истине као израза емпиријског објекта. Критеријум *истине* пре свега има аксиолошко значење, он изражава *вредност*, а не реално биће.

У слици уобразиље, у миту, у симболу, мора бити препозната нека истинска вредност - и тек тада имамо *истину слике, мита и симбола*. Могуће је изразити лажну вредност или вулгарну вредност. Тада ћемо имати лажну или вулгарну етику, религију, митологију. Истинска религија у својим митовима и сликама изражава највишу вредност која је *светост*. Она је тајанствена, неизразива у речи и појму, и тек понекад се може изразити у живој слици, у миту, у симболу.

Први критеријум *истине* је непосредна интуиција *вредности* доживљена најдубљим центром личности, срцем ("где је благо ваше, тамо је и срце ваше")¹¹, то је "логика срца" која се усваја а priori, надискуствено, јер вредности имају само *идеално биће*.

Научно сазнање такође има критеријум *истине* који је у потпуности априоран, надискуствен, непосредно опажљив као *идеално биће* логичких принципа и односа (форми сазнања и категорија). Али то није једини критеријум. Постоји и други критеријум истинске реалности: емпиријско опажање, датост у искуству.

Потпуно аналогно овоме, *истина мита* и стваралачке уобразиље такође, осим априорног, има и емпиријски критеријум истине. То је критеријум формирања емоција, критеријум пожељности, критеријум емпиријске оваплоћености.

Оба критеријума истинитости уобразиље, као стваралачке и религиозне истине, обухваћена су једин-

ственим критеријумом сублимације. Сублимација има два краја: највишу вредност која постоји у идеалном свету, и - најниже афекте и подсвесне тежње које постоје у реалном свету. Лажна вредност не сублимира, не оваплоћује се, не преображава, не спасава и не оваплоћава. С друге стране, оно што се оваплоћава преображава стварност и постаје реалност, чак и емпијска реалност. *Mundus fabulosus* може да преобрази душу и живот, јер мит, "измишљотина", може да садржи у себи највишу вредност, светост, *аксиолошку истину*.

5. Уобразиља као метафизичка и магична сила

Поглед на уобразиљу се, у различитим филозофским школама и религиозним правцима, радикално мењао током векова. Могу се уочити три момента у поимању и оцени уобразиље:

1) Уобразиља као метафизичка, космичка и магична моћ која ствара слике ствари (*produktive Einbildungskraft*¹²).

2) Уобразиља као посебна психичка функција, као нижа врста сазнања, као извор заблуда.

3) Уобразиља као основна стваралачка моћ духа укореењена у подсвести, моћ без које нема стварања, нема културе.

Први моменат је најјасније дошао до изражаја у индијском погледу на свет, који посебну пажњу обраћа на сан и слике које се јављају у сну. Између сна и стварног света он, у суштини, не прави разлику: и једно и друго је "маја", илузија. Ствари су слике ствари. Свест, атман-брахман, *развија* ланац слика, замишља свет и затим *увија* ове слике, враћа их у себе, у своје просто јединство, у своју нирвану што наликује сну без снова; престаје да замишља - и тада нестају слике, нестају ствари, нестаје свет.

Ова концепција је присутна у Упанишадама, Веданти и у будизму. Будизам је склон да призна "тришну", жудњу за животом, Ерос живота - као извор уобразиље. Ми замишљамо због жудње, замишљамо оно за чим жудимо или чега се бојимо. Гашење жудње (тришке) је гашење уобразиље и њених слика, гашење света, а "угаснуће" на санскритском значи - "нирвана". Према томе, уобразиља је извор свих пањњи или страхања, али

је, у исто време, и велика магична моћ која ствара светове, демоне и богове.

Тибет магијски тумачи будизам. То је у првом реду земља магије коју схвата као *стваралачку моћ уобразиље*. Замишљени тигар је исто тако страшан као и прави тигар и он такође може да растргне мага који усхтедне да га призове.

Могуће је настрадати од слика уобразиље и ми на сваком кораку управо и страдамо од њих. Све зависи од тога с коликом моћи уобразиље располажемо. Сlike уобразиље могу да се згушњавају и јачају до потпуног поистовећивања са реалношћу. А то стога што у будизму нема принципијелне разлике између стварности и уобразиље (маште): ствари су слике ствари. Тибетанска магија јасно показује суштину сваке магије: згушњавање слика уобразиље. Али, зар те слике нису илузорне? На ово питање индијски идеализам (у првом реду, будизам) одговара: оне су исто толико илузорне као и "маја" реалног света и, у исто време, исто толико реалне; да се изразимо кантовски: оне поседују "емпијску реалност".¹³

Шопенхауер је уочио да постоји нешто заједничко између индијског и немачког идеализма. То је он изразио овако: свет је моја представа. Ствари су слике. У таквом погледу на свет моћ која ствара слике, тј. *продуктивна уобразиља*, постаје метафизичка основа целокупне емпијске реалности у свим њеним видовима, као код Фихтеа (а у опрезнијој и прећутној форми већ и код Канта). Да идеализам велича "продуктивну уобразиљу" и да је на моћи уобразиље заснована магија - то су одлично схватили романтичари, а пре свих Новалис са својим *магичним идеализмом*. Од њега потиче, у потпуности "индијски" афоризам: "Свет је - сан, сан је - свет".

Постоји нешто заједничко између индијског и неоплатонистичког идеализма. Плотин каже да је природа *сазерцање* које твори оно *сазерцавано*. Природа не говори, она рађа своје објекте у ђутљивом сазерцању: "оно што сазерцава у мени, твори оно што се сазерцава". Природа је *душа* која сазерцава у ђутању. Ако се запитамо да ли она поседује свест и осећање, морамо да одговоримо да је она налик на уснулог човека: она сазерцава несвесно, као у сну! Сви продукти природе су сазерцања. Човекова душа је такође сазерцање и то сазерцање различите моћи и интензитета. Плотин при-

том изриче изванредну мисао у духу индијског пасивног идеализма: чулно сазерцање и чулно-практички живот јесте немоћ душе да достигне више и истинско сазерцање и да га реализује у себи. Али истинско сазерцање јесте сазерцање идеје, тј. прволика и пралика. (в. Епп. III. 8; 1, 3, 4, 5).

Сазерцање пралика јесте у-образиља. У овом идеализму је већ садржана немачка мисао о "продуктивној уобразиљи": природа је таква продуктивна уобразиља и, притом, несвесна уобразиља - природа фантазира и ствара слике и форме као у сну. У том кругу идеја је - цео рани Шелинг.

Није тешко уочити на који се начин у неоплатонизму рађа идеја о метафизичкој моћи уобразиље и како та идеја доводи до својеврсне магије уобразиље.

Синезије, хришћански епископ Птоломеје, ученик Хипатијин, у својој књизи *De Somniis* (коју је 1497 г. превео Марсилио Фичино) каже: "... дух *фантазије* је нешто средње између вечног и пролазног; ми живимо углавном захваљујући њему". "Границе моћи фантазије природа је проширила на различите врсте ствари... Заправо, ова моћ фантазије јесте разум твари и много тога оне сазнају преко њега. Сваковрсни демони црпе из живота уобразиље свој садржај, по својој природи су имажинативни и настају на путевима уобразиље која се дешава унутра"¹⁴.

Ова идеја наставља да живи у *магији* средњег века и Ренесансе. Разуме се, потребно је бити велики филозоф да би се схватило да је суштина магије у уобразиљи и да уобразиља располаже бескрајно моћнијом снагом него што људи "замишљају", да поседује магичну моћ. То је схватио Јакоб Беме. За њега "замишљати" значи уносити извесну слику у субјект и објект; замишљати значи мењати нешто у себи и мењати свет око себе. Загледајући у објект ми у њему почињемо да препознајемо свој лик (гледање у кристал). Луцифер и Адам су својом мрачном уобразиљом помрачили свет и саме себе.

Немачка реч *bilden* пружа могућност овакве конструкције појмова: *Ein-bilden* значи - уносити лик у нешто. Хегелов каламбур несумњиво је инспирисан од стране Јакова Бемеа кога је он познавао и ценио: *Sich einbilden* - "уобразити себи" и "у-образити себе". На руском овај каламбур поприма следећу форму: *Sich einbilden*, *уобра-*

жавати себи нешто - значи неизбежно у исти мах *преображавати себе* у нешто, уносити себе у нешто, јер слика која обитава у души преображава душу. *Замишљајти* - значи оваплоћавати у себи неку слику и у исто време оваплоћавати себе и своју слику у *својој*¹⁵.

Магија уобразиље састоји се у томе што човек постаје оно што замишља (нпр. "облачи се у Христа"), свет постаје онаквим каквим га замишљамо. Уобразиља никада не остаје некажњена и без резултата.

6. Уобразиља као извор заблуда

Насупрот оваквом поимању уобразиље, које бескрајно проширује њено значење, истиче се друго, које бескрајно сужава и деградира улогу фантазије. Уобразиља (*imaginatio*) се интерпретира као нижа врста сазнања и као извор заблуда.

Такво гледиште, сачувано у рационализму, интелектуализму и позитивизму XVII, XVIII и XIX века, живо је и данас. Налазимо га код Декарта, Спинозе и Малбранша: разум је извор истинског сазнања и истинске врлине; *imaginatio* је извор заблуда, израз страсти и порока. Уобразиља ствара *mundus fabulosus*, фантастични свет, док је задатак науке и интелекта да уништи сваку фантастику непријатељску математичкој егзактној и природној науци.

Интелектуализам и позитивизам XIX века сматрају науку и интелект оним најдрагоценијим у човеку. "Не фантазирати" - то је принцип сцијентизма. Магија, религија, чак и метафизика - све је то *mundus fabulosus*, фантастика. Емоцијама и уобразиљи се додељује скромно место у уметностима; сама уметност, насупрот романтизму, тумачи се као репродукција стварности (натурализам), а фантазија као комбиновано памћење. Целокупна психологија је била конструисана интелектуалистички.

Још код Ебингхауса сусрећемо ово старо гледиште које не прави принципијелну разлику између уобразиље и памћења, продуктивне и непродуктивне фантазије.

7. Уобразиља као стваралачка моћ духа. Савремена психологија

Интелектуализам, сцијентизам и позитивизам, разуме се, никада нису доминирали у потпуности. Увек су

постојали супротни правци који су посебан значај и моћ стекли у XX веку и данас. В. В. Зењковски у својој књизи *Проблем психичке узрочности* сјајно приказује тај преврат у психологији уопште и проблему уобразиље посебно, преокрет од интелектуализма ка емоционализму.

Огромна улога уобразиље у естетици, религији и етици најзад је приморала психологе да изврше превредновање њеног значења. То је било учињено у знаменитом Мајеровом раду *Ueber das emotionale Denken* који је Зењковски с правом истакао и оценио. Мајер каже: "Емоционални фактор је душа фантастичних слика" и то је, разуме се, тачно. Мајер разликује две форме мишљења: сазнајну и емоционалну. Сазнајно мишљење претендује на истину, а емоционално мишљење уопште томе не тежи. Оно само тежи да "разреши" афективне ситуације или да да одушка стремљењима из којих је поникло. (Maier. S. 143, 137-140). *Емоционално мишљење* по Мајеру обухвата: *афективно* мишљење (естетско и религиозно) и *вољно* мишљење (судови вредности, правне и обичајне норме). Очигледно је да емоционално мишљење није код Мајера ништа друго до уобразиља чије су покретачке снаге - емоције и афекти. Сам израз "*емоционално мишљење*" представља данак старом интелектуализму.

Прихватајући полазну Мајерову тезу Зењковски даје своју теорију уобразиље. И по њему фантазија обухвата сфере религиозног, етичког и естетичког живота. Полет уобразиље и бујица слика у овим областима није, међутим, ништа случајно и произвољно ("фантастика"). Он не може бити објашњен као подврста памћења, као каузални спој асоцијација. Постоји посебна "логика лепоте" и "логика вере". То је, разуме се, емоционална логика, логика осећања (Шелер ће то касније именовати Паскаловим речима: *logique de coeur* (фр. логика срца - прим. прев.). У основи ове логике налази се емоционална интуиција идеалних вредности и односа, идеалног света - религиозног, етичког и естетичког. Тиме се, како с правом примећује Зењковски, објашњава пасивни моменат у уметничком стваралаштву и инспирацији, моменат назирања и послушкивања нечега одозго *дајшоџ*. Према томе, емоционални доживљаји разоткривају пред нама посебну сферу искуства, посебно разумевање.

Уобразиља је орган емоционалног мишљења; као и сазнајно мишљење, ни оно "*не може да заобиђе слике*

иако у суштини није повезано са њима". Сlike су изведене. Оне представљају само *средство* уобразиље, али нису ни њена полазна ни крајња тачка. Полазна тачка уобразиље јесте тежња сваке емоције и сваког афекта да се изразе, разјасне и појме себе, а крајња тачка јесте жеља да се изрази идеална вредност коју предосећа, коју доживљава и којој тендира свака емоција. Према томе, уобразиља, слика, јесте нешто посредујуће: покретачка снага су емоције, коначни циљ - идеалне вредности. Полет уобразиље завршава се перцепцијом идеалног света, идеалних односа. По свој прилици, идеални свет који сам по себи нема лик, присутан је у психичком свету, доживљава се и изражава низом слика.

Оваква теорија је психолошки веома интересантна, али јој се филозофски може приговорити следеће. Сlike су овде нешто другостепено и безвредно - оне се једино "не могу заобићи"! А крајњи циљ се састоји у томе да се посредством емоционалне интуиције сазерцава свет вредности, идеални свет који нема свог обличја. Намеће се питање: откуда та посебна тенденција за изражавањем емоција и идеалних вредности у сликама? Зар та тенденција за *изражавањем* није заправо тенденција за *уображавањем*, *замишљањем*, која је овде мотивисана само као *сазнајна* тежња да се самом себи разјасни властита тежња, властито предосећање идеалног света. Према томе, тенденција за уображавањем овде је мотивисана само као несавршеност, као жалосна неминовност да се у виду слике представи оно што мора бити перципирано непосредном интуицијом, у чистом појму без било каквих слика. У таквим се условима уобразиља поново деградира и обезвређује, на исти начин на који се деградирају и обезвређују и слике које она ствара. Долази се до филозофски дубоког закључка, али сасвим у духу неоплатонизма и контемплативног идеализма: оваплоћење слике, њено заодавање у крв и месо, схваћено је као жалосна неминовност. У идеалу је потребно ослободити се свих слика и оваплоћења.

Са наше тачке гледишта, напротив, уобразиља и слика су драгоцене управо стога што реализују оваплоћење (Реч постаде тело. Логос поприма чулни лик). Према томе, слика никада није само средство него је увек истовремено и циљ. Слика је моменат великог метафизичког принципа оваплоћења Логоса, замишљања идеја.

Свака идеја и свака вредност садрже у себи *посиулаиј реализације*. Она мора бити замишљена и оваплоћена - то лежи у њеној бити. Замишљање можемо посматрати као кретање идеје одозго наниже, као оформљење материје уз помоћ идеје, као оваплоћење. Али замишљање можемо посматрати такође и као кретање одоздо навише, као тежњу емоција да се уздигну до идеалног света, и тада имамо посла са сублимацијом¹⁶. Али још блиставије него код поменутих аутора, одиграва се васпостављање изгубљених права уобразиље код савременог психоаналитичара Јунга који, узгред речено, богатством свога талента далеко превазилази границе фројдизма и пружа мноштво интересантних филозофских увида везаних за теорију подсвести. Са изузетном проницљивошћу и научном егзактношћу Јунг показује на темељу чега је уобразиља могла бити призната за магичну моћ која је била у стању да чини чуда, моћ која се развијала и култивисала у магији и окултизму. Јунг каже: "Фантазија саздаје стварност, она је мајка свих могућности, све велико је у почетку било фантазија, у човековој имгинацији је извор целокупног стваралаштва и она је оно што је најдрагоценије у њему!"

Његова психолошка теорија фантазије непосредно се надовезује на проблеме које поставља Мајер: супротност интелекта и емоција се код Мајера укида уз помоћ појма емоционалног мишљења. Код Јунга *фантазија* укида супротност између науке и осећања, она је мост између њих, њихов заједнички корен и, у исто време, њихово коначно јединство. Али фантазија није само јединство ових супротности, она је у исто време и мост између спољашњег и унутрашњег света, између несвесног и свесног. Израстајући из несвесног она се, међутим, расцветава у форме свесних слика и мења нашу свест. У активној фантазији сливају се свесно и несвесно у субјекту, у фантазији је највиши израз јединства индивидуалности, у њој се чак и ствара та индивидуалност. Најзад, у фантазији је изражено јединство супротности каузалног и финалног. Она се никада не може разумети само каузално, "редуктивно", како то чини Фројд свдећи је на ниже мотиве и нижу условљеност: она је Јанус са два лица, она гледа и напред и назад; истина, она је условљена и каузално и, с једне стране, *симбијом* је личне ситуације, резултат претходних психичких зби-

вања; али, с друге стране, она је стваралаштво и, према томе, стреми ка циљу, финална је; она је *симбол* који настоји да докучи циљ, да укаже на пут будућег развитка. Отуда пророчки симболизам истинске фантазије. Према томе, фантазија је стварно јединство супротности унутар личности.

У фантазији су сливене *све* психичке функције: осећање, мисао, интуиција, опажање. Отуда, она *није* нека *посебна способност духа* већ, у суштини, израз активности целокупне наше психе, јединство целокупне психичке енергије, целокупног либидо. Фантазам, тј. фантастична слика, јесте *idéе-forcé*. Фантазирање је истовесно са током процеса психичке енергије.

Према томе, фантазија је за Јунга основна *стваралачка енергија* душе. Суштина душе је стваралаштво, а *суштина стваралаштва је фантазија*. У науци је, разуме се, интелект неоспорни господар, али у стваралаштву доминира суверенитет стваралачке фантазије и интелект уместо цара постаје помоћно средство, инструмент.¹⁷

8. Илузија и исушина у уобразиљи

Психологија и метафизика уобразиље постају, према томе, психологија и метафизика *стваралаштва*. Разуме се, Јунг не даје метафизику стваралаштва, али се веома приближава овом филозофском проблему. У хришћанском погледу на свет овај проблем је централни проблем јер је свет творевина, Бог - Творац, док је човек и твар и творац. Етика не може без метафизике стваралачке уобразиље. Тако се враћамо метафизици па чак и "магији" уобразиље. Тај проблем подједнако задржава сав свој значај и при одбацивању метафизике индијског идеализма и илузионизма, и при одбацивању лажне метафизике немачког субјективног идеализма. Проблем истинске метафизике је неуклоњив. И савремена метафизика са својим онтологизмом пре свега мора да каже: стваралачка уобразиља није ни субјективна ни илузорна ни "идеална", она је - суштествена.

Овде пре свега треба отклонити један неспоразум. Може нам се приговорити да уобразиља може бити *илузорна и суманута*. То је неспорно, али се вредност и суштественост уобразиље тога не клони. Наше *стваралаштво* и наш *живот* су на сваком кораку илузорни и

неразумни, али из тога не следи да нису драгоцени и реални. Ми не можемо да живимо ако не стварамо и маштамо, живот је продуктивно маштање и оваплоћење. Отуда неразумно маштање треба да буде замењено "умним" маштањем, а илузорно стваралаштво треба да буде замењено стварним стваралаштвом.

Стари рационализам и позитивизам кажу: нека се фантазира у религији, митологији, уметности; у науци и трезвеној пракси - не сме се фантазирати. Међутим, савремена психологија показује да уопште није могуће живети а не фантазирати и то, пре свега, у самој науци, у њеним хипотезама, претпоставкама, открићима, изумима, али највише - "у трезвеној животной пракси". Та трезвена пракса се састоји пре свега из свакодневне опијености тривијалним сликама уобичајених фантазија. Сликама добитака и губитака, власти и пропадања, које делују на нашу душу као свакодневни аперитиви. Нема подручја које би било фантастичније и илузорније од политике, финансија и друштвене утопије. У њима у потпуности царује мит. "Препустимо небо врапцима"¹⁸ - тако говори "научни" марксизам и истог трена ствара себи ново, властито "врапче небо" створено врапчјом фантазијом. Како другачије можемо назвати полет фантазије некаквог Бебела или Фурјеа? Религија марксизма има своје митове, своје ликове, своје иконе, своју есхатологију, своје обреде. И то је нужно јер се слике маште могу изагнати и надвладати само сликама маште. А остати без било каквих слика - уопште није могуће.

Пирандело воли у својим драмама да показује како сви ми живимо у замишљеним, илузорним световима тако да, по свој прилици, реални, научни *свеи* за нас у животу уопште и није реалан. Да нико у својим свакодневним емоцијама и поступцима, па чак и у мислима, не живи у научном свету егзактне природне науке или, на пример, астрономије - то је непосредно очигледно. Научна слика света је за фантазију једна од најређих и најтежих слика. У каквом свету ми живимо? У свету уобичајених, пожељних, вољених или, напротив, ужасних и узнемирујућих слика. Када волимо и мрзимо - ми маштамо. Али ми увек волимо и мрзимо. Читава ствар је у томе шта волети и шта замишљати?

Питање се, према томе, своди на критеријум истинске, вредне, *истинишће* маште, на критеријум *реалног*

сйваралаштйва. Ради се о томе које слике треба да победе, које су моћније, привлачније, потпуније и заносније, које су *драгоценије* и *сйасоносније*. Овде лежи критеријум. Он се састоји у *сйособности* *сублимације* и *овайлйшйвосйи*.

9. Слика *свейсйи* као врхунац *сублимације*

Уобразиља као психолошки феномен само је посебан случај метафизичке моћи у-ображења као оваплоћења Логоса, оваплоћења идеје. Једино се из тога може појмити магија уобразиље као магије стваралаштва, која за свој праизвор има Бога-Творца.

С друге стране и "сублимација" се проширује до степена преображења целокупне стварности помоћу прекрасног лика. Штавише, *сублимација*, као израз Платоновог Ероса, означава проблем уздизања бића одоздо навише, по ступњевима хијерархије вредности. Платонова метафизика не оставља у том смислу никакву сумњу. И "сублимација" Фројдове школе такође представља посебан случај овог великог метафизичког проблема.

Истинска *"благодайна"* *ейика* јесте она етика која је способна да *йреображава* и *сублимира*. Нормативна етика закона, дужности, обавезе, то не пружа. Сублимира само жива пуноћа прекрасног лика. Снажна сублимација Ероса код Дантеа, показује нам куда води жива лепота. Када Достојевски каже: "Лепота ће спасити свет", он има у виду њену преображавалачку и сублимирајућу моћ.

Па ипак, ни уметности ни естетском доживљају не припада највећа сублимирајућа и преображавалачка моћ, већ нечему вреднијем и "потпунијем". Само лик који зрачи сјајем *свейсйи*, који изазива мистични трепет (*mysterium tremendum*), само он допире у крајње дубине срца, само он сублимира са максималном снагом. А то је *Божји лик* будући да никакав други не поседује то својство, Божји лик - иако сија из дубина смртног човека. Ми не знамо за другу, потпунију *сублимацију* од оне која је изражена речима: "а живим не више ја, него живи у мени Христос". Али до ње није дошло захваљујући учењу нити захваљујући покоравану заповестима, већ услед потресног јављања Христа на путу за Дамаск. Лик живог Христа *йричинио се* ап. Павлу и оваплотио у његовој свести и подсвести.¹⁹

Тај лик је, разуме се, пре свега *красоти́а*, али је и нешто више од красоте. И сама уметност, истинска и вечна, долази на својим врхунцима до тог "вишег", које побуђује не естетичко одушевљење већ мистични трепет. На својим врхунцима уметност прелази у молитву, у псалм. Литургија почива на таквој уметности: она је низ ликова, симбола и визија, а не норми и апстрактних идеја, због чега и поседује сублимирајућу снагу. Када о. Сергеј Булгаков говори о томе да је за Православље карактеристична "визија умне красоте", он има у виду сублимирајућу моћ прекрасног лика. Апокалипса се завршава таквом визијом, визијом Новог Јерусалима и жене одевене у сунце, визијом која пре свега хоће да задиви, засени лепотом, сублимира душу и преобрази космос. За руску религиозну свест, посебно осетљиву према "визији умне красоте", лик васкрслог Христа и слика Града Китежа увек су имали посебан значај. Ако се ичим може сублимисати хаос руске подсвести - онда је то могуће у првом реду тиме. За руског човека "добротољубље" је увек "*красотољубље*" (φίλοκαλία²⁰), а ако проникнемо у основну тему тог "красотољубља" она ће нам се открити као основна тема аскетике као *умейно́сти* *сублимације*. Сублимирати, тј. преображавати душу, могуће је само на путевима истинског "красотољубља".

10. Проблем нове *еѿике* и *ѿпревадавање* *морализма*

Проблем сублимације поставља захтев за *ѿѿѿуно* *новом еѿиком*. Та етика је у свему супротна *морализму*, *јуридизму*, категоричком императиву, етици дужности, етици општег закона ума. Она потиче од својеврсне анатеме: тешко вама законици! *Тешко вама моралисти* који товарите бремена незгодна за ношење! Ову етику чак не би требало ни називати етиком већ *ерѿишком*, зато што њени корени леже у Платоновом Еросу и Химни Љубави ап. Павла. Њен централни проблем је - *ars amandi*, умеће љубави. Треба умети волети и треба знати шта је достојно љубави (проблем хришћанске аксиологије). Та *нова еѿика*, насупротив сваком лаичком моралу, суштаствено је религиозна јер - "Бог је љубав"²¹, а права дубина љубави је увек мистична.

Упадљиво је како та идеја *нове еѿике* нужно израста из савремених открића у сфери подсвести, открива

која су суштински изменила схватање људске природе. У том погледу су веома илустративни закључци до којих је дошао Baudouin у својој последњој књизи *Психоанализа умейно́сти*.

Ликови лепоте, ликови *умейно́сти* поседују изузетну моћ. Морал не сублимира и не може да сублимира. Путеви и методи морала и уметности су принципијелно супротни: морал се састоји из забрана (табу), он пресеца, уводи "censure et refoulement" (фр. цензура и потискивање - прим. прев.) примарних инстинката; напротив, уметност у принципу овладава свим овим инстинктима и уобличава их.

Конфликт између морала и уметности објашњава се лажним методама морализма и непотпуношћу и недовршеношћу сублимације у уметности.

Конфликт постоји само између репресивног, законичарског, пуританског морала и уметности. Али такав морал мора бити одбачен²².

Други узрок конфликта с моралом налази се у самој уметности: њена сублимација није дефинитивна, она је само "на путу ка сублимацији". Уметност се колеба у нестабилној равнотежи између примарних и сублимираних инстинката, она изражава *tendances en suspens* (фр. склоност ка неуравнотежености - прим. прев.) и то је за њу суштаствено²³. Али ако у уметности постоји извесна недовршеност сублимације, колебање, игра, недовршена озбиљност, онда се *ѿѿѿулира* нешто узвишеније и веће од уметности. Уметност мора бити превазиђена.

Да би се разрешио конфликт између морала и уметности потребно је укинути "морализам", али је потребно укинути и "естетизам". Потребна је другачија, виша инстанца. Baudouin каже: потребно је одређено превременовање вредности - другачија етика, другачија уметност, али они неће пропасти ни ишчезнути.

"Et si l'art doit accepter d'être un jour "surmonté" que ses fidèles se rassurent: il n'aurait abdiquer que devant quelque Sauveur plus grand que lui, dont il s'estimerait indigne de dénouer la sandale, et qui aurait hérité de lui ses vertus, sans omettre la plus précieuse de toutes: cet air souverain de *liberté et de grâce*". (фр. "И ако је *умейно́сти* *суђено* да *досѿи́гне* свој "велики" дан, о чему *маи́ѿају* њени *ѿоклоници*, онда је *ѿѿо* *мо́ѿуће* само *ѿѿод* условом да она *ѿризна* *ѿѿѿѿјање* *Сѿа-сѿи́ѿеља* који је *ѿпревазилази* својом величином, коме је

она недостойна да одреши сандале, од кога она њогај-мљује све своје врлине, међу којима и најдрагоценије благо: узвишени дух слободе и благодати” - прим. прев.)²⁴.

Јасно је, дакако, ко је тај Спаситељ коме ”естетизам” (и већ поодавно ”морализам”) није достојан да разведе ни каиш на обућу. Ако ”естетизам” и ”морализам” не сублимирају, онда сублимира једино Он јер преображава и спасава. До тог закључка долазе савремена ”психагогија” и ”аналитичка психологија”.

Јунг је још одлучнији и одређенији од Baudouin-a: само ”религиозни симбол” сублимира у потпуности²⁵. Тако се на новим путевима потврђује основна мисао ове књиге: сублимира (тј. спасава) једино *религиозна етика благодати*, која због своје ”грације” више није само етика већ и естетика (*καλοκαγαθία*) и која превазилази и једну и другу ореолом светости који засењује њене врхунце.

11. Слика (икона) и стварна личност

Слике уобразиље поседују преображавалачку моћ. Највећу преображавалачку моћ поседују религиозне слике, озарене ореолом светости - ”иконе”. Тако се отклања потцењивачки однос према религији као ”игри уобразиље”, отклања се високом оценом и стварном магичном моћи уобразиље. Али то није довољно: религиозну слику, као ”икону”, не смемо поставити напредо са другим, макар и најузвишенијим сликама наше фантазије. Разлика је у томе што ”икона” приказује *стварно лице* које ипостасно постоји.²⁶ Религија нипошто не може да се задовољи ”узвишеном заблудом” и ”игром”, како то чини уметност; не може чак ни онда када се докаже да ”заблуда” уопште не обмањује већ стварно сублимира.

Овде се налази нови корен чињенице што уметност не сублимира дефинитивно - како то уочава Бодуен и на неки начин постулира другачију, вишу сублимирајућу инстанцу. Уметност *недооовајлоћује*, она не ствара живу личност, сан о Галатеји остаје сан. Али *жива личност* поседује бескрајно већу моћ да својом живом сликом распламти фантазију, продре у ”срца и утробе”, преобрази свест и подсвест. Љубав преображава човека и љубав је стање преображеног човека; врхунац сублимације јесте божанствени Ерос (Бог као љубав, обожење). Али упра-

во овде постаје јасно да истински Ерос бива побуђен стварним бићем, стварном личношћу. Љубав према прекрасној маштарији и љубав према стварној личности јесу нешто суштински различито.

Ето одакле, у свим великим религијама, тежња ка реалној личности као извору преображавалачких моћи²⁷, ето одакле тражење светаца и тражење Богочовека. За хришћанство је бескрајно важно ”да ли је Христос живео или не?” Јер, само *жива историјска личност* поседује истинску способност да привуче пажњу, да улије љубав и преобрази душу. Никакав сублимирајући мит, ма колико био узвишен, не може с тим да се пореди. Апостоли су то одлично знали: ”И Ријеч постаде тијело и настани се међу нама, и видјесмо славу његову...” (Јн. 1:14).

Разуме се, историјска реалност Христа још не говори о Богочовечности Христа. То се мора видети, чути духовним слухом, наслутити срцем, у то се мора уверити са аксиолошком очигледношћу. Али, видети Бога у живом Богочовеку (”ко је видио Мене, видио је Оца” - Јн. 14:9), нешто је друго него видети Бога у својој души. Овде није потребан ”онтолошки аргумент”, нису потребни никакви докази: погледај и увери се! И онај који не може да се увери, који не поседује орган за доживљавање ”светости” и аксиолошког савршенства, онај за кога ”божански глас” не одјекује због помањкања слуха (”који има уши да чује нека чује”) - тај је ипак, попут Ренана, приморан да са запрепашћењем стане пред тим *чудом историје*.

Бујица слика, коју покреће љубав, може да проистиче једино од *реалног бића* - од космоса, од Бога, од човека. Док је ”полет фантазије” само *моја* уметност, *моја* замисао, он остаје у мени, задивљује ме и усхуђује, али када *ус-хићује* фантазију изван мене самог и урођава је у тајанствено крило природе, у бездан Божанства, у блиску ми тајну Богочовека, у полумрачно огледало било које људске душе - тада и тек тада схватам да ме Ерос у свом ”трансу” изводи изван граница моје стварности и да више не ”фантазира” него наслуђује и *ире-џознаје нешто* на подручју другачије стварности, исто тако стварне или још стварније него што је *моја*. Љубав према живом човеку и живом Богу уистину *преображава* човека, а тек понекад, бледо и непотпуно, преображава љубав према прелепој сањарији или љубав према идеји.

Ова последња се не може, у правом смислу речи, ни назвати љубављу, на шта с правом указује Шелер. Само љубав према реалном и живом створењу може да преобрађава онако како је био преображен ап. Павле: "а живим не више ја, него живи у мени Христос".

12. Уобразиља и "прелест"

Против високе оцене "уобразиље" као основне стваралачке моћи, као магичне моћи која спасава, преобрађава и васкрсава, може се лако изнети следећи суштински приговор, који добија на тежини утолико више што може да проистиче из принципа источне, православне аскетике и мистике. Православна аскетика се с највећим *нейоверењем* односи према уобразиљи и тиме се разликује од католичке која придаје високи значај уобразиљи и духовним вежбама. Православна аскетика захтева "трезвеност" ума, сталну борбу са "помислима"²⁸, тј. са сликама уобразиље, захтева непрекидно спуштање полета уобразиље као "прелести"²⁹.

Сви ови захтеви, с наше тачке гледишта, задржавају свој значај, али они не означавају борбу са сликама и уобразиљом него борбу са лажним сликама и *рђавом уобразиљом*, са саблазнима уобразиље. Под "помислима" уопште подразумевају се ђаволска искушења путем уобразиље. Према Добротољубију "привлачност помисли, разни наговори, речи и маштања, *срамошине мисли* и, укратко речено, све чиме се оружја непријатељ"³⁰, јесте оно против чега се води борба. "Трезвеност", о којој је непрестано реч у Добротољубију, јесте у првом реду отклањање рђавих наговора и слика. Ава Филеомон јасно каже: "Чувај срце своје од прихватања *рђавих помисли* или било каквих других, сујетних и бескорисних..."³¹

Трезвеност не допушта "непријатељима" да продру унутар срца, препречује им улаз у њега. Али "трезвеност" нипошто не значи прозаичност срца, хладноћу и одсуство слика у срцу, она значи само тражење истинске дубине и чистоте божанских слика које живе у срцу:

"Код онога ко се учврстио у трезвености, чисто срце постаје замишљено небо са својим сунцем, месецом и звездама, постаје обитавалиште несместивог Бога, по тајанственом виђењу и усхићењу ума".³²

Ово место из Добротољубија, и само изражено у форми слике, показује значај небеских слика у срцу: преко њих се ум "усхићује" тј. узноси навише, *сублимира*.

Упорно одстрањење "помисли" и наметљивих маштарија не тиче се само "рђавих помисли" и "срамотних уображења"; оно може имати и други, шири смисао, може да захвати и "добре помисли". Оно означава ону испражњеност свести, испражњеност која је суштински неопходна за врхунску моћ сугестије која потиче од јединственог лика који недељиво царује у души. Та испражњеност свести, "безмолвије ума", "безмолвије срца", исихија³³, исто су тако добро познати мистицима свих времена колико су у својој делотворности потврђени од стране савремене теорије сугестије.

"Чуваћу срце своје од помисли које помрачују душевно огледало у коме треба да се огледне и одслика само Исус Христос".³⁴

Значи, Исусу Христу припада *замисао* у нашем срцу, а друге "слике" могу томе да буду на сметњи. Уклањање ових слика нипошто не значи одстрањење уобразиље већ, напротив, означава концентracију уобразиље на јединствену божанску слику, уистину "апотеозу" уобразиље!

Целокупна пракса "молитве Исусове", тако прекрасно описана у *Причама ходочасника*³⁵, представља систематски стварану сугестију, тј. обраду подсвести помоћу уобразиље. Христов лик продире у подсвест и расцветав се у свести обухватајући целу душу. "Молитва Исусова - каже ходочасник - ствара се устима, умом и срцем, уз *замишљање* Његовог непрестаног присуства" (Прича 1). Симеон Нови Богослов, поучавајући умној молитви, каже: "Уобразиљом погледај унутар срца". Постоји, дакле, уобразиља која није "прелест" јер Христос треба у нама да се "у-образи".

Православно неповерење према католичкој медијацији, изграђеној првенствено на уобразиљи, нипошто нема право да негира *уобразиљу уојшише*. Али оно може да упућује приговоре против таквих слика које, с његове тачке гледишта, представљају "прелест". Прелест је неуспех у сублимацији, увођење таквих слика које не сублимишу већ "профанишу". Таквих неуспеха може се заиста веома много наћи у католичкој аскетичкој мистици. Schjelderup у свом Asketismus-у наводи безброј примера. Не може се, међутим, негирати постојање успешних сублимација, остварених управо помоћу уобразиље.

Доследно негирање уобразиље било би негирање сваког "образа Божијег", негирање икона, *иконобор-*

сйво, негирање сваке религиозне уметности и, на крају крајева, сваке *лишурџике*. Целокупна литурџика замишља и оваплоћује у сликама божанску мистерију.

13. Лик неїприказивої

Вредност уобразиље и слике не може се умањити указивањем на то да је узвишено, тајанствено, непојамно, Апсолутно - неизразиво у слици, "неїприказиво". У томе се управо и састојао главни аргумент иконобораца: Бог је неїприказив. У иконоборству је на класичан начин дошао до израза метод јеретичког мишљења: *здраворазумскої* и *недијалкеїшчкої*, које не схвата принцип јединства супротности. Рационално се тврди *їеза*: Бог је неїприказив, а одваја и одбацује *анїїїїеза*: Бог има лик (јер како би иначе могао да буде створен човек "по образу и подобију"?). Он се замишља и оваплоћује. Разумски се одбацује *їеза* негативне теологије која има смисла само у јединству са *анїїїїезом* позитивне теологије, јер ако би Бог био апсолутно немислив, несазнатљив и непредстављив, онда за нас не би било никаквог Бога нити било какве религије.³⁶ Православно гледиште је увек озбиљније, тајанственије и потпуније од јеретичког јер садржи у себи пуноћу супротних поставки, на пример, *Бог је невидљив* ("Бога нико није видео никад") и *Бог је видљив* ("Ко је видео Мене, видео је Оца" - Јн. 1:18; 14:9); Бог је безимен и неизрецив - и Бог има име... Дионисије Ареопагит, и уопште читава мистика, развија дугачке низове оваквих антиномичних поставки које мистик непосредно сазерцава, као веран израз тајанственог суштаства којег доживљава.

Бранитељ иконопоштовања *Теодор Сїудийї* јасно стаје на ово мистичко и ортодоксно црквено становиште јединства супротности: у Христу, каже он, "извршило се сједињење несјединљивог - неописивог са описивим, неограниченог са ограниченим, бесконачног са коначним, *безличної* са оним *шїїо* има *сїољашњи лик*"³⁷.

Антиномија мистичког "лика", разуме се, није могла бити скривена за Дионисија Ареопагита при његовом дубоком поимању антитетике. Он каже: "Уистину видљиве иконе су *видљиво невидљивої*". Јован Дамаскин, који цитира ове речи, сам даје овакву формулацију: "Сваки *лик је оїшкровење и їоказивање скривеної*" (Реч 3).³⁸

Лик и уобразиља се ни најмање не боје тога што се мора приказати невидљиво, скривено, неїприказиво; напротив, уобразиља се управо тиме више надахњује, она се у првом реду устремљује тамо где постоји необично, тајанствено, скривено. Може се рећи да је уобразиља у суштини тежња да се прикаже неїприказиво, да се невидљиво учини видљивим. Таква је пре свега права уметност. Портрет је приказивање у човеку онога што нема лика.

Чак је и сазнање увек сазнање несазнатљивог, а то "несазнатљиво" садрже у себи све категорије и форме сазнања, носе га у себи, указују на њега, имају, у првом реду, њега у виду. Важно је само имати у виду да *уобразиља* претиче мисао и сазнање у приказивању неїприказивог. Тамо где појам отказује - још увек је могућ лик, могући су симбол и мит. То су одлично схватили Платон и Плотин; то су схватили и сви мистици. Сlike и статуе богова су оно последње што сусрећемо пре него што допремо у светињу над светињама (Плотин). Симболичка слика је последња стрела Ероса уперена у тајанствено срце бића. Једино још она преостаје када су потрошене све стреле ума.

Глава VI

СУБЛИМАЦИЈА И СУГЕСТИЈА

1. Најновија *їеорїја сугесїїїе*

Како се врши *їреображај* личности уз помоћ *уобразиље*, можемо видети на примеру "сугестије". Тај феномен, од искона присутан у људској души, тек сада је предмет психолошке науке. Сугестија се не поклапа у потпуности са "хипнозом", она обухвата много шири круг појава међу којима је "хипноза" само посебан и изузетан случај.

Сугесїїїја је сублимација подсвесног нагона уз помоћ уобразиље: идеја-слика урања у подсвест и тамо, у доњем слоју душевног живота, невидљиво живи и расте испод прага свести, хранећи се афектима и преображавајући их, а затим израста и уздиже се изнад прага свести претварајући се у акте, у стваралачка испољавања. Сугестија, према томе, има трочлани ритам: 1) идеја-слика која урања у подсвест, реч која садржи у себи

"сугестију", 2) подсвесни живот и рад те слике и 3) низ аката и промена који су резултат "сугестије". Први и трећи моменат су видљиви и свесни, други моменат је невидљив и несвестан.

Цео процес је деловање уобразиље на подсвест, како је то установио Куте. Међутим, исправније би било рећи да је тај процес *узајамно деловање* или ротација подсвести и уобразиље. Јер слике, и то управо оне најснажније, саме израстају из подсвести. Може се рећи да уобразиља увек израста из подсвести и увек утиче на подсвест, као што зрно израста из дубине земље и, обрнуто, баца се у дубину земље¹. Теорија сугестије учи како да поступамо с том дубином, у коју не допиру ни поглед ни рука.

Тако схваћена "сугестија" поприма најшири смисао који под извесним углом гледања обухвата целокупни душевни живот: свака "реч", бачена у подсвест, јесте *сугерисана реч*. Није важно одакле је слика доспела у подсвест, важно је једино то да је прихваћена од стране подсвести: *свака суђесџија јесџе ауџосуђесџија* јер ако јаство не прима слику у своју подсвест - сугестија изостаје. "Хипнотизер" који поседује "магнетну моћ", не игра битну улогу и најчешће одсуствује. А ако је и присутан, чак и са свим фантастичним особинама Каљостра, онда то значи једино да сам хипнотисани *хиџноџиџе себе*, да тај човек поседује "магнетну моћ". Наступа *ауџо-хиџноза* посредством "зачаране" и "опојне" фантазије.

Аутосугестија, према томе, обухвата мноштво феномена који уопште не потичу од лица које свесно врши сугестију споља (хетеросугестија). У огромном броју случајева постоји *ауџосуђесџија* чији иницијатор сам "ја сам". То значи да сугерисана слика потиче од мене самог, да је продукт моје властите уобразиље.

Међутим, сугестија се не ограничава тиме да треба да буде *свесни акџи* који потиче од било ког лица које је одлучило да врши сугестију. Сугестија (увек се ослањајући на аутосугестију) може постојати иако ни ја ни друго лице нисмо извршили свесни акт сугестије. Такву сугестију, која се врши такоређи "сама од себе", можемо назвати *сџонџаном* сугестијом насупрот *намерној* сугестији, која има свестан циљ да нешто сугерише². Наша подсвест је препуна сваковрсних спонтаних сугестија, често веома штетних, попут случајно и насумице баченог семена, при чему се испоставља да је то семе углавном

плева која загађује душу и израста из ње у облику бесмислених, несврсисходних, ружних поступака, лудорија, па чак и лудила. Један умишља да је ништарија (*Minderwertigkeitsgefühl*), други је опседнут манијом величине, један "уображава" да не може да пређе трг (страх од простора), други - да не може да се појави пред публиком. Бескрајно море оваквог корова израста из доњих слојева душе. Али, ако би постојала само плева рђаве сугестије, онда би живот умукнуо и угасио се. Ако би сејао само "непријатељ" - ми бисмо одавно пропали. То што постоји живот и што постоји *расџи живоџи*, тј. стваралаштво, доказује да постоји вредна сугестија, да постоје вредна семена бачена у подсвест. Ми живимо и хранимо се "пшеницом". Сеје и сугерише не само непријатељ, сеје се и божанска Реч, постоји и *благодатџна суђесџија*. Све творачки вредне слике и речи, које су доспеле у дубину срца ("посејано у срцу"), представљају благодатну сугестију; она је у истој мери многолика и богата по садржају колико су многолики и живот и стваралаштво, врт живота.

Тек сада феномен сугестије стоји пред нама у свом целокупном обиму. Супротност *ауџосуђесџије* и *хеџе-росуђесџије*, *сџонџане* и *намерне* сугестије даје укрштене појмове: постоји спонтана и намерна аутосугестија и постоји спонтана и намерна хетеросугестија. Тако скицирана сфера деловања сугестије обухвата цео живот: наш живот је дуги низ сугестија. И то не може бити другачије уколико је тачна кратка Бодуенова дефиниција сугестије: сугестија је "*џодсвесна реализација идеје*". Овде је откривена нова психолошка категорија која на извештан начин одређује целокупни психички живот (јер је свака категорија бесконачна по свом обиму). И није чудно што је откривена, чудно је то што је тако дуго остала скривена. Бодуен се пита: како је могао бити непримећен тако природан и распрострањен феномен чије откриће представља право откривење? Одговор се састоји у томе што је подсвест остала *неџримећена*, скривена, јер она по својој суштини не лежи у пољу свести.

Обичан разговорни термин "сугерисати"³ веома правилно је указивао на широку сферу у којој делује психолошка категорија сугестије: отац "кори" сина; потребно је "уливати" деци религиозне појмове; "уливати" љубав према отаџбини; поштовање према закону. Каже

се: "увртео сам себи у главу"... неко лице "не улива поверење", "не улива поштовање" и сл. Међутим, разговорни термин је само указивао на феномен сугестије, али није објашњавао тај феномен. Он није схватао оно најважније, наиме, није схватао да је сугестија деловање на подсвест - у чему се иначе и састоји читаво откриће. Сугестија је, у најширем смислу, била позната и раније, али се схватала као деловање на свест, на вољу, на савест (conscientia).

Категорија сугестије обухвата целокупну сферу живота будући да она представља деловање на свест преко подсвести. Постоје сазнајна, етичка и религиозна сугестија! Научне идеје бачене у подсвест, живе у њој и формирају душу, понекад веома штетно (на пример, "сугеришући" човеку да је он машина, материја и сл.), али у подсвести такође живе етичке и естетичке слике, које је неко свесно сугерисао или су у њу доспеле "спонтано".

Друштвени и политички живот, веома широко и у значајном степену, свесно примењује сугестију. Постоје методе друштвене сугестије, методе деловања на колективну подсвест, на фантастично-пријемчиву подсвест гомиле (у гомили, као што је познато, очито превладава афективна и несвесна стихија душе). Реч је о паралама, поворкама, парадама, процесијама, топовској палби и сл. Сваки вођа, демагог, "сугерише" по свим правилима "сугестије", делује преко уобразиље на колективну подсвест ослањајући се на скривене афекте ове подсвести.

Тард указује на социјално дејство *подражавања*; знатно плодотворније је разоткрити социјално дејство сугестије. Оно што он назива "подражавањем" јесте, у ствари, сугестија. Јер, откуда код гомиле *несвесна њежња* за подражавањем? Она се заснива на томе што неки "прототипови", обрасци, пасивно захватају уобразиљу и живе у колективној подсвести. Однос "иницијатора" према "подражаваоцу", на који Тард своди друштвени живот, јесте, у ствари, однос онога који врши сугестију према ономе који је предмет сугестије. Реклама, мода, обичаји - све се то заснива на сугестији; и само подражавање се заснива на сугестији.

Закон располаже са веома малом способношћу сугестије. Закон не уме да се користи подсвесћу. Негативна сугестија се не прихвата, а закон се у знатној мери састоји из забрана. Да би отклонила овај недостатак,

власт окружује закон низом слика и симбола који су способни да врше сугестију: "зерцало"⁴, судијски огртач, свечана заседања суда, стража и сл. Али сама власт највише осећа потребу за непрестаном сугестијом, она мора непрестано да "запрепашћује" (како је то сјајно схватио Макијавели), у чему се и састоји суштина сугестије. Ето због чега власт осећа потребу за крунисањима, парадама, пријемима, за *рейзезенцијационом* уопште, без које би она, иначе, ишчезла из свести и подсвести поданика: немогуће је покоровати се ономе који не изгледа "репрезентативан" да влада над нама.

Изнад свих ових разнородних сфера сугестије неједнаких вредности уздиже се *религија* као највиши и суверени *извор суђесџије*. Све религије света располажу разрађеним методама сугестије које умеју да се користе индивидуалном и колективном подсвесћу. Сва савремена открића световне науке у овој "новој" области, фиксирају само оно што се искуствено примењивало у пракси великих религија. *Аскејџика* је *џеорија сублимације* и, према томе, методика сугестије. "Борба са помислима" и "искушењима" је борба са штетним спонтаним сугестијама, са плевом која је доспела у подсвест, у "срца и утробе".

Савремена аналитичка психологија је у потпуности свесна своје блискости са религиозном праксом и односи се према њој са највећом пажњом. Она више не може да пориче да *најмоћнија суђесџија* за коју човечанство зна, потиче од религиозних слика, религиозних симбола и сазерцања. Јунг признаје да је слика Божанства у људској души слика највише вредности и највише реалности; то је једина слика која је у стању да детерминише све наше поступке и целокупно наше мишљење, да на себе усредреди нашу целокупну психичку енергију, да обухвати и својом обједињавајућом снагом разреши сва противречна стремљења подсвести⁵. Не треба мислити да је ова слика јасна и разумљива, да се може мислити јасно и разговетно, напротив, пуна је тајанствености, непојмљива је и несаопштива. И подсвест је потпуно таква; она је такође тајанствена и недокучива и у томе је њихово исконско сродство. Исконску религиозност подсвести Едуард фон Хартман изражава следећим знаменитим речима: "Можемо да се утешимо што имамо тако практичну и ниску, тако мало поетичну и религиозну свест: у нашој

сопственој дубини постоји задивљујућа подсвест (das Unbewusste) која машта и моли се док ми зарађујемо за живот”.

Подсвест се моли, али ни сама не зна чему; она се ”моли уздасима неискazивим”, она *осећа*, али не зна шта хоће. Једно је несумњиво, она *ипред-осећа* и наслућује *ћуноћу* и богатство бића, и стога у свакој Речи Откровења препознаје божанску пуноћу коју је она од искона желела. Ерос жуди за пуноћом вечног живота. Сама подсвест је пуноћа своје врсте, али необична пуноћа којој нешто *недостаје*; то је хаос коме недостаје космос; то је ”све” коме недостаје *јединство* и *свејединство*. *Једино Боже*, као ”Сведржитељ”, као јединство супротности (coincidentia oppositorum), као разрешење свих трагизама (Утешитељ) - јесте оно што *предосећа* и за чим жуди подсвест. Он је *ајсолућно жељено*, очевидно (али недокучиво) јединство Бога и човека у пуноћи (πληρομα) Бого-човека.

За Јунга је целокупно то религиозно искуство нешто потпуно несумњиво; Божју слику у души он назива ”обједињавајућим симболом” који разрешава све трагизме душе⁶. Али Јунг остаје психолог аналитичар, он не излази изван иманентног садржаја искуства и не говори са метафизичког, онтолошког и мистичког становишта. Њега можемо тумачити једино у духу позитивног иманентизма и психологизма за кога је Бог само *esse in anima* (лат. ”биће у души” - прим. прев.), а вера у Бога само неопходна и драгоценa функција душе. За нас је важно да чак и ставши на ово опрезно, искуствено, научно скептично становиште, можемо рећи да Божија слика поседује највећу *суђесћивну моћ* која превазилази све друге могуће облике сугестије.

Како стоји ствар са верујућим мислиоцем, метафизичарем или мистиком који полази од признавања апсолутне реалности Божанства? И за њега ће, разуме се, Божја слика у души поседовати највећу могућу сугестивну снагу, и за њега Он разрешава све трагизме душе, па стога доноси спасење и утеху, али за њега све истинске *религиозне суђесћије* потичу од Бога и од Богочовека. Механизам ”сугестије” остаје исти, људска душа је устројена тако да представља медијум сугестије, али најузвишеније и најдрагоценије сугестије потичу директно од Бога као од реалне личности, исто тако реалне или чак

реалније од наше сопствене личности. ”Религија је сугестија” кажу и позитивиста и атеиста, мислећи да тиме умањују вредност религије; међутим, у томе је њена највећа снага. Шта би била религија ако не би била у стању или ако не би умела да врши сугестију? Она сугерише онако како отац сугерише сину, како учитељ сугерише ученику. Кад Христос каже: ”треба да имаш уши да чујеш” (Мт. 11:5), Он сугерише, он баца семена Логоса у дубину срца. И трочлани ритам сугестије јасно долази до изражаја у причи о сејачу: 1) изговорена реч, видљиво семе, бачено у земљу; 2) његово подземно, невидљиво биће; 3) видљив раст и плодови, творачки акт који израста из подсвести. Подсвест на различите начине прихвата сугестију као што и подземље на различите начине прихвата зрно. Постоји благодарно и неблагодарно тло, повољно и неповољно стање подсвести за сугестију. Постоји, најзад, плева штетних сугестија које прете да угуше драгоцене и плодотворне сугестије.

Драгоцене, стваралачке сугестије религиозни човек доживљава као откровење одозго, он себе доживљава као ”медијум” који прима *благодатну суђесћију* као благи дар; Притом и даље важи истина да је свака сугестија аутосугестија: сам човек (”тајни човек срца”) треба да прихвати сугестију, да се, такорећи, препусти њеном утицају; благодат треба не само дати већ и примити.

2. Религиозна суђесћија

Религиозна тачка гледишта, као што смо видели, принципијелно се разликује од научно-психолошке тачке гледишта. И једна и друга признају сублимирајућу моћ ”религиозног симбола”. Али за прву - сви истински религиозни доживљаји, па, према томе, и религиозне сугестије, потичу од трансцендентне реалности апсолутног Бића; за другу пак - ови доживљаји и сугестије остају иманентна збивања у души (*esse in anima*), која су, истина веома значајна и која одређују целокупно човеково биће. Могло би се учинити да је овакав научни релативизам и психологизам који не жели уопште да се изјашњава о трансцендентној релности Божанства, мудрији и опрезнији од религиозне мистике и метафизике. Али у стварности то није тако. Јунгов научно психолошки метод је сасвим прихватљив као метод истраживања, али греша када прелази у ”сцијентизам”, у ”научно-позитивни” по-

глед на свет. Психолог или психијатар има право да се не изјашњава о томе да ли религиозни симбол, који господари у души, узима *озбиљно или не*, али човек у својој пуноћи нема право и не може а да се не изјасни. Човек није само "наука", он не мисли и не доживљава само научним методама. Овде долази до изражаја филозофија која га приморава да се изрази *до краја*⁷, која га приморава да одлучи шта *узима озбиљно* а шта не, јер од тога у потпуности зависи мудрост живота. Овде долази до изражаја феноменолошка анализа. Религиозне сугестије су тек онда религиозне када се узимају *ајсо-лушно озбиљно*: њихова суштина (Wesen) састоји се у максимално озбиљности или "светости" која представља полагање од апсолутно трансцендентног Бића. Изван тога религиозни феномен не постоји. Сугестија добијена од "фантазма", од иманентног симбола, од "мене самог" - није религиозна сугестија. Религија се заснива на *аксиому зависности* од Апсолутног Бића, на схватању себе као релативног, коначног и тварног бића (Декартова феноменолошка анализа). Ако те зависности нема - нема ни религије. Религиозне сугестије су сугестије добијене од Бога⁸. Али, да ли ја могу примити такве сугестије? Постоје ли такве сугестије? Целокупна пуноћа религиозног искуства, пре свега присуство идеје апсолутног Бића у души (*esse in anima*), сведочи о могућности таквих сугестија. Ако ја сам себи могу да приредим такву сугестију, онда значи да сам "ја сам" апсолутно Биће (ток Декартове мисли). "Одгонетнути" религиозни феномен као фантазам, као иманентни симбол - значи уништити религију сводећи је на илузију. А оно што се сматра илузорним губи сугестивну моћ, *губи способност сублимације*. А то је оно што Јунг најмање жели. У томе се и састоји унутарња противречност - непромишљеног до краја - научног психологизма и иманентизма.

3. *Шта треба сугерисати?*

Постоји још једна, веома важна, особеност религиозних сугестија, особеност која их издваја од свих других. Наука је проучила механизам сугестије, али она *не зна шта треба сугерисати*; она чак и не поставља то питање сматрајући да је оно само по себи разумљиво: треба сугерисати здравље, смиреност, сигурност. Али то није довољно: намеће се питање како живети, како бити

здрав, шта треба чинити, чему треба тежити? Да ли је уопште потребна смиреност? Наука и техника сугестије овде немају одговор. Напротив, религија *зна шта треба сугерисати*. Она нас учи које су сугестије вредне а које не, које су од њих плева - а које пшеница. То је значајно питање: реч је о избору пута за цео живот, како индивидуални тако и заједнички - то је питање живота и смрти. Решење у потпуности зависи од тога који систем вредности прихватимо као своју апсолутну "светињу": "где је благо ваше, тамо је и срце ваше". Али, само религија открива светиње и вредности. Отуда једино религија може да зна *шта треба сугерисати*. И сасвим другачије сугерише Буда, а сасвим другачије сугерише Христос. Живот, култура, историја, развој индивидуалности - попримају сасвим другачији правац под утицајем ових сугестија.

Из тајанствене дубине срца, из подсвести (каткада у сну) израстају слике, разлежу се гласови које човек доживљава као "сугестију одозго". Чак и тако рационалан човек као што је Сократ, знао је за такве сугестије (дајмонион). Све пророчке природе делују само под утицајем "сугестије одозго" ништа не измишљајући са своје стране, и, такорећи поништавају своју сопствену свесну вољу претварајући се у "посредника", у медијум Божанства. За религиозног човека свака божанствена "реч", која одјекује у души и која је окружена ореолом светости, јесте реч Логоса, зрно које је Сејач бацио у дубину срца, другачије речено, - она је *хешеросугестија*. И он жели да прихвати такву сугестију чак и онда када се моли сам. "Услиши, Боже, молитву моју" - каже Псалам. Највише достигнуће мистичке молитве не састоји се у томе да Бог услиши нас, већ у томе да ми услишимо Бога⁹.

4. *Сугестија и слобода*

Етика сублимације придаје изузетан значај подсвести: она је једино и могућа на основи открића подсвести. "Магија" уобразиље и "магија" сугестије - њена су средства. Против овакве етике могућ је озбиљан приговор: она потискује у други план, штавише, чини такорећи сасвим непотребном свесну слободну вољу. Човек постаје *пасивни медијум* који у своју подсвест прима слике, интуиције и сугестије. Сетимо се Куюеве категоричке тврдње: у окршају воље и уобразиље увек и без икаквих

изузетака тријумфује уобразиља. Она, рекло би се, осуђује вољу на тотални пораз.

Ствар, међутим, стоји управо обрнуто: схватајући неизбежност свог пораза, воља односи своју најблиставију победу. Куде, у ствари, каже: воља је увек надвладана, али, у исти мах, он сам својом слободном вољом одређује шта треба сугерисати својим пацијентима.

Целокупна теорија сугестије представља настојање да се *сјонизирано-несвесне* сугестије, које пасивно и често несврсно примамо, потчине *слободним и свесним* сугестијама. Suggestion réfléchie је слободно изабрана сугестија. Воља и слобода, како изгледа на први поглед, овде се не укидају већ, напротив, односе победу али не директно већ заобилажењем *loi de l'effort converti*. Овде делује општи принцип технике: заповедати природи путем потчињавања. Сугестија наређује подсвести покоравајући јој се, потчињавајући се њеној љубави према сликама и одбојности према императивима.

Воља и слобода и свесна одлука изнова васпостављају своја права: човек није само подсвесни медијум нити је само медијумско уображење, стваралаштво у божанственом заносу (*μανία* код Платона).

Али, могу нам даље приговорити, овде је слободан само онај који сугерише, али не и онај коме се сугерише. Онај коме се сугерише остаје, дакле, и даље пасивни и безвољни медијум. Такав приговор, међутим, могао је да потекне само од старе теорије "хипнозе". Откриће да је свака сугестија заправо *ауџосугестија* представља величанствено васпостављање сувереног положаја "сопства", суверених права слободе. Свака сугестија, према томе, ослања се на последње дубине сопства, а последња дубина сопства јесте *Ungrund*¹⁰ или слобода. Тако се, у свом значају, васпоставља друга страна личности - не подсвест, већ свесна слобода.

Слобода не ишчезава ни у каквој медијумској пасивности, не ишчезава једноставно зато што *ја сам* стављам себе у положај пасивног примаоца и, на крају крајева, *ја сам* себи сугеришем. Сугестија мора бити *схваћена као ауџосугестија* и тек тада може бити постављено питање превладавања случајних и несврсногних сугестија свесно изабраним и сврсисходним аутосугестијама. Овде наступа велико ослобођење, ширење слободе до раније недоступних граница, ширење слободног стваралаштва,

које сада престаје да буде стихично, "у заносу" или, тачније, оно не престаје да буде таквим, али у својој стихичности поприма форму која потиче од слободе, која је слободно изабрана.

5. Суџесија и сјваралаштво

Пасивни медијумизам сугестије није, дакле, супротност слободном стваралаштву него је, напротив, моменат слободног стваралаштва. Сугестија је стваралаштво своје врсте: она садржи у себи иницијативни акт сугестије и представља преображај душе ("психагогија"¹¹). С друге стране, стваралаштво је сугестија своје врсте: оно перципира слике, уноси их у подсвест и рађа готове слике.

Искрсава занимљиво питање, питање о односу *сјваралаштва* и *суџесије*. Њихова повезаност запањује: у сваком стваралаштву постоји пасивно-медијумски, женствено-прималачки моменат. Сасвим је истоветна ствар и са сугестијом: и овде постоје иницијативни акт и пасивно прихватање. Прича о Сејачу јесте прича о сугестији и, истовремено, прича о стваралаштву. Трочлани ритам (семе, тло, раст - потиснута слика, подсвест, стваралачки акт) јесте истоветан ритам и сугестије и стваралаштва. Ротација узајамног деловања подсвести и свести изражава суштину сваког стваралаштва и, у исти мах, сваке сугестије. Оно што их повезује јесте *уобразиља*. Свако стваралаштво јесте замишљање, тј. оваплоћење слике, оваплоћење идеје. Свако замишљање нешто сугерише и свака сугестија - замишља.

Ипак, супротност сугестије и стваралаштва задржава свој смисао, иако понекад изгледа да се они у потпуности поклапају. Разлика наступа у вези са следећим питањима: постоји ли нешто нестваралачко у сугестији и постоји ли нешто несугестивно у стваралаштву?

Постоје, разуме се, стваралачке и нестваралачке сугестије. Постоје, наводно, у феномену социјалне сугестије, стваралачке и нестваралачке личности - иницијатори и имитатори, како каже Тард. Ова последња разлика, међутим, не сме се схватити буквално: нема апсолутних иницијатора; човек је увек под дејством сугестије, наставља стваралаштво које је започео Творац и попут Прометеја краде ватру с неба. Он не ствара семена Логоса. Потребан је сејач који ће бацити нешто у његово

срце. Тек тада започиње стваралачки процес њихове прераде у узајамном деловању свести и подсвести. У таквом положају налази се сваки човек, па ма колико био стваралац, чак и геније. Овај последњи пре свега прихвата и усваја сугестије целокупне пуноће слика своје епохе, свога света. Он није геније по томе што не прихвата никакве сугестије, он их, напротив, прихвата у великом броју, али је он стваралачки геније по томе како бира и преображава добијене сугестије. Слобода је овде у потпуности сачувана јер увек постоји избор између вредних и безвредних сугестија, између плевне и пшенице, између култивисања и разарања.

Одавде је јасно да разлика између стваралачких и нестваралачких сугестија лежи у садржају сугестија, у њиховој вредности и безвредности, у њиховој благотворности или неблаготворности. И једино је на том садржају и заснована разлика између стваралачких и нестваралачких личности: није свако "иницијатор" нити је свако ко сугерише стваралац, то је само онај који врши стваралачку сугестију. У основи разлике треба да буде вредност семенâ и њихових плодова бачених у подсвест. Вредна су само она семена сугестија, која афирмишу живот и доприносе његовом расту. Стваралаштво и јесте раст живота, појава нових, раније непознатих облика живота, и то интензивнијих и вреднијих облика. Али истинске вредности, онакве какве постоје саме по себи, у идеалном свету, ми не *стварамо*. Ми их само "откривамо", само добијамо као божанствени дар, као благодат. У том смислу поезија (тј. целокупно стваралаштво) никада није апсолутна иницијатива већ само благодар добијен одозго. Апсолутни иницијатор и Стваралац (у том смислу и Песник) јесте једино Бог. Пророку је речено: "Испуни вољу моју"¹². Песник ствара када "Божански јекне глас, и песничка га чује душа"¹³. То исто важи и за техничара (Прометеја): ни он нема сопствену ватру нити ју је први упалио.

Дакле, сугестивна уобразиља ће бити стваралачка онда када открива, оваплоћава и уводи у свет нове позитивне вредности; неће бити стваралачка када само руши оваплоћене вредности или када само воспоставља, обнавља и чува старе установљене и општеприхваћене вредности, када чува *свакидашњицу*, када одржава живот на ранијем нивоу без раста његове пуноће. Само у том

смислу, само у зависности од садржаја сугестивне уобразиље, можемо супротстављати стваралачку иницијативу и пасивну зависност. Погрешно је мишљење да пасивне природе само примају, а да једино активне природе сугеришу другима. Геније је најизложенији сугестијама. Имитаторске и ропске природе, с друге стране, најупорније намећу другима своје подражавање и своја ропска и кукавичка осећања.

У чему се састоји стваралачка предност генија? Она се састоји у томе што он открива и уводи у свет нове позитивне вредности, вредности које су раније биле скривене. Сфера стваралачког генија јесте сфера открића и откривења, без обзира да ли су у питању откривења уметности, открића науке или религиозна откривења, која омогућују сагледавање нових светиња. Али геније људског стваралаштва ништа не измишља, он наслућује и прозире ("и отвори се мудрост зене" - Пушкин: *Пророк*). На својим врхунцима стваралаштво као да се подудара са својом супротношћу, са пасивном зависношћу: оно постаје опседнутост, занос, чисти медијумизам, посредник садејства виших сила, прихватања "сугестија одозго". Тако поново долазимо до религије као највишег и сувереног извора сугестије. Песник, тј. човек као стваралац - и ствара и не ствара, њему се све "даје одозго" и, с друге стране, он све ствара сам - он је апсолутно слободан и апсолутно зависан у свом стваралаштву.

Оваква фундаментална антиномија садржана је у слободном стваралаштву и у стваралачкој сугестији. У њој лако препознајемо антиномију слободе и благодати. Најузвишеније стваралаштво јесте благодатно стваралаштво. Али, ако је оно највише и најлепше у стваралаштву дато а не саздато, дато као дар а не као награда за подвиге и труд, онда - шта је то што се назива *саздано*? Где је заслуга и где слобода песникова? Зар геније "обасјава главу безумника, базала оног лењог..."¹⁴ и "међу јадном децом света можда је јаднији од свих"? (Пушкин: *Песник*).

Али тада, значи, он не саздаје, не ствара, он није геније, (ништа) није његова заслуга. Ова антиномија представља тему Пушкиновог *Моцарта и Салијерија* и, на крају крајева, представља један од израза антиномије слободе и благодати.

Она се решава (ако се то може назвати решењем) увиђањем идентитета супротности: истински слободно

стваралаштво јесте оно које делује према *суђесџији одозго* ("Научићу вас Истини и Истина ће вас учинити слободним"¹⁵). Најактивнији је онај који је највише изложен сугестијама, али оним вишим, које потичу од Бога. У правом смислу речи стваралац је једино Бог. Човек је стваралац само по слици и прилици. Човек само наставља стваралаштво, само "сарађује" и то према обрасцима који су му дати, који су му се открили.

Долазимо до следећег поузданог критеријума истински стваралачког у сугестији: стваралачко ће бити оно што представља истинску "сугестију одозго". Стваралачка личност биће она личност која је способна да прихвати такве сугестије, која је најближа стваралаштву Творца, која ствара према слици Његовог савршенства. У истинском стваралаштву мора постојати одређена *хејеросуђесџија* али добијена од Бога, а не од људи; такви "богонаучени" (теодидакти, како каже св. Макарије) и јесу истински слободни ствараоци. А нестваралачко у свакој сугестивној уобразиљи биће оно што је људска измишљотина, права измишљотина, оно у чему нема никаквих прозрења нити откривења.

Глава VII

ОТПОР САМОВОЉЕ И СУБЛИМАЦИЈА СЛОБОДЕ

1. *Ошћор љошћи и ошћор духа*

Ешћика благодатш супротставља се *ешћици закона*. Она се рађа из критике закона, из критике "морализма". Суштина ове критике састоји се у томе што "закон" не *сублимира* подсвест, а не сублимира зато што изазива ирационални отпор подсвесних афеката, активира *loi de l'effort converti*. Читава грандиозна замисао етике сублимације (која се ослања на подсвест, уобразиљу, сугестију) није ништа друго до генијални покушај заобилажења *loi de l'effort converti*. Језиком апостола Павла: покушај да се заобиђе отпор "плоти" уз помоћ преображења и просветљења плоти.

Целокупни успех таквог подухвата зависи у потпуности од тога у којој мери је дубоко схваћен *закон ирационалног ошћора*, у којој мери је проучена и исцурена тајанствена сфера његовог деловања.

И ево, приморани смо овде да изјавимо да је та сфера неисцурна: ирационални отпор је дубљи и радикалнији него што смо мислили. Он још поседује другачију страну, знатно мање уочљиву, коју неки уопште не признају. Отпор "плоти" најпознатији је и најуочљивији у античкој етици, али она не зна за отпор "духа". Отпор подсвести сјајно је проучила савремена психологија, али она не поставља питање отпора свести. Отпор афеката пада у очи, али остаје невидљив *ошћор слободе самовоље*. То је друга страна и други извор духа ирационалног отпора (другачије речено - други извор зла).

У психолошкој анализи отпора плоти коју налазимо код ап. Павла (Рим. 7:14 ff) веома је лако показати где лежи и како је могућ тај ретко свесни, али вишеструко значајан феномен.

Уобичајени, општераспрострањени феномен људског отпора састоји се у томе што "ја сам умом служим закону Божијем, а тијелом закону грјеха", другачије речено, у човеку постоји жеља за добром; у свом духу ("по унутарњем човјеку") он се слаже са законом, признаје његову вредност, али у удовима својим он види други закон, закон који се противи *закону ума* и који га чини заробљеником закона греха који се налази у удовима његовим (ib., 23). Другачије речено, овде је приказан отпор плоти уз потпуну покорност ума, духа, унутарњег вишег ја. Али зар ум увек служи Закону Божијем? Зар човек у суштини увек у дубини свога срца жели само добро? Зар не постоји свесна зла воља? Дух, ум, унутарњи човек, више скривено ја, такође може да пожели зло и преступ исто као и плот, која пружа отпор. И код овог облика зла више се не смемо позивати на слабост плоти као што се уопште не смемо позивати на било какву слабост. Напротив, то је сила духовног отпора, сила *горде самовоље зле воље*.

2. *Слобода као корен сатанског зла и слобода као бођојодобије*

Овде није приказан уобичајен облик зла због погрешног расуђивања, а који Сократ признаје за једини ("не знају шта раде"), али то није ни онај други облик зла, отпор "плоти", који је описао ап. Павле. Овде се не ради о жудњи за добром и немоћи да се оно чини: "не чиним оно што хоћу" (Рим. 7:15); овде је сила усмерена

против добра, то је горда самовоља: "чиним шта хоћу!" У основи таквог облика зла стоји *принцип аутиномног оићора*, принцип побуне: *умом* својим одричем се служења Закону Божјем, одричем се служења свему узвишеном, свим светињама, одричем се "служења" уопште! Оно што се овде негира јесте аксиома зависности која стоји у основи религије, негира се принцип страхопоштовања, клањања пред највећом светињом, пред божанском хијерархијом вредности!

Слике таквог "умног" противљења, противљења духа а не плоти, гордости а не "грешне сласти" - с бесмртном снагом је извајао Достојевски. То више нису људи већ "зли духови" или људи опседнути злим духом, јер сви они могу рећи, следећи Великог Инквизитора: ми нисмо с Тобом него с њим¹.

У конкретној људској личности *закон ирационалног оићора* може бити присутан и деловати у овом или оном облику, у облику противљења духа и у облику противљења "плоти". Чудесни мит о грехопадку приказује оба аспекта: с једне стране, ђаволски дух противречја: не потчињавајте се ни најмањој забрани, реците "све је дозвољено" и тада ћете и сами бити као богови! С друге стране, ту су чисто људске пожуде, инстинктивно несвесни нагони: "и жена видјећи да је род на дрвету добар за јело и да га је пријатно гледати"... (Пост. 3:6).

Да су *закон, забрана, империјив* немоћни да се боре против таквог облика зла, види се директно из чињенице да га они непосредно изазивају: овде је сама заповест директан повод греха, жудња за злом изазива се тиме што закон каже "не пожели"; за такву вољу грех оживљава када се појављује заповест (Рим. 7:11).

Не само Достојевски - и руска биљина познаје овај облик зла. Ево описа ужасне погибије *Василија Буслајева* који није веровао "ни у шта". Шетао се једном Василиј Буслајев са друговима и види - лежи црни камен и на њему натпис: не сме се прескакати преко овог камена јер ко буде скакао - сломиће врат. Истог трена Василиј Буслајев се затрча, скочи и... погине.

Код Достојевског сусрећемо крајње случајеве таквог дрског изазова баченог највећим светињама ("Светим Тајнама"): "Ко ће поступити дрскије?" Достојевски је у неколико наврата приказао ову *надљудску слободу* апсолутне самовоље, ову "сведозвољеност". Овде је

додир са вечним кореном сатанског зла: "богови сте" и зато над вама нема заповести и забрана, нема над вама никаквог другог Бога².

Снага ове "надљудске" саблазни заснива се на томе што смо ми - *уистину богови* и што нам је *уистину све дозвољено*. То потврђују Богочовек и његов Апостол. Ми смо - уистину "надљуди" јер су у нама присутни образ и подобије Божје. Човеку је дарована апсолутна слобода самовоље, могућност да каже "да" или "не", "да буде" или "да не буде". Чудесни *дар слободе* који чупа човека из царства целокупне природе и узноси га на вртоглаву, за многе неподношљиву висину³, пружа основу да се каже: "богови сте и синови Свевишњег сви"; у крајњој слободи садржано је *богоподобје* човека, на шта с величанственом проницљивошћу указује Декарт⁴.

Крајња слобода је тачка ослонца за искушење (које је својствено сваком слободном духу, чак и Богочовеку), али, такође, и за полугу спасења.

У крајњој дубини, у ирационалном "бездану" (Unground) првотног акта избора, закон, ауторитет, власт - не делују: сваки закон мора у почетку бити признат, сваки ауторитет мора бити слободно прихваћен, свака власт и свако право морају бити слободно установљени ("устав", "установљење"). На сваки императив слобода самовоље може да одговори "преступом" или гордим одбијањем саме форме закона (анархија).

На свако "мора се" које полази од система вредности, могућ је одговор: *нишћиа не морам, чиним шћиа хоћу!*

3. Божансџивени зов уићен слободи

Полуга спаса може да се ослања само на истински центар сопства, из кога зраче различите могућности. Слободи је могуће обратити се само с позивом ("многу је званих..."), с "љубазним позивом" или с *љубавним зовом*. Бог може да позове човека као што и човек може да призове Бога. Божански зов, *vocatio*, није закон већ *благодати*. И она је упућена исконском човековом акту слободе: да би се *благо дало*, потребно је *благо иримити*.

Само божански зов љубави, само *благодати* Духа Светога може преобразити, сублимирати *слободу самовоље* и *слободу сџваралашиџва*. "Јер сте ви, браћо, на слободу позвани!" На слободу се једино може *иозваити*. Реч је, разуме се, о вишој, стваралачкој, истинској сло-

боди о којој је речено: "Научићу вас Истини, и Истина ће вас учинити слободним". Таква слобода ствара живот, животвори, и *немогућа је без благодати* добијене од Онога који је "животодавац".

Слободно стваралаштво човека је увек са-стваралаштво, ми смо само "сарадници Божији" и без Његовог стваралаштва не можемо ништа чинити. Ми увек гра-диммо, и не можемо а да не градиммо, али само уз помоћ покљонених нам дарова, градиммо од вредности које нам је дао Господ - "од злата, сребра, драгог камења, дрвета, сијена и сламе", слободно располажемо, али само талентима добијеним од Господа. Притом, мудро се мо-же градити само "по благодати Божијој која ми је дата" (1 Кор. 3).

Када Апостол каже да смо "на слободу позвани", то значи: "позвани" на стваралаштво, на дело, на са-борно, "заједничко дело" (Фјодоров), на целовиту пуно-ћу историјског стваралаштва, на "домострој тајни Бо-жијих" (1 Кор. 4). У домостроју делује наша слобода, али у њему делује и Божија благодат; он је "домострој бла-годати Божије" (Еф. 3:2), и благодат делује на нашу сло-боду путем којим се једино и може деловати на богопо-добну слободу, уз помоћ призива: "Бог призива благо-даћу Својом!" (Гал. 1:15) - том речју ап. Павле изражава своје сопствено мистичко искуство, тај зов, *vocatio*, који је у њему одјекнуо са посебном снагом и на који се он одазвао свом снагом своје слободне одлуке. Он је - "по-звани апостол" (Рим. 1:1), али, на крају крајева, "по-звани" су и сви апостоли, најзад, "позваници" Исуса Хри-ста су и сви хришћани (Рим. 1:6, 7) и сви пагани. Нема човека који никада у свом животу није чуо тај божански зов, зов о коме је говорио још Сократ. Али, потребна је осетљивост, потребна је пажња, потребно је, како каже Христос, имати уши да би се чуло.

"Позив" је сусрет двају слобода, двају воља - божан-ске и људске.

"Позив" није "наредба, није власт ни потчињавање. Директно супротан томе је мистички доживљај у коме је ап. Павле чуо свој позив: "Савле, Савле, зашто ме гониш?" (Дап. 9:4). То је зов упућен слободи, дубини срца, зов љубави... неочекивани дах Духа Светога у окорелој души, "а гдје је Дух Господњи ондје је слобода" (2 Кор. 3:17). Љубав је слободна воља, избор, пристрасност, па

зато, ако је благодат *infusio amoris*, уливање љубави, онда она може једино да буде окренута слободи.

Тако се надвлађава дух противречја, сатански дух апсолутне самовоље: ни путем закона, ни путем запо-вести, ни путем претње. Наредба побуђује побуну роба, закон побуђује отпор слободне самовоље, али зов, "љу-базни позив" упућен слободи - не може да изазове побу-ну, метеж, отпор гордости. Пре ће побудити узвратни одговор љубави.

Рационална норма закона обраћа се просечној сфе-ри разумске свести и има против себе отпор подсвесних афеката и надсвесне слободе.

Тајанствени зов благодати доживљава се као изве-стан *лик*, визија, као глас који поседује својство да спон-тано привуче пажњу, да подстакне подсвесни рад *уобразиље* и, у исти мах - изазове узвратно "да" (да буде!) у дубини слободног, богоподобног *ја*⁵.

Једино позив благодати поседује снагу да продре у "срца и утробе", у крајњу дубину скривеног *ја* и да отуда преображава, сублимира, *обожује* цео микрокосмос, цело човеково биће - плот, душу и дух. Сублимира се цело-купна човекова природа, све што је дато нашем сло-бодном духу као материјал.

Sublimatio creature rationalis super naturam (Alex.) има различите стране и степене:

1) Подсвесни *libido* са својом жудњом за радошћу и "блаженством"⁶, преображава се и сублимира у божан-ствени Ерос; 2) *гордост* надсвесног богоподобног *ја* преображава се и сублимира у част и славу Богосинов-ства, у Царство са Христом; 3) *слобода самовоље* субли-мира се у слободу стваралаштва, у стваралачко служење, јер свако стваралаштво јесте жртвено служење⁷.

Изрази као што су "обуцимо се у оружје свјетло-сти", "обући се у Господа Исуса Христа" означавају код ап. Павла остварену *сублимацију*.

4. Еџика благодати као еџика слободе. Њен проблем у савременој филозофији. Шелер и Харшман

Проблем сублимације води нас питању сублимације самовоље или, да се послужимо терминима богословља, питању односа слободе и благодати. Веома је важно, међутим, показати да централни проблем *еџике бладо-*

дајти уопште није само проблем богословља; њено разматрање се уопште не ограничава на обраћање искључиво верницима и хришћанским верницима. Оно се тиче људи који могу и желе да мисле филозофски, макар и не били присталице било које официјелне теологије. Мислимо да се и за њих поставља проблем нове етике као "етике благодати", заправо, као етике радосне слободе или слободне радости. За хришћанског филозофа то је, разуме се, само превод термина "благодат" (*χαρις*, *gratia*), превод истина непотпун, али такав да његову тачку гледишта чини блиском и познатом савременој ванрелигиозној мисли, Јунгу, Бодуену и свима онима који поимају значај сублимације.

Сублимација слободе се може изразити терминима савремене филозофске проблематике, језиком оне филозофске школе која је највише учинила у сфери етике. Мислимо на Шелера и Хартмана чија су етичка истраживања тесно повезана и узајамно се допуњују. Шелер разматра однос емоција и афеката с једне, и система вредности с друге стране. Блиска му је идеја сублимације, али он зна само за једну сублимацију: сублимацију Ероса помоћу идеја, тј. сублимацију стварног материјала емоција, нагона и афеката помоћу идеалног бића вредности. Али Шелер размишља тако као да слобода не постоји. Она се у његовој етици не разматра. Стога за њега не постоји проблем сублимације слободе, други моменат сублимације.

Код Хартмана ствар стоји обрнуто. Проблем слободе је најоригиналнији и најдрагоценији део његове етике. Код њега је несвесно присутан проблем *сублимације самовоље* (иако он не употребљава тај термин). Али проблем прве сублимације, сублимације Ероса, код њега не постоји. Стога теорија подсвести и открића савремене аналитичке психологије у области емоција, афеката и нагона, као да му нису ни потребни, док у Шелеровом погледу на свет они налазе своје место.

Код Шелера ствар стоји тако да, када би човек знао само за афекте и вредности, такав феномен као што је "слобода", као што је "одлука" - једноставно не би ни постојао. Код Хартмана, обрнуто, постоје само вредности и слобода; као да човек нема афеката, нагона и емоција које израстају из подсвести, или као да је ова сфера етички индиферентна. Може се претпоставити да

је један филозоф имао искуство богатог емоционалног живота и високог интелектуалног сазерцања, али да уопште није имао искуство воље, одлучивања, слободног избора; напротив, други филозоф је имао најдубље искуство слободе, избора, вољних одлука и, разуме се, достигао врхунац интелектуалног сазерцања (по томе су они идентични, у противном не би ни били велики филозофи), али уопште није имао искуство богатог емоционалног живота.

Етика, међутим, захтева како сублимацију нагона, тако и сублимацију слободе. Једино ова друга довршава и, на крају крајева, утемељује цео процес сублимације. У ствари, при истраживању сублимације подсвести, сублимације Ероса, пред нама је увек искрсавао проблем слободе. Слобода одлучује да ли смо кренули путем сублимације или профанације Ероса, путем стваралачке или изопачене уобразиље. Слобода врши сугестију и прихвата сугестију јер се свака сугестија ослања на ауто-сугестију. Слобода нас прати на сваком кораку: човеку се урачунавају све сублимације, све успешне и неуспешне сублимације.

Може се рећи да, на крају крајева, сублимира слобода и једино слобода. Она се уздиже изнад целокупног материјала емоција, нагона, афеката усмеравајући спонтано-несвесне, успешне и неуспешне сублимације; она тражи средства за продор у подсвест и налази их како би и тамо афирмисала једно, а негирала друго. Слобода је одговорна за целокупан садржај свести и подсвести.

5. Две слободе: негатајивна и позитивна, слобода самовоље и слобода добра.

Н. Берђајев

Слобода је пре свега *самовољност избора*, Willkür, *liberum arbitrium* (нем. самовоља; лат. слобода избора - прим. прев.). То је *несублимирана слобода*. С њом повезани феномени духовног отпора, побуне против хијерархије вредности, показују дубину, моћ и неукротивост слободне самовоље. Постоји, међутим, и *сублимирана слобода*, тј. таква слобода која је усмерила кормило у правцу вредности, која је добровољно узела на себе и "изабрала" реализацију идеалног требања.

Постоје две слободе или два ступња слободе: слобода самовоље и слобода стваралаштва. Прелаз са прве

на другу јесте сублимација слободе. У руској филозофији Н. Берђајев с посебном снагом и уверљивошћу развија саоднос ових двају слобода: "слободе ничега", слободе сигурности (Ungrund) и слободе засноване на добру и истини (према речима: "Науцићу вас Истини и Истина ће вас ослободити"). Берђајев с правом указује на то да у филозофији постоји традиција игнорисања прве слободе. То се заиста може рећи за античку филозофију (укључујући Платона) и за томизам. Отуда је проблем слободе овде постављен веома површно. Игнорисање прве слободе (самовоље) уистину повлачи за собом у првом реду неразумевање зла и одређену оптимистичку наивност будући да се игнорише тежак проблем преласка од прве слободе ка другој, другим речима, централни етички проблем сублимације слободе. Даље игнорисање слободе самовоље може, међутим, да означава *пошцењивање* ове слободе у поређењу са другом, њену практичну негацију и *сузбијање*, *пошискивање* у име слободе добра. Тада имамо за последицу деспотизам Великог Инквизитора, тј. потпуно укидање сваке слободе у име укидања субјективне самовоље. То је оно што сада прети свету.

Разликовање двају ступњева слободе уистину је од изузетног значаја. Већ је Кант разликовао *негајивну* и *позијивну* слободу: die Freiheit im negativen Verstande und die Freiheit im positiven Verstande (нем.) "Слобода у негативном и слобода у позитивном смислу" - прим. прев.). Али, он искључиво позитивну слободу сматра етички и теоријски вредном. Позитивна слобода етички означава "добру вољу", вољу која се добровољно потчињава принципу моралног закона и једино је таква воља вредна, док теоријски она означава нову законитост практичног ума која под собом има и која себи потчињава законитост природе, каузалну законитост. И једино овакво *позијивно* схватање слободе може, по Канту, да разреши знамениту антиномију слободе и нужности. *Негајивна* слобода то није у стању јер је она слобода од сваке законитости; напротив, Кантово решење потврђује постојање двају законитости: природно-каузалне и моралне, показујући њихову подударност. Кант свуда спроводи принцип законитости (Gesetzmässigkeit der Vernunft (нем.) "Закономерност ума" - прим. прев.), па стога не може да оцењује ванзаконску слободу. Уосталом, и он је приморан да у својој филозофији права призна извесну

вредност негативној слободи јер субјективно право у одређеним границама брани *слободу самовоље* (Willkür).

6. Вредност самовоље и liberum arbitrium

У читавој новијој и најновијој филозофији негативна слобода, liberum arbitrium, ужива лош глас. Насупрот средњовековној филозофији (Скоту и Окаму), она се обично теоријски доводи у питање, а етички одбацује. Фихте, тај филозоф слободе, у другом периоду свога филозомирања тражи потпуно самоуништење слободе на вишем ступњу добра. Само је несавршена воља слободна, савршена воља је, пак, жртвовала своју слободу, извршила је једном заувек избор и нема више избора између добра и зла.

Без обзира на прекрасну етичку замисао овог дела (Anweisung zum seligen Leben - *Упућивање за блажени живот* (нем.). Назив дела Ј.Г. Фихтеа - прим. прев.), којим се афирмише неопходност вишег етичког ступња који се уздиже изнад слободе самовоље, добијамо парадокс: *слобода у добру већ није слобода*. То је дубока грешка. Позитивна слобода садржи у себи, преображава и сублимира слободу избора, слободу самовоље, нижу слободу. Истина нас чини слободнима, али уопште не захтева убиство или самоубиство слободе. Иначе се не би могло рећи: јер сте ви, браћо, на слободу позвани! Оно што Фихте жели да каже савршено је јасно: *слобода у добру и истини више није слобода самовоље*, тј. друга слобода више није прва; позитивна слобода није негативна слобода и то је савршено тачно. Али није тачно да позитивна слобода није слобода, напротив, она је истинска слобода (где је Дух Господњи - тамо је слобода). Сублимација управо чува и преображава, а никако не уништава материјал који сублимира (non tollit sed perficit). Овде важи основни категоријални закон: виша категорија садржи и чува у себи нижу⁸; *самовоља* је нужни категоријални моменат слободе и он је очуван у вишем категоријалном комплексу *стваралачке слободе*, слободе која себе самоодређује кроз поштовање принципа.

7. Друга антиномија слободе код Н. Харшмана

Највећа заслуга етике Николаја Хартмана, најзначајније етике данашњице, која се, истина, заснива на

претходном Шелеровом раду, јесте у томе што је рехабилитовала моменат *слободе самовоље*, моменат апсолутног избора, средњовековну идеју *liberum arbitrium*. Ни у томизму ни у кантовству за њу нема места. Њу треба тражити код Дунса Скота. Слобода избора се уздиже изнад узрочности природе (тема знамените Кантове антиномије⁹), али она посеже и за нечим вишим: она се уздиже изнад закона, изнад Божијих заповести и забрана. Човек се, у апсолутној слободи своје самовоље, супротставља не само природи него и самом Богу: он није везан законима природе над којима пребива у слободном избору циљева и средстава, али није везан ни моралним законима, дужностима и заповестима Божанства зато што исте може прихватити или одбацити, што им може рећи или *да* или *не*; човек може одбацити и само Божанство. Хартман зна и директно указује да у овом средњовековном проблему *de servo*, или *de liberum arbitrio* (лат. О ропству или слободи избора - прим. прев.), у слободи човека од Бога, лежи кључ поимања посебног категоријалног момента слободе.

Како је он могућ и како га изразити у рационалним појмовима? *Самовоља*, разуме се, не може да буде највиша и последња одредба слободе. Неодређеност не може да буде највиша одредба. Отуда је самовоља само категоријални (па, према томе, дијалектички) *моменат* у целовитом склопу истинске слободе. Али, где је сфера деловања овог момента? Очигледно не у сфери природне нужности нити у сфери узрочних низова. Овде се ништа не може применити *самовољно*, овде не постоји слобода избора. Другачије стоји ствар у *идеалној сфери вредности*: овде се може произвољно изабрати једна вредност за реализацију у животу, а одбацити друга; може се изабрати нижа, а одбацити виша; може се поштовати хијерархија вредности, али се може и одбацити целокупни систем вредности. Истина, вредности постулирају реализацију вредности, њихово оваплоћење у животу, али је тај постулат само *идеална дужност*. А воља је слободна у односу на ту дужност која потиче од вредности. Воља није детерминисана етичким захтевом, овде је сфера *индетерминизма*, овде је, и само овде, сфера деловања самовоље, сфера избора.

Одмах, међутим, искрсава оправдан приговор: како то, па воља је управо *детерминисана* етичким требањем!

Ако је слободна у односу на каузалне везе, она управо није слободна у односу према требању. Управо овде не може да буде никакве самовоље јер су вредности дате као непромењиве. Искрсава заостреност супротних поставки: воља је *детерминисана* и *није детерминисана* требањем. Хартман овде успоставља *другу антиномију слободе*, антиномију о којој Кант није ни слутно установљујући само прву *антиномију слободе и нужности*. Нову антиномију треба назвати "антиномијом требања", *Solientantinomie*, јер она разоткрива антиномију у самој сфери вредног и требања.

Потребно је схватити сву новину и парадоксалност нове антиномије: "воља је детерминисана и није детерминисана требањем". Њу неће бити у стању да схвати онај коме одмах пада на памет уобичајено кантовско решење: воља *шреба*, али *не мора* да се потчињава требању (разлика *Sollen* и *Müssen*¹⁰), другачије речено, у поретку требања воља је потчињена вредностима, а у поретку емпиријског постојања она их често нарушава.

При оваквом схватању, околност да воља *није присиљена* да се покорава требању и да може у стварном животу да га нарушава, представља само тужну чињеницу стварности, *нейошребну чињеницу*. Овакво решење своди антиномију на сукоб *шостојеће* и *шребања*. Али *Sollentantinomie* има у виду и нешто сасвим друго: она разоткрива антиномију на плану требања, разоткрива сукоб двају требања.

У суштини, околност да воља *није присиљена* да се потчињава требању и да може слободно да га нарушава, овде се схвата *као вредност*, као требање. Слобода самовоље је вредност и она *шреба* да постоји. Она је услов могућности признања, заслуге, могућности добре воље. Аутомат добра, у целини детерминисан телеолошки од стране Божанства, нема етичку вредност; једино воља која поседује *liberum arbitrium*, која може да каже "да" или "не", има етичку вредност, има је зато што је одговорна.

Тек сада имамо праву антиномију: потпуна потчињеност требању јесте нешто непотребно, непотчињеност требању јесте нешто што је потребно. Обавезност вредности, окрећући се човеку, мора бити апсолутна и неповредива и, у исто време, она не сме и не треба да буде апсолутна и неповредива. Вредности захтевају

безусловну владавину у животу носиоца вредности - човека и, у исто време, захтевају да њихова власт не буде безусловна. Вредности претендују на потпуну детерминацију управо оне личности која поседује вредност једино ако није њима у потпуности детерминисана¹¹. У религиозној формулацији ову антиномију можемо изразити овако: Бог жели да човек буде његов роб - и Бог не жели да човек буде његов роб. *Servum et liberum arbitrium* се узајамно поништавају, обоје су неопходни, али су у исто време - инкопатибилни.

При оваквом схватању добијамо *другу антиномију слободе* као антиномију *требања*, где и теза и антитеза припадају сфери требања. Смисао ове антиномије састоји се у сукобу негативне са позитивном слободом; слобода самовоље сукобљава се са слободом добра. Она се може изразити овако: слобода самовоље има вредност и слобода самовоље нема вредности; слобода добра је једино вредна - и није једино вредна. Овде се сукобљавају две суверене инстанце: суверенитет вредности, суверенитет принципа с једне, и суверенитет *ја*, суверенитет слободне личности, с друге стране. Хартман долази до закључка да је друга антиномија слободе *антиномија двају аутономија*: аутономије моралног принципа (аутономије "практичког ума") - и аутономије личности¹². "Подзаконска" слобода долази у сукоб са требањем: "*der Freiheit tritt im Sollen Unfreiheit, dem Sollen in der Freiheit ein Nichtsollen entgegen*"¹³ (нем. "Слобода се сукобљава са требањем као неслободом, требању се супротставља слобода као не-требање" - прим. прев.). Управо смо тај конфликт у овом поглављу показали као *дух омијора* који се не ослања само на афекте него и на "надзаконску" слободу. Слободна личност може да одбаци сваки императив и свако требање рекавши: "*Ја ништа не морам*, радим оно што сам хоћу!". Може да одбаци ослањајући се на своју аутономију, на своје "сопство", на своје богоподобје.

Али, како је могуће *мислити*, како је могуће решење ове антиномије (*Sollensantinomie*)? Хартман га формулише на следећи начин: *позитивна слобода* (слобода добра), која је највиша и последња одредба слободе (јер неодређеност самовоље не може да буде највиша одредба) садржи у себи не једну већ две детерминанте: *аутономију личности и аутономију принципа*; између

њих не постоји однос аутономије већ *доуњавања*. И то стога што вредности (принцип) не могу саме по себи ништа *стварно да детерминишу*, оне изражавају само идеални постулат и потребна је реална воља која хоће да преузме на себе њихово остварење; с друге стране, реална воља, слобода избора, самовоља - не може *да детерминира ништа идеално*, не може да учини добро злим и обрнуто. Да би слободна воља могла да бира, одлучује, да се оријентише, мора да има пред собом хијерархију вредности која јој је дата и у којој она не може ништа да мења. Интуиција срца (орган перцепције вредности) *ошкрива* и посматра вредности онако како су *даће* у идеалном свету¹⁴.

Аутономија личности осећа потребу за аутономијом принципа и обрнуто. *Реална детерминација* осећа потребу за *идеалном детерминацијом*, а идеална детерминација осећа потребу за реалном детерминацијом. Акт слободног избора осећа потребу за "логиком срца", за логиком вредности, за сазерцањем идеалних усмерености обавезног и необавезног, јер би, у супротном, био слеп, лишен смисла, тј. не би, на крају крајева, био свесно-слободан избор и одлука. Идеална детерминација требања, са своје стране, била би немоћна и стога бесмислена ако не би реално постојала слободна воља која је реализује. Императив губи сваки смисао ако не постоји аутономна личност која може да га испуни или наруши.

Помоћу разликовања *реалне детерминације* и *идеалне детерминације* антиномија се разрешава и бивају отклоњене све варијације главне противречности. "Воља је детерминисана и није детерминисана требањем" - нема противречности јер је она детерминисана идеално, али није детерминисана реално.

"Слобода самовоље има вредности и нема вредности" - има вредности будући да се у њој потврђује вредност реалне детерминације која потиче од слободне воље; она нема вредности пошто се може тумачити као произвољна негација идеалне детерминације, као помањкање жеље да се она узме у обзир. "Обавезност вредности мора бити апсолутна и неповредива" - пошто се овде подразумева *идеална детерминација* која се својим постулатима обраћа свим актима и одлукама воље која задржава свој идеални суверенитет, свој идеални смисао и при поштовању и при нарушавању постулата (у

последњем случају као глас осуде). "Обавезност вредности не сме и не треба да буде апсолутна и неповредива" - пошто она не може и не треба *реално да дејтерминише* вољу јер би се при таквој детерминацији претворила у аутомат добра.

Вредности су *нейовредиве* у свом идеалном бићу и вредности су итекако *нарушиве* у реалним актима воље.

"Слобода дочекује требање као неслободу" - али то је илузија заснована на томе што се идеална детерминација меша са реалном; "требање дочекује слободу као нешто непотребно" - такође је мешање, јер је реално самоодређење (слобода) нешто што је вредно и потребно, макар се у идеалном одређењу њена делатност оцењивала као нешто непотребно. Требање не укида слободу; страх и побуна слободе је нешто непотребно: од требања потиче једино "das *Ansinnes*, oder gleichsam die *Aufforderung zur freien Entscheidung für den Wert*"¹⁵ (нем. "Требање или пре позив на слободну одлуку ради (више) вредности" - прим. прев.). Истоветну мисао изразили смо религиозним терминима као *vocatio*, "зов", "позив" који потиче од Божанства, од највише вредности и савршенства. Недостатак Кантовог појма "требања" састојао се у томе што је требање било изједначено са *формом закона* (*Gesetzmässigkeit*), с "дужношћу", *Pflicht*, с *империјативом*. Такво поимање јесте законичарство, морализам, фарисејизам, оно подстиче побуну слободе и не сублимира, па је отуда безблагодатно. Заслуга Шелера и Хартмана је у томе што је такво поимање "Sollen" код њих укинута: за Хартмана "требање" је само модална категорија која изражава посебно суштество вредности, заправо: својствени им *посијулаји* реализације, али нипошто "императив". Многе вредности се не могу обухвати у форму "обавезности", императива, закона, и то управо оне највише (напр. светост, лепота, геније).

8. Вредности и слобода. Тома Аквински и Дунс Скот

Узајамни однос вредности и слободе јесте темељ етике и треба имати на уму да овај темељ није поставио Шелер. Код Хартмана, напротив, наилазимо на драгоцену трагања у овој области. Антиномична дијалектичка форма помаже нам да се разаберемо у великим историјским споровима филозофских школа. Антиномија двају

аутономија, коју је установио Хартман, могла би, на пример, да пружи ново разумевање спора између томизма и скотизма. *Аутономија принципа* јесте теза коју једнострано заступа томизам поводећи се за Аристотелом и целокупном антиком. *Аутономија слободне личности* јесте антитеза коју заступа Дунс Скот у чисто парадоксалној форми. Томизам исправно заступа аутономију принципа, суверенитет идеалног појма, суверенитет интелекта, телоса - све је то драгоцену тековину хеленског поимања идеалног бића (*vous, εἶδος*); али томизам погрешно заступа *реалну дејтерминацију* воље коначним циљем, па стога не може да постави и појми проблем слободе и приморан је да негира аутономију слободе.

Дунс Скот исправно заступа аутономију слободе и у том смислу је хришћанскији филозоф од Томе Аквинског, али је склон да слободи припише *идеалну дејтерминацију* у сфери вредности (поготово Окам) против чега исправно протестују томисти. Обе школе не схватају разлику двају детерминација и отуда не виде повезаност двају аутономија. Али Дунс Скот даље помера проблем јер као противтежу аутономији принципа, добро знаној старој филозофији, истиче суштински нову хришћанску идеју - аутономију личне слободе. Цео проблем сублимације слободе, који смо поставили, решава се разјашњењем узајамног односа двају аутономија, двају детерминација. Вредности "детерминишу", али само у том смислу што пружају могућност оријентације, проналажења онога шта треба и шта не треба. Да бисмо разјаснили ову, у својој врсти јединствену детерминацију, усуђујемо се да наведемо овакво поређење: вредности "одређују правац", али "не дају правац", оне делују *као комјас*, а не *као кормило*. У томе је суштина идеалне детерминације требања: она сама по себи не поседује никакву реалну онтолошку снагу. Потребна је таква снага како би се кормило усмерило у правцу вредности, како би се "дао правац" након што нам је пошло за руком да "одредимо правац". Таква снага и јесте слобода личности, слобода воље. *Аутономија комјаса* и *аутономија кормила* - јесте симбол који верно изражава неразделиву повезаност и несливену самосталност двају детерминација.

9. Конфликт вредности и алтернатива слободног избора

Да бисмо оценили самосталну вредност аутономије слободне воље ("аутономија кормила"), у њеном односу према аутономији вредности, морамо имати у виду још једну Хартманову мисао, можда најзначајнију у његовој етици и његовој теорији слободе. Он доказује да "таблица вредности" (Werttafel) уопште не представља хармоничан систем, напротив, вредности долазе у конфликт и између њих постоји антиномичан однос¹⁶. У свакој конкретној етичкој ситуацији имамо *конфликт вредности* који не може бити разрешен аутономно самом таблицом вредности, из једноставног разлога што вредности упућују на супротне стране; оне, дакле, "не дају правац" већ само дају могућност свесног избора *праваца*. Целокупно стваралаштво живота, стваралаштво историје, састоји се у непрестаном разрешавању конфликта вредности; ми увек стојимо пред *алтернативом* супротних решења. Али "алтернатива" има смисла само као позив на слободу, као што је слобода у смислу избора могућа само тамо где постоји "алтернатива"¹⁷. Далеко од тога да су све антиномије вредности разрешиве - о томе сведочи сваки *шрагизам* који представља неразрешиви конфликт вредности у његовој највећој напетости. Али тамо где је неопходно наћи "решење", управо је неопходно "решење". Разрешење конфликта није урезано у таблице вредности, човек одатле веома ретко добија "категоричке императиве", а најчешће налази антиномичне, "бесконачне" задатке". И уколико је дубља његова рефлексива, утолико је за њега теже разрешење алтернативе "бити или не бити", утолико се више одлаже решење, као код Хамлета.

Неразрешивост моралног конфликта рађа "неодлучност". Али ритам живота захтева неодложно *решење*. Мора се ризиковати, мора се преузети одговорност за могући грех и грешку. Вољна одлука увек пресеца чвор и не може да чека да се чвор разреже. Рефлексива ума, рефлексива савести, увек и неизбежно одустаје од акта избора. Слободна воља у својим одлукама увек је, на крају крајева, *неоснована*, али не зато што никада не налази "довољно основа", већ што заснованост сеже у бесконачност.

То значи: човек у својим поступцима, у својим актима, никада није рационално *детерминисан*, он се "решава" управо онда када не налази рационално "разрешење", он делује на свој ризик и страх не знајући *до краја* шта јеште и шта би требало¹⁸. Чак и такве "вредности" као што су воља и разум, јесу конфликтне: воља тражи сигурност и одлучност, разум захтева сумњу, па, према томе - неодлучност. И овде последњу реч изговара суверена *инстинкта слободе*: она одлучује када и колико треба оклевати с одлуком и вагати разлоге, а када најзад треба рећи: "Коцка је бачена!"

10. Ars combinatoria и стваралачка самовоља

Овде имамо сасвим посебну оцену *liberum arbitrium*: у стваралаштву је увек присутно нешто *самовољно*, како у утврђивању циљева тако и у проналажењу средстава. Истина, то самовољно постоји у узајамном деловању са нужним (закон узрочности за проналажење средстава, ненарушиве вредности за утврђивање циљева) међутим тако да је без њега било какво стваралаштво немогуће. Ако би човек и свет у целини били каузално и телеолошки детерминисани, стваралаштво би било непотребно и немогуће. Стваралаштво је *ars combinatoria*¹⁹, па, према томе, игра могућностима и алтернативама, одакле и *вредности каприца и самовоље* у стваралаштву. И она постоји напореда са супротном вредношћу чистог медијумизма и питизма, чисте пасивности озарења.

Стваралаштво је сублимирани каприц ("успела нуроза!") и сублимирана самовоља. У принципима сублимације нема ничега самовољног, па ипак се "самовоља" на задивљујући начин одражава и осећа као игра слободе и слободна игра у свакој стваралачкој, тј. "поетској" сублимацији. Хармонија се може "мерити алгебром"²⁰, али се помоћу алгебре не може створити хармонија. Моцарт је код Пушкина каприциозно-самовољан и, у исто време, и медијумичан (ослушкивао је "песме рајске"²¹), Салијери је - рационално-разложен, па стога није "поетичан" у свом стваралаштву.

Слобода самовоље, слобода апсолутног избора, овде поприма сасвим ново осветљење: негативна слобода поприма позитивно значење. А то зато што се она уопште не исцрпљује избором између *да* и *не*, између

афирмације и негације одозго дате хијерархије вредности, између добра и зла; постоји слобода избора између различитих и супротних *да*, између различитих комбинација вредности, између различитих решења њихових конфликта, између различитих комбинација средстава - једном речју, између различитих стваралачких могућности.

Ево где лежи позитивна вредност самовоље у пуном значењу те речи, онако како је формулисана код Дунса Скота: *causa indeterminata ad ulterutrum oppositorum*. Томизам никада није могао да схвати ову вредност јер је за њега слобода самовоље само слобода избора између поштовања или нарушавања божанске телеологије. У таквим условима права слобода постоји само у злу или на раскршћу између добра и зла, а у добру је све телеолошки предодређено и удешено па је, према томе, могуће само потчињавање и поштовање реда. Стваралачка слобода нема избора, па стога нема ни правог стваралаштва. Наивни телеологизам Томе Аквинског није у стању да појми проблем хришћанске слободе.

11. Феномен аутономног оиџора као израз антиномичности слободе

Антиномија требања коју је установио Хартман представља драгоцену откриће са становишта етике сублимације: она омогућује дубље поимање феномена аутономног оиџора чији је опис дат на почетку овог поглавља.

Кантова антиномија узрочности и слободе и њено решење показују да слобода није везана каузалним циљевима: она *лебди над њима*, користи се њима као средством и нигде их не нарушава. Али ако се слобода уздиже изнад каузалне детерминације, то не значи, као што смо видели при решењу антиномије, да она одмах доспева под власт друге детерминације која потиче од вредности. За слободу је пре свега карактеристична *ауџаркичност*, аутономија, сувереност. Она може да лебди, у апсолутној самовољи, између једне и друге детерминације. Чиста самовоља аутономног *ја* - прва је форма слободе која се уздиже изнад природне нужности. Изнад ове аутономије *ја* уздиже се друга аутономија, друга виша детерминација која захтева потчињавање самовољног *ја* и која има призив дужности, заповести.

Овде управо и настаје феномен *ауџономног оиџора*: није лако уздићи се на степен више детерминације, није јој се тако лако потчинити. Аутаркична детерминација *ја* чини се самодовољном. Аутаркична личност, разуме се, доноси одлуке и себи поставља циљеве, али су сви циљеви *њој џоџићени*, она сама не жели да буде средство, не жели да служи било каквим вишим циљевима, жели једино да буде самосврха. Типови Каликла и Трасимаха код Платона, Штирнеров Једини, Ничеов надчовек - то су ликови који изражавају овај ступањ слободе.

Прелаз са првог на други ступањ слободе праћен је побуном зато што овде као да се губи она неоспорна вредност која је стечена на првом ступњу: право *да се буде самосврха*. Личности се нуди да буде средство за неке више циљеве. Отпор је тим снажнији јер је заснован на истинском праву да се буде самосврха (Кант).

Побуна самовоље као *ауџономни оиџор* јесте реално искорењивање оне дијалектике која је утемељена у антиномији требања као у антиномији двају аутономија: аутономија личности афирмише себе негирајући аутономију принципа (тј. негирајући систем вредности) и то није теоријска већ практична, животна негација. У безобзирном кршењу она одбацује сваки принцип, свако требање "једино зато да би могла живети по својој глупој вољи!" (Достојевски)²².

12. Сублимација слободе као разрешење њене антиномичности

Прелаз са првог на други ступањ слободе јесте *сублимација слободе*. Она захтева превладавање аутономног отпора који као да се супротставља том прелазу, супротставља се сублимацији. Откуда то супротстављање? Оно потиче од тога што се личност боји да изгуби своју аутономију: она не види и не верује да ће у "царству циљева" бити очувана као "самосврха", чини јој се да ће бити претворена у средство; она не види и не верује да *самовоља и слобода избора мођу биџи очувани* у вишој детерминацији требања, у етици благодати. И то њено неверовање подупиरे у њој вековна етика закона, која доиста негира вредност самовоље (целокупна античка етика), вековни морализам, најзад, најновија традиција кантовске етике.

Радикално превладати аутономни отпор личности, чисту побуну самовоље - значи решити Sollensantinomie, доказати *комџаибиљносѝ* аутономије личности и аутономије вредности. Кључ решења је: Anforderung, vocatio, благодат. У овим појмовима изражено је оно због чега детерминација, која потиче од царства вредности, има такву модалну структуру која не нарушава него у својој новој форми *задржава* слободу избора, самовољу, аутономију личности, самосврховитост личности.

Еџика сублимације другачије решава антиномију требања у односу на Хартманово решење. Антиномија требања овде се решава посредством *сублимације самовоље*: "слобода у истини" садржи у себи слободу самовоље у преображеном облику, јер ако би слобода била укинута и угашена у истини, како је то захтевао позни Фихте, какав би онда смисао имале речи "истина ће вас учинити слободнима", "јер сте ви, браћо, на слободу позвани"?

У негативној слободи још нема позитивне слободе, али позитивна слобода садржи у себи и чува негативну слободу. *Ауџаркична самовоља* не садржи у себи детерминацију која потиче од царства вредности и може да буде окренута против ње, али *царсџиво вредносѝи* које се оваплоћује у стварности и које је детерминише, нужно садржи у себи слободу самовоље из једноставног разлога што је ова последња услов могућности етичких вредности и, према томе, сама представља етичку вредност²³. *Личносѝи као самосврха* може да игнорише царство циљева и да одбаци његову детерминацију, али *царсџиво циљева* не може да игнорише вредност личности и нужно садржи у себи личност као самосврху (в. о томе ниже).

Тип решења антиномије који се нуди таквим схватањем сублимације јесте класичан: теза и антитеза не искључују једна другу како то на почетку изгледа: у ствари, антитеза *садржи у себи* тезу, као што форма садржи материју. На овај начин је решена антиномија слободе и нужности код Канта и Фихтеа²⁴: слобода и узрочност су компатибилни зато што слобода *садржи у себи* узрочност у новој форми сврсисходности.²⁵

Решење је засновано на темељном односу категоријалних слојева бића (Schichtenverhältniss код Хартмана), виша категорија садржи у себи нижу, али не и обрнуто. Хегел овај однос изражава помоћу генијалног израза:

Aufheben који одмах указује на извор антиномичности и на њено решење. Самовоља - *ist aufgehoben* (нем. "је укинута" - прим. прев.), тј. такође "укинута", а у ствари је подигнута на виши степен, тј. сублимирана. *Aufheben* и значи сублимирати (в. о томе ниже).

Категорија самовоље јесте најнижа категорија слободе и она се сублимира (wird aufgehoben) посредством више категорије слободе: категорије истинског стваралаштва по "позвању" (vocatio) и по "благодати". Прелаз од негативне слободе, која изражава могућност самовољног избора (indeterminatio ad ulterutrum oppositorum), на позитивну слободу донете *одлуке*, такође представља сублимирајући однос ступњева: у донетој одлуци "очувана" је целокупна снага разрешене алтернативе, на зачуђујући начин су очуване све одбачене могућности јер је *одлуку донео* онај који је прошао кроз алтернативу, који је имао пред собом све те могућности (могао је да изда - и није издао, могао је да бежи - и није побегао). Учињени избор не престаје да буде избор, сублимирани избор, макар био избор једном заувек. И он се оцењује управо по томе из којих могућности је учињен.

13. Трагизам као дијалекџика слободе. Нижа и виша форма трагизма

Код Хартмана је Sollensantinomie приказана као теоријска противречност, њено решење показује мисливост тезе и антитезе. Са нашег становишта ова антиномија је животни конфликт и животни трагизам, па стога њено теоријско решење не може да отклони трагичност дијалектике слободе. Достојевски у својим делима развија овакву дијалектику слободе: сублимација или профанација личности, спасење или пропаст - то је његова тема²⁶. Конфликт у сфери вредности и "безизлазност" (апорија) у налажењу решења - то је суштина трагичне ситуације. Трагизам и јесте Sollensantinomie и то виша форма трагизма која се рађа у хришћанству; постоји још и нижа форма античког трагизма која изражава сукоб аутономног принципа са слепом нужношћу. У овој теми није тешко препознати "прву антиномију слободе", Кантову антиномију слободе и нужности, стварности и дужности. Њено решење такође није само теоријско, њена дијалектика је такође дијалектика трагичне судбине јер се слепа природна нужност не пот-

чињава вишој детерминацији дужности коју личност носи у себи, већ је укида и руши. *Сублимација* следе каузалне нужности неуспешна је на сваком кораку: Прометеј бива савладан од слепих и мрачних сила природе. Болест, смрт, техничка грешка, катастрофа, "несрећни случај" - то су примери нижег трагизма који садржи "прва антиномија слободе"²⁷.

"Друга антиномија слободе" носи у себи другачији, виши трагизам: сукоб слободне самовоље с царством вредности, сукоб човекове воље са Божјом вољом. То је богочовечански проблем који се решава само у хришћанству, које бескрајно продубљује и уздиже личност и њену слободу, који се решава у речима "да буде воља Твоја" (Мт. 6:10).

Околност да антиномија слободе изражава животни трагизам, трагичну судбину личности и народа, објашњава жилавост којом се бране и повремено истичу теза и антитеза. Безброј пута су различите филозофске школе и поједини мислиоци кроз јалове спорове покушавали, и још ће покушавати, да реше ову или ону страну антиномије дужности. Једни ће, као Ниче и Шестов, заступати апсолутну сувереност личности која се налази "с оне стране добра и зла", бранити каприциозну вољу и негирати детерминацију која потиче од принципа, уображавајући да отуда прети опасност губитка слободе; други ће пак, следећи Фихтеа, захтевати потпуно жртвовање слободе избора, потпун губитак слободе кроз потчињавање вишој вољи, уображавајући да слобода избора води разуданости и анархији.

И једни и други истовремено су у праву и нису у праву. Упорно настављање спора на најбољи начин доказује тачност и истинитост установљене антиномије слободе. Трагична дијалектика живота приморава личност, народ, епоху, да по редоследу истичу час аутономију личности, час аутономију принципа. Живимо у епохи када аутономији личности прети највећа опасност од сваковрсних диктатура и тиранија, а хришћанство, разуме се, не жели да ту опасност појачава. Данас може да буде предводник само она Црква која је најудаљенија од инквизиције.

Суверенитет принципа (идеје) на штету суверенитета личности и слободе, учвршћен у античком свету, учвршћује се и у савременом комунизму који наставља

традицију Платоновог комунизма. Тај исти суверенитет, тачније, тиранија принципа, учвршћује се, по Достојевском, увек тамо где постоји *инквизицијско* схватање Цркве.

14. Хришћанско решење *и*трагизма слободе

Савремено хришћанство не може а да не узме у заштиту аутономију личности и слободу самовоље у свој њеној пуноћи. Хришћанско решење, разуме се, уздиже се изнад тезе и антитезе, али тако да теза личне слободе не трпи од тога никакву штету.

Док религиозни противници слободе настоје да речи "да буде воља Твоја" истакну у одбрану скрушене "послушности" као одрицање од слободе, као жртвовање слободе вишој Вољи, неопходно им је скренути пажњу на то да је слобода избора и аутономија личности овде присутна и очувана у свој својој неприкосновености управо у томе "*да буде!*", јер "да буде" јесте најдрагоценији израз слободне воље која може да каже и "да не буде". "Да буде" одјекује из дубине аутономног сопства као слободан одговор на *позив* (vocatio) божанске Воље. "Да буде" - то кажемо ја сам који одлучујем и бирам пут, и само је такав одговор потребан Богу.

У речима "да буде воља Твоја" присутна је не једна воља већ је присутан спој две воље (ово становиште је заступао св. Максим Исповедник) и тај спој је *сублимација* ниже људске воље посредством више, божанске воље.

Са наше тачке гледишта антиномије слободе и трагизма слободе решавају се уз помоћ *сублимације*. Антиномију требања, као што је већ речено, могуће је изразити овако: Бог жели - и не жели да будемо Његови робови; ми треба - и не треба да будемо Његови робови. Решење антиномије је овакво: Бог жели да ми испуњавамо Његову вољу (и у том смислу жели покорност), али не као робови, не као најамници, већ као *пријатељи и синови* (и у том смислу не жели просто покоровање). Бог жели љубав, а у свакој љубави је присутан слободан избор, у свакој љубави је присутан спој двају воља и двају слобода. "Да буде воља Твоја" јесте израз љубави према Оцу, према најузвишенијем и најдрагоценијем, према Ономе Ко стоји *изнад мене* и стога може да сублимира моју вољу. Уколико нема ничега и никога *изнад мене* -

сублимација је немогућа. Уколико је *изнад мене* апсолутна власт, императив, закон - онда је сублимација такође немогућа јер се слобода не покорава диктатури "категоричког императива". Однос Бого-Синовства једини је адекватни симбол сублимације: - "одозго", од Оца, од хијерархијски најузвишенијег, исходи *позив*, во-сatio, Aufforderung. Син на тај "позив" одговара слободном љубављу. На наређење тиранина он би одбијао да се покори.

15. Узајамно деловање двају момената сублимације. Свесна воља и подсвесни наџони.

Сублимација има три момента или три ступња:

- 1) Сублимација афеката и тежњи које потичу из подсвести, сублимација Ероса.
- 2) Слобода избора која оформљује ове афекте.
- 3) Сублимација "позива" која оформљује слободу избора.

Први моменат сублимације био је тема три претходна поглавља (4, 5 и 6), други и трећи моменат сублимације тема су овог поглавља. Неопходно је себи јасно предпочити саоднос првог ступња са другим и трећим, саоднос подсвести и свесне слободе. То је утолико неопходније што је теорија несвесног, с њеним изванредним поимањем уобразиље и Ероса, склона да игнорише вољу и слободу (напр. Јунг и Бодуен). Обрнуто, браниоци воље и слободе склони су да ствар представе тако као да је за реализацију вредности довољна "снага воље" и слобода одлучивања, што је апсолутно погрешно.

Сублимација почиње из дубина подсвести, из дубина органског живота. Мноштво тенденција, тежњи, присутно је у подсвести и израста из подсвести. Све тежње су већ до извесног степена несвесно сублимиране јер *тендирају ка вредностима*. Може се рећи да су у потпуности несублимирани, тј. индиферентни према вредностима (не тендирају) само чисто каузални, механички процеси. Али органски живот није индиферентан према вредностима. Живот почиње тамо где почиње оцена: тежња ка нечему или удаљавање од нечега. За живот су суштаствени *осетљивост и реакција*: биљка је осетљива на светлост јер реагује на светлост, тендира ка светлости²⁸. Реакција је неиндиферентност, а неиндиферентност и јесте оцена. Организам не реагује на оно што је *равнодушно*

према животу, он реагује само на позитивне или негативне виталне вредности.

Шелер је сасвим у праву када тврди да све тежње имају *правац* који им је исконски својствен, а тај правац је *Wertrichtung* (нем. "вредносна усмереност", "сврсисходност" - прим. прев.), тј. вредносно усмерен. Морамо да напоменемо да тако стоји ствар још у подсвести, тј. у сфери несвесних тежњи где, разуме се, нема ни говора о свесној вољи са њеним свесним "циљевима" (*Zwecksetzung*).

На који начин тежње израстају из таме подсвести? Како доспевају до свести? Одговор је дат у петом поглављу: несвесне тежње се уздижу, "сублимирају" у свесну сферу уз помоћ *уобразиље*; она пре свега помаже да дође до свести оно што се изражава у правцу тежње, оно на шта указује, шта хоће, какву *вредност* има у виду. Томе служи *слика* као средство изражавања пожељног и траженог. Уобразиља никада није индиферентна према вредностима, она трага за изражавањем вредности које се несвесно наслућују, препознају, траже. Ето зашто је уобразиља, како је напред показано, сублимирајућа сила, оваплоћење вредности. Али овде, у сфери сублимираног Ероса, још нема праве воље, слободе, избора. Овде делује сила која је туђа вољи и која одбија да јој се покори: сила афеката и уобразиље. На који начин се из материјала тежњи и слика уобличава свесна воља са њеним избором циља (*Zwecksetzung*)? Да ли је она уопште потребна ако постоји сублимација Ероса помоћу уображавања вредности?

Свесна воља, избор, одлучивање - започињу тамо где настаје *конфликт емоција и тежњи*. Тежње се сукобљавају између себе, противрече једна другој и вуку нас на различите стране. Настаје *сумња у реакцију*, проста реакција није могућа. Сваки афекат сам по себи праволинијски реализује себе, реагује без размишљања, без сумње. Али сви заједно прете да разоре јединство свести, јединство организма. Овде искрсава нови проблем - проблем *сумње у постојање*, и он представља проблем који се поставља пред свест.

Није тешко уочити да нам је у том конфликту тенденција и тежњи дат управо онај *конфликт вредности* о коме је говорио Хартман; овде се мора бирати и обуставити сумња у практично решење. Неопходан је акт

избора, акт давања предности једној од конфликтних тежњи, једној од вредности. Ако нема акта одлучивања, избора, слободе, онда нема ни јединства самосвести, нема ја; постоји само свежањ различитих тежњи... Али не може бити чак ни свежња, јер се тежње одвајају и удаљују једне од других и једино их ја може везати уједно.

Самосвест проналази свој пут као сумња (*de omni-bus dubito* - *лаи*. сумњам у све, прим. прев.) и не само као теоријска већ пре свега и у првом реду као практична сумња, али *сумњати* - значи стајати пред алтернативом "бити или не бити" која може бити постављена само слободном бићу које је у могућности да каже да или не. Сумњати - значи потврђивати своју слободу. Ето зашто није могуће "сумњати у своју слободу".

Слобода је истоветна са центром самосвести, са ја (*Das Ich setzt sich Selbst*, како је говорио Фихте²⁹). Она је оса око које се окрећу тенденције, емоције, афекти. Слобода није творац ових моћи, она их само формира. Слобода је попут невидљиве и непокретне тачке око које се врте полуге животних сила, али она је и *шачка ослонца* која може да "преокрене свет". На принципу такве полуге саграђено је *кормило*.

Шта је то ново што се у овој тачки јединства придаје тој разноврсности сила које делују на њу са свих страна? Придаје се нешто сасвим ново: *оса самосвести* која омогућује да се са бескрајно малим напором, *самоопредељујући се*, окрене тамо или овамо, тј. формирајући јединство из алтернатива.

Спиноза савршено исправно одређује задатак завршне сублимације: треба формирати "свеобухватни афекат". Али, ко треба да га формира? Или се он само каузално формира снагом сукобљених афеката. Овде су јасно уочљива оба момента сублимације: тежње и слободни избор - сублимација Ероса и сублимација слободне воље. Шелер савршено тачно указује да само из вредносних садржаја, датих у тежњама, воља може да бира, она може да се користи само овим динамичким силама тежњи, па је отуда неопходна само *култура емоција и тежњи*, њихове ширине и дубине у смислу осетљивости за сву пуноћу система вредности³⁰.

Култура емоција и тежњи јесте сублимација Ероса, сублимација подсвести; *дубина подсвести* јесте онај пријемник који први одговара на позиве вредности,

одговара већ на првим ступњевима органског живота јер је несвесна оцена прафеномен органског живота.

16. Истински смисао сублимације. Кришка Фројда

Појам сублимације, онако како смо га ми одредили, у потпуности престаје да буде фројдистички. Он једино не престаје да буде платонистички. Допуна учињена напред (указивање на "профанацiju" уместо "сублимације") тек сада може да буде у потпуности оцењена.

Семјон Франк у свом драгоценом чланку (*Психоанализа као поглед на свет*) каже следеће: "Психоанализи није пошло за руком да филозофски изађе на крај са оним богатством дубинског душевног живота које је сама открила"³¹. Франк сјајно указује на филозофско сиромаштво и примитивизам фројдизма: као поглед на свет то је "сексуални материјализам" савршено по свом методу аналоган "економском материјализму" и који, заједно с њим, остаје на становишту *наиурализма*. Таква критика је, уосталом, веома лака: филозофска погрешност материјализма и натурализма одавно је разјашњена, знатно је теже по заслуги оценити оно "богатство" и ону тајанствену дубину коју је открио Фројд и што је најважније - филозофски изаћи с њим на крај. То и чини задатак нашег истраживања. И први корак у његовом решавању биће филозофско *разјашњење суштинске сублимације*.

Фројдове филозофске грешке представљају класичне грешке: оне долазе до изражаја у случајевима када *наиуралист* (нпр. психијатар) покушава да уз помоћ добро знаних му и проверених категорија природе проникне у натприродну сферу духа. Та грешка се састоји у неспособности да се виде више категорије, виши ступњевни бића, и у несхватању њиховог саодноса с нижим. Категоријално објашњење *вишег посредством нижег* представља типично нарушавање хијерархијског закона категорија³². Као пример може да послужи објашњење органског живота помоћу категорија механизма и хемизма, објашњење слободне сврсисходности (стваралаштва) само помоћу узрочности, објашњење појава "духа" помоћу категорија материјално-просторног бића. Било који материјализам сам по себи представља најгрубљу форму ове грешке.

Ми смо овакво *свођење на ниже* назвали "профана-цијом". Франк то назива "циничким погледом на свет", Шелер - "шпекулацијом на пад" (*Spekulation à baisse*). Али како се пад може *сублимирајти*? Тврдња да се све може објаснити помоћу нижих категорија негира самосталан значај виших категорија уопште, негира хијерархију ступњева бића и хијерархију вредности. Али, ако нема вишег, како се онда може узводити, сублимирати ниже? Најозбиљнији приговор Фројду састоји се у томе што је у његовом погледу на свет *сублимација немогућа*.

Неопходно је поставити филозофско питање: како је могућа сублимација? Она је могућа тек ако постоји *узвишено*, *sublime*, *Erhabene*, ако постоји "Узвишени" (индијски термин), ако постоји "Свевишни". Тек тада је могуће "узводити", *αναχωρεῖν*, сублимирати. Појам сублимације јесте појам хришћанског платонизма. "Уз-вођење ка Апсолутном, *αναχωρη*, ерос који узводи - основна је идеја Дионисија Ареопагита и Максима Исповедника. Она је очувана у средњовековном хришћанству у форми *amor anagogique*, у форми *sublimatio creaturae rationalis super naturam* (в. напред поглавље 4.).

Већ ова блистава Александрова формула показује да је сублимација *узвишавање изнад* природе, излагање изван граница природе и у чистом натурализму (*deus sive natura*) - она је напросто немогућа. Код Платона је она била могућа јер над Еросом и *над* природом постоји свет идеја, а код Фројда? За њега, у суштини, као и за сваки натурализам и материјализам, све "узвишено" *sublime*, јесте *илузија*; индивидуална љубав је *илузија* (надградња над сексуалном основом); религија и љубав према Свевишњем - такође је *илузија* и такође рафинирана сексуалност (*Die Zukunft einer Illusion*³³). А шта није *илузија*? Није *илузија* - сексуални нагон и његово нормално задовољење. На то се, у суштини, своди сва терапеутика и сав Фројдов "морал".

Поставља се питање одакле потичу "моралне идеје" које настоје да управљају сексуалношћу (*libido*), које врше њено потискивање (*Verdrängung*), а затим и сублимацију? У Фројдовом натуралистичком погледу на свет оне у принципу и не постоје. Он може и мора сваки морал да објашњава као сублимирану сексуалност. Али тада, како показује Шелер, добијамо циркулус вициозус: сва виша морална осећања објашњавају се сублимираном

сексуалношћу и, с друге стране, сублимација сексуалности се објашњава постојањем "морала" који својим забранама потискује (*Verdrängung*) сексуалност и усмерава је на "више задатке"³⁴. Али, који су то "виши задаци"? Где је горе, а где доле? На то никакав натурализам никада не може да да одговор.

Сублимација је *узвођење* (*αναχωρε*) нижег ка вишем. Да бисмо појмили ово узвођење морамо имати систем категорија бића, морамо имати хијерархију вредности. О томе Фројд и његова школа немају никаквог појма. Сублимација претпоставља одређени категоријални хијерархијски закон који је уочио још Аристотел и формулисао га као однос форме и материје: нижа категорија бића служи као *материја* за вишу, која се јавља као *њена форма*.

Форма је нешто више и ново (напр. статуа) и, према томе, она претпоставља ниже као услов могућности, као материјал (напр. мермер), који не бива уништен већ очуван и преобликован у вишу "форму" лепоте. Тај закон је касније формулисао Хегел као *aufheben*. У савременој филозофији најпрецизније га је изразио Николај Хартман³⁵.

Фројд је уочио присуство нижег у вишем, и то је једино што га зближује с Платоновим Еросом и хришћанским појмом сублимације: ниже, подсесне нагоне (либидо) могуће је не само потискивати (*Verdrängen*) већ и сублимирати, тј. формирати, преображавати у више. Видели смо да тако мисли сва хришћанска аскетика. Међутим, Фројд категоријално не схвата ово "формирање", па стога не разуме ни сублимацију. Он не види да је виша форма нешто апсолутно ново, да је нова, виша категорија у којој је нижа у извесном смислу "уништена", у извесном смислу "очувана", а најважније - "подигнута" на нови, виши ступањ: *ist aufgehoben*! Другачије речено - сублимирана, *преображена*, пресаздана. Управо је очување нижег у вишем овде извор заблуде, повод да се оно више уопште не уочи. Процеси механизма и хемизма, на пример, сачувани су у организму у свој својој неприкосновености; ланци узрочности сачувани су у сврсисходном и слободном стваралаштву³⁶. Отуда потиче искушење да се организам схвати *само* као сложени механизам, а слобода *само* као комбинација узрока.

Рећи да је статуа *само* сублимирани мермер, да су љубав и религија - *само* сублимирана сексуалност; наука,

уметност, култура - само сублимирана економија (марксизам) - значи поновити класичну грешку. Она је концентрисана у речи "само". Али управо - *није само!* Истинска сублимација је стваралаштво, тј. стварање потпуно *новог*, раније непостојећег ступња бића.

Код Платона нема нити може бити овакве грешке: његов Ерос узводи (ἀναγωγή, сублимација) ка новим ступњевима бића, открива нове категорије живота: 1) Ерос као libido јесте продужење врсте, рађање нараштаја; 2) Ерос као поезија (стваралаштво) јесте рађање "деце Хомера и Хесиода" и "краљевска уметност", политика која ствара државу. Други ступањ Ероса претпоставља први јер поезија, култура и држава претпостављају продужење врсте и смену нараштаја, али други ступањ је нови ступањ - нова категорија живота. Ерос се ни овде не зауставља, он даље трансцендира и открива још један нови ступањ: 3) филозофију, сазерцање идеја, ступањ који такође претпоставља постојање двају првих јер да би се могло филозофирати, треба живети, и то живети културно, имати економију и државу (како то показује Платон у својој "Држави"). Али филозофија је апсолутно ново биће, нова категорија у поређењу са "Hunger und Liebe" (нем. "Глад и Љубав" - прим. прев.), у поређењу са економиком и државом. Последњи транс који предузима Ерос јесте екстаза или транс у Апсолутно (како је то показао Плотин). Овде он сусреће нешто сасвим ново, "das ganz Andere" (нем. "сасвим Друго" - прим. прев.), нешто што се не може упоредити ни са чим нижим.

Шта је заправо Ерос ако ипак остаје идентичан себи на свим ступњевима свога узвођења, своје сублимације? Разуме се да он не може бити поистовећен са чулним нагоном, с libidom, јер је то његова функција само на првом ступњу. Ето зашто се libido шири код Јунга до граница основне психичке енергије, енергије стваралаштва и уобразиље.

Истинска суштина Ероса разоткрива се у томе што је он *тежња, жудња*, у томе што он изражава усмереност и силовитост нашег бића, нашег најдубљег центра, нашег "срца" које "бије на прагу живота, да ли двојнога"³⁷. Отуда двојственост и дијалектичност Ероса. Тежња је дијалектична: она прелази са тезе на антитезу, она увек наилази на границу и увек прелази њене оквири, увек

трансцендира (Фихте). Платон је симболички приказао луталачки, хировити, трагалачки, чежњиви карактер Ероса: он остаје исти и у љубави, и у смени нараштаја, и у поезији, и у политици и у филозофији. Сваки "иманентизам" је неподношљив за Ерос и значи пребивање у *иџини*. Али Ерос је транс и непрестано "пребива у трансу". И смирује се тек онда када трансцендира целокупну хијерархију ступњева бића и вредности ("станови су многи" - Јов. 14:2), када најзад сусреће *неограничени ѝросѝор*, бесконачни простор Апсолутног.

Како је могућно при таквом свеобухватном дијапазону Ероса ипак сачувати првобитно значење libido (сексуалности) како то чини Платон, а за њим и Фројд?

Трансцендирајућа природа *тежње* пружа јасан и исцрпан одговор. Libido је *тежња* и, према томе, транс, први и најприроднији излазак из себе, излазак изван граница сваког "аутоеротизма" (Ichtrieb), почетак сваког самоодрицања, сваког трагања за пуноћом и бесконачношћу³⁸. Али то је *само први сѝуйањ тежње*. Он остаје иза. Суштина Ероса разоткрива се у чудесној чињеници да свака истинска "заљубљеност" *трансцендира* границе сексуалности, а подсећање на њу доживљава као профанацију љубави. Али истинска љубав трансцендира још даље, преко оквира непосредног објекта љубави, она обухвата месец, сунце, звезде, читав космос...

"На звезде гледаш ти, звездо моја свейла"...

(Платон - Соловјов³⁹)

Ако је истина да права љубав чини некога песником, то значи да га она чини ствараоцем и, према томе, уздиже на нове, више ступњеве бића где се оваплоћују нове идеје, значења, вредности.

Разуме се, сви ови трансови које врши тежња, за Фројда ће бити *илузија*, али тада ће бити илузија не само заљубљеност него и поезија, и уметност, и култура, и морал и, разуме се, религија. Сублимација је за Фројда немогућа јер је сублимација за Фројда *илузорна*. Сублимација је могућа само у потпуно другачијем погледу на свет.

Шелер с правом указује на апсолутну разлику у *квалиѝетету* различитих тежњи и на њихову несводивост на било коју појединачну тежњу, напр. сексуалну. У том смислу је сасвим тачно да је љубав према оцу, мајци, сестри, вољеној - *квалиѝаѝивно различѝита* и да, на неки

начин, представља различите категорије љубави. "Света љубав" Фрање Асишког не може се никако еволуционо објаснити из сексуалног нагона. Такво објашњење на-просто представља немоћ и неспособност да се види оно квалитативно ново и више што се даје на вишим ступњевима, неспособност да се види нова категорија⁴⁰.

Све је то тачно, али Шелер недовољно наглашава *јединство тежњи*. Тежња, као што је било показано, увек тендира ка томе да се формира "свеобухватни афекат" јер се у противном нарушава јединство личности. Шелер, у свом плурализму емоција и тежњи, не оцењује *истинску сублимацију*. Она се састоји у томе што различите тежње, у својој неспорној квалитативној самосталности, не стоје индиферентно једна поред друге, већ образују систем узајамног прожимања и субординације. То је јасно већ из тога што је у свакој тежњи дат доживљај *још једне вредности* (како је то исправно уочио Шелер), а вредности образују хијерархијски систем субординације.

Хијерархијски нижа тежња може да допре, као интегрални моменат, у неки виши комплекс при чему се она, у том вишем комплексу, на себи својствен начин преображава и облагорођује не престајући да буде оно што јесте. То је смисао истинске сублимације, смисао који је назначен у Платоновом *Гозби*. И сама *Гозба* представља најлепши симбол такве сублимације: у њој је дато симфонијско јединство разноврсних емоција и тежњи - пријатељских, естетичких, еротских, дијалектичких, филозофских и мистичких, па ипак се не може негирати да у том интегралном јединству нису присутни и нижи нагони - гастрономски. Иначе *Гозба* не би била гозба. Хлеб и вино могу да буду у основи најузвишенијег општења људи. И најдуховнија љубав има као свој први захтев - нахранити гладног.

У тој задивљујућој симфонији која се назива Платоновом *Гозбом*, присутни су гласови нижих виталних нагона, али они су преображени до непрепознатљивости, уздигнути су до неслућене висине. То је још увек вино, али, у исти мах, као да више и није вино - оно што опија Сократа.

Платонова *Гозба* има "економску основу". Али права профанација би била кад би се рекло да је Συμποσιον само сублимирани апетит и сублимирано пијанство!

Глава VIII СУБЛИМАЦИЈА КАО ЗАВИСНОСТ ОД АПСОЛУТНОГ

1. *Summum bonum*

Етика сублимације је етика "благодати", а етика благодати је религиозна етика. Врхунац сублимације је θεῖος, обожење. Крај савршенства је Апсолутно Савршенство или Бог ("будите савршени као што је Отац ваш небески савршен" Мт. 5:48). Без принципа савршенства нема никаквог "усавршавања", никаквог свршетка, никаквог стваралаштва, никакве коначне оцене.

Може ли се овакво становиште одбранили пред лицем савремене слободне науке и филозофије? Није ли оно искључиво теолошко, везано догматским претпо-ставкама ортодоксије? Оно се може одбранили, али само пред лицем *слободне* мисли која није везана догматима нихилистичке вере, атеистичке инквизиције. Оно се може бранити путем слободног дијалога, слободне дијалектике. У таквом дијалогу сучељавају се, у првом реду, два најзначајнија представника савремене науке: Шелер, који заступа принцип религиозне етике и Хартман, који тај принцип негира.

С наше тачке гледишта питање се решава овако: *сублимација*, крајња и свеобухватна (а не парцијална и условна) није могућа без *sublimissimum*, без *summum bonum* (лат. највише добро - прим. прев.), без апсолутног савршенства, без аксиолошког Апсолута. Таква је велика традиција Платона, Плотина, Фихтеа, Шелинга, традиција коју је подржавао Шелер. Притом, *summum bonum* уопште не мора бити рационално, разумљиво; напротив, оно нужно излази изван граница (ἐκείνα) свега познатог, разумљивог, и стога је нужно "мистериозно" (Плотин и сва хришћанска мистика).

2. *Свешост као највиша вредност*

Сублимација се врши помоћу вредности, али вредности могу бити више и ниже; сублимирати у правом смислу могу, очигледно, само *више* вредности. Постоји *хијерархија вредности*, па, према томе, постоји и апсолутно највиша вредност, врхунац хијерархијске лествице.

Таква крајња, највиша вредност јесте *свештосћ*, *свешћина*. Света воља стоји изнад добре воље иако је и она, у исти мах, нужно добра. Свето стваралаштво стоји изнад лепог стваралаштва иако је и оно, у исти мах, нужно лепо. Али апсолутна светост и апсолутна светиња јесте Бог, "Свети Израилев"¹. Тајанствено струјање светости јесте осећање присуства Апсолутног (у његовом аксиолошком аспекту), трепет задивљености и усхићења, *mysterium tremendum* (Рудолф Ото). Без таквог контакта са највишом аксиолошком границом², са светошћу - нема крајње сублимације.

Али светост може да поседује само *личносћ* а не и ствар, само субјект а не и објект. Ствари и објекти могу бити "свештени", али не и свети. Па ствари и постају свештене кроз свој однос према вишој, вољеној личности: када су њен производ, када је приказују, када јој припадају. Светост представља врхунац вредности, па стога она може да припада само ономе ко има право да стоји на том врху. Али такво достојанство и "част" поседује само *личносћ*; све *безлично*, као што су ствари, добра, идеје, норме - стоји ниже у хијерархији вредности у односу на личност. Ми овде подразумевамо *живу, конкретну личносћ*, а не идеју личности. Све идеално-апстрактно је мање вредно, једино је идеално-конкретно, живо, укоренено у бићу - пуновредно. Ето зашто је највећа светиња, "Свети Израилев" - *лични Боџ, живи Боџ*, а не безлични Бог, не идеја Бога. Безлични Бог би био испод, а не изнад човека³.

3. Идеја човекобошћива

Човек себи приписује приоритетно достојанство и част у читавом познатом му створеном свету. То је самоочигледни вредносни суд: људска личност је вреднија од животиња, од биљака, минерала, елемената. Зашто не поставити људску личност на врх целокупне хијерархије вредности? Зашто је не признати за највишу светињу кад она може да поседује светост? Зашто не признати човека за јединог познатог нам *Бога* кад он поседује пуноправно својство да буде жива конкретна личност? Таква мисао се намеће са дијалектичком нужношћу и води ка "*религији човечансћива*", ка једино могућој форми атеистичке етике, другачије речено, атеистичке хијерархије вредности. Она је мислива у

двојакој форми: или је за мене једина вредност и светиња моје конкретно животно "*ја*", а све остало је од њега ниже и потчињено њему (Макс Штирнер), или је једина вредност и светиња "човечанство", "колектив", "пролетаријат" (Фојербах, Маркс). Проживљавање ове дијалектике је у грандиозним размерама приказао Достојевски, а савремено човечанство наставља да је проживљава.

4. Аксиом зависносћи. Декарт

Зашто човека не можемо прогласити Богом? Одговор је прост и очигледан: зато што човек *није айсолушан*. Ја доживљавам себе као релативно, коначно, несавршено, зависно биће. У томе се и састоји *аксиом зависносћи* који стоји у основи религије. Самосвест је *самоочевидна*, она је последњи ослонац сваке веродостојности како су то установили Августин, Декарт и Фихте, Али самосвест, *ego*, није нешто *само себи довољно*. Менџ је очигледна моја недовољност, моја зависност; њу ја мислим, осећам, активно проживљавам. Али то значи да ја мислим, осећам и доживљавам *оно од чеџа зависим*. Ја себи нисам дат сам већ заједно са неким другим, ја сам себи дат у противстављању, супротности. Али "недовољном" се противставља *јуноћа*, коначном се противставља *бесконачно*, несавршеном - *савршено*, зависном - *независно*, релативном - *айсолушном*. Једно без другог се не може ни замислити ни доживети. *Ego* (ја) налази себе једино у противставу према Апсолутном, само у Њему "крећемо се и јесмо".

То је основна Декартова интуиција. У својим *Медијацијама* он настоји да рационално формулише централну мистичку интуицију, како су то пре њега чинили Августин и Бонавентура. Овај последњи показује да је самосвест могућа једино у противставу према Богу. Човек доживљава, осећа и мисли себе дакако у *низ*у основних *сујројносћи* у чијој основи је супротност несавршеног и савршеног, релативног и апсолутног⁴.

Декарт схвата *аксиом зависносћи* као *аксиом религије*:

"Je connais évidemment, que je depends de quelque être différent de moi (Med. III).

"Lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose *incomplète et dépendante*, l'idée être *complet* et

indépendant, c'est-à-dire de ieu, se présente a mon esprit avec distinction et claré..."(Med. IV). (фр. "Ја поуздано знам да се налазим у зависности од неког бића које се разликује од мене". (Трећа медитација). "Ако узмем у обзир да сумњам, то јест да сам несавршена и зависна ствар, онда се идеја савршеног и независног бића, тј Бога, представља мом уму са великом јасношћу и разговетношћу". Четврта медитација - прим. прев.).

Међутим, Декарт овај аксиом посматра као аксиом разума док он, пре свега, води изван граница разума. Декарт није довољно снажно показао *преважу ирационално* у овом аксиому. За то рационализам још није био способан. Декарт је открио нешто више него што је био у стању да осмисли, нешто што је превазилазило његов властити метод и метод његовог века. Апсолутно се не сазнаје *clare et distincte* (јасно и разговетно - прим. прев.), исто као ни *ego*. Апсолутно је тајанствено у својој дубини, тајанствено у истој мери као и *ја* сам, па ипак *очигледно*. То век рационализма није био у стању да појми: *очигледности* се поистовећивала са *јасношћу и разговетношћу*, другачије речено, са рационалношћу и сазнатљивошћу, што је потпуно погрешно (в. о томе касније).

Овде лежи одгонетка зашто је остала несхваћена и недовољно оцењена највеличанственија Декартова мисао да је Бог у истој мери очигледан и неоспоран као и моје *ја*, као *ego cogitans* (мислеће ја - прим. прев.) и да је знатно веродостојнији од спољашњег света. Рационализам је одлучио да призна само оно што се мисли *јасно и разговетно*, али Апсолутно, Бога - није могуће мислити "јасно и разговетно", па се отуда намеће питање о каквој "очигледности" је овде реч? О каквој доказивости се овде ради?

Декарт је открио очигледност ирационалног *ego* које се налази у ирационалној зависности од очигледно-ирационалног Апсолута, али са тим "ирационалностима" није знао да изађе на крај⁵, па је стога одмах преобратио тајанствено *ego* у објекат рационалног сазнања, у ствар, у супстанцију - *res cogitans* (мислећа ствар - прим. прев.), а затим је Апсолутно учинио супстанцијом, тј. такође објектом рационалног сазнања, заборавивши да се целокупна вредност и целокупни смисао његове знамените демонстрације "*ego cogito*" састоји у томе што се *ego* и Апсолутно потпуно уздижу над читавим светом због чега, опет, никада не могу бити претворени у објекте,

ствари, супстанције. Био је потребан Кант, били су потребни кантовство и феноменологија да укажу на грешке и Декартову генијалну "феноменолошку редукцију" васпоставе у свој њеној чистоти. Био је, најзад, потребан савремени ирационализам Рудолфа Ота како би се аксиом зависности ослободио тамнице рационализма.

5. Најнатуралистичка зависност код Шлајермахера. Њено превађање

Након Декарта аксиом зависности, разуме се, није могао да ишчезне из видног поља филозофије. Шлајермахер га опет формулише као *Abhängigkeitsgefühl*, као "осећање зависности", које представља основу религије (*religio* и јесте "веза", "зависност"). Рудолф Ото и Макс Шелер дају нам битније сагледавање "аксиома зависности" у светлу савремене феноменологије. Они пре свега исправљају основну Шлајермахерову грешку која поткопава значење његове филозофије религије: он под зависношћу подразумева зависност од "универзума", од *васељене*. Али у религији је реч о потпуно другачијој зависности: не од света него од Бога. Та грешка је веома инструктивна и пре свега природна. Скептик може да каже: да, ваш "аксиом зависности" је несумњив, он говори о зависности од ствари које нас окружују, од људи, од света, најзад - од васељене, али нам он ништа не говори о Богу.

На то се мора одговорити веома парадоксално: не, управо такву зависност је могуће порицати на основу Декартове сумње, као што су је порицали Индуси, порицати тако што се ствари, људи, васељена, што се све то претвара у потенцијалну илузију, у сновиђење, у "феномене". Све је то сумњиво, једино је само *Ја* - несумњиво. Све су то феномени ("само појаве") - једино је *ego* нумен; оно не допушта "феноменолошку редукцију" примењену на самом себи: у односу на све појаве које се налазе у његовом видном пољу то *ego*⁶ задржава *предности* онтолошке веродостојности, предност идеално-реалног постојања које феномени немају. *Ја* на извесан начин лебди *изнад целокупне сфере "појава"*, тј. објеката, природних ствари; *Ја* никада није *res inter rebus*, како је мислио Спиноза. *Ја* је "дух", а дух се уздиже изнад сваке природе, телесне и духовне, уздиже се изнад свих појава спољашњег и унутрашњег искуства⁷. У томе је предност

и изузетност и јединственост *Ја*. Са величанственим и непревазиђеним мајсторством Индуси су умели да демонстрирају *ајсолућносћ Ја*, његово уклањање и ослобођење (*absolvere, absolutum*) од света, васељене, од свега што остаје далеко испод као појава, при уздизању *Ја* на врхунац духа који је свестан свог величанственог преимућства. У томе се и састоји светска мистичка и филозофска мисија Упанишада. Само следећи њих, Шопенхауер је могао да каже: свет је *моја* представа, а ако је "моја", онда то значи да свет припада мени, а не да ја припадам свету. Зависност од васељене превладава се претварањем васељене у појаву. Феномен зависи од нумена, а не обрнуто. Феномен је увек *phenomenon fundatum* (утемељени феномен - прим. прев.), тј. нешто зависно, утемељено на другом. Али *Ја* поседује независност већ на основу своје нуменалне идеално-реалне природе.

Осим онтолошко-логичке предности и независности *Ја*, постоји још и *аксиолошка* предност и независност. То није тешко открити још код Декарта. Веродостојност је за њега прва и основна вредност. Несумњиво је *вредније* од сумњивог. Као носилац и критеријум веродостојности *Ја* је вредније од читаве васељене. Али то посебно јасно долази до изражаја код Индуса: код њих се "феноменолошка редукција" примењује пре свега ради *обезвређивања* света, ради уклањања и ослобађања *Ја* од свега *безвредног*, она је демонстрација апсолутне аксиолошке независности атмана од света, од маје. Апсолутна вредност атмана-брамана⁸ у поређењу са васељеном јесте религиозна истина ("јер каква је корист човјеку ако сав свијет добије а души својој науди?" - Мт. 16:26).

Према томе, добијамо резултат супротан Шлајермахеровом: уместо "осећања зависности" - *констишиовање независносћ Ја*. *Ја* у својој духовној суштини и дубини не зависи од природе, од универзума. Од универзума, од ствари зависи, разуме се, *моје* тело, чак и *моја* душа, али све то није оно истинско, дубоко, духовно *Ја* (све је то само "моје", тј. оно што мени, истинском *Ја* "припада").

Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps ni dans l'âme? - Паскал. (фр. "Где се налази то "ја", ако оно није у телу или души?" - прим. прев.).

Ја сам, "онај који посматра поље" појава, који посматра цео свет, ја представљам тајанствено биће, биће "које није од овога света".

6. Феноменолошка редукција код Декарта и у филозофији уојшиће

Уводећи аксиом *религиозне зависносћ Ја*, Декарт у исти мах уводи *најнатуралистичку независносћ Ја* и то на основу феноменолошке редукције:

Je suis indépendant du monde sensible et de la nature *par cette opération de réduction*: je suis "supérieur" à tout cela, c'est eux qui dépendant de moi. Ils sont entraînés dans le cercle de ma conscience (фр. "Ја постаје независан од чулног света и природе помоћу следећег поступка редукције: ја се налазим "изнад" свега тога, они зависе од мене. Они су укључени у круг моје свести") - Disc. IV. Med. III.

Не подлеже никаквој сумњи да је Декарт дао *феноменолошку редукцију*, *cette opération de réduction*, која се налази у основи савремене феноменологије. То је Хусерл директно изјавио. Његова велика заслуга састоји се у томе што је он показао смисао Декартовог *cogito et doute universelle* (фр. "универзална сумња" - прим. прев.) а што, на жалост није могла да уради савремена француска филозофија. И тај смисао састоји се у *cette opération de réduction*.

У наведеним Декартовим речима, као у фокусу, концентрисани су зраци целокупне светске филозофије: у њима одјекују Упанишаде, у њима су Платон и Плотин, у њима је цео немачки идеализам - Кант, Фихте, Шелинг, Шопенхауер, у њима је иманентна школа, неокантовство и, најзад - савремена феноменологија. И то стога што је феноменолошка редукција *фокус филозофије*. Нека за непосвећене она заувек остане непотребан "филозофски фокус"; за посвећене, за истинске филозофе, она је чудо филозофије, чудо самосвести, чудо трансметафизика.

Никада неће разумети шта је феноменолошка редукција онај ко буде тражио одговор само у "феноменолошкој" школи. Занимљиво је да сви Хусерлови ученици на свој начин тумаче редукцију: другачије је схвата Сартр, другачије Хартман, другачије Хајдегер. И то управо зато што је она фокус филозофије, место где се подударају и где се разилазе сви индивидуални зраци, тачка из које се разилазе филозофски правци.

Рећи: *свећ је само појава* - значи извршити феноменолошку редукцију; чак просто рећи: појава, феномен (*φαίνεσθαι καὶ γυμνασθαι*), nur Erscheunung, apparence -

већ значи мислити полазећи од феноменолошке редукције. Управо тако мисле Упанишаде, које су по први пут дале грандиозну феноменолошку редукцију света и најдубљу, до сада непревазиђену интуицију ега. Платонов мит о пећини јесте уметнички симбол феноменолошке редукције бескрајно богат филозофским и мистичким могућностима. Да Платон, Декарт и Кант пре свега спроводе феноменолошку редукцију то, разуме се, ни Хусерл ни феноменологија не желе да негирају. Напротив, они доказују своју повезаност с платонизмом. Да бисмо их правилно разумели потребно је управо тако широко размакнути историјско-филозофску перспективу. Сваки провинцијализам школе шкоди разумевању.

7. Трансцензус као суштина редукције

Ма каквим резултатима водила феноменолошка редукција, ма какво се филозофско знање уздизало на њој, ма колико се она у том смислу различито тумачила, ипак у њеној основи стоји једна те иста операција: *џиранс*, *џирансцензус*, *џета*, излагање изван граница целокупног света појава, излазак из Платонове "пећине", уздизање изнад поља појава онога који "посматра поље".

Неопходно је притом схватити да само тај *џиранс* чини појаве "само појавама", nur Erscheinungen. За онога који не може или не жели да изврши тај "транс", за њега нема никаквих "појава", феномена, већ постоје само ствари, постоји само свет ствари, а и он сам постоји као "ствар међу стварима". Кант то назива становиштем "наивног реализма", Хусерл - становиштем натуралистичког погледа на свет у коме пребива сваки човек, па чак и научник уколико не филозофира.

Филозофија започиње од *џиранса*, од излагања *џета* *џиранса*. Без тога нема филозофије већ постоји само физика у ширем смислу. Свака истинска филозофија јесте метафизика.

Али за онога ко врши тај *џиранс*, цео свет, све што се налази у његовом видном пољу (спољашњем или унутрашњем) - редуцира се на степен појаве и само појаве. Зашто и одакле то "само"? Зато што је он у свом трансцензусу спознао другачије биће, другачију "тачку гледишта", другачију димензију, до које је успео да се попне. И сада му читав свет феномена изгледа као нижа димензија, као прва димензија, као просторно-временски

свет који је предмет посматрања његове свести. Сада, обухвативши тај свет у *целини*, излазећи изван његових граница, може се поставити питање: одакле он и чему, има ли смисла и да ли је реалан? Читав тај свет појава се "доводи у питање" и постаје објект сумње, ставља се под наводнике. *Појава* управо и означава оно што нам се *несумњиво* појављује, што нам је дато али што је *сумњиво* у свом реалном смислу и значењу. Питати за тај смисао и значење - значи изаћи изван граница појаве, питати шта се крије иза ње.

Оно што филозофи сусрећу и откривају помоћу свог *џиранса* може бити веома различито, али сам *џиранс*, као полазни моменат феноменолошке редукције, остаје у суштини један те исти. Ако Индуси, излазећи изван границе света појава, сусрећу вечног и "незастаривог" атмана-брахмана; ако Платон, излазећи изван оквира појава, сусреће ејдосе, свет идеја; ако Кант, излазећи изван граница појава, посредством свог транс сусреће "трансценденталне" категорије и "трансцендентне" ствари по себи; ако Хусерл, излазећи изван граница појава, сусреће идеални свет ејдоса (смисла и суштина), ако сусреће его, самоочевидну и самодовољну свест - онда се не може негирати да у основи свих тих филозофских операција стоји један те исти први корак *изласка изван џиранца* просторно-временског света појава, један те исти неизбежни *џиранс*. Почетак феноменолошке редукције остаје један те исти, али се ни њени резултати, њена достигнућа, не разликују много код различитих филозофа: самоочевидно его Декарта и Хусерла, у оном најбитнијем, антиципирано је и откривено од стране Индуса. Идеални свет ејдоса открили су Платон, Кант и Хусерл.

8. Шта остаје после редукције?

Ипак из феноменолошке редукције могу да проистекну веома различити резултати: појаве је могуће редуцирати до степена *илузије*, и тада ћемо добити индијски илузионизам (који је, уосталом, доспео и у европску филозофију) с његовом идејом "маје", али их је могуће и редуцирати само до степена реалне датости, *Dasein* (нем. ту-битак, присутно биће - прим. прев.), несумњиве у свом постојању, до степена *phenomena bene fundata*, као што то у првом реду чини европска мисао⁹.

Редукција се даље може вршити у смеру универзалне сумњивости појава из које не постоји транс (без-

излазне сумњивости), како то чини антички скептицизам, али се може вршити и у правцу "универзалне сумње" ради изналажења трансцендентне истине, како то чине Августин, Декарт а за њима и Хусерл. Најзад, редуција се може вршити у смеру солипсизма, *субјективног идеализма*, иманентне школе, уводећи све појаве *dans le cercle de la conscience* (фр. "у круг моје свести"; Декартов израз - прим. прев.) како то чине рани Фихте, Шелинг, Шопенхауер и индијски идеализам. Али се може вршити и у смеру *онтолошког реализма*, који је присутан у Кантовој ствари по себи, на начин на који то чини Николај Хартман.

Не зависи овде све од саме редуције, већ и од тога шта нам полази за руком да уочимо *изван граница* појава, у "метафизичком" видном пољу. Овде се открива нова димензија бића, нова сфера истраживања, нова сфера веродостојног и можда најверодостојнијег знања. Хусерлу је пошло за руком да то покаже са величанственом снагом. Али, шта је он видео у тој новој димензији, у том свом *транс*? Шта је он видео у том *cogito*? (Само овим Декартовим термином он фиксира нову димензију, нову "тачку гледишта"). Он је видео царство смисла и суштина, интуитивно веродостојних, вечних и непролазних. То је несумњиво нова сфера егзактног знања коју открива транс феноменолошке редуције. Кант ју је назвао *трансценденталном* јер она, иако се уздиже изнад појава, као да постоји једино ради појава и њиховог поимања. То су вечни и непролазни зраци чији се целокупни смисао састоји једино у томе да осветле поље појава, да појме просторно-временски свет. Али Хусерл је у том свом *cogito* видео и нешто друго, принципијелно различито од свих значења, ејдоса и категорија, идући за Декартом видео је: *ego cogitans*. Он је уочио тајанствену суштину, апсолутоликоност тога *ego*. Оно је центар свега и све озарује својим "интенционалним" зрацима (зрацима свести). Оно је *самоочигледно и самодоволно* (не осећа потребу ни за чим другим), оно се доказује помоћу *онтолошког аргумената*: идеја *Ја* је реалност *Ја*, појмити шта је то *Ја*, спознати себе - значи увидети своје несумњиво постојање (*cogito ergo sum*); смисао и реалност, *essentia* i *existentia* се овде поклапају као што се поклапају у Богу, у Апсолуту. Его је - апсо-

лутолико. Није ли оно једноставно *Апсолутно*? Хусерл не даје одговор на ово питање зато што и не поставља проблем Апсолутног. У томе је судбинска недореченост његове феноменологије¹⁰. Ако *Ја јесће апсолутно*, онда добијамо чисти идеализам и иманентизам у духу раног Фихтеа (који може бити оптужен за човекобожачки "атеизам").

Хусерл на бриљантан начин показује да *ego* не може бити редуцирано до степена феномена. А да ли је могућа феноменолошка редуција Апсолутног? Он о томе не говори. Он говори једино да је могућа и неопходна редуција *теологије*. Али редуција теологије, чак и њено негирање, није негирање Апсолутног. Божје постојање (како на једном месту примећује Николај Хартман) уопште не зависи од постојаности или непостојаности *доказа* о Божјем постојању. Тако је мислио и Кант. Може се чак рећи да само Апсолутно директно тражи редуцију, захтева стављање под наводнике свих људских учења о њему.

Тек је овде јасно зашто сматрамо да Декарт дубље и даље спроводи феноменолошку редуцију од Хусерла: Декарт је доводи до краја, тј. до *Апсолутног*. Декарт је показао да је *ego* - самоочигледно, али је он такође показао да *ego* није самодоволно. Оно је уистину апсолутолико, али није апсолутно (боголико, али није Бог). У томе је извор судбинске двосмислености *ego* - час изгледа као Бог, час као његова супротност: "Ја сам цар, ја сам роб, ја сам црв, ја сам Бог"¹¹. Индијска филозофија и мистика се непрестано колебају у вези питања да ли је *ego* (атман) - прави, истински и једини *Апсолут* (брахман). Црквени Оци, почев од Августина, горљиво доказују да душа није Бог иако је "богоподобна". Сама идеја Богосиновства и Богочовештва води таквој дијалектици.

Ето зашто је толико важан *аксиом зависности* код Декарта, зашто је важна и феноменолошка редуција која води ка њему. Након редуције, код Декарта остају два бића, две идеално реалне суштине: *Ја* и *Апсолут*. Оне остају постојане, непоколебљиве, чак и *неокрзнуће* свеопштом сумњом и свеопштом редуцијом. Али оне су неравноправне - нису у истој мери вредне и неравноправне су у погледу бићевитости. *Ја* зависи од Апсолута, али не и обрнуто.

9. Дијалектика зависности и независности Ја

Да бисмо појмили ову особиту, својеврсну јединствену зависност Ја, која представља предмет религије, мистике и метафизике, неопходно је, пре свега, - како то чине Декарт и касније Фихте - показати мистичку и метафизичку независност Ја, независност од природе, од универзума, неопходно је показати да Ја "није од овога света". Та "независност" је сама по себи у подједнакој мери чудесна као и највиша, крајња зависност. Колебање између њих заповеда дијалектику *човекобоштва* и *богочовештва* која се провлачи кроз целокупну историју филозофије до наших дана. Моменат "атеизма" у њој представља нужан дијалектички моменат. *Независност*, сувереност, доминантност Ја уочава се раније и лакше него *зависност* од вишег и недохватљиво узвишеног Апсолута ("Свевишњи" у хришћанству, "Узвишени" у хиндуизму). *Инијуиција самог себе* лакша је него *инијуиција Ајсолутичног*; Декарт је указао на њу, али је није разоткрио нити ју је могао разоткрити до краја. Стиче се утисак да је Декарт "доказао" и показао самоочигледност Ја, али самоочигледност Апсолутног није ни показао ни доказао. Да ли *его уистину зависи* од нечега Вишег? И да ли уистину осећам, доживљавам, замишљам и желим *нешто Више* изнад себе?

Акциом зависности губи сваки религиозни смисао ако га тумачимо као зависност од васељене, ако га тумачимо у духу *пантеистичког натурализма* и универзализма. Претварајући се у трузам емпиријске, узрочне зависности од околних ствари, коју ће пожурити да призна сваки скептик, он од човека чини само "ствар међу стварима" и води ка нерелигиозном погледу на свет. У Шлајермахеровој религиозној филозофији присутан је непревадани спинозизам који, на крају крајева, води ка натуралистичком атеизму. Ка њему и нагиње нерелигиозни поглед на свет XIX века.

Међутим, доследни атеизам није могућ: човек не може без највише вредности и највише светиње. Тако се рађа "нерелигиозна религија" *човекобоштва*. Упадљива је дијалектичка неминовност њеног појављивања: атеистички натурализам, како изгледа, бескрајно умањује човека, чини га бесконачно малим модусом васељене, човек је "ствар међу стварима", једноставни потомак мајмуна! И, у исти мах, тај исти поглед на свет

чини човека својим јединим идиолом, својом светињом, расуђујући овако: човек је настао од мајмуна и стога треба да волимо човека (досетка Соловјова); могло би се нагласити још јаче: човек је настао од мајмуна па је, према томе, човек Бог! Откуд оваква логика? Њена се суштина састоји у следећем: извршена је феноменолошка редукција, установљено је да ми познајемо *само појаве* (О. Конт), само "гвоздену нужност" (Маркс), али не треба, заправо, никада допустити да човек буде само појава, само карика у ланцу нужности. А то зато што феноменолошка редукција уздиже его над целокупном сфером појава, *над целокупном васељеном*. То уздизање несвесно осећају и изражавају и Фојербах и Конт и Маркс и Штирнер - не схватајући његов истински смисао као дијалектичког момента самосвести. *Осећање зависности* од сила природе, од васељене, на које материјализам, позитивизам и натурализам своде сваку религију, прелази у *осећање независности*, у осећање изузетности и апсолутности Ја (које се тумачи као независност од свих богова, од сваке религије) и та независност је *појављивање зависности* васељене од мене, од човечанства, од пролетаријата, од колектива. Отуда својеврсни патос техничке и организационе свемоћи колектива, који је својствен Марксу и целокупној религији прогреса.

Дијалектика зависности и независности Ја води нас оном истом резултату до којег нас је довела хијерархија вредности: обожавању човека. Дијалектички је неопходно проћи кроз такво *самообожавање*, кроз својеврсни *гносеолошки солијсизам* (Декарт и Фихте) и кроз *етички солијсизам* (Макс Штирнер). Човек неминовно доживљава своју "јединственост", доживљава Ја као све; све је обухваћено мноме (мојом свешћу), све је - за мене; Ја јесте "једини" и све је "његово власништво" (*Der Einzige und sein Eigentum*. Stirner). Его је самодовољни микрокосмос и макротеос, мали бог: "будите као богови!" Та саблазан је неопходна јер је блиска истини: "богови сте!" Достојевски је најпотпуније развио ову дијалектику. Сви дијалектички моменти имају вредност, чак и најнижи и пролазни. Дијалектички моменат атеизма је драгоцен као уништење лажних богова (идола) и лажне зависности, драгоцен је као апофатички моменат. Дијалектички моменат самообожавања је драгоцен као откриће духовности Ја и његове вредности по себи, као

откриће "јединствености" и хијерархијског првенства *ego*. Али сви дијалектички моменти су вредни само у кретању, они морају бити "aufgehoben" (укинути), заустављање је пад и смрт.

То се пре свега односи на дијалектички моменат *самообожавања*. Зауставити се на њему значи пропаст и пад, "тада је крај!" - узвикује Иван Карамазов. "Богови сте" - то је истинито и спасоносно, али само онда када је дат и други део изреке: "богови сте и синови Свевишњег сви". "Богови сте" - у томе је изражена велика богоподобна слобода човека, велика вредност личности, велика *независност* од свега хијерархијски потчињеног, али се она задржава само онда када се признаје *зависност* од хијерархијски вишег, које стоји изнад мене, од "Свевишњег", од Оца. Та зависност је сасвим нова и не личи ни на какву зависност од света, од васељене, од астрономске бесконачности, од вредности, од закона, од државе, од власти.

10. Зависност од *трансцендентног*. *Unde homo?*

У чему је разлика ове нове, у својој врсти јединствене зависности од сваке друге остављене далеко испод, далеко иза? Разлика је у томе што је та зависност *иманентна*, док је ова друга *трансцендентна*. Натуралистичка зависност од васељене, од сила природе, од узрока и супстанција, мора бити названа иманентном зато што не излази изван граница света, универзума, и посматра човека и његово *Ja* као ствар међу стварима, као просто присуство субјекта уплетено у постојање целог света. Чак и зависност од других *Ja*, од "ближњих", подједнако као и зависност од власти, од државе, од закона (етичка зависност) - ипак остаје иманентна зависност која не излази изван граница овог света, изван постојећег. Проблем неке другачије зависности поставља се само онда када вршимо феноменолошку редукцију, када излазимо изван *граница* света у коме обитавамо, изван *граница* целокупног бића и нас самих уплетених у то биће. Тај крајњи *трансцензус*, који ни издалека није доступан и познат сваком човеку, јесте управо онај суштински *транс* без којег нема религије, мистике и метафизике. Он се врши онда када излазимо изван граница целокупног нашег субјективног и објективног бића које

егзистира у простору и времену и када се, извршивши такав трансцензус, запитамо: шта је тамо, шта се налази у сфери "оностраног"?

Овде се пре свега поставља питање: где је искуство таквог транс? Да ли је оно могућно? Феноменолошка редукција показује први корак трансцензуса. Али искуство транс превазилази границе "философског фокуса" - оно је шире и дубље. Целокупна метафизика јесте продор у оно што је изван границе, *мета та физика*, али је такође и целокупна мистика и религија несумњив транс. Не треба ли, међутим, одбацити сваку метафизику и религију управо из разлога што оне "падају у транс"? Такву негацију изричу иманентна филозофија и сваки "трезвени" рационализам и позитивизам. Савремени филозофи Рудолф Ото и Мартин Хајдегер, на различит начин одређују ово искуство трансцендентног: за једнога "транс" је мистички трепет и сусрет с непознатим, с апсолутно другачијим (*das ganz Andere*); за другог тај транс је стрепња (*Angst*) и сусрет с ничим. Оно што ови савремени мислиоци покушавају да изразе у избрушеним терминима немачке филозофије (немачке феноменологије), у суштини представља исконско искуство целокупне мистике од Упанишада до Плотина, до средњовековља и најновије хришћанске и нехришћанске мистике.

Није потребно бити велики метафизичар и мистик да би се доживело искуство трансцензуса, искуство човека загладаног изван граница видљивог света, изван граница бића. Оно је познато великим песницима свих времена и простим смртницима у другачијим, истина ретким моментима живота. То је искуство великог запрепашћења пред сопственим постојањем, које се може формулисати у облику оваквог питања:

Одакле смо и куда идемо? Unde homo et quomodo?
(Тертулијан).

Свако *Ja* види бездан невидљивог, бездан из којег излази на свет и у који се затим враћа. Овде се рађа велико мистичко и филозофско чуђење које представља извор оностраних открићења и прозрења. *Ja* постаје чудесно за себе само:

*Ал чудесан, једва свесћан,
Ойкуд насѣадох? - То се не зна,
А сам од себе бићи не мођу!*¹²

Снага и убедљивост овог питања састоји се у томе што оно не ствара никакве догматске претпоставке већ је, напротив, у потпуности прожето слободним истраживачким духом; никаква скепса, никакав атеизам не могу да уклоне његово очигледно присуство, не могу да забране постављање питања. Управо је атеист, како наглашава Паскал, приморан да констатује:

"Comme je ne sais d'où je viens, aussi je ne sais où je vais..." (фр. "Не знам ни одакле сам дошао ни куда одлазим" - прим. прев.).

Незнање скептика и неверовање атеиста само потврђује то велико "одакле и куда?". У њега није потребно веровати - оно је очигледно:

"Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment... toute l'éternité qui m'a précédé et... toute celle qui me suit" (фр. "Видим та ужасна пространства васељене у која сам затворен... сву вечност која ми је претходила и која ће уследити након мене" - прим. прев.).

Ово питање с величанственом снагом одзвања код песника *џрансценденцијне ироније*, код мудрог скептика и мистика Омара Хајама. Он доводи до трепераве завесе која скрива бездан из кога смо дошли и у који се враћамо, и придржавајући се за њу, пита се: шта је тамо?

Шта је џамо, иза џрошне завесе џаме?

У нагађању заједнице се улови.

*И када изненада џадне завесе,
схваћемо сви колико смо згрешили.*

Није ли чудно колико је до сада

Људи отишли у џросиор невидљиви,

А ниједан се отишао враћио није:

Који би исјричао све и сиор докрајчио.

Сама могућност и постојање таквог питања доказује да човек има о чему да се пита, да *џосији велика џајна* с којом смо нераскидиво повезани и од које у *џошуности зависимо*. *Посији џрансценденцијно*, последње и довољно утемељење свег бића, целог света и нас самих заједно са тим светом. У самом питању: одакле и куда? - у самој запањености при сазерцању тог чуда самосвести, те незнано одакле и незнано ким запаљене искре (Fünklein) - постоји већ доживљај *џајансцијне зависности од џрансценденцијно*. Ако је *Ја* "чудесно" и "незнано", ако *Ја* не знам одакле сам настао,

онда *Ја* знам једно: постоји "праизвор", постоји Апсолутно у коме је *Ја* фундирано, постоји оно што религија назива "Оцем" и "Творцем". Никакав атеизам не може да негира осећање "зависности", осећање "тварности" јер није могуће забранити да се пита: одакле? Не може се негирати проблем праизвора, не може се отклонити *Urtheil des Ursprungs* (Праелемент Прапочетка - Коен) који стоји у основи целокупног нашег мишљења¹³.

Само то неизбежно питање "одакле и куда?" већ је окренуто ка *Ајсолуцијно* и претпоставља, антиципира, осећа његово присуство јер оно значи: "одакле иконски?" и "куда на крају крајева?"; али почетак и крај свега, алфа и омега - управо и јесте Апсолутно. У самом питању "одакле и куда?" присутно је стремљење ка Апсолутном, излазак изван граница самог себе и целог света, *велики и џоследњи џранс* у коме сусрећемо *џајансцијени* и *безграницни џросиор Ајсолуцијно*.

11. Први и други џранс. Три димензије бића

У чему је разлика између овог последњег и оног првог транс који стоји у основи феноменолошке редукције? Овај последњи се разликује од првог као што се последњи корак разликује од првог корака. Он открива смисао, циљ и завршетак редукције. Редуковати свет до степена појаве и само појаве - значи у принципу откривати неку сферу "која није од овога света". Али уронити дубље у "царство које није од овога света" - значи открити Апсолутно, наћи Богочовека, наћи Бога. Тражење и *џредосећање* Апсолутног, потенцијално је присутно у сваком човеку. Оно се изражава као бесконачна тежња, као жеђ за пуноћом и савршенством, као тежња за тајанственим извором бића. Истоветна тежња за Апсолутним живи у филозофу који методички производи феноменолошку редукцију: производи је ради проналажења *смисла* и *сушцине* феноменалног света. А он ће се умирити само онда када *изнад свих смислова* и *суштина*, изнад ејдоса и категорија и *изнад самог себе* открије нешто Више, макар и несхватљиво.

Први *џрансцензус* (феноменолошка редукција) уздиже его изнад просторно-временског света, изнад *бића џрве димензије*, показујући му надпросторно и надвремено *биће друге димензије*. То је Платонов "свет

идеја”, Платиново ”умно место”, *τοπος νοητος, νους*, Кнатов трансцендентална сфера, Хусерлово идеално биће смисла. Можемо на различите начине фиксирати ову сферу, али је реч о једном те истом: то је првенствено сфера филозофије. Стога ју је могуће изразити једном речју: *софија*, Премудрост, а љубав према тој сфери зове се *фило-софија*.

Постоји, међутим, и *други транцензус* кога можемо назвати ”апсолутном редукцијом”, јер се она апсолутно уздиже изнад свега и све редуцира на степен нижег, хијерархијски потчињеног (”тварног”). То је последњи транс - *ελεκεῖνα της ουσιας, ελεκεῖνα νους και νοησεως* (грч. ”С ону страну бића, с ону страну ума и мишљења” - прим. прев.), мистички транс где дијалектика прелази у мистичко сазерцање. Он нас одводи с оне стране ”умних суштина” и идеја, изван граница ума, и открива нам *биће изређе димензије*, апсолутно биће. Тако, помоћу двоструког транс откривамо три димензије бића: просторно-временско биће, идеално биће и апсолутно биће. Ово последње је надбиће јер је највиша ”димензија” несамерива са двама првим: Апсолутно нема ”димензије”.

Ако нам приговоре да двоструки транс и схема три ступња представљају платонизам и неоплатонизам, да је у њој лако препознати Платина с његовом тријадом: 1) чулни свет (материја и душа, природно биће или, другачије речено - психофизичко биће); 2) идеални свет, умно биће, *νους*, и 3) Апсолутно Једно, - да је то, према томе, произвољно изабрана тачка гледишта једне школе - ми ћемо одговорити:

Трочлана схема је неминовна - она је одређена бићем човека и његовим хијерархијским положајем у бићу; он види оно што је онтолошки и аксиолошки *испод њега*, види физичко-хемијско, органско и психичко биће; види биће које је *њему равно*, идеално-духовно биће других Ја, биће вредности и принципа и, на крају, осећа, доживљава и на својеврсан начин замишља (дијалектички) *нешто што се уздиже изнад њега*. Таква је човекова ситуација, он је сам за себе неизбежно полазиште, полазна тачка размишљања (отуда је прва реч филозофије: А-т-ман, *ἄνωτι σαυτον* - спознај самог себе, *cogito ergo sum*). У систему категорија вредности *его* заузима хијерархијски највиши положај ако се, наравно, поглед усмери

”наниже”, ако *его* мисли и оцењује категорије психофизичког бића. Али оно заузима средњи, прелазни, па чак и зависан положај, ако се поглед усмери ”навише”. Овај положај је на најједноставнији начин изразио Августин: ”Само је Бог бољи од душе... анђео јој је раван, а сва остала васељена је - испод ње”¹⁴.

Ако је ово платонизам онда је он утемељен на природи ствари. Свака истинска филозофија је у том смислу - платонизам.

Положај човека у васиони, ”*die Stellung des Menschen im Kosmos*”, јесте вечити филозофски проблем. Њему је Шелер желео да посвети своју ”филозофску антропологију”. Он се разрешава, на крају крајева, развијањем целовитог система категорија бића; принципе таквог система је у савременој филозофији у грандиозним цртама назначио Николај Хартман у својим *Kategoriale Gesetze*¹⁵. Формулишући наш проблем његовим појмовима можемо рећи да је самосвест (*ego*) посебан ступањ бића, посебна категорија, која у себи садржи и претпоставља (*hat aufgehoben*) све ниже категорије физичко-хемијског и органског бића. Над њима се *его* суверено уздиже и ”слободно” лебди¹⁶. Сада је ствар једино у томе да ли се тај систем категорија завршава самосвешћу или *над њом*, пак, постоји и нека виша категорија.

12. Три *шачке гледишта* у филозофији

Ово је велика вододелница филозофских система, који признају или одричу последњи транс, система *иманентних* или *транцендентних* (на крају крајева - човекобожачких или богочовечанских). Међу њима средишње место заузимају *транцендентални* системи који признају први транс феноменолошке редукције, транс у ”трансценденталну” сферу *ejдоса*, категорија, идеја и самосвести (”трансценденталног јединства аперцепције”), али негирају други транс у Апсолутно. Такав је Кант новокантоваца, такав је Хусерл. Нарочито Хусерл даје једну од најчистијих форми трансцендентализма. Он, као и Платон, зна за две димензије, реалну и идеалну, али за разлику од Платона и Платина, не зна за трећу, не зна за апсолутни транс. Са становишта овог последњег транс оваква филозофија је ипак *иманентизам* јер самосвест, *cogito*, остаје највиша крајња тачка.

Али прави Кант није такав, он је генијално противречан и недоследан, он се колеба између трансценденталне и трансцендентне сфере. Његова "ствар по себи" осигурава и чини неотклоњивим *излазак у трансценденцију*. Ако се укине овај други транс Кант ће престати да буде Кант и добиће се рани Фихте и Шелинг.

Овде онтологизам Н. Хартмана попрама свој ослонац: он афирмише *трансценденцију-ирационално биће*, он излази изван граница сваке "Bewusstsein überhaupt" (нем. "Свести уопште" - прим. прев.), изван граница сваког "идеализма", изван граница трансценденталне сфере, па, према томе, мора да призна транс у Апсолутно. Отуда, ма колико Хартман у својој етици полемисао са теолошким концепцијама, његов систем остаје религиозан будући да је *трансценденцију сисџем*; он негира теологију, али не и Бога¹⁷. Што се тиче Шелера, он директно поставља проблем Апсолутног и одлучно тврди да је транс у Апсолутно суштина човековог духа.

Главна Хајдегерова заслуга састоји се у његовој тврдњи (образложеној у два његова чланка *Was ist Metaphysik?* и *Vom Wesen des Grundes*) да је трансцензус апсолутно суштаствен за самосвест, да је он суштина духа, суштина слободе, суштина доказа (закона довољног разлога), можда суштина свега. Трансцензус омогућава приступ последњем разлогу свега, слободни излаз, излаз који налази метафизичку слободу (Grund-Ungrund). Овде се врши заокрет према Шелингу, према великим традицијама немачког идеализма, али потпуно нов заокрет, обновљен, с једне стране, с феноменологијом, с њеним захтевом за предметном интуицијом и отклањањем неконтролисаног романтичког конструктивизма, а, с друге стране, тежњом ка онтологизму и отклањањем било каквог субјективног идеализма и иманентизма. Филозофска мисао с краја XIX века афирмисала је *иманентизам* и у принципу одбаћивала сваки трансцензус изван граница свести, изван граница субјекта; сада она афирмише неопходну "интенционалност" свести, штавише, неопходни *трансцензус*.

Руска филозофија, у лицу својих најбољих представника, још од времена Достојевског и Соловјова, одбацује иманентизам човекобоштва и афирмише други апсолутни транс који води ка Бого-човечанству. Основне интуиције Достојевског су - тајанствена дубина човеко-

вог духа и аксиом зависности од тајанствене дубине Божанства. Дијалектику зависности и независности човека он развија у формама животног трагизма. Човек није Бог који стоји на врху бића и изнад кога нема апсолутно ничега, - изнад човека је "Свевишњи". Транс изван граница човека јесте транс у Апсолутно. То је неоплатонизам и, у исто време - то је хришћанство. Ми смо - истински наследници византијске теологије и хеленизма. Постоји руски платонизам, као што постоји и немачки платонизам. Али, савремена немачка филозофија се колеба у погледу другог, апсолутног транс. Она радије остаје у трансценденталној сфери (како то чини Хусерл). Она као да сумња у то да *над нама* постоји нешто више. А можда "тамо" ничега и нема (како то мисли Хајдегер)?

13. Очигледност ирационалног

Прилазећи овој граничној линији морамо бити у потпуности свесни тога шта се овде тврди као очигледно и постојано, а шта се "редуцира" до степена сумњивог; шта може бити, а шта не може бити негирано. Сви сазнајни судови о Апсолутном могу, па чак и треба да буду, негирани (апофатички моменат), али само Апсолутно не може бити негирано нити подложно сумњи. Постојање *тајне апсолутног* која нас окружује - очигледно је и несумњиво; сумња је могућа једино у вези са нагађањима и претпоставкама о томе шта се скрива у његовом тајанственом бездану ("у нагађања запетљаше се умови!"). Најстрожија наука и "најкритичкија" филозофија доводе нас *иксима* који стоје у основи познатих нам појава, при чему ови *иксеви* садрже у себи оно *главно* - одгонетку, суштину и последњи основ појава.

Све ове непознате не стоје напореда, индиферентне једна према другој, већ су повезане у јединствен систем непознатих које имају јединствен, последњи, ирационални основ. Филозофија је систем проблема, систем непознатих, "систем чуда", како се изразио Н. Хартман, у чијој основи се налази последње велико чудо бића, његов последњи скривени смисао. И та тајна је највећа потврда сократовског *ојда* оти *ојда* (знања о непознатом, о веродостојности незнањем). Искусствено сазнање је, каже Кант, острво које нам је познато, али је окружено *океаном незнања*. Океан незнања је несумњив и ништа

мање очигледан него било који феномен на острву сазнања.

Постоји потпуно лажно поистовећење *очиљедног*, веродостојног и несумњивог, с *рационалним* и схватљивим, поистовећење за које је оптужен Декарт и које представља ограниченост рационализма. Можемо тврдити супротно: оно очигледно је најнепојмљивије, а непојмљивост, несазнатљивост је - очигледније од свега. Шта може бити "очигледније" од *звезданог неба над намном*? Па ипак, оно је антиномично, ирационално, непојмљиво и тајанствено.

*Klar ist der Aether und doch
Von unerschöpflicher Tiefe.
Offen dem Aug: dem Verstand -
Bleibt er doch ewig geheim.¹⁸*

Шта може бити очигледније од светлости? Светлост је симбол очигледности: *lumière naturelle!* (фр. природна светлост! - прим. прев.). Али, у исто време, светлост је оно најнејасније и најтајанственије у савременој физици: уистину, у истој мери тајанствено као и светлост свести, као и мистичка светлост. Шта може бити очигледније од *самосвешћ*, *ego cogitans*, чију веродостојност су с таквом снагом доказали Августин и Декарт? Али у исто време, *ego*, душа, атман - јесте нешто најирационалније и најтајанственије, како је то показала целокупна светска мистика од Упанишада до Скота Ериугене и Мајстера Екхарта. У недокучивости *Ја* састоји се његова сличност са Апсолутом, његово богоподобје.

Први принципи, аксиоми, априорни судови, категорије - уверљиви су и евидентни, али уопште не обавезно и рационални; напротив, у њима су концентрисани нерешени проблеми и дубоке ирационалности (напр. узрочност)¹⁹. Први принцип (Платинов то прѣтѣн), основа и извор свега постојећег, управо због своје "првотности", неизведености и неутемељености - у првом реду представља нешто недокучиво и тајанствено. Али управо овде искрсава извесна очигледност: за филозофа који је способан да се загледа у дубину ствари и у дубину проблема, *очиљедно* је да је последња основа ствари тајанствена дубина и дубока тајна. Закон *довољног разлога* јесте закон разума (*ratio sufficiens*) и он је очевидан, али

његова доследна примена доводи до последњег, ирационалног разлога, до безразложности и тајанственог бездана. Grund се претвара у Ungrund. Закон довољног разлога показује *недовољношћ* свих коначних рационалних разлога. *Ratio sufficiens* доводи до последње и најдубље очигледности: *ratio non sufficit!* (лат. "разум је недовољан" - прим. прев.). Али та "недовољност" је само сазнајна недовољност, са егзистенцијалне тачке гледишта последњи апсолутни разлог (Grund-Ungrund) је у потпуности "довољан" да би се утемељила, родила из саме себе, "створила" целовита пуноћа бића. Све сумње, све атеистичке негације тичу се, у суштини, само спознатљивости Апсолутног. Атеисти изјављују следеће: међу објектима сазнања, искуственог или априорног, не налазимо такав објекат као што је Бог, Апсолут. Он се не може уочити ни путем телескопа ни путем микроскопа. Он се не може изразити ни математичким формулама ни логичким категоријама, јдном речју - *Он је невидљив и недоказив*. Све је то савршено тачно. Религиозни мислилац је принуђен да то исто тврди у својој апофатичкој теологији: *Deus est Deus absconditus* (лат. "Бог је скривени Бог" - прим. прев.), "спознати Бог не би био Бог"!

Међутим, даље се тврди нешто апсолутно погрешно: тврди се да *недоказиво и неспознајљиво не постоји*. Против тога сведочи *docta ignorantia* (лат. *учено незнање* - прим. прев.), *очиљедношћ* ирационалне дубине бића, која на нас гледа са свих страна: из дубине ствари, из дубине нашег *Ја*. Ми смо окружени неспознатљивим и недоказивим, ми *сами* смо - неспознатљиви и недоказиви, јер је *ego* *очиљедно* у својој егзистенцијалној ирационалности.

14. Онџолошки аргументи као њосџулаџија Аџсолуџног Канџ

Све ствари *џрансцендирају* изван граница сазнатљивог у својој дубини и у својој основи. У том трансцензусу сусрећемо трансцендентно или "ствар по себи". Како Кант доказује њено постојање? Никако. Ствар по себи се свуда претпоставља као *несумњива* и неуклоњива основа појава. Сви феномени су *phenomena bene fundata* (Лајбницов израз). Када кажемо: "појава", ја већ претпостављам "ствар по себи", тј. оно што се појављује, али само *делимично*, оно што се скрива иза појава. Реџи

"појава" - значи *релативизовајти*, ограничити, довести у питање, у сумњу, али релативизовати се може само ако се пође од претпоставке *Ајсолујно*џ. Целокупна *Кријтика чистио*џ ума јесте тежња да се релативизује наше сазнање, наша искуствена наука, наша "емпиријска реалност": ми не сазнајемо ствар по себи, ми сазнајемо *само појаве*, nur Erscheinungen. У овоме "само" - је последња реч критицизма и у потпуности хришћанска реч: "сада видимо делимично, као у огледалу, као да нагађамо"...

Али свако "делмично" претпоставља "пуноћу" (πληρομα), свако *релативно* претпоставља *Ајсолујно*, свака "тварност" претпоставља "Творца". Претпоставка Апсолутног је неуклоњива. Оно је очигледно, премда је непознатљиво и недоказиво. Његова очигледност се уочава у такозваном *онтолошком аргументу*. Кант је умишљао да је оборио онтолошки аргумент, док му је, у ствари, дао величанствено оправдање: смисао онтолошког аргумента састоји се у постулатији *Ајсолујно*џ, у евидентној интуицији Апсолутног (Ens quo maius cogitari nequit (лат. *ствар од које се ништа више не може мислити* - прим. прев.). Али целокупни Кантов систем почива на супротстављању *релативно*џ и *Ајсолујно*џ, коначног ума и Апсолутног ума, појаве и ствари по себи. Кантова ствар по себи не "доказује се никако другачије до посредством онтолошког аргумента, посредством постулатије апсолутног бића.

Није чудо што се Кант успротивио кад је Фихте предложио да се "ствар по себи" одбаци због њене непознатљивости, незамисливости и трансцендентности. Јер уклањање "ствари по себи" неминовно претвара све појаве, заједно са свешћу која их обухвата (која их у таквом случају производи - produktive Einbildungskraft) - у последњу, апсолутну реалност, тј. - у ствар по себи! Ако претрамо Апсолутно, онда се све *преосијало релативно* претвара у јединствену, последњу и свеобухватну, тј. *ајсолујну реалност*: si Deus non est, Deus est! (лат. *Ако нема Бога, онда Бог постоји!* Бонавентура - прим. прев.) Смисао овог парадокса разоткрива снагу онтолошког аргумента. Ако се уклони оно што је уистину Апсолутно, онда на његово место одмах ступа замена која себе проглашава за Апсолут, па тако добијамо Фихтеово "апсолутно Ја", Хегелов "апсолутни дух", Спинозину апсолутну природу (Deus sive natura), апсолутну материју

материјалиста, апсолутну привреду и апсолутни колектив Маркса, апсолутну свест иманентне школе и Хусерла: Све су то самозванци који претендују на престо Апсолутног: Апсолутно се не може уклонити ни из једног погледа на свет. Човек увек, у свим својим судовима, поступцима и осећањима *"има у виду"* *Ајсолујно*. Свест је, како показује Хусерл, увек "интенционална", али ако ову "интенцију" спроведемо до краја, онда ће она довести до Апсолутног. Оно је присутно у свим тврдњама, негацијама и сумњама. У негацијама и сумњама првенствено. Јер свака негација каже: то није апсолутно, и свака сумња каже: тешко да је то апсолутно.

Дакле, може се рећи да ми поседујемо одређено схватање, предосећање значења "Апсолутног". Претпоставка апсолутне истине и апсолутног бића, стоји у основи сваке сумње и релативизовања, како је то сјајно показао Августин. Све то важи и за религиозне сумње и негације. И оне имају такав облик: "Та представа и тај појам о Богу - нису апсолутно истинити, или су, чак - апсолутно лажни", значи, апсолутно истинито и истински апсолутно му уопште нису адекватни, па чак ни слични. Поново добијамо: si Deus non est, Deus est! само Deus absconditus. Ако *покинемо* и одбацимо апсолутно-истинито и истински-апсолутно, ако не желимо да га узмемо у обзир, онда ће ови појмови и представе бити подједнако истинити и реални, другачије речено: апсолутни, и управо тада сумња у њих неће бити могућа. Сумња и негација су *релативизујућа снага Ајсолујно*џ, снага која живи и делује и у нама самима и саме нас релативизује.

15. Свака самосвест је религиозна. Шелер

Човек живи, постоји, мисли и делује само у *релацији према Ајсолујном*, само претпостављајући Апсолутно. Ту суштинску претпоставку Апсолутног, без које нема човека и, у суштини, нема ничега, Шелер назива "религиозним актом" својственим сваком Ја, свакој свести, сваком духу:

"Zum Wesen des endlichen Bewusstsein gehört eine Apolutspähre zu haben - eine solche zugleich des Seins und der Werte - und diese mit irgend einem Inhalt auszufüllen"²⁰ (нем. *Суштини коначне свести припада Ајсолуј, нешто такво што, будући истовремено и биће и вредност, једино и чини његов садржај.* - прим. прев.).

Свака свест *ајсолутизује* и без тога не може да релативизује, важно је само да апсолутизовање буде доведено до краја, до истинског Апсолута.

*Мудрац се од ђлујака одваја
Тиме шћо мисли до краја*

тј. до краја замисливог и спознатљивог, иза кога се скрива трансцендентно Апсолутно, *Deus absconditus*. Ако апсолутизовање не долази до Апсолутног, онда оно апсолутизује неку коначну вредност или коначно биће. На место Апсолутног уздиже се *идол или кумир* који представља лажни Апсолут. Атеизам није крив због тога што *руши кумире*: у томе је његова заслуга, у томе је испуњење заповести - "не гради себи лика резана" (Изм. 20:4), атеизам је заправо крив због супротног: зато што ствара себи кумира! Атеизам је крив не због неверовања већ, напротив, због лаковерности и сујеверја. Другим речима, не постоји доследни атеизам, постоји само *идолизам* (у облику различитих "изама": материјализам, натурализам, егоизам, хедонизам, хуманизам као религија човечанства и др.).

"Es besteht das Wesengesetz: jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen"²¹ (нем. "Морални закон гласи: сваки ограничени разум верује или у Бога или у неког идола" - прим. прев.).

Овде са свом снагом долази до изражаја вредност *релативизовања*, вредност истинског супротстављања релативног и апсолутног. *Ајсолутизовање релативног* представља извор сваке неистине - теоријске, етичке и религиозне. Против њега се борио Сократ са својим "знањем незнања", а такође и Кант са својим незнањем ствари по себи. Против њега је Декарт уперео своју универзалну сумњу.

16. Свећ је сумњив - Боћ је несумњив

Сумња је пре свега рушење кумира. *Кумири и идоли* су човеку увек ближи, разумљивији, очигледнији, опипљивији него *Deus absconditus*, па ипак су они сумњиви без обзира на своју "видљивост". Полуобразована гомила сматра да је *видљиво, разумљиво, доказиво* - несумњиво, а *невидљиво, неразумљиво и недоказиво* - сумњиво. У ствари, управо је обрнуто: "видљиво" се пре свега подвргава сумњи и проглашава релативним чак и у пози-

тивној науци која је такође "потврда ствари невидљивих". Али даље сви појмови и докази могу увек бити подвргнути сумњи и релативизовани помоћу открића ирационалног у њима и помоћу поређења са другим појмовима и доказима. Само појам може бити проглашен довољно појмљивим, а само доказ - недоказивим.

Према томе, само *видљиво* (искуствено дато), појмљено и доказано може бити *подврћнуто сумњи*: свет је сумњив у облику у ком нам се причињава и на начин на који о њему судимо.

Несумњиво је пак Оно невидљиво, што узмиче нашим појмовима, оно недоказиво чему докази и нису потребни, Оно што се неизбежно претпоставља, предосећа и наслућује у свим нашим судовима, осећањима и поступцима: *несумњив* је *Deus absconditus*.

Свећ је сумњив - *Боћ је несумњив*. То је резултат Декартове универзалне сумње. У томе је идеја онтолошког аргумента. Свет је сумњив због тога што је он сфера *релативног* (то нам се разоткрива у сазнању и деловању), "тварног", несамодовољног и несамоочигледног, али је све релативно фундирано у *Ајсолутином* које је самодовољно и самоочигледно.

Тома Аквински је, напротив, сматрао да је *свећ несумњив*, а *Боћ сумњив*, па стога није очигледан и потребни су му докази. На основу тога он негира онтолошки аргумент. То је наивни аристотелизам који верује у ствари, у свет ствари као у Бога и не познаје феноменолошку редукцију коју познају Платон, Декарт и Кант. Аквински сматра да у "свет" није могуће сумњати. И оповргнути ту сумњу, добро познату античкој филозофији, није лако. Доказати да свет постоји реално и да није илузија (сан) могуће је једино указивањем на то да је свака појава фундирана на ствари по себи, да је све релативно фундирано у Апсолутном. Али то значи да се свет доказује посредством Бога, а не Бог посредством света. Како би Тома Аквински могао доказати реалност света онемо коме би се прохтело да у њега посумња? Никако другачије до посредством онтолошког аргумента: онај који схвата шта је свет, одмах ће увидети да он несумњиво постоји - идеја света и идеја ствари непосредно су повезане са њиховом реалношћу, *essentia* је повезана са *existentia*. А управо је то недопустиво са становишта схоластичке филозофије и са Кантовог ста-

новишта. Тек у Апсолутном се поклапају идеја и реалност, *essentia* и *existentia*.

Сумњивост света и несумњивост Бога могу се показати на следећи начин:

Шта постоји? Основно питање сазнања гласи *ти еси, шта јесте*? Одговор на ово питање увек може бити подвргнут сумњи. Свако рационално одређено "шта" допушта сумњу јер су о њему могућа различита мишљења. Али једно је несумњиво: *нешто постоји*, и ту "два мишљења не могу постојати", јер онда нема ниједног мишљења. Оно се не изражава никаквим појмовима, категоријама, судовима и управо зато остаје неприкосновено за мишљења и сумње.

Када кажемо: "Ми не знамо до краја и са сигурношћу *шта* управо постоји, али ми засигурно знамо да *нешто* постоји" - онда је постојање тога *х*, те ирационалности - самоочигледно.

Истовремено, када тврдимо: "постоји *нешто*, мада ми, на крају крајева, и не знамо *шта* заправо", ми тврдимо *нешто* последње, фундаментално, истински постојеће, нешто што постоји "на крају крајева", другачије речено, нешто што постоји *апсолутно*.

То Апсолутно је несумњиво у својој ирационалности. И оно стоји у основи сваког рационалног *нешто* као његова последња основа. Све појаве и појмови имају смисла само као средства "разоткривања" и "поимања" оног скривеног, ирационалног, истински постојећег које стоји у основи свега.

Важно је имати на уму да Ирационални Апсолут нипошто није крах разума, негација разума, напротив - ка њему води сам разум. Он се открива у дубини разума. Он је *последња реч* разума после које разум више не може имати дубљих речи. Али је о Њему још могућа "разумна реч". Напротив, негација, игнорисање ирационалног, јесте нешто противразумно - такав "рационализам" представља *непознавање граница* разума, па је стога *уобличена ограничењем* - највиша и најкомичнија форма глупости, како је показао Сократ. Истинска мудрост је свесна свог незнања, зна да постоји *х*, да постоји нешто што она у његовој суштини не може да спозна (*docta ignoratia* - Николе Кузанског).

Онтолошки аргумент је необорив када с довољном снагом и разговетношћу изражава *ирационалност Апсолутног*.

БЕСКОНАЧНО И АПСЛУТНО

1. Бесконачна појенција човека

Постављајући *аксиом зависности* и доказујући *очигледност Апсолутног*, Декарт је предвидео приговор који у себи садржи сву будућу дијалектику зависности и независности човека, дијалектику човекобоштва и Богочовечанства.

Приговор се састоји у томе што сва бесконачност савршенства и, уопште, сва бесконачност Божанства, могу бити тумачени као властита савршенства и властита бесконачност човековог Ја. У ствари, ја *појенцијално* располажем и савршеним знањем и савршеном моћи, јер *имам* ка савршенству, а та моја тежња сеже у бесконачност. Ја се непосредно искуствено осведочавам да моје знање и моја моћ "мало-помало расту и постепено се увећавају". У принципу ништа их не спречава да расту у бесконачност, а мени ништа не смета да непрестаним усавршавањем стекнем сва савршенства божанске природе. Другачије речено, ја непрестано *појенцијем Бојом*, а Ја јесте нешто знатно више него што сам мислио, *између Боја и човека разлика је само у степену*¹. Према томе, идеја Бога, за коју се чинило да није објашњива никако другачије до из самог Божанства, била би објашњена као пројекција у бесконачност властитих потенција човека², као хипостазирање његових идеала, као његово властито идеално Ја.

Добијамо ону интерпретацију коју даје Фојербих, а за њим и Маркс. *Само човечанство*, сам колектив са својим бесконачним потенцијама, са својом потенцијалном свемоћи, са својим бесконачним прогресом - једино је истинско Божанство. Човек приписује "Богу" све оно што он још није достигао, *Бој - то је он сам у идеалу*. Добијамо "религију човечанства", религију колектива, религију прогреса. Дијалектички моменат "независности", који је био предмет претходног разматрања, добија нову потврду, а "аксиому зависности" прети опасност да буде уздрман: оно савршенство од којег зависимо јесте наше сопствено потенцирано Ја, - ми зависимо само од самих себе! (Такав је патос такозваног атеизма).

У основи овакве поставке стоји сасвим исправна свест о томе да су човек и човечанство и "самосвест" *бесконачна пошениција или пошеницијална бесконачност*. Такву бесконачност, тачније, такав продор у бесконачност, човеку нико не може одузети: он поставља себи циљеве, постиже их и одмах види оно недостигнуто, излази изван граница достигнутог циља, поставља себи нови, итд. - у бесконачност. Његова жеља је увек већа од сваке достигнуте величине, она је "потенцијално бесконачна".

2. Пошеницијално-бесконачно Ја као Божанство

Самосвест, *его*, јесте *бесконачна тежња*. То је Платоново филозофско откриће; његов Ерос даје прву и најдубљу дијалектику *тежње* као потенцијалне бесконачности. Ова мисао живи у целокупној платонистичкој традицији хришћанске филозофије која је реципирала Платонов Ерос: код Дионисија Ареопагита, код Максима Исповедника, код Августина, код Скота Ериугене, код Бонавентуре, код Николе Кузанског. Њу разговетно формулише Декарт, критички утемељује Кант (за њим и неокантовци) у свом учењу о *бесконачном тежењу* и о идеји као *бесконачном задатку*: са знање је бесконачни задатак, стваралаштво као остварење идеално-пожељног јесте бесконачни задатак. И једно и друго отвара "прогрес" у бесконачност.

Фихте сматра да се суштина Ја састоји у *бесконачној тежњи* (Unendliches Streben) и развија дијалектику тежње: у свом деловању и хтењу Ја увек наилази на границу, препреку (Anstoss³); без таквог ограничења, таквог осећања коначности, не би било ни тежње. Али, у исто време, тежња представља негирање коначности, негирање ограничења, излазак изван оквира сваке на novo успостављене границе, а без таквог трансa, без таквог осећања слободе од сваке дате коначности, такође не би било ни тежње.

Ова мисао је фундаментална за немачки идеализам, али она живи и у позитивизму XIX века (разуме се у недомишљеној и недијалектичкој форми) као идеја бесконачног прогреса, бесконачне еволуције човечанства које располаже с бесконачним потенцијама.

У основи ове грандиозне концепције, која се провлачи кроз целокупну историју филозофије, стоји *математичка категорија пошеницијално бесконачног*, управо категорија којој виша математика од времена Лајбница и Њутна дугује све своје успехе. Коен је исправно наслутио да категорија потенцијално бесконачног представља душу кантијанства ("unendliche Aufgabe" - нем. "бесконачно питање" - прим. прев.), али је он сувише математизовао филозофију и претерано се бојао метафизике. Фундаменталне математичке категорије имају, међутим, огроман метафизички значај (напр. јединство, бесконачност) и директно воде проблемима метафизике, далеко, у својој примени превазилазећи границе математике⁴.

Метафизика је увек волела да апсолутизује *Једно* и *Бесконачно*. Откривши ове категорије, она их је учинила Богом. И заиста, има у њима нешто божанско, нешто што уздиже, због чега су их увек користиле религије свих народа. На основу тога, откривши потенцијалну бесконачност самосвести и имајући у виду хијерархиско преимућство самосвести у односу на натуралистичке категорије (а такође и њену примарну вредност и централни положај у царству вредности), није било тешко доћи на мисао да је *пошеницијално бесконачна самосвест* (Bewusstsein überhaupt, Ego, "човечанство") последње, највише, апсолутно биће или Бог.

Ову мисао против самог себе Декарт је изрекао пре много векова. Али што је најдрагоценије - он пружа и њено дијалектичко превладавање, показује њену лажност. Разуме се, били смо дужни да сами превладамо и иживимо сву дијалектику бесконачне тежње, бесконачног тежења, бесконачног прогреса, сву дијалектику "рђаве бесконачности"⁵ како би могли појмити и оценити језгровите Декартове пророчке формулације.

3. Пошеницијална бесконачност као несавршенство и зависност

Принцип изванредног оповргавања човекобоштва, које срећемо код Декарта, састоји се у следећем: потенцијална бесконачност самосвести не сведочи о савршенству, апсолутности, самодовољности Ја него обрнуто: о његовој *несавршености и зависности*. Потенцијална бесконачност Ја не укида већ, напротив, потвр-

ђује аксиом зависности. И даље, рећи да је самосвест потенцијално бесконачна, да је човек потенцијално божанствен - не значи рећи да је између Бога и човека разлика само у степену. Напротив, самим тим се успоставља принципијелна и апсолутна разлика, јер, ако је човек *поиенцијална бесконачност*, онда је Бог *актуална бесконачност*. Ова принципијелна поставка захтева разјашњење.

Растење "мало-помало и постепено", које представља суштину потенцијално бесконачног, уопште није савршенство већ, напротив, несавршенство.

Et même n'est-ce pas un argument infaillible et tres certain d'imperfection en ma connaissance, de ce qu'elle s'accroît peu à peu et qu'elle s'augmente par degrés? - Декарт. (фр. "А зар околност што се моје знање мало-помало увећава и постепено усавршава не служи као доказ његове несавршености?" - прим. прев.).

Ступњевито растење у бесконачност уопште не значи да је између Бога и човека разлика "само у степену" већ управо обрнуто, управо оно утире пут апсолутној разлици: Богу није потребно "постепено растење", он је *актуално бесконачан*, па отуда ништа не додаје свом највишем савршенству. Напротив, *поиенцијална бесконачност* човека састоји се управо у сталној могућности растења, у могућности да се изађе изван граница сваке коначне величине. И баш та стална могућност растења и усавршавања доказује постојану непотпуност, недовршеност и несавршеност човека. Између потенцијалне бесконачности човека и актуалне бесконачности Бога лежи провалија, hiatus irrationalis (лат. *ирационална провалија* - прим. прев.)⁶.

Платон је први изразио дијалектичку природу Ероса као бесконачне тежње: Ерос није ни смртан ни бесмртан, ни коначан ни бесконачан - он је тежња за бесмртношћу и вечношћу. А ако је тежња, онда то значи непоседовање. Стога Ерос не поседује мудрост и лепоту - *Ерос није бољ*, Ерос је зависан од истинског Бога, од Највишег Логоса. Ову дијалектику наставља Декарт: *Ја бесконачно њежим* за бољим и вишим, дакле, *ја сам несавршен и зависим од другој*: "Je suis une chose imparfaite, incomplète et dependante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis" - ib. (фр. Ја сам несавршена, од нечега другог

зависна ствар која непрестано захтева и тежи нечему бољем и већем него што сам сам..." - исто, - прим. прев.).

Потенцијална бесконачност тежње стоји у *аисолутијој зависности* од актуалне бесконачности савршенства: она је претпоставља и предосећа; без ње не би имала ка чему да тежи. Стога је очигледност моје тежње ка другом, и моје зависности од другог, у исто време и очигледност тог другог и сасвим Другог (des ganz Anderen), очигледност актуално бесконачног савршенства⁷. При том је аксиом зависности иреверзибилан : човек зависи од Бога, ево од Апсолутног, а не обрнуто (као што сматра филозофија човекобоштва) и то стога што је *поиенцијално бесконачно фундирано у актуално бесконачном*; ово последње је исконскије, принципијелније од првог, као што је бесконачно уопште првотније од коначног, као што је Бог првотнији у односу на самосвест. Ја доживљавам себе као оног који сумња и тежи само захваљујући томе што је у мени присутна идеја апсолутног савршенства са којом себе поредим.⁸

Из тога постаје математички јасна немогућност да се идеја Бога дедукује из потенцирања човека, из "усавршавања", из "прогреса" (немогућност Фојербаховог човекобоштва); сваки прогрес и свако усавршавање је *поиенено* (par degrés), тј. представља прелаз од једне достигнуте коначне величине на другу - већу, али такође коначну. Њега симболички можемо приказати у облику простог бројног низа: 1, 2, 3, 4... и ма колико се "прогресивно" кретали у том низу, увек ћемо се сусретати са, за јединицу увећаним, чак и "веома великим", али ипак *коначним* величинама. Праву, актуалну бесконачност, посредством таквог кретања никада нећемо сустрести у том низу..

Између праве (актуалне) бесконачности и коначних величина које неодређено (in indefinitum) расту, стоји провалија, hiatus irrationalis. Није тачно да је међу њима разлика само у степену. Ми овде имамо такорећи нову, вишу "категорију", а покушаји да се виша категорија објасни и изгради посредством ниже - у принципу су неосновани. Према томе, ако би *поиенцијални раси* и *ијежња* били последња и највиша категорија бића, изнад које и осим које нема ничег другог, одакле би се онда уопште могла појавити идеја актуално бесконачног Божанства?⁹

Идеја бесконачног јесте бит бесконачног - овде онтолошки аргумент поприма овакву форму. Бесконачно је *незамисливо* јер се коначно не може мислити изван супротстављања бесконачном, при чему је бесконачно примарно, фундира коначно, обухвата га и носи у себи: линија АВ је одсечак бесконачне линије, фрагмент бесконачног¹⁰.

4. Потенцијално бесконачно у математици

Овде долазимо до *филозофије бесконачног*. Математика овде прелази у метаматематику, физика у метафизику и религију, како је то показао генијални Кантор. Али категорије коначног и бесконачног, потенцијално бесконачног и актуално бесконачног, пре свега су математичке категорије, па је отуда за њихово разјашњење потребно да се сместа обратимо математичарима и филозофима. Они су дужни да нам одговоре на питање: да ли је тачно да је *потенцијална бесконачност* фундирана у *актуалној бесконачности*, да ли је тачно да се може изаћи на крај само са потенцијалном бесконачношћу? Треба одмах рећи да одговор на ово питање није истозначан. Овде је такође присутна велика подела у филозофији која сеже од давнина. Јер постоји *horror infiniti* (лат. *сћрах од бесконачног*), као што постоји и *horror Absoluti* (лат. *сћрах од Апсолутног* - прим. прев.). Ко негира транс у Апсолутно, тај обично негира и транс у бесконачно, пошто је Апсолутно нераздвајно повезано са бесконачним.

Постоје математичари који сматрају да математика зна само за потенцијално бесконачно; актуално бесконачно јој није ни потребно и математички се не може приказати. С друге стране, постоје математичари-филозофи попут Лајбница и Кантора, који сматрају да је само актуално бесконачно право бесконачно и да је оно фундаментално за мисао.

Није тешко уочити да *потенцијално бесконачно* није право бесконачно. У самом термину "потенцијално" већ је садржана ова мисао: потенцијални добитак - није стварни и прави добитак, потенцијални човек (ембрион) још није прави човек. Али у потенцијалној бесконачности је садржано још мање потенција него у поменутим примерима: она у свом кретању принципијелно никада *не може* надвладати праву бесконачност, она се никада не

може "развијати" у праву бесконачност. Стога би је пре требало назвати "импотентном" бесконачношћу. То смо већ показали на вечном и основном симболу бесконачног, на бројном низу 1, 2, 3, 4, 5... "Потенцијално бесконачно" јесте бесконачна могућност кретања које излази изван граница сваког броја путем додавања још једне јединице¹¹. Јасно је да у том кретању, којим се одмотава низ, сусрећемо само коначне величине и *не можемо* да сретнемо бесконачне величине. Стога Кантор овако дефинише потенцијално бесконачно: то је оно бесконачно, које се до сада обично примењивало у математици и које означава променљиву величину која расте или се смањује изван оквира сваке коначне границе, али уз то величину која *увек остаје коначна*.

Очигледно је да у том целокупном "процесу" нити може бити праве бесконачности. Ето зашто Кантор потенцијално бесконачно назива *das Uneigentlich-Unendliche*, неправо-бесконачно, другачије речено - право небесконачно, *indefinitum* (лат. неодређиво) за разлику од *infinitum* (лат. бесконачно - прим. прев.). ето зашто ју је Хегел, указавши први на то својство потенцијалне бесконачности, назвао "рђавом бесконачношћу".

Напред постављено питање: "Може ли се изаћи на крај само с потенцијалном бесконачношћу" - постаје, према томе, веома радикално, оно, ни мање ни више, значи следеће: "Може ли се изаћи на крај само помоћу коначног? Да ли је истински бесконачно уопште потребно у математици?"

5. Суштина актуално-бесконачног као свејединство

Пре свега, шта је то истински бесконачно и у којим условима имамо право да о њему говоримо? Потенција излагања изван оквира сваког коначног броја, као што смо видели, не даје нам право да говоримо о истинској бесконачности. Имамо само неодређено увећавајућу *множину*, у том прелажењу од броја до броја, у том *figeri*. Али ако изађемо изван граница *свих чланова низа*, извршимо својеврсни *транс* који нас издигне изнад *целог низа* и који нам омогућује да сагледамо, бацимо поглед на *цео низ одједном*, тек тада и само тада можемо говорити о *transfinitumu* (изван граница, с оне стране коначног - прим. прев.). Међутим, да ли се он *цео* може

сагледати? Шта нам даје за право да говоримо о *укујној бесконачности* коначних бројева?

На ово имамо Канторов драгоцен одговор: ми познајемо закон целој низа и свих његових чланова, закон који одређује стварање сваког члана (он настаје додавањем јединице) и строго одређује индивидуално место сваког броја у овом низу: 1, 2, 3, 4... Закон и само закон, даје нам право да кажемо: *цео низ и укујна бесконачност* његових чланова! И ми имамо право да кажемо: *укујна бесконачност*, јер евидентно знамо да тај низ није коначан низ (потенцијална бесконачност нам је показала потенцију изласка, транс изван граница сваког коначног). Кантор констатује да је права, актуална бесконачност "добро уређена множина", wohlgeordnete Menge. Разумевање овог чврстог реда пружа нам могућност да у извесном смислу одједном сагледамо *цео низ*.

Али "цео низ", сва бесконачност, јесте нешто чврсто, непроменљиво, нешто што стоји у основи свих могућих кретања у овом низу, другачије речено, *esse*, а не *fieri*. На крају добијамо овакву Канторову дефиницију: актуално бесконачно или бесконачно у правом, истинском смислу, das Eingentlich-Unendliche, transfinitum, јесте одређена константна величина (за разлику од променљиве и стога неодређене величине у потенцијално бесконачном), величина која је изван граница сваке коначне величине.

Да овде имамо нешто квалитативно апсолутно ново, *нову категорију*, јасно је већ из тога што овде по први пут добијамо "бесконачно у правом смислу" док смо раније имали само прелаз од коначног ка коначном. Реч је о самој *категорији бесконачног*: по чему се оно разликује од коначног? И овде морамо обратити пажњу на реч *све*, која се упорно намеће: "цео низ", "сви чланови низа", "сва пуноћа низа", "цела бесконачност". Она разоткрива суштину бесконачног: бесконачност је целокупност, Allheit, *свејединство, пуноћа (плуроча)*; коначно никада није "све", коначно је "мноштво, Mehrheit, а не Allheit"².

Овде искрсава темељна сумња грчке филозофије: да ли је могућа довршена бесконачност, није ли бесконачно увек *αλειρον*, indefinitum, неодређено, недовршено, па отуда и несавршено? У том случају све савр-

шено ће бити нужно одређено и коначно. Другачије речено, само коначно је истинско "све" (само коначно је "довршено"); за бесконачно се никада не може рећи "све", јер бесконачно никада није "довршено". Добијамо праву антитезу ономе што смо рекли, антитезу која прецизно формулише *horror infiniti*. Али антитеза је апсолутно лажна.

Никаква множина није "све". Никакав коначан број не обухвата све бројеве. Коначно мноштво људи не означава *све* људе; коначан одсечак времена не означава *сва* времена; коначан одсечак праве од А до В не означава *целу* праву, дефинисану са ове две тачке. Коначан одсечак (времена или простора) такође не представља збир свих својих делова (сви коначни делови садрже у себи наредне делове). Он представља збир само онда када у себи сагледава *сву бесконачност* бесконачно малих делова. Само бесконачност даје право да се каже "све". Само је бесконачност пуноћа, довршеност, савршенство. И свака савршена целина, *integrum*, (напр. уметничко дело у коме, по Аристотеловим речима, није могуће ништа додати нити одузети) јесте свејединство или актуална бесконачност. Напротив, свако коначно мноштво увек се може повећати или смањити. Стога је оно увек непотпуно и недовршено. Ето зашто је "коначност" метафизички симбол несавршености.

6. Коначно је фундирано у бесконачном. Транс и *трансфинитно*.

Коначно је *фрагмент* бесконачног као што је ма који број фрагмент бесконачног низа свих бројева, као што је одсечак АВ фрагмент целе бесконачне линије, као што је дан један фрагмент "свих времена".

Тек сада добијамо исцрпан одговор на претходно постављено питање: може ли се изаћи на крај само уз помоћ коначног? Не, јер је *коначно фундирано у бесконачном*: *цео низ бројева* 1, 2, 3, 4... садржи, носи у себи и фундаира сваки коначни број, а не обрнуто. Самим тим је дат одговор и на друго питање: може ли се изаћи на крај само помоћу потенцијално бесконачног? Ово последње је само непостојано коначно, па се о њему може рећи исто оно што је речено о коначном: *ипотенцијално-бесконачно фундирано је у правом или актуално бесконачном*.

Није тешко уочити ову фундираност: није могуће мислити процес бројног низа или процес вођења линије (fieri) без актуалне бесконачности тога низа и те линије, јер одакле би иначе могли знати да тај низ нема последњег коначног члана, одакле би могли знати да низ иде у *бесконачносћ*? Очигледно, овде се антиципира актуална бесконачност целог низа. Тај однос бесконачности Кантор изражава сасвим одређено: "Потенцијално бесконачно је само помоћни појам, појам одношења према нечему, и увек указује на *трансфинитно* које *стоји* у основи, и без којег оно не може ни постојати нити се може мислити".

Дубље ћемо проићи у суштину двају категорија: *indefinitum* и *transfinitum* ако обратимо пажњу на то да свака од њих изражава "излазак изван граница коначности", тј. *транс*. Али транс једне и друге је веома различит. *Indefinitum* је транс изван граница коначног, транс који је увек могућ, али који увек представља *транс* у *друго* коначно. Бесконачно понављајући транс као да се узалуд труди да продре изван граница коначног. У томе је његов својеврсни трагизам. Али он није бесмислен: он је подсећање на то да *никакво коначно није све*, да свако коначно може бити превазиђено, трансцендирано. Али малаксалост и трагизам овог неодређено понављајућег трансa, поставља проблем другачијег, радикалнијег трансa, проблем који је поставио Хегел, проблем *трансa* у *трансфинитно*.

Ако се први транс креће у истој равни, у истој првој димензији простог бројног низа: 1 - транс - 2 - транс - 3 - транс - 4..., други транс се одмах ослобађа, чупа из овог кретања, уздиже у другу димензију, уздиже *изнад целог низа*:

транс

1, 2, 3, 4...

Интересантно је да трансa прве врсте, "потенцијалних трансa", има исто онолико колико и чланова низа; напротив, актуални транс, транс у трансфинитно је - *само један*. И једино је он, уздижући се *изнад* низа, у стању да види *бесконачни хоризонт* симболички представљен са више тачака. У првом трансu (потенцијалном) "бесконачни хоризонт" се увек претпоставља и, у исто

време, увек је невидљив: он је увек на неки начин "закривен" наредним коначним бројем у низу¹³.

Оно што смо назвали првим и другим трансом управо одговара првом и другом принципу конструкције код Кантора¹⁴. Важно је само имати у виду да се уопште не ради само о математичком открићу новог максималног броја *W* (који може бити оспораван од стране математичара), ради се о одређеној основној категорији "свејединства" која је присутна и у математици и у физици, која је *свуда* присутна (јер сама реч "свуда" јесте већ њена примена). Размишљајући принципијелно о бесконачном, математика прелази у *математичку* (Хилбертов израз) а физика у *математичку*. Овде математичари и филозофи морају да уђу у сферу филозофије и да траже одговор од филозофа. То и чини Кантор. "Мета" је *транс* и *трансфинитно* се налази посредством трансa. Стога морамо да схватимо смисао трансa.

Ради се о томе да ми непрестано вршимо први и други транс; он прожима целокупно наше биће и обухвата целу васељену. Свака *категорија* бића садржи у себи први и други транс, први и други принцип Канторове конструкције, свака категорија садржи у себи 1) *низ коначних* чланова, и 2) *цео низ*, дакле, *сву бесконачносћ* *тога* низа.

7. Васељена као свејединство

Узмимо основне категорије простора, времена и узрочности. Време непрестано трансцендира у будућност и у прошлост. Први транс ослобађа од сваког тренутка ("ништа, проћи ће"), али никада не ослобађа од времена: он чини све временитим (*zeitigt*, како каже Хајдегер) јер врши прелаз од једног момента ка другом. Време се развија у прсти бројни низ тренутака, дана, година: 1, 2, 3, 4..., и стога допушта *рачунање времена*. Овде су присутна сва својства простог бројног низа, основног математичког симбола, у првом реду, први транс као могућност изласка изван граница сваке коначне величине¹⁵. Време је потенцијална бесконачност, "рђава бесконачност".

Али *други транс* излази изван оквира времена уопште, он трансцендира из времена у *вечносћ*, јер он обухвата погледом цео низ, "сва времена". Можда га је тешко или немогуће извршити? Не, јер када мислимо

категорију времена, ми га већ тиме вршимо, пошто је сама категорија времена надвремена и постоји *sub specie aeternitatis* (лат. *под видом вечности* - прим. прев.). Време је "добро уређена множина", на исти начин као и простор и узрочност; Кант би рекао "јединство различитог", при чему јединство *свега* различитог обухваћеног датим низом, датом категоријом, другачије речено - *свејединство* (Allheit).

Непосредна интуиција простора, времена и узрочности показује нам да све ове категорије откривају свој *бесконачни хоризонт* и представљају квалитативно различита *свејединства*. Занимљиво је, притом, да су у њима присутна сва својства простог бројног низа: простор и време се могу мерити, па, према томе, и израчунавати. Још је Кант уочио да узрочност садржи у себи временски низ (њену схему). Према томе, *ипсо-временски, каузално-условљени свей*, као ред, космос, васељена, универзум - јесте *свејединство* или актуална бесконачност. У том погледу су Лајбниц и Кантор у праву. Али само други (актуални) транс даје нам за право да кажемо: "цео свет" или "цела васељена", јер се он одмах уздиже изнад целог низа. Рећи "цео свет" може само метафизичар, јер рећи тако - значи извршити транс, значи сусрести трансцендентно, интелигибилно, ствар по себи. У томе је Кант у праву. Позитивна наука никада не сагледава "цео свет". Универзум није научни већ метафизички појам. Искусвена наука познаје само први транс, само прелаз од појаве ка појави, од последице ка узроку; она зна само за *regressus in indefinitum* (лат. регрес у неодређено - прим. прев.) или потенцијалну бесконачност. Транс који је утемељује и има облик $n + 1$, није истински транс, он увек остаје *иманентан* датом низу и никада се не може уздићи изнад њега. Ко тражи вечност уз помоћ додавања све нових и нових момената времена, никада је неће наћи, из једноставног разлога - вечност трансцендира време. Ко тражи Творца помоћу регреса у низу узрока, никада Га неће наћи јер је Он - транскаузалан.

Потенцијална бесконачност времена и узрока увек остаје у времену и у узрочности, увек остаје *иманентна* свету и не може да га трансцендира. Транс се може извршити само посредством актуалне бесконачности јер само трансцендирајући *све* што се налази у датој ди-

мензији, можемо открити нову димензију (напр. једино трансцендирајући "сва времена" откривамо вечност). У речима "Царство моје није од овога свијета" (Јн. 18:36), садржи се истински трансцензус. Но, притом је потребно трансцендирати *цео овај свей*, а не само веома много тога у овом свету. Ако бих трансцендирао само веома много тога, али *не и све*, онда бих несумњиво остао у овом свету. Бог трансцендира свет само зато што га држи прстеном актуалне бесконачности ("Сведржитељ"):

*Was den grossen Ring bewohnet,
Huldige der Sympatie,
Zu den Sternen leitet sie,
Wo der Unbekannte thronet!*
(Schiller)¹⁶

"Велики прстен" јесте актуална бесконачност или *васељена*. Ерос у својој незадрживој тежњи је сву прелеће, са свим њеним бесконачним ступњевима, а бесконачни прстен не може да га спута и задржи већ му, напротив, омогућава да изврши последњи транс, остаљајући иза себе *све* како би сусрео невидљивог Бога. Тек овде добијамо тачан одговор на Лајбницово питање: није ли бесконачно само Апсолутно (*fortasse infinitum est ipse Absolutum?* - лат. *можда је бесконачно само Апсолутно?*; прим. прев.). Не, јер Апсолутно је више од "васељене", више од актуално бесконачног. Актуално бесконачни су сви ступњевы бића и управо им то својство пружа могућност трансценденције. Бесконачна линија, бесконачна равна, бесконачни обим, бесконачни простор, бесконачна узрочност, бесконачне вредности... зар се Апсолутно може поистоветити са било којом од ових бесконачности? Све су то само степени уздицања, средства трансцендирања. *Васељена* је бесконачност таквих бесконачности, хијерархијски систем актуално бесконачних категорија бића која се трансцендирају у тренутку када се доживљавају као *свејединство*, тј. трансцендирају се онда када се обухватају "великим прстеном" јер рећи "прстен" - већ значи изаћи изван граница прстена, рећи "острво васељене" - значи изаћи изван граница тога острва. Куда?

Управо овде, и тек, овде, искрсава проблем Апсолутног: *куда и одакле све то?* Проблем искрсава посредством последњег трансa. А транс се врши по-

средством актуално-бесконачног: он трансцендира "свето".

8. Трансфинитно и Ајсолујно

Кантор уочава нужност (или пре - слободу) трансцендирања трансфинитног. Његова концепција бесконачног омогућава му да правилно постави проблем Апсолутног.

У преписци са једним "великим теологом" (непознатим епископом) он каже: "трансфинитно са свом пуноћом својих уобличења и форми (mit seiner Fülle von Gestaltungen u. Gestalten) нужно указује на *Ајсолујно*, на "истински бесконачно", чијој величини се не може ништа додати нити одузети и које стога треба посматрати квалитативно као апсолутни максимум¹⁷. Оно као да надмашује способност људског поимања и узмиче математичким дефиницијама, док *трансфинитно* не само да испуњава пространу област могућег у божанском сазнању, већ богато развија све пространије поље идеалног истраживања и, по мом уверењу, постиже у створеном свету, у извесном степену и у различитим погледима - стварност и биће, како би се јаче изразила величина Творца захваљујући његовој апсолутно слободној вољи, него што би то могло бити учињено посредством света и то коначног"¹⁸.

Ево како на другом месту Кантор одређује Апсолутно:

Бесконачно, као *Ајсолујно* или *infinitum*, не допушта никакву детерминацију, оно не само да је изван граница сваког коначно одређеног, већ је и изван граница сваког одређено бесконачног и нема над собом ничег другог. "Апсолутно се може само тврдити, али не и спознати (nur anerkannt, aber nie erkannt), оно не може бити чак ни приближно спознато (annähernd)".

Овде уочавамо прилично снажно супротстављање Апсолутног и трансфинитног: ово последње је присутно у "створеном свету" и до извесног степена је појмљиво. Прво је - трансцендентно свету и спознаји. Ипак, код Кантора постоје и неопрезни изрази који такорећи поистовећују Апсолутно с бесконачним: Оно је "величина", "максимум", "истински-бесконачно".

Узрок такве грешке је сасвим разумљив: он се састоји у склоности ка поистовећењу Апсолутног с по-

следњим симболом, с последњом категоријом која нас приводи Апсолутном и која се трансцендира. То су статуте богова које срећемо пред улазом у светињу и које морамо оставити иза себе како бисмо ушли у светилиште (Плотин), то су "идеограми" Апсолутног (Рудолф Ото), укључујући и оне најбоље, највише и неизбежне попут *бесконачности, свејединства и највишег добра*. И ова "божанска имена" морају остати иза нас у последњем трансу, у последњем утер (грчки: над, преко, с ону страну - прим. прев.), како на томе инсистира Дионисије Ареопагит (у суштини, већ и Плотин, а, на крају крајева - и целокупна мистика)¹⁹.

9. Актуално бесконачни транс

Овде је неопходно нагласити да је транс који стоји у основи феноменолошке редукције (глава VIII, 6) актуално бесконачни транс који може бити обављен само уз помоћ категорије "свејединства". Читав свет појава у *целини* се доводи у питање и ставља у заграде, *de omnibus dubito*. Само такав транс открива "трансценденталну" сферу смисла и категорија. Потенцијални транс (потенцијална бесконачност) увек остаје *иманентан* овом свету, остаје кретање у овом свету, остаје прогрес или регрес у времену, у простору, у повезаности узрока и последица. Искусвена наука зна само за овакав прогрес, за овакву потенцијалну бесконачност - и у томе је Кант у праву²⁰. Али, он није у праву у погледу трансценденталне сфере.

Трансцендентална сфера "идеја", смисла, суштина, категорија јесте "свејединство", актуално бесконачни систем, чак његов приоритетни и најчистији образац, како то показује Платон, назвавши овај систем системом "ума" (νοῦς). Управо зато последњи трансцензус у сферу трансцендентног Апсолута (гл. VIII, 11) такође је актуално бесконачни транс, јер он оставља иза себе некакво највише, *идеално свејединство*, које је врло лако побркати с Апсолутним, будући да је оно последњи степен "ума".

10. Декарт и његова одбрана аксиома зависности

Декарт, као што смо видели, уводи разлику између потенцијалне и актуалне бесконачности како би од-

бранио аксиом зависности и одбацио човекобоштво. Његова аргументација је следећа: човек и човечанство су актуално бесконачни, они су принципијелно одвојени (*hiatus*) од актуалне бесконачности Бога и истовремено су *фундирани* у њој, зависе од ње. Фундираност категорије потенцијално-бесконачног у категорији актуално бесконачног потврђују Лајбниц, Хегел и Кантор, и до сада је још нико није оповргао. Декартови аргументи остају неуздормани.

Међутим, и они садрже једну ману: поменуто опасност поистовећења Бога са свејединством (*fortasse infinitum est ipse Absolutum?*). Опасност се, међутим, уклања тврђењем ирационалности и трансцендентности Апсолутног. Бог није мањи - Он је већи од актуалне бесконачности. Он је трансцендира. Он се "скрива иза зида актуално бесконачног" (овако би се могле парифразирати речи Николе Кузанског: "*intra in eum coincidentiae oppositorum*" (лат. "унутар зидова подударанја супротности" - прим. прев.).

Отуда, ако је човек фундиран у актуално бесконачном, онда је он у исто време фундиран и у Богу јер Бог држи свет и *све* прстеном актуалне бесконачности, другачије речено, актуална бесконачност је фундирана у Богу.

Међутим, ако је Бог нешто *више* од актуалне бесконачности, онда је, можда, и човек нешто *више* од потенцијалне бесконачности? Зар се он не уздиже изнад времена и зар не посматра вечност? Ако би то и било тако, ипак би аксиом зависности остао неуздорман: актуално бесконачно *его* остало би фундирано у Апсолутном. Јер актуално бесконачно *его* само себе трансформише откривајући безгранично ирационални простор Апсолутног.

Човек је, међутим, антиномично биће: он је "на прагу живота двојнога", он је, на крају крајева, увек *коначан* (на чему посебно инсистира Хајдегер); понекад се чини да је чак и "бесконачна потенција" - преувеличавање суштине човека. Ерос је - антиномичан. Стога све врсте зависности постоје у нашем бићу, све врсте фундираности: фундираност у потенцијално бесконачном, у актуално бесконачном и у Апсолутном. Јер, у нама самима присутни су и коначност, и потенцијална бесконачност, и актуална бесконачност и, најзад, *последњи*

йранс у Апсолутно - просев светлости у Апсолутном или (за неке) "тама" Апсолутног.

Последњи ослонац *аксиома зависности* јесте *слобода йранса*, последњег трансa у Апсолутно. Зависност доказује могућност трансa и обрнуто: они су истоветни. И на задивљујући начин, управо *слобода йранса* открива онај *слободни йросйор Айсолујнож*, у коме смо фундирани и од кога *зависимо*, којим дишемо. Напротив, ако не би било *никакве зависности* од другог (*das ganz Andere*), то би значило нашу затвореност у саме себе, нашу запетљаност у зачараном кругу самосвести, другачије речено, немогућност *слободног йранса*, слободног излаза у последњи простор Апсолутног.

Према томе, последња и највиша мистичка "зависност" јесте јединствена у својој врсти и ни са чим упоредива *слободна зависност*. Она је на извештан начин присутна у свакој љубави; у својој истинској суштини, она се открива Еросу у његовом последњем трансy.

НАПОМЕНЕ

Предговор и глава I

1. Парафраза цитата из Платонове "Гозбе" (206 е): "Љубав је... рађање у лепоти и телом и душом" (прим. прев.).
2. Погрешан цитат из Јеванђеља по Матеју: "Не мислите да сам дошао да укинем Закон или Пророке; нисам дошао да укинем него да испуним". 5:17 (прим. прев.)
3. Тачније: "старо прође, гле, све ново постаде". (2 Кор. 5:17) - прим. прев.
4. На ово место могао би да се ослони протестантизам са својим "протестом" против свих спољашњих "дјела закона" и против свих спољашњих форми позитивне религије. Не налазимо код Павла по први пут овај парадокс, то ново Откровење религије духа и благодати. Карл Барт на њему гради свој радикални протест против сваке позитивне религије која неминовно поприма форму "Закона". Он "Закон" код ап. Павла тумачи у најширем смислу као укупност свих религијских поставки и институција, релативишући их све.
5. Овде постаје јасно на који начин је св. Серафим Саровски могао да констатује да је примање Св. Духа циљ хришћанског живота. Он је и показао Мотовилу у стварном искуству да је Дух Свети радост, лепота (Χαρις, gratia) и утеха.
6. Парафраза Исусових речи: "Субота постаде човјека ради, а не човјек суботе ради". (Мк. 2:27) - прим. прев.
7. Ради се о епизоди о којој се говори у Јеванђељу по Јовану (8:3-11) - прим прев.
8. Закон је установљен "руком посредника", "посредника пак нема где је један"... Гал. 3:19-20.
9. Од грчке речи νομοθετικός - законодавна вештина. Према учењу неокантоваца баденске школе у природним наукама се користи номотетички метод - метод уопштавања и успостављања закона (генерализација). У наукама о култури се, напротив, користи индивидуализирајући идеографски метод. (прим. приређивача руског издања).
10. Позитивно право, право које делује у датом моменту. Активно право сваке земље мења се према вољи законодавца и у вези са променама у животу друштва па је, у том смислу, супротно "природном праву" - заједничком за све народе, вечно и непромењивом, које извире из саме човекове природе. (прим. прир. рус. изд.).
11. Теорија природног права изводи укупност принципа, правила, права и вредности из човекове природе и утемељује их независно од конкретних друштвених услова. Настала у античком свету, достигла је максимум у радовима филозофа просветитељства. (прим. прир. рус. изд.).
12. На оваквом разматрању о посредовању закона људском природом утемељено је изванредно излагање Н. Н. Голубовског, бри-

љантно развијено у његовом чланку "Ветхозаветный Закон по его происхождению, предназначению и достоинству - согласно Гал. 3:19", журнал Путь № 10). Једино се код њега може наћи филозофски и богословски исправно тумачење овог тајанственог места. Ми га поткрепљујемо још неким аргументима..

13. Ова својства сваког закона добро уочава Шелер, при чему с правом указује да на томе почива историјска и национална променљивост правних и моралних норми, која нипошто не сведочи против вечности и непроменљивости вредности које обликују све те норме (Max Scheler. Formalismus in der Ethik. Halle, 1921, 219-221).

14. Јер је историја - трагедија, саздана једино у категоријама трагичног, као трагедија слободне судбине која се конструише и бира - никако другачије до вером.

15. "Зато се Бог не стиди њих да се назива Бог њихов; јер им је припремио град" (Јевр. 11:16).

16. Види филолошко тумачење речи "За-кон" код о. П. Флоренског "Столп и утверждение истины".

17. "Јер да је први завет био без мане, не би се тражило мјесто за други" (Јевр. 8:6, 7).

18. Гал. 2, 3; Мт. 3:4-7, 1:9; Еф. 2, 8, 9; Рим. 3:19, 20.

19. Гал. 3:10-14; 4:21 ff; 5:8, 12, 13; Фил. 3:3-4; Гал. 4:9, 10.

20. Гал. 5:1. Тај "јарам ропства", као што се види из претходне главе, јесте Мојсијев закон.

21. У прилог већ горе цитираном види Јевр. 10:1; 7:19; 8:13; Фил. 3:7; 8:13; Рим. 4:15; Еф. 2:11-20.

22. "Једино вером" (Sola fide) (човек се може спасти) - речи Мартина Лутера које су постале парола лутеранске реформације: "оправдање вером" супротставља се католичком "оправдању делима". (прим. прир. рус. изд.).

23. Значи, благодат треба да истера законичарство јер законичарство истерује благодат.

24. Антијона изражава сукоб људског закона (декрета) и религијозне традиције.

25. У принципу истоветно решење налазимо код Русоа, у Француској револуцији и код Канта.

Глава II

1. Jos. cont, Apion 2, 173, 179-181. Упор. О. Holzman. Neutest. Zeitgeschichte. Grundriss der Theol. Wissensch. VIII Abt. 2. Auf. S. 322-339. Признање апсолутне и вечне вредности Торе провлачи се кроз целокупну рабинску литературу. Тора је вреднија од драгоценог бисера, вреднија од свих блага; једна реч из Торе вреди више од целог света. Ни једно словце у закону не сме бити испуштено. То су основне поставке Талмуда и Мидраша. В.: Strack u Billerbeck. Ev. nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch. München, 1922. S. 244-245.

2. Утицај стое (тачније, стоичког платонизма) на Филона Александријског најснажније се испољио у његовом учењу о Логосу које је касније одиграло велику улогу у хришћанској теологији. (прим. прир. рус. изд.).

3. Овакво тумачење Berit-a, као Eid, Eidgenossenschaft, потиче од Којрена чији се блистави реферат на Религијозно-филозофској академији у Берлину 1923. године, налази у основи ових размишљања.

4. Опозиција закону, антиномија закона и благодати, изражена је овде с крајњом оштрином, како по форми тако и по садржини, на исти начин као и у речима о разводу (Мт. :19). Ричл сматра да Христос у својој свести још не противставља два пола између којих се креће хришћанска догматика, тј. полове закона и благодати. Он се нигде не ставља као антитеза Мојсијевој Закону и захтева његово испуњење до последњег словца. Христово дело јесте усавршење Закона (*Vervollkommnung des Gesetzes*) и Он сам је овалоплоћење потпуне праведности по Закону. Али пошто између ова два суда о заветности и разводу антитеза постаје очигледна, што поштено признаје и сам Ричл, он покушава да своје гледиште спаси сумњом у аутентичност текста о заветности. Али би се на исти начин могла изразити сумња у аутентичност текста о испуњавању до последњег словца (*Ritschl. Gesch. der Altkatholischen Kirche. 1850. S 34-35*). Уместо сумњи треба признати да *антиномија* постоји и да је Христос у потпуности ње свестан.

5. Дајем да би ти дао (лат.) - формула римског грађанског права (*Digesta*), - прим. прев.

6. Треба признати, међутим, да је етика и религија Закона, обожавање Закона код Јевреја, током векова било праћено и другим предосећањем, другом дубинском мистичном струјом. Хришћанска теологија је увек признавала појављивања "благодати" у Старом Завету и пророчанска предосећања Искупителја и Спаситеља. Мистичке струје су увек "надзаконске" и увек су биле скривене у јеврејској религиозности од Кабале до најновијег хасидизма. На томе инсистира Бубер, најдубљи и најзанимљивији филозоф савременог јеврејства. Бубер разликује "религију" и "религиозност". Религија је увек позитивна и заодева се у форму законских поставки. Религиозност је увек мистична и интимна и не изражава се ни у каквом Закону. То је оно што ми називамо "благодаћу". (Buber. *Vom Geist des Judentums; Mein Weg zum Hassidismus. V. o. nemu: M. Бейлинзон. Идеологија новог јеврејства. Совр. записки, кн. 29. Види још о хасидизму: Е. Беленсон "Гайный Христос у евреев". Журнал "Путь, 1928. Октабрь. XIII*). Свака личност је противречна (*Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust, die eine will sich von der andern trennen!*, ("Две душе мени, ах, раздиру груди / и сместа би се растале да могу" - Фауст) и сваки велики народ носи у својој души трагичну противречност. У том смислу су Јевреји несумњиво најтрагичнији народ и по антиномичности своје душе слични са руском народу - то је душа Савла и Павла. Душа јеврејског народа рађа из себе "позитивну религију" законика који су приграбили за себе кључ знања, тј. религију официјелне црквене хијерархије и од ње признату теологију, и у исто време рађа њену супротност: "религиозност" пророка, мистика и видовњака. Бубер сјајно уочава ову антиномију, али је решава сувише просто; постоји и друга антиномија јеврејског народа која се може изразити овако: јевреји су најисторијскији и, у исто време, и најнеисторијскији (конзервативно-обичајни) народ. Њихову историчност није потребно доказивати: њихове судбине одређују почетак историје и ере, њихов поглед је увек уперен у месијанску будућност, они су најнемирнији и најреволуционарнији народ и притом народ који је све време присутан на историјској сцени, док су многи други велики народи давно већ сишли са ње. Али, с друге стране, њихова неисторичност, њихова обичајна тромост изражена у закону - такође је очигледна. То је фундаментална антиномија закона и вере, закона и благодати. Све мистичке струје у

Јеврејству - и Филон, и кабала, и хасидизам, и Бубер - представљају упорна тражења "благодати" која изванредно потврђују недовољност религије закона.

7. Аристотел, разуме се, није могао ни да претпостави да ће хришћанство афирмисати управо онај парадокс који он искључује: "А ја вам кажем: богови сте и синови Вишњег сви". Пошто смо "богови" и синови Вишњег - живимо изван државе и изван закона. Царство благодати, сфера обожења је натприродна, надзаконска, метадржавна метаполитична.

8. Према томе, "законичарство" уопште не представља особено јеврејске моралне свести. Римљани су такође законници. И све оно што Христос говори о "законима" односи се на целокупну ванхришћанску и дохришћанску етику. И појам "савеза" и "друштвеног уговора" заузима у грчко-римској свести исто тако значајно место као и појам "Завета" (*Berit*) у старојеврејској свести. Власт императора конструисана је путем друштвеног уговора. Али у хеленској свести, на исти начин као и у јеврејској, увек је постојала дубинска духовна струја, устремљена ка надполитичком, надисторијском општењу са ближњим и с Богом. Она се изражава у култу пријатељства (*philia*) и у мистици платонизма и неоплатонизма. Међутим, поменута струја, као и код Јевреја, остаје езотеричка. У свакој етици и религији закона постоји извесно предосећање етике и религије благодати. У томе је потврда пуноће (плурал) и истинитости хришћанског система вредности.

9. Декалог се сматра потпуним изразом природног закона.

10. Thom. I. liq 98 a 5. Seeberg. *Dogmengeschichte. III. 406.*

11. Seeberg. *Dogmengeschichte. IV. Bd. I. Abt. Die Lehre Luthers. S. 261 ff.*

12. Ричл сасвим исправно уочава да "закон" код ап. Павла обухвата и историјски Мојсијев закон, али, такође, и "моралну свест незнабожаца која од природе живи у њиховим срцима". Опозиција закону уперена је не против садржаја Мојсијевог закона већ против саме форме закона; ниједан закон, по његовом мишљењу није у стању да оствари правду. *Ritschl. Entstehung der altkat. Kirche, 1850. s. 66, 81.* Барт такође схвата "закон" у универзалном смислу као основну категорију целокупне нормативне етике: праведност која проистиче из закона мисли се као "die dem menschlichen Tun gesetzte Norm". (Јудско понашање одређено нормом). *Bart. Römerbrief. 1923. S. 353.* Уосталом, појам "закон" код њега обухвата уопште све позитивне поставке религија.

Глава III

1 Речи Исуса Христа: "Јер је много званих, а мало изабраних" (Мт. 5:39). - прим. прев.

2 Речи Исуса Христа из Беседе на гори: "А ја вам кажем да се не противите злу, него ако те ко удари по десном образу твом, окрени му и други" (Мт. 5:39). - прим. прев

Глава IV

1. У њима су у целости садржане теме Ничеа, Достојевског и Шестова. У њима је постављен проблем одбацивања морализма и учвршћења става "све је дозвољено" (и сам овај афоризам припада ап.

Павлу - 1 Кор. 6:12). Али оно на чему се Ниче и Шестов заустављају, за ап. Павла је само дијалектички моменат. Он иде даље и више, и за њиме, разуме се, иде Достојевски.

2. B.: Ch. Baudouin. Psychologie de la suggestion et de l'autosuggestion. 4 Ed. Delachaux et Niestlé. Neuchâtel-Paris. P. 85. Ch. II. Dr. A. Lestchinsky et S. Lorient. Essai Médico-Psychologique sur l'autosuggestion (Methodes de la nouvelle école de Nancy) Même Edition. P. 6.

3. Однос узајамног деловања који није одгонетнула ни савремена наука.

4. Упореди гледиште Владимира Соловјова у делу *Духовне основе животова*: за њега је "плот" чулна душа која се одала тежњи плотског живота. (Собр. соч. т. 3, стр. 347, 327).

5. Термин "срца и утробе" ("срца и бубрези") среће се у следећим књигама Светог Писма: 1 Цар. 16:7; 1 Пар. 28:9; Пс. 7:10; Јер. 11:20; 17:10; 20:12; Откр. 2:23.

6. Речи из песме Ф. И. Тјутчева "О чему урлаш вејше моћни?": *О, не ђевај ти песме ружне/хаос неш, близак нам, довести! /... О, буре засиале не буди - /иод њима хаос змиже љућо!...* (прим. прим. рус. изд.).

7. Jung. Wandlungen und Symbole der Libido. Baudouin. Psychoanalyse de l'Art.

8. Од фр. valoir - одређивати, повећавати (цену). Валоризација у економији означава вештачко повећање цена. Овде: повећање, сублимација. (прим. прим. рус. изд.).

9. Цитат из *Предавања о блаженом животоу* Ј. Г. Фихтеа (прим. прим. рус. изд.).

10. То јест подизање ка вишем, узвишавање, уздизање, облагорађивање. *Сублимацији* је супротна *ифрофанија* због које се често окривљује Фројд, тј. обесвећење узвишеног, скрнављење светог. Приступ научно занимљив и драгоцен, али етички, естетички и религиозно сасвим неприкладан и *сметна сублимацији*. С ове стране долазе и сви напади на Фројда. Психоналитичар ће, разуме се, позицију оног који напада објаснити нарочитом психичком функцијом названом "цензура". Али, у одговор на то, Фројдово становиште можемо окарактерисати као манију сексуалне профанације, као веома распрострањено и веома штетно становиште.

11. Има се у виду 13-а глава из Прве посланице Коринћанима апостола Павла (прим. прев.).

12. То је права хришћанска *Гозба* и хришћански Ерос, а не недовољна *Гозба десет девојака* Методија Патарског.

13. Розанов није довољно обратио пажњу на то у својим напади на хришћанство због његовог антиеротизма.

14. У расправи *О небеској хијерархији* Дионисија Ареопита (и с њом повезаној расправи *О црквеној хијерархији*) хијерархија људи и анђела представља статички одраз чисте светлости у чистим огледалима која једна друга предају "зрак божанственог".

15. Ерос има своје хијерархијске ступење по висини. Постоје физички Ерос, духовни (умни) Ерос, анђеоски Ерос и Божански Ерос. На свим ступењима он је један те исти Ерос, једна те иста снага која, заправо, сједињује и повезује. De div. nom. Cap. IV, 15 (Дионисије Ареопагит: О божанским именима).

16. De div. nom. Cap. IV, пар. 10, 14, 12. Он овде каже: Ми уважавамо име Ероса... нека не клевету име Ероса... *Светиштина* не разуме "једноставни смисао божанског имена Ероса" и у складу са својим појмовима

подразумева под њим чулну и телесну љубав, која није истински Ерос него његов одраз (εἰδωλον) или боље - одступање од истинског Ероса. Том речју, која светини изгледа грубља, и која се ставља у основу божанске Премудрости (позивање на Sap. 8:2), она, та светина, биће *уздигнућа до* поимања истинског Ероса. Ib. пар. 11 и 12. Ето где је идеја "сублимације" Ероса изражена са свом прецизношћу.

17. Идући за Дионисијем Максим Исповедник употребљава термин ερως и ἀγάπη као истозначне ("теолози Божанство некад називају Еросом, некад љубављу"...), дајући, ипак, предност Еросу: цитирајући: "Бог је љубав" (ἀγάπη), он одмах додаје: то значи "сладост и жудња" (ἡλικαστος καὶ ἐπιθυμία - cant 5, 16), тј. "Ерос", а затим цитира она места у Светом Писму у којима се јавља "Ерос" (Sap. 8:2; Prov. 6:6 - ради се о цитатима из Прича Соломунових: "Немој је оставити и чување те, љуби је и храниће те" 4:6; (код Вишеславцева погрешно 6:6), и неканонске књиге Премудрости Соломунове: "Заволео сам је и био награђен од младости моје, пожељо сам да је узмем себи за невесту и постао љубитељ њене лепоте" - 8:2 прим. прим. рус. изд.). Бирају се нарочито такви термини који изражавају "сублимацију", уздизање најнижег ка највишем (ἐπιθυμία, πρᾶξις - нарочито је занимљив аргументовани избор последњег, за профане "нечистог" термина - похота). B.: Capit. quinquies Cent. Cent. V. 83-90. Migne, t. 90. стр. 1383-1387.

18. Добротољубие. Т. 3. С. 258.

19. Παράκλησις - "изопачено коришћење" душевних снага - то је извор порока, каже Максим; ништа од онога што је створио Бог није зло. Та иста ἐπιθυμία (жудња, libido на језику фројдиста) може да поприми форму сладострашћа или, обрнуто, чедности, љубави, божанственог Ероса. "Није лоша храна већ сладокуство; доношење деце на свет већ блуд; није рђав новац већ тврдичлук; није рђава слава већ сујета. Нема ничег рђавог у стварима већ је рђаво изопачено коришћење ствари, које настаје отуда што се ум не стара о култивисању (θεοργία, земљорадња) природе". De Char. Cent. III, 3, 4, 5. Migne, t. 90, стр. 1018 ff. Упор. ib. 71, 98.

20. В.: Минин. Главные направления древнецерковной мистики. Сергиев Посад, 1916, стр. 44.

21. То је одлично показано на основама савремене психологије и савремене теорије подвести у најновијем истраживању Kristian Schjelderup. Die Askese. Berlin. u. Lpz. 1928. Види моју рецензију: "Путь" 1930, No 22.

22. Räss u. Weis. Leben der heiligen Gottes. 5 Aufl. Mainz. 1863. I, 105.

23. St. Jean de la Croix. La Montée du Carmel. Tome II (Souvenirs du P. Elisee des Martyrs, livre III; XL). Bruxelles. 1922. (фран. *Мистичка стирмењења љубави доводе душу у најузвишеније, најсублимније стање, иако да она савришено пресидјаје да зајажба било ишја дружо ишја није Љубљени Исус Христос* - прим. прев.).

24. Ко је видео мене, видео је Оца.

25. И мени су се снови снили / и душа је по чудној жељи / сачувала њен облик тајни / муза им дала живот трајни. (Пушкин. Евгеније Онегин).

26. Не постоји *љубав ђрема добру* као апстрактној идеји јер се може волети или мрзети само живо, конкретно биће. На то с правом указује Шелер; такозвана "љубав према добру" јесте фарисеизам, морална мржња према грешницима, чак мржња према свету. Wesen und Futen der Sympathie. Bonn, 1923. Grundwerte der Liebe und die "Liebe zum Guten". S. 1877 ff.

27. По Платону могуће је волети идеју, и то пре свега "идеју добра", али само зато што идеје нису "апстрактни појмови, бледе сенке стварности, већ, напротив, *живи йраликови* и пре свега *ликови*." Сама реч "идеја", "ејдос" - означава "изглед" и "лик", тј. интуитивно-схватљиву слику. Идеја добра је за Платона централна слика светског сунца, недокучива и само симболички изразива слика. То није морално правило које није могуће волети, већ живо, тајанствено Божанство које је могуће волети изнад свега. Овако је Платона схватио Плотин.

28. Сличност ових двају ликова је запањујућа, пре свега по њиховој трагичној судбини, али је запањујућа и разлика: један је *оваилоћење мудросиш*, други - *оваилоћење Премудросиш*. Премудрост је већа и потпунија од мудрости. Сократ је оваплоћење мудрости људске, која тражи, која не зна, дијалектичке мудрости (Ерос који по знаменитом Платиновом изразу стоји напољу, пред вратима). Христос је оваплоћење божанског Логоса, управо оно што Сократ тражи, што је наслућивао, "као у огледалу, у предсказању", светиња над светињама, оно где куца тај "Ерос који стоји пред вратима". Сократ (а с њиме и Платон) јесте непотпуна мудрост која је свесна своје непотпуности и наглашава је (*οἶδα ὅτι οὐκ οἶδα* - "знам да ништа не знам" - Сократове речи) - *Χρῖστος* је "пуноћа", Сократ и Платон и Атина подигли су "жртвеник непознатом Богу"; у томе је њихова част и слава. Али је једино Христос рекао коме је тај жртвеник и који је то Бог. Такав је смисао атинског говора апостола Павла.

Глава V

1. Б. Вышеславцев. Наука о чудесах. "Путь", 1926, N. 5.
2. У овој области веома су драгоцена Шелерова запажања, толико блиска руској философској свести: ни у ком случају није могуће интелектуализовати и рационализовати *шежњу* образлажући је представом (како то чини Брентано) или циљем према коме је тежња усмерена. Целокупни аристотелизам и томизам не схватају суштину Ероса. Постоје бесциљне и беспредметне тежње. Представа о циљу израста из саме тежње. В.: Scheleg. Formalismus in der Ethik... Halle, 1921. S. 26. Фантазија се рађа из крила подсвесних нагона и тражења, из предосећања и жудње за могућом пуноћом. Фројд показује да Ерос иде насумице и да на почетку уопште *не зна шта хоће*. Он тражи и фантазира, понекад и неуспешно.
3. Својеврсна "анамнеза" (сећање - Платон) доживљава се у свакој истинској љубави: негде сам видео тај лик, сећам га се, он ми је одавно, одавно познат!
4. Тачније речено, стваралачка енергија која за свој крајњи циљ има рушење (нпр. Петар Верховенски у *Злим дусима*).
5. Нетачан цитат из Пушкинове песме *Лунак*. Код Пушкина: "Мени драже". (прим. прир. рус. изд.).
6. Свако истинско стваралаштво јесте поезија у ширем смислу речи; песник на грчком значи "творац", уметност обухвата целокупну сферу техничког стваралаштва и мајстор сваког посла је "уметник" своје врсте. За Платона је политика "царска уметност".
7. У савременој аналитичкој психологији *уобразиљи* су враћена њена ускраћена права. То је најбоље учинио Јунг, али у знатном степену и Бодуен у својој психоанализи уметности.
8. Макар се оно никада не десило (нем. - прим. прев.).

9. Погрешан цитат из Пушкиновог *Моцартиа* и *Салијерија*. Код Пушкина: "Занесе". (прим. прир. рус. изд.).
10. "Нествореној" од стране човека, али, разуме се, створеној од стране Бога. Благодат је створио Бог, али је човеку она дата.
11. Мт. 6:21. Погрешно цитирано. (прим. прир. рус. изд.).
12. Продуктивна моћ уобразиље (нем.). Термин Кантове философије. (прим. прев.).
13. Види занимљиву књигу француске путнице, која је прихватила будизам и практично проучила тибетанску магију и мистику, Alexandra David-Noel. *Mystiques et Magiciens de Tibet*. Plon, Paris. Од истог аутора: *Voyage d'une Parisienne a Lhassa*. Крајњи смисао ове магије будизма и њених грозних, понекад потресних експеримената, није у томе да увери у реалност магичних појава, већ управо обрнуто, у томе да докаже њихова илузорност, али илузорност која их сједињује са целокупним чулним светом као са светом "појава". Смисао је у томе да престане страх од тих визија и жеља за њима, а за онога ко је престао да се боји и жели - за њега стварни свет ишчезава.
14. Цитирајући поменуто место Јунг каже: "Комплекси се могу упоредити са демонима... и отуда су стари и средњи век схватили тешке неурозе као опседнутост". Треба додати да су и у стара времена знали да је реч о "замисљеним" бићима, али ове фантазије реално постоје у души и она је њима опседнута. Јунг. Псиоаналитическе типе. Изд. "Mysareg". Циорих, стр. 103, 104.
15. Види занимљиву књигу Kouyré. Jacob Boehme. Paris, Vrin, где су дата исцрпна објашњења којима се и ми овде користимо.
16. В. Зењковский. Проблема психической причинности. Киев, 1914, стр. 308-316. Рад Зењковского појавио се пре великих Шелерових радова и најновијих истраживања у области подсвесног, али ипак показује, као што се види из наведених места, јасно наслућивање онога правца којим у будућности треба да се креће филозофска и психолошка мисао. У томе је велика заслуга књиге Зењковского.
17. Јунг. Псиоаналитическе типе. Оп. cit. стр. 50, 55, 56, 60, 430N., 456N.
18. Цитат из поеме Хајнриха Хајнеа *Немачка. Зимска бајка*: Нека шећерца, кад дозри плод / Свак живи довољно има - / Врапцима нек је тад небески свод / Њима и анђелима. (прим. прир. рус. изд.).
19. Има се у виду јављање Исуса Христа Савлу (будућем апостолу Павлу) које је имало за последицу његов потпуни духовни преображај. (прим. прир. рус. изд.).
20. Грч. "Филокалија" се подједнако може превести као "лепотољубије" и као "доброљубије" (прим. прев.).
21. Цитат из Прве саборне посланице апостола Јована (4:16 - прим. прев.).
22. "Морал који би у својој ригорозности осудио уметност, осудио би самог себе". Он наставља: такав морал мора бити одбачен јер "elle perdrait en même temps que la grace, le contact avec les sources vives". (фр. "он у исто време губи благодат, везу са извором живота" - прим. прев.). Baudouin је у праву: тај невесели морал изгубио је благодат а с њом и сваки утицај на живот. Troeltsch (Sociallehren der Christlichen Kirchen) сматра да морал *аскейског йројесийанџизма*, пуритански морал, не може више да одређује савремени живот и културу, не може да разреши њене трагичне конфликте управо због своје антиестетичности, због неразумевања лепоте. Њему на смену долази *нова еџика* способна да

сублимира: "A la vieille morale négative et restrictive, nous devons substituer toujours plus une éthique fondée sur les lois de la sublimation, et c'est bien sur ce terrain que l'accord entre l'art et l'éthique est inevitable. Car une sublimation ne peut ressembler *ipso facto* d'un tabou, d'une interdiction, ni même d'un ordre formel" (фр. "Све више смо принуђени да стварамо морал, негатаиван и ограничен, замењујемо етичком заснованом на законима сублимације и што је благоволујуће за оне сфере где је пошребно сагласје између уметности и етике. Јер сублимација сама по себи не поклапа са собом ни табу, ни забране, па чак ни саопштање усвојено. - прим. прев.).

23. Тиме се објашњава морална непостојаност уметника и уметничких природа.

24. Baudouin. Psychanalyse de l'art. Paris, Alcan. P. 257-263 (односи се на све наведене цитате).

25. На религиозном језику би се морало рећи: "Символ вере". О Јунгу види подробније у наставку.

26. Упореди: Трубецкој Јевгениј. Истина у бојама (Три огледа о руској икони). Београд, 1994. Логос, Ортодос. Флоренски Павле. Иконостас. Никшић, 1993. Јасен (прим. прев.).

27. Сами називи ових религија: хришћанство, мухамеданство, будизам - сведоче о централном значају живих личности Христа, Мухамеда и Буде.

28. Помисао - искушење, навођење на грех (прим. прев.).

29. Прелест - на словенском значи превара, обмана; у аскетској литератури означава ђаволско искушење (прим. прев.).

30. Изреченија Филофеја Синајског.

31. Цитати из "Многополезног сказанија об Авве Филимоне" / Добротолубие, М., 1900. Т. 3, с. 365. (прим. прир. рус. изд.).

32. Цитат из "Сорока глав о трезвении" Филофеја Синајског. Гл. 27 (исто, стр. 414) - прим. прир. рус. изд.

33. Исихија - грч. "смиреност"; у XIV веку је у Византији настао покрет "исихаста" (Григорије Синаит, Григорије Палама, Никола Кавасила и др.) који је признавао аскетизам, удаљавање од живота, мистичко сазерцање и молитву као једино могуће форме познавања Бога. (прим. прир. рус. изд.).

34. Цитат из "Сорока глав о трезвении" Филофеја Синајског. Гл. 23/ Добротолубие. Т. 3, стр. 412. (прим. прир. рус. изд.).

35. Правилан назив књиге гласи "Откровенные рассказы странника духовному своему отцу". Књига је први пут објављена 1881. г., а касније је у више наврата прештампавана у Русији и иностранству. Године 1930. појавило се француско издање у Паризу са предговором Б. П. Вишеславцева (YMCA Press). Аутор књиге је дуго био непознат и тек недавно је утврђено да је у питању архимандрит Михаил (Козлов). Детаљније види: Символ, 1992. бр. 27. (прим. прир. рус. изд.).

36. По истом методу рационалног одвијања једне стране у двојединству "неразделиво и несливено" повезаних супротности, изграђени су класични обрасци јереси - аријанства, монофизитства и монофелитства. Јереси се никада не уздижу до принципа coincidentiae oppositorum, па стога нису мистичне.

37. Творения (руски превод), СПб, 1907, I, стр. 120-121.

38. Цитирано код о. Сергеја Булакова "Догмат иконопочитања", YMCA Press, Paris. Он указује на огроман догматски значај спора о поштовању икона и убрја овај спор у највише религиозне антиномије.

Глава VI

1. Отуда трочлани ритам можемо изразити и овако: 1) рад подсвести, 2) слика која ниче из подсвести и 3) продор слике у подсвест и њен даљи рад у њој. Први и трећи моменат су скривени и несвесни, други је видљив и свестан.

2. Baudouin дефинише ове две врсте као suggestion spontanée и suggestion réfléchie (фр. спонтана сугестија и свесна сугестија - прим. прев.).

3. В. Тард Г. Законы подражания. СПб., 1892.

4. Символ суда у Русији који је увео Петар I. Зерцало представља тространу призму овенчану двоглавим орлом; на страницама призме били су урезани текстови три најважнија Петрова указа: о заштити грађанских права (1722), о понашању на судовима (1724) и о значају државних устава (1724).

5. Юнг. Психологические типы. Op. cit. стр. 43-44, 230. Упореди уопште стр. 170-209. и 228-245. Спинозиним терминима могло би се рећи да је идеја Бога јединствена идеја у души, способна да образује "свеобухватни афекат" који концентрише и слива све друге афекте у јединство "интелектуалне љубави према Богу". Спиноза је овде несавремен једино због израза "интелектуалне", несавремен је због свог интелектуализма.

6. Он притом даје интересантно филозофско тумачење *реалног симбола*, за разлику од "знака" и алегорије. В. Op. cit. 442-449. и 179 ff.

7. "Мудрац се разликује од глупака / По томе што он мисли до краја" (Мајков, Три смрти).

8. Религиозни доживљаји су увек "интенционални" и увек врше извесни "транс" превладавајући солипсизам, како је то мислио Декарт.

9. "Rede, Herr, dein Diener hört" (нем. "Реци, Господе, слуга твој слуша" - прим. прев.). В.: Heiler. Das Gebet, 1921, S. 227, 231.).

10. Ungrund (нем.) - провалија, беспочетност, симбол-појам који Јакоб Беме приписује Богу (прим. прев.).

11. Термин образован по аналогiji са "педагогијом"; "психагогија" буквално значи "васпитање душе" (прим. прир. рус. изд.).

12. Цитат из Пушкинове песме *Пророк* (1826) - прим. прир. рус. изд.

13. Цитат из Пушкинове песме *Песник* (1827) - прим. прир. рус. изд.

14. Цитат из Пушкинове трагедије *Моцарти и Салијери*. - прим. прир. рус. изд.

15. Погрешан цитат из Јеванђеља по Јовану: "И познаћете истину, и истина ће вас ослободити" (8:32). - прим. прир. рус. изд.

Глава VII

1. Први корак антиномије противљења је *злочин* (нарушавање закона из чистог духа непотчињавања, из духа противречности).

Други корак противљења јесте *укидање сваког закона* који је изнад мене (чисти бунт, револуција). Ја сам Бог и нема ничега изнад мене ("Бићете као богови").

Трећи корак: *ипиранија*, диктатура - својевољно проглашавање своје злочиначке воље законом за друге, "Велики Инквизитор". Ово крајње оваплоћење зла на земљи је "кнез таме". Сви моменти ове

дијалектике развијају се у живим ликовима Раскољникова, Петра Верховенског и Ивана Карамазова и, најзад, Великог Инквизитора. Ни о каквој "слабости греха овде очигледно не може бити речи, напротив, то је снага греха која се ослања на највиши извор моћи, на слободу духа: Довољно је да се сетимо фигуре Ставрогина, тог отеловљења моћи слободне самовоље.

2. Идеју таквог апсолутно "безпринципијелног анархизма" која признаје као једину вредност и светињу своје властито ја, уз одрицање свих других вредности и светиња пред којима се морамо поклонити, Макс Штирнер је у систематској форми изразио у својој књизи: "Der Einzige und sein Eigentum".

3. "Не могу да изнесу своју слободу" (Велики Инквизитор).

4. Meditation IV.

5. И то стога што "слично тежи сличном" (Платон - Гозба). Зов благодати се доживљава као "сећање" на нешто друго, своје и заборављено, на изгубљену небеску отаџбину.

6. "Оно што гомила назива блаженством" (Платон).

7. "Песника (тј. ствараоца) док не позове / на свету жртву Аполон" (Цитат из Пушкинове песме *Песник* - прим. прир. рус. изд.).

8. Код Аристотела је овај закон изражен (непотпуно) у садносу форме и материје; код Хегела појам *Aufheben* показује његову дијалектику. У савременој филозофији Николај Хартман даје његову најјаснију формулацију.

9. Има се у виду трећа антиномија коју је формулисао Кант у *Критици чистог ума*: "Теза: У свету постоји каузалитет помоћу слободе". *Антићеза*: Нема слободе, него се све на свету догађа само према законима природе". (прим. прир. рус. изд.)

10. Оба немачка глагола изражавају требање и у већини случајева се преводје на руски језик исто: "бити дужан". Разлика је само у извору требања: у првом случају (*sollen*) он се налази изван индивидуума, у другом (*müssen*) - унутар њега (морална дужност, лична уверења и сл.). У руском језику та разлика се (уосталом не сасвим еквивалентно) фиксира у речима "нужност" и "требање". (прим. прир. рус. изд.).

11. До овакве формулације антиномије Н. Хартман долази на стр. 628. своје *Етике*.

12. Кант није уочио ову другу антиномију стога што он поистовећује аутономију практичног ума са аутономијом личности. Оне не само да нису истоветне већ су - у ствари - чак антиномичне. Дужност је увек хетерономија за личност, а аутономија личности је увек "надзаконска" и наддужносна".

13. Hartmann. Op. cit. S. 704.

14. Екстремни поборник слободе и стваралаштва (напр. Н. А. Берђајев) може да буде задовољан: слобода и активност ни овде не напуштају личност: "откриће" је слобода и стваралаштво, ставише, врхунац стваралаштва јесте "откриће" и "откровење". Онај који је добио право "откровење" - тај и само тај је пророк и песник.

15. Hartmann. Op. cit. 702.

16. Напр. однос вредности (врлина) као што су: дарежљивост и чуварност, милосрђе и праведност, позитивно право и природно право, борба са злом и непротивљење злу.

17. Ето зашто Дунс Скот дефинише слободу као *causa indeterminata a ulterutrum oppositorum* (лат. неодређени узрок крајњих супротности).

18. Ову рационалну индетерминаност слободе, утемељену на томе што воља не може да очекује рационално разрешење сумњи, сјајно је уочио велики рационалист Декарт.

19. Лат. "Уметност комбиновања" - прим. прев.

20. Речи Салијерија из Пушкинове трагедије *Моцарти и Салијери*: "Музику сам разбудео ко леш / Алгебра беше мера хармонији". (прим. прир. рус. изд.).

21. Исто: "Ко херувим / Донео је собом понеку песму рајску" (прим. прир. рус. изд.).

22. Погрешан цитат из *Зайиса из јодземља* Достојевског (прим. прир. рус. изд.).

23. Сваки губитак који претрпи нижа слобода чини немогућим достизање више слободе, чини немогућим *сублимацију*. Уместо сублимације добија се "пад" у ропство, велика инквизиција против које је свака побуна оправдана.

24. "Прва антиномија слободе", како је назива Н. Хартман.

25. Решење је подробно размотрено у мојој књизи "Фихтеова етика".

26. В. Н. Берђајев, *Миросозерцание Достоевского*. (Код нас преведено као "Дух Достоевског, Књижевне новине, Београд - прим. прев.).

27. Слепа "нужност" грчке трагедије објашњава се у грчкој филозофији као отпор "материје". Материја се опире форми, идеји, она је изопачује и помрачује. То је извор зла и трагизма.

28. Шелер веома тачно одређује најпростију суштину живота на његовом првом, вегетативном ступњу, као *Gefühlsdrang*. То је, разуме се, његова унутарња, субјективна страна, али све живо има такву унутарњу страну. Све живо има душу, али то не значи да је све што је живо уједно и свесно. Вегетативна "душа" је несвесна, као што су несвесни и сви вегетативни процеси у органском животу човека. И садржај несвесног, како показује психоанализа, најбоље се може дефинисати Шелеровим термином *Gefühlsdrang* (нем. чулни нагон - прим. прев.). В. Scheler. *Die Stellung des Menschen in Kosmos*. S. 17 ff. (Шелер. Положај човека у космоу, Веселин Маслеша - Свјетлост, Сарајево, 1987. - прим. прев.).

29. "Ја постављам самог себе" (Фихте И. Г.: Избр. соч. М., 1916, Т. 1, с. 25) Наводим овај цитат у ширем контексту пошто је он значајан за разумевање мисли Вишеславцева: "Непосредна свест... јесте сазерцање *Ја*; Ја нужно поставља самог себе па су зато у њој субјективно и објективно сливни у једно" (прим. прир. рус. изд.).

30. О целокупној овде разматраној проблематици в.: Max Scheler. *Formalismus in der Ethik...* S. 26-40. Можемо додати да култура емоција води наслућивању нових, виших, непознатих вредности; "срце" може да чини открића. У том смислу, и само у том смислу, могуће је "превредновање вредности".

31. Путњ. N. 25, 1930, Декабрљ.

32. Hartmann, N. *Kategoriale Gesetze*. Philos. Anzeiger. Bonn, 1926, S. 218-219.

33. *Будућноси једне илужије* (нем.) - назив Фројдове књиге (прим. прев.).

34. Scheler. *Wesen u. Formen der Sympathie*. S. 239.

35. Op. cit. *Schichtungsgesetze u. Abhängigkeitsgesetze*.

36. На томе почива решење знамените антиномије слободе и нужности. В. у мојој књизи "Фихтеова етика".

37. Цитат из песме Ф. И. Тютчева (1855): "О, душо моја пророчка, / О, срце, твој немир драги, / О, како бијеш ти на прагу / Живота, да ли двојнога (Тютчев Ф. И. Соч. в 2 т. Т. 1, с. 143.) - прим. прир. рус. изд.

38. Бесконечност у смени нараштаја, пуноћа у андрогинном сједињењу, саможртвовање у родитељској и супружанској љубави - то су вредности првог ступња Ероса које је открио Платон.

39. Превод дистиха који В.С. Соловјев приписује Платону. В.: Соловьев В.С. "Неподвижно лишь солнце любви..." Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. С. 19 (прим. прир. рус. изд.).

40. Scheler. Op. cit. S. 232-235, 209-211.

Глава VIII

1. "Свет, свет, свет је Господ Бог Савант"... "Нико није благ осим јединога Бога".

2. Такав је смисао речи: "Иже јеси на небесјак".

3. Така је Спинозина апсолутна суштанија, такав је апсолутни "океан" Индуса: он поседује свеобухватну моћ, али не поседује част и достојанство човека.

4. Бонавентура даје таблицу основних супротности (De mysterio trinitatis et itinerarium). Најзначајније од њих су: ens imperfectum - ens perfectum; dependens - absolutum; finitum - infinitum; compositum - purum; in parte - totaliter; transiens - manens; per aliud - per se; posterius - prius; respectivum - absolutum; per participationem - per essentialitatem in potentia - in actu diminutum - completum. (лат. несавршена ствар - савршена ствар, зависна - независна, коначна - бесконачна, сложена - једноставна, која се састоји из делова - целиовита, пролазна - стална, зависна од другог - зависна од саме себе, секундарна - примарна, посредна - непосредна, партиципална - есенцијална, потенцијална - актуална, растављена - целиовита; - прим. прев.).

На ову суштинуску везу Декарта са Бонавентуром и целокупном хришћанском мистиком, с правом указује Koyré у својој драгоценјој књизи *Essai sur l'idée de Dieu*, Paris, 1922. Ed. Lesclapart, p. 144-147, 167-168. Nilson у својим истраживањима испрестано указује на везу Декарта и средњовековне теологије.

5. Он се сасвим приближио појму ирационалног, признавши да у Апсолутном не може бити "дистинкција" и да његова "јасност" заиста постоји. В. Koyré. Op. cit. 23-24.

6. "Онај који посматра поље", како стоји у Уланишидама.

7. Упор. о духу Н. А. Берђајев. *Философија слободног духа*, и Max Scheler. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.

8. На хришћанском језику: душе (гачије, духа) - и Бога.

9. "За њу остаје карактеристична тврдња да је свака илузија, сваки сан, свака заблуда, свака "чулна обмана" - несумњива присутност, реалност своје врсте недвојбено фундирана на неки начин (макар ми још и не знали како) у истинском, апсолутном бићу. То је први изрекао Августин давши са свом снагом разнобојну формулацију феноменолошке редукције својим знаменитим примером "феномена" весла преломљеног у води.

10. На то је с пуним правом указао Гурвич у својој књизи *Les nouvelles tentatives de la philosophie allemande*, Paris, 1931.

11. Цитат из песме *Бог* Г. Р. Державина (1784) - прим. прир. рус. изд.

12. Исто.

13. Али Ursprung као Grund und Ugrund (темел и неутемељеност, нем. прим. прев.), као праоснова и праизвор - првотнији је и дубљи од суђења и мишљења, јер се може питати vom Ursprung des Urtheils (нем. о прабожешку праодређењу - прим. прев.), о последњој основи, или "правизору" целокупног мишљења и целокупног бића.

14. Migne P.L. t. 32, 1078. Овде је, разуме се, "душа" погрешна реч. Биће друге димензије не може бити психичко већ духовно, идеално. Под душем Августин подразумева дух, савиство. Човек је јаван анђелу као дух.

15. В. Philosophers Anzeiger. Најсуптаственији принципи саодноса категорија, које је открио Хартман, усвојио је и применио Шелер у његовом *Stellung des Menschen im Kosmos*.

16. Ib. Ова посебна категоријална "слобода" духовног Ја спаја се с натуралистичком зависношћу човека. "Слобода" овде изражава највише хијерархијске место у погледу односа према другим категоријама бића. Све су оне sind aufgehoben - "укинуте" за самосвест. Слобода самосвести, као њен посебан положај у систему ступњева бића, чини могућном "феноменолошку редукцију" и објашњава становниште "иманентизма" као момента дијалектике.

17. Недостатак система се састоји, међутим, у недовољној продубљености *проблема сознания*, ево, Атмана, а такође и у одсуству јасне формулације *проблема Айцоуиног*. То су две "катеорије" посебне врсте, јер оне нећ и нису категорије.

18. Цитат из Шилерове песме *Генијалност* (из циклуса *Белшике*, 1796): Јасни етар плави / Чах и у дубини неизрецилој. / Отворен је оку, али за разум / Остаје почно тајанствен. (прим. прир. рус. изд.).

19. На то је с великом провидљивошћу указао Н. Хартман у својој *Metaphysik der Erkenntnis*.

20. Scheler M. Vom Ewigen im Menschen. Lpz. 1921. Probleme der Religion. S. 560.

21. Scheler, ib. S. 599.

Глава IX

1. Mais peut-être aussi que je suis quelque chose de plus que je ne m'imagine, et que toutes les perfections que j'attribue à la nature d'un Dieu sont en quelque façon en moi en puissance... En effet, l'expérience déjà que ma connaissance s'augmente et se perfectionne peu à peu; et je ne vois rien qui puisse empêcher qu'elle ne s'augmente ainsi de plus en plus jusqu'à l'infini, ni aussi pourquoi, étant ainsi accrue et perfectionnée, je ne pourrais pas acquérir par son moyen toutes les autres perfections de la nature divine... Med. III. (фр. *Али може бити да сам ја нешто нише него што о себи замислих, и да сва савршенства која приписујем Богу, постоје, на неки начин у мени потенцијално?.. Дочин, ја већ на искуства тврд да се моје нише проширује и мало-помало усавршава, и ја не видим ништа што би могло да спречи да се оно, на такав начин, све више и нише допњава до бесконачности и не видим зашто не бих могао, кад оно довољно нарастне и усаврши се, његовим посредством да савишем и сва друга савршенства божанске природе...* Med. III - прим. прев.).

2. Pourquoi la puissance que j'ai pour l'acquisition de ces perfections, s'il est vrai qu'elle soit maintenant en moi, ne seroit pas suffisante pour en produire les idées. Ib. (фр. *Зашто потенција стварања оних савршенстава, која*

се налази у мени, уколико она сади заиста постоји у мени, не би била довољна да створи њихове идеје? - Исти. - прим. прев.).

3. У овом случају термин Anstoss (подстицај) није употребљен сасвим исправно. У Фихтеовом систему, улогу "aussere Anstoss" (првот подстицаја) за "Ja" игра природа (не-ја). Једино у том случају када је Anstoss=не-ја=природа, можемо га посматрати као "препреку" за "Ja". (прим. прир. рус. изд.).

4. На исти начин као што, напр. и категорије простора и времена у својој примени далеко превазилазе границе геометрије и физике.

5. Као што је то учинио аутор ове књиге у свом истраживању о бесконачном (Фихтеова етика).

6. Encore que ma connoissance s'augmentât de plus en plus, néanmoins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne saurait être actuellement infinie, puisqu'elle n'arriverait jamais à un si haut point de perfection qu'elle ne soit encore capable d'acquiescer quelque plus grand accroissement. Mais je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède. Med. III. (Фр. *Чак и ако се моје знање буде унапређивало све више и више, ја сам увек свеснијан да оно не може бити актуално бесконачно јошто никада неће достићи јоштоко висок степен савршенства да не би било способно за даљи раси. Али ја Бога замишљам актуално бесконачним у толико високом степену да се ништа не може додати архунској савршености коју он поседује. Мед. III. - прим. прев.).*

7. Mais je conois aussi en même temps que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu. ib. (Фр. *Али ја сам у истој време свеснијан да онај од кога сам зависан поседује не само неодређено и потенцијално све велике ствари којима тежим и чије су идеје у мени, већ се њима уистину користим актуално и бесконачно и да је, према шеме, Бог. (исти) - прим. прев.).*

8. Il ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je ne comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière. puisqu'au contraire, je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et surtout que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même car comment serait-il possible que je pusse connaître que je doute et que je désire, c'est-à-dire qu'il me manque quelque chose et que je ne sois pas tout parfait, si je n'avois en moi aucune idée d'un être plus parfait que le moi, par la comparaison duquel je connaitrois les défauts de ma nature? ib. (Фр. *Нисам склон да уображавам да ћу појмиши бесконачно не уз помоћ иштинитије идеје већ само изиштем негације онога што је коначно, као што разумем мировање и шему негацијом кретања и свесности. Обрнуто, ја разгледно уочим да се у бесконачној суштанији налази више реалности него у коначној суштанији, на је, према шеме, појам бесконачности у извесном смислу примарнији у мени од појма коначног, иј. појам Бога је примарнији од појма мене самог јер на који би начин могао дознати да сумњам и желим, иј. да ми нешто недостаје и да сам негавиен, ако не би у себи имао идеју савршености бића него што је моје савишће, и ујоређујући се с њим дознао за недостатаке своје природе? (исти) - прим. прев.).* Декарт овде говори о томе да је коначно фундирано у бесконачном, али то исто важи и за потенцијално

бесконачно јер, као што ћемо даље видети, ово последње је на крају крајева само непостојано коначно.

9. Encore qu'il fût vrai que ma connoissance acquit tous les jours de nouveaux degrés de perfection et qu'il y eût en ma nature beaucoup de choses en puissance qui n'y sont pas encore actuellement, toutefois tous ces avantages n'appartiennent et n'approchent en aucune sorte de l'idée que j'ai de la Divinité, dans laquelle rien ne se rencontre seulement en puissance, mais tout y est actuellement et en effet. - ib. (Фр. *Ако би чак и било иштинито да моје знање свакодневно појмиши нове степенове савршености, и да се у мојој природи налази потенцијал за многе ствари које у њој још актуално не постоје, ипак сва та предимства не припадају у ни на какан начин се не приближавају мојој идеји Божанства, у којој се не налази ништа потенцијално већ у којој је све актуално и стварно. - исти. - прим. прев.).*

10. "Бесконачност времена - каже Кант - не значи ништа друго до то да је свака одређена величина времена могућа само на основу ограничена једног јединственог времена које лежи у основи". Kritik der reinen Vernunft. Reklam, S. 104-105. Тешко је лепше изразити фундираност коначног у бесконачном.

11. Стога потенцијална бесконачност јесте бег (лат. настајање, процес настајања - прим. прев.).

12. Заслуга за разјашњење категорије Allheit припада Коелу и Марбуришкој школи.

13. Израз "бесконачни хоризонт" припада феноменолошкој школи. Хусерл сматра да се суштина бесконачног или "отвореног" хоризонта, суштина снагог "и тако даље" састоји у томе што бесконачно мноштво чланова "лежи пред нама" и та бесконачност је обухваћена једним погледом. Формулишући ову Хусерлову поставку, Оскар Бекер додаје: "Gerade das Bewusstsein des gleichförmigen weitem Fortgangs das Motiv für das Unterlassen der Weiterverfolgung, dieses Fortgangs ist. Sobald die Anwendbarkeit der Kategorie 'Undso-weiter' gesichert ist, ist eine Weiterverfolgung, in concreto in der Tat überflüssig und langweilig". Hegels "Schlechtes Unendl." (нем. *Управо поимање једноличности касније насављања налази основу обустављања даљих корака. Чим насавиши могућност ујоређе шермина "и иако даље" даље кретање in concreto иштинито, у ствари, излишно и досадно. - Хегелови "phäna бесконачности". прим. прев.).* Овде се јасно увиђа нова, виша категорија истински бесконачног. Becker. Mathematische Existenz. Jahrbuch für Philos. VIII. Halle, 1927, 547-548.

14. Први принцип ствара постепено додавањем једног по снагом већ оформљеном броју. Други принцип ствара одмах максимални број W као границу целог низа. В.: G. Cantor. Math. Ann. XXI, 557.

15. Знаменити математичар Brouwer, доказујући привременост простог бројног низа као настајућег (bег а не есс), наглашава "die esste Zeitbedingung dieser Folge" (нем. *Иштинска привременост овог низа* - прим. прев.). В.: Becker. Ib. S. 465.

16. Цитат из оде "Радости" (1785): "Свак који у прстелу великом обитава / Љубали се покрива / Она ка звездама узноси / Где је на трону - Свемогући". (Шилер) - прим. прир. рус. изд.

17. Канторона формулација савршено одговара ономе што Анселм Кантерберијски назива: ens quo maius cogitari nequit.

18. В.: Becker O. Das Mathematische Sein, ib. 525. Она позивања на Кантора уста су овде из моје књиге "Фихтеова етика".

19. Концепција актуално бесконачног, која се овде заступа, садржи у себи пренападане кантовог и локантовог појма прогреса

у бесконачност. Она обилазља Лајбниц-хегеловску концепцију бесконачног, коју је успоставио математичар Кантор. Међутим, Лајбницов и Хегелов рационализам (*fortasse infinitum est ipse Absolutum*) уклања се мистичким реализмом. Ово гледиште је најпре било развијено у мојој књизи "Фиктсва етика", а касније су ово гледиште развијали С. Франк ("Предмет сазнања"), Л. Карсавин ("Филозофија историје") и Гурвич ("Fiches System der Konkreten Ethik"). И Франк и Карсавин подлежу, међутим, искушењу поистоветивања Апсолутног са Свејединством. Гурвич, напротив, поставља у свој чистоти проблем Апсолутног.

20. Ми овде не можемо решавати питање о томе да ли математика познаје актуалну бесконачност или само потенцијалну. То питање је спорно: савремена математика има тенденцију да се задовољи потенцијално бесконачним (Brouwer) или чак једноставно коначним као средством изражавања бесконачног (Хилберт каже: "Auf dem Boden des Finiten soll also die freie Handhabung und volle Beherrschung des Transfiniten erleichtert werden" (нем. *Потпуно овладавање трансфинитним и његово слободно коришћење може бити досиђиљно, дакле, на основу коначног* - прим. преи.). Хилберт се од самог почетка одриче сазнања бесконачног у његовој суштини, и одустаје од изрицања било каквих апсолутних истина о трансфинитном. Ако је то тако, онда је апсолутно бесконачно математички појам, тј. недоступан за мерење и рачунање, али појам који ипак стоји у основи целе математике. Рачунање се практично може задовољити непостојањем коначним, али не филозофски нити метафизички. На томе инсистирају Лајбниц, Хегел, Кантор и марбуршка школа. Кантор међутим констатује и математичко поимање актуално бесконачног, његову рационалност. О савременом стању тог питања и. Oscar Becker. Оп. cit. Бекер сматра Канторово становиште неспоривим.

Садржај

ЕТИКА ПРЕОБРАЖЕНОГ ЕРОСА	5
ПРЕДГОВОР	5
Глава I	
АНТИТЕЗА ЗАКОНА И БЛАГОДАТИ	7
Глава II	
ОБИМ ПОЈМА ЗАКОНА	23
Глава III	
ТРАГЕДИЈА ЗАКОНА	31
Глава IV	
ОТПОР ПОДСВЕСТИ И СУБЛИМАЦИЈА	35
Глава V	
УОБРАЗИЉА КАО ОВАПЛОЋЕЊЕ И ПРЕОБРАЖЕЊЕ	46
Глава VI	
СУБЛИМАЦИЈА И СУГЕСТИЈА	71
Глава VII	
ОТПОР САМОВОЉЕ И СУБЛИМАЦИЈА СЛОБОДЕ	84
Глава VIII	
СУБЛИМАЦИЈА КАО ЗАВИСНОСТ ОД АПСОЛУТНОГ	117
Глава IX	
БЕСКОНАЧНО И АПСОЛУТНО	145

Библиотека

РУСКИ БОГОТРАЖИТЕЉИ

Борис Вишеславцев

ЕТИКА ПРЕОБРАЖЕНОГ ЕРОСА

Издавач

ЛОГОС, Београд

Уредник

Владимир Меденица

Коректура

Далибор Муратовић

Дизајн

СВЕТИСЛАВ БАЈИЋ

Штампа

ЗУХРА, Београд

Тираж

500

ISBN 86-85063-22-1

CIP – Каталогизација у публикацији

Народна библиотека Србије, Београд

27-42

17 . 032

2-1

ВИШЕСЛАВЦЕВ, Борис Петрович

Етика преображеног Ероса : проблеми закона и благодати / Борис Вишеславцев ; превео с руског Добрило Аранитовић. - 2. изд. - Београд : Логос, 2006 (Београд : Зухра). - 180 стр. ; 20 см. (Библиотека Руски боготражитељи / [Логос, Београд])

Превод дела Етика преображеног Ероса / Б. П. Вишеславцев. - Тираж 500.

ISBN 86-85063-22-1

а) Хришћанска етика б) Филозофија религије

COBISS . SR-ID 131347980

Библиотека
РУСКИ
БОГОТРАЖИТЕЉИ
+

Имена Алексеја Хомјакова, Петра Чаадајева, Константина Леонтјева, Николаја Фјодорова, Јевгенија Трубецкоја, Бориса Вишеславцева, Семјона Франка, Ивана Иљина, Сергеја Хоружија и Александра Мења постала су позната нашој широј културној јавности управо захваљујући библиотеци *Руски боготражитељи*, а *Исход*, *Русија и словенство* Константина Леонтјева, *Пути духовне обнове* Ивана Иљина, *Смисао живота* Јевгенија Трубецкоја, *Духовне основе живота* Владимира Соловјова, *Стих и ширћава истине* Павла Флоренског, *Светлост у тми* Семјона Франка, *Философија заједничког дела* Николаја Фјодорова, *Европа и човечанство* Николаја Трубецкоја, *Смисао стваралаштва* Николаја Берђајева и *За живог света* Александра Шмемана само су неки од „бесцен-бисера“ руске хришћанске философије којима је ова библиотека обогатила српску културу, откривајући нам, но речима академика Николе Милошевића, „читав један непознати мисаони континент“.

Издавачка агенција „ЛОГОС“ је одлучила да у оквиру посебног јубиларног кола обнови управо оне наслове који су током десет година постојања библиотеке *Руски боготражитељи* побуђивали највеће интересовање читалаца, подстицајући их на нова узбудљива трагања по том јединственом, доскора заиста потпуно „непознатом мисаоном континенту“. То су: *Византизам и словенство* Константина Леонтјева, *Смисао живота* Семјона Франка, *Васкрсење и реинкарнација* групе аутора, *Етика преображеног ероса* Бориса Вишеславцева, *Истина у бојама* Јевгенија Трубецкоја и *Хришћанство и култура* Георгија Флоровског.