

ти сваке индивидус, већ само као разлика спрам стварности, тј. као једна стварност која се чека и само у тренуцима задобива. Утолико се и појављивање среће у стварности одређује као иска нестварна стварност, као привијање стварности која бежжи, али управо зато и као неко разликовање same стварности.

Међутим, срећа уколико је срећа, неће никакву разлику, јер у разлици, додуше, она јесте нека срећа, индивидуални добитак, али као потпуно испуњење и успостављање у стварности, она је апсолутно јединство, а не разлика стварности. Срећа, дакле, с једне стране, артикулише, разликује стварност на начин привида, али, с друге стране, с обзиром на то, да је она посебан облик стварности на који индивидуе немају поуздан утицај, изобразило је и изједначило је чулно-психолошку представу среће са појмом апсолуту. Јер, само апсолут има своју стварност као апсолутну непосредност, као апсолутну срећу. Утолико је и јудео-хришћанска теологија само рајско, непосредно јединство са Богом разумјела као апсолутну срећу, тј. с друге стране, посредовање, разлику је схватила као несрещу, гријех или кривицу. Тако су се обликовала, заправо, два појма среће. Један, чију стварност индивидуа задобива као дар божији, дар непосредности, који својом тренутачношћу само показује да је срећа индивидуе првид стварне среће, и други, који, будући да има Бога као апсолутну срећу, у Богу првид преводи у стварност вјечног и непротиврјечног.

Тако видимо да наше поимање среће, заправо, има посла истовремено са два појма среће, тј. са два појма привида. Један је то срећа која се успоставља као првид стварности, дакле, свакодневни појам среће, а други пут је то стварност привида у Богу, која описује како индивидуално-чулна, тако и институционална религија. Међутим, ми видимо да су ова два појма среће, заправо, један појам у властитом кретању, односно да срећа није само непосредност, јединство, испуњење индивидуалне жеље, радосни добитак чулности, већ, истовремено посредовање, разлика, нешто што као мисао има свој план, намјеру задобивања среће. Тако се појам среће, у теолошком смислу, расцјељује на срећу која првид чулности има као стварност среће, и на срећу, која одбацијући првид као своју једину стварност, тј. одбацијући чулност, успоставља срећу као мисао, духовно јединство. Јудео-хришћанско испријатељство према чулности, према срећи или задовољству чулног тако постаје разумљиво, јер ни теологија, како видимо, не може стварност Бога, стварност апсолутне среће да изрази само као индивидуални добитак, већ га, нужно и истовремено мора изразити и као губитак, одсуство чулности. То стога, што теологија првид протjerује из стварности, што првиду не допушта стварност, већ стварност чулног као првид разликује од стварности као апсолутне. Утолико је само апсолутна стварност стварност, док је све остала првид.

Међутим, уколико одбацивање чулности, или непосредне чулне среће теологија показује као пут врлине, пут истиинске, апсолутне среће, она, такође, тиме жели да каже, да срећа није само произвољност судбине, већ нешто што се намјером, вољом духа може досегнути. Додуше, духовност је схваћена само као одбацивање чулности и поступање по Божјем закону, али је и као таква, ипак назначила да срећа није ствар случајности. Тиме, теологија, парадоксално и посредно, срећу полаже у чулну стварност, јер од стварности коју схвата као првид, заправо, захтјева да одбаци саму себе и изобрази се у својој апсолутној истиини. Стога теологија срећу схвата као смисао, али тај смисао није - као у спекулативној филозофији - схваћен као рад same стварности, већ само као рад првидне стварности, која вјером раскида њене окове. Истина, вјера је у теологији постављана као и сама срећа, дар судбине који се не смије испустити. Утолико је и појам искушења вјере повезан са појмом искушења среће; одлуке да се губитак тренутачне чулне среће, успостави као добитак апсолутне, духовне стварности. Додуше, теологија не напажа да овај истовремени добитак и губитак среће, уистину и једну и другу стварност, чулну и духовну, заснива у првиду, тј. не види да стварност првидом изграђује свој појам.

Дакле, са питањем о срећи, ми ступамо у простор питања о стварности, о смислу стварности, тј. у појму среће сусрећемо представу same стварности као стварност. Тиме што срећа није општа карактеристика стварности, већ њена могућност - у шта су нас ујеравале религијске и идеолошке слаборације проплих, и овога нашега вјека - то су и концепције изабраног народа, или изабраних људи посебног кова, присвојиле право на формулатију среће, заправо, на формулатију самог смисла стварности. И заиста, увијек када је на дјелу разумјевање појма среће, на дјелу је неки наговор на стварност, на губитак који се приказује као истовремени добитак. Тако не само теологија, већ и свјетовне идеологије рачунају са првидом, јер рачунају на властито задобивање стварности као властите срећне стварности. Оне инструментализују и манипулишу тежњом за срећом, али и показују да је продукција стварности, не само оног што је нераздвојно од првидова, већ је самим тим нераздвојно од појма

среће. Зато овладавање срећом у модерном друштву постаје исто што једнака могућност, тј. производња стварности слободе и једнакости постаје исто што продукција среће. Тиме се чини да се срећа једнако и слободно дистрибуира у заједници, тј. срећа постаје исто што и једнако право у људској заједници. Додуше, ту се само ради о преласку теолошког у свјетовни појам среће, при коме питање о индивидуалности среће смјешта себе у простор знања и способности. Тиме, свакако, модерно вријеме није одговорило на питање стварности привида, већ га је само трансформисало и упрегнуло у производњу индивидуалне и социјалне среће, у оно увјерење, да оно што је усрећило једног може да усрећи и другог.

Чињеница да је данас, у модерно вријеме, појам среће, више него икада, своју индивидуалну интерпретацију засновао не само у традиционалном обичајном и културолошком значењу, већ га је, прије свега, утемељио у правном и политичком подручју. Он се осјећа зависио од општег социјалног програма, па се може казати, уколико се срећа искључиво не везује за играње, тј. коцкање, у којој судбина треба да донесе одлуку, појам среће је данас у потпуној власти правно-политичке, и на тој основи изведене етичке формулатије. Модерно друштво производи илузију среће, што не значи да разумјева и појам привида, јер илузију има као једну стварност коју производи за друге, и од које се оно дистанцира. Стога оно подупира и развија инструментални, непосредно-чулни појам среће, који чини потпуно оvisним од властите производије, тј. срећу успоставља као хедонистички малог. Тиме оно и смишао стварности види као једну међусобну борбу илузија, јер противрјечност стварности привида и привида стварности не разумије, јер одваја првид од стварности, мислећи да при том разликује лаж од истине. Уистину, овим модерно вријеме само показује да је природа стварности оно што му измиче, јер му и општа срећа измиче, па је и срећа, попут стварности, оно чиме не влада, и што у својој безразложној неухватљивој тренутачној присутности, истовремено мијења стварност у првид, а првид у стварност. Ипак, тиме срећа саопштава да је она увијек присутна, да уколико стварност није срећна, стварно можемо да се кладимо на њену срећу.

У ТУМАРЊУ ЗА СМISЛОМ¹

РАДОСЛАВ ПЕТКОВИЋ

Темељни приче су, наравно, у темељима древних храмова

У какву се везу појмови *среће* и *стварања* уопште могу довести, питање је на које одговор није лак ни једноставан, осим ако се основачки не одговори фразом да је у стварању срећа. Но, не само што напор стварања може бити обележен неуспехом - те тако постаје несрећа; стварање је, на један начин, коцкање са срећом, као и којешта друго у животу - већ је и дуга листа оних стваралаца, чију су вредност мање-више сложно потврђивали савременици, као и потомци, а који су, са своје стране, суд о сопственој срећи најјасније изрекли самоубиством. *Сливни тачак на крају*, како је изрекао један од најчувенијих самоубица овог столећа, Мајаковски или *вратни творац карти*, што су речи, и по поезији и по самоубиству не мање славне Марине Цветајеве.

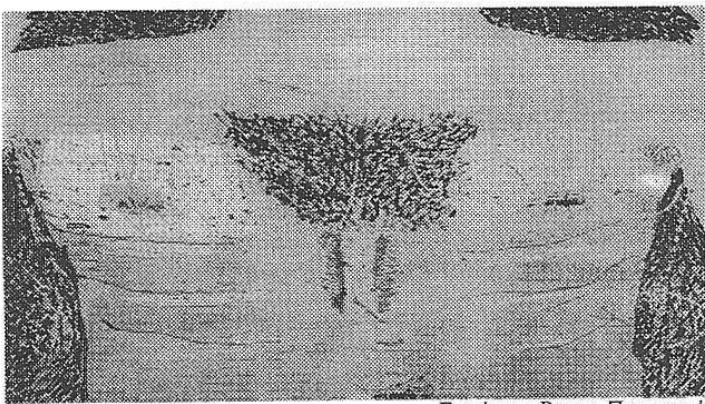
Питање о људској срећи је питање које је опсадало Грке, дакле налаз на самом почетку наше културне историје, јопи у времену када се философија и књижевност нису тако строго разликовале, што аутор овог текста у многоме олакшава да почне управо одатле. Питање стварања је Грке мучило бескрајно мање, пре свега зато што има овај појам у суштини, а поготово у данашњем смислу речи, није био ни познат.

На почетку тога размишљања о срећи стоји она славна, и толико позната да је већ срамота цитирати је, анегдота коју у својој *Историји* приповеда Херодот. Моћни и пребогати лидијски краљ Крез пита једног од Седморице мудраца, атинског законодавца Солона који је најсрећнији на свету, уверен да ће Солон именовати управо њега. Солонов коначни одговор гласи:

О Крезу, нико знаш да су богови завидљиви и нестални, ипак ме питаши о људској срећи. У току дугог времена човек мора много да види и против своје воље а мора много и да претри... За време ових двадесет шест хиљада десет дана (колико је Солон претходно израчунao да постоји у просечном људском животу) у току седамдесет година, ниједан од њих није сасвим исти као други и сваки од њих доноси сасвим различите догађаје. То значи, Крезу, човек је у свему остављен судбини и случају... Треба безусловно видети каква ће му (човеку) бити смрт, јер многима прво бог даје срећу, па их изненада потпуно упропasti.

¹ Основ овог текста чини излагање одржано на *Новосадском филозофском дискуту*, 19. јула 1996. на тему *Срећа и стварање*.

² Херодот. *Историја*, стр. 18-20, прев. Милан Арсенић, Матица српска, Нови Сад, 1996.



Графика Весне Павловић

На први поглед овом Солоновом схваташу није потребно посебно објашњење - оно је толико јасно да се чини баналним - али је потребно нешто подвучи. Срећу Солон доводи у директну везу са смрћу; смрт је тај коначни хоризонт при чијем сјају се тек дефинитивно оцртава лик људских судбина. Као што Херодот читалац зна, цитиран никако није потпуни Солонов одговор; чак је и овај завршетак Солоновог одговарања Крезу - са жељом да се поштује читаочево стрпљење - битно скраћен. Но, пре него што ће дати овај коначни и, рекли бисмо, теоријски одговор, Солон ће навести два примера срећних људи. Један је Атињанин Тел, који

*... живео у Атини за време срећних дана и имао добру и лепу децу, те је дочекао од свих да види унуке и сви су га пруживели, а онда, што је провео живот у таквој срећи и што је умро најелавнијом смрћу.

У питању је, може се погодити, смрт на бојном пољу, у борби за отаџбину и тако нам овај одговор даје више услова и карактеристика срећног живота.

Неопходно је живети у новольним околностима, као што је Тел живео у Атини за време срећних дана - дакле, обично речено, да би се био срећан треба имати среће, што јесте, по распространјеном оновременом схваташу судбине, разумљиво Солоново уверење - такође имати срећу да се надживе сви потомци. Али, то није довољно; Телову срећу чини и његова очигледна спремност да врши своју дужност, према својој породици за време живота и према својој отаџбини у часу смрти. Та спремност да се изврши сопствена дужност чини Телову смрт срећном.

Занимијив је и други пример Солонових срећних људи: браћа Клео и Битон су били победници на олимпијским такмичењима, а упргли су се у кола да би своју мајку одвезли до храма богиње Хере. Мајка се тада пред кипом помолила да богиња њене синове учини најсрећнијим људима на свету. После тога младићи су у храму заспали и више се нису пробудили. Бог је тиме дао до знања, каже скептични Солон, да је за человека много боље да умре него да остане у животу.

Али, како год било, своју срећу су, осим захваљујући срећним околностима, Солонове личности оствариле захваљујући вршењу дужности: осим вршења породичне и патриотске дужности, у случају Тела, код Клеоба и Битона видимо и вршење верске дужности - одвезли су мајку да би одала почаст Хери и тако истовремено, одали почаст мајци (породица) али и божанству.

Породица, отаџбина, божанство - ова три појма су, по Солону, оно што одређује карактер људске судбине и њу можемо одредити по човековом односу према њима, као што управо захваљујући том односу можемо одредити однос људске среће и смрти на начин да смрт, ишак, не учини срећу немогућом. На чин смрти не само што дефинитивно одређује карактер појединчевог живота и пружа коначни одговор на питање о његовој срећи, већ као да и њу саму, смрт, може учинити срећном, или макар, часом среће. Треба се овде присетити једног много каснијег примера који спада не само у друкчије време, него и у битно друкчији систем вредности: Хамлет не убија Клаудија јер га затиче у часу покајничке молитве те би Клаудијева смрт, по свом карактеру, дакле последицама, била сасвим друкчија од смрти Хамлетовог оца, којег Клаудије убија уснулог после доброг ручка, дакле далеког стању покајања. А једна кинеска пословица каже: живот је увек велики пораз, само је смрт, понекад, мала победа.

Али, вратимо се Грцима. Човек може бити срећан вршећи своју дужност; дужност се врши у односу на нешто и занимљивоје како Солон напомиње да су Клео и Битон били олимпијски победници. Јер, сам Солон, судећи по законима које је у Атини донео, није делио масовно грчко одушевљење победницима у Олимпији, мада ни презир којима су их умели обасипати бројни грчки филозофи; гајио је, како каже Александар Ђирић³, умерено поптовање. Не треба уосталом заборавити да у

Солоново време, као и током највећег дела своје историје, игре у Олимпији нису биле обично спортско так-мичење, каквим би га ми, али већ и Римљани, схватали. Оне су имале сакрални карактер и чувени свети мирг који је се одржавао у једном временском периоду везаном за њихово одржавање, није био израз неког грчког поштовања према спорту, већ везаности самих игара за одређене религијске култове.

Игре у Олимпији су, дакле, имале свој дубљи смисао него што је просто надметање у физичким способностима - и тако смо реч смисао употребили први, мада никако последњи пут. Све што је до сада о вршењу дужности говорено могуће је превести са: људски живот може бити срећан ако је пројет, испуњен смислом. Шта тај смисао јесте, одређивано је на различите начине; за најупштенји есхватање, као крајњег циља, може послужити Аристотелова дефиниција из *Никоманове етика*

Ако, дакле, има само један крајњи циљ, онда си мора бити оно што се тражи, а имали њих више, онда је то онај међу њима који је крајњи у највишем смислу. Крајњи, пак, у вишем смислу зовемо онај циљ, који се жели сам по себи према (за разлику) ономе који се жели ради неког другог... просто: крајњи циљ је онај који се свађа бира само ради њега, а никада ради другог.

Шта овај крајњи циљ јесте, како га достићи и постићи грчка смисао ће, наравно одређивати на разне начине. Уколико он буде више померан са ону страну овог живота и овог света - дакле, као и код Солона, смрт је увек граничник - утолико ће се више искључивати утицај спољашњих околности у којима се живот одвија. Больје је трпети зло него чинити га, тврди Платонов Сократ; о Дио-гену из бурета, чија ће једина молба упућена Александру Македонском бити да му се склони са сунца, да и не говоримо.

Али, Диогенов концепт среће је суштински различит од Солоновог. Солон је - сасвим разумљиво из некога ко се једног тренутка подухватио реформе једног државе - сматрао да човекова срећа одређују и оно што чини. Диоген, мада судећи по причама његовог потоњег имењака, Диогена Лаертија, на један поприлично егзабиционистички начин, као да тврди да је човекова срећа у ономе што не чини а нарочито уколико то има везе са другима, са светом око њега. Киничар се одриче породице, учешћа у јавном животу полиса - дакле, служења отаџбини - а и богови на тргу да би, потом, згранутим Атињанима рекао како би било добро да и своју глад човек може задовољити овако једноставно, трљањем трбуха.

Пример је драстичан и намерно провокативан - грчки философи су иначе волели провокацију; та склоност је Сократа добрим делом коштала главе, јер је његова одбрана на суду била толико изазивачка да је озлоједила већину у пороти - али Диогенова поука је јасна. Сексуалност је једна од најјачих сила која нас тера у везе са другима; Платонов Сократ (Гозба) у односу онога који воли и вољеног види могући почетак пута ка коначним (са)знатијима без којих нема среће, јер човек је несрећан услед свог незнанја. Мада, не треба губити из вида да је овај Сократов говор други по реду који је он држао током гозбе; први има сасвим супротан смисао и у њему Сократ одлучно одбације Ерота као неку врсту деструктивне сile.

Но, ма каква била Платонова колебања о природи Ерота. Диогенов став је јасан: своје природне нагоне треба задовољити на најједноставнији, али и најусамљенији начин. Не треба киснити на голој земљи, али зато се може користити буре; не треба гладовати, али од куваног зеља ћемо бити исто толико сити као и до печених јаребица; компликоване диспуте са Платонове Гозбе замењује једноставно трљање стомака. Треба напоменути да се скоро у исто време, на другом крају познатог света јавља учење које има додирних тачака, мада још више суштинских разлика, са Диогеном. Буда учи да је једни пут ка - и овде умalo не употребих реч "срећа" само овај појам се нимало не уклапа у Будино учење - дакле, да је једни истинити пут онај који нас води потпуном ослобођењу од света. Диогену се би свакако допао онај славни стих - усамљен се крећи као носорог - мада за будистичку аксезу, као и за читаву суштину Будиног учења, не би имао нимало смисла.

Важно је, опет, нешто друго. За разлику од једног, у најмању руку скептичног, али свакако активистичког схваташа среће какво налазимо код Солона, Диоген проповеда и истовремено најављује, један пасивистички концепт где је тежиште на одрицању. И тако ће се стићи до оне славне дефиниције да је срећа одсуство бола, око које ће се, суштински, сложити и стоици и епикурејци а која ће означити дух касне Антике. Или, како је, у часу самог сумрака Антике, писао Беотије, заточен у тамници једног варварског краља и чекајући смрт:

*Чему онда смртници, птражити ванин срећу, која се налази у вами? Смућује нас заблуда и незнање. Показат ћу ти укратко основ највеће среће. Да је за тебе шта драгоценје од тебе самога? Ништа одговорит ћеш. Стога, ако будеш владао самим собом, посједоваћи ћеш оно, што ни сам не би желio из⁴.

³ Александар Ђирић, *Нере у Олимпији*, Време књиге, Београд, 1996

⁴ Аристотел, *Никоманова етика*, стр. 12, прев. Милош Ђурић, Култура, Београд, 1970

бити и нити би ти судбина могла одузети.⁵

Нимало случајно. Све је у кризи, и вера и отаџбина, заправо друштво у целини; све теже постаје одредити тај крајњи циљ / смишо према којем се треба кретати а који може, и преко граничника смрти, осветлити нашу затамњену срећу. Невоље, а често и несреће, сручују се на човекову главу свакодневно и не постоји никакво упориште које нам омогућује да ове ударце поднесемо; зато једино можемо желети да нас што чешће мимођу или бар не погоде пуном снагом. Или да их прогласимо неважним; истинске вредности, срећа, коначно онај крајњи циљ о којем је говорио Аристотел, почивају искључиво у појединцу, а мемљива тамница и крвава секира ћелата тек су сенке, приказе пролазног и небитног света.

Чак и ако га смрт рођака или пријатеља боли, то не боли њега до кога боли не допира већ оно у њему што нема ума.

Али, тим истим светом, шире се једна вера која нуди друкчије упориште, чврсту тачку: хришћанство.

То је она Добра Вест, што Еванђеље (*euangelion*) буквално значи, која оглашава да има наде јер крајњи циљ постоји, да људски живот има смишо, мада га појединач мора досегнути својим трудом, пре-васходно својом вером. Та упоришна тачка и тај крајњи циљ налазе се ван усамљеног, изолованог појединца о којем говори Беотије, али се, парадоксално - а хришћанство се, како је тачно уочио Тертулијан, управо заснива на ономе што се рационалном уму чини као парадокс - налази и у њему. Упркос уобичајеном раширеном схватању хришћанства, оно јесте повратак свету, тачније оно омогућује повратак овом свету онаквом какав јесте, суочавање са његовим злом без беотијевског затварања у самога себе; али та веза мора бити успостављена кроз Бога, јер тек онда овај свет добија смишо. То је међу првима схвatiо цар, Константин Велики, сумњив хришћанин упркос томе што је од касније Цркве био канонизован. Његов чувени сан, у којем је видео знамење креста и чуо речи *in hoc signo vinces* - у том знаку победићеш - можда је истина, можда легенда; али треба бити свестан да је Константинова победа тријумф једног ратника и државника који свету урушеног система вредности проналази могућности изградње једног новог система, погодног за заснивање новог царства. Хришћани ће, тако, бити спасени од прогона и арене са лавовима; али ће историјско хришћанство, да употребим тај израз Берђајева, бити суочени са новим, често перфидијим искушењима.

За разлику од Антике и њеног последњег значајног представника Беотија, хришћанство није много расправљало о срећи, тачније није одвећ експлицитно користило тај појам. Тежишно питање људске судбине је Спасење; оно у себе, наравно, укључује појам среће, мада најчешће посредно, преко појма блаженства, али га и надилази. Коначно, спасење, које представља крајњи циљ човековог битисања на Земљи, дакле његов смишо, укључује у себе и много шта друго, дужност, на пример, императив (по)vezаности са Другим - љуби ближњег свога као себе самог - дакле све оно чега се део античке мисли, од Диогена до Беотија, све радикалније одрицашо. Срећа, апсолутна срећа хришћанина, наравно да се не налази овде; али светлост њене визије обасјава и овоземаљски живот и управо зато је очајање проглашено за један од смртних грехова. Нека сада толико буде речено, јер даље улажење у проблем би захтевало посебну студију, и само по себи представља једно од најтежих питања за хришћанског мислиоца, питање на којем у Цркви па потом, после подела, и у свим хришћанским Црквама, долазило до великих, често драматичних, подвајања. Али у хришћанском мисао појам среће се враћа много касније, у Ренесансу, и тада се сусреће са појмом стварања.

Нека врста коперниканског обрта

Опет наспрот уобичајеном и раширеном мишљењу, Ренесанса нипошто није анти-религиозно, па чак ни антихришћанско раздобље; без- мало сви велики представници Ренесанса себе сматрају добрым хришћанима, често добрым католицима, па чак, при њеном крају, јављају се и уверени протестанти, што за уметника овог времена није тако једноставно - Лутерова реформа у себи носи јаку иконоборачку црту, али слични покрети (Саванарола у Фиренци) јављају се и код католика. Атеиста, или, са друге стране, недостојних црквених великородостојника и калуђера било је у сваком добу и из тога не треба извлачiti неопрезне

закључке.

Али, ако не доводи у питање централно место Бога у Универзуму, дух Ренесанса битно мења схватање човековог положаја у свету. Тако, енглеска историчарка Френсис Е. Јејтс,⁶ на први поглед парадоксално, тврди да се то нигде не огледа тако јасно, као у правој експлозији различитих окултних и магијских метода и - условно речено - наука које преправљују свет Ренесанс.

Ствар је парадоксална само на први поглед; јер, ма колико се магија позитивистичком духу могла чинити тек као смешно сује-верје, у њеној основи лежи нешто што је директно повезује са научним духом: уверење да човек може да спозна тајне Света и да битно, ако не и одлучујуће, утиче на токове и збињања у њему, наравно, светоназор који називамо магијским или окултним, полази од претпоставке јединства - или макар аналогојског односа - микрокосмоса и макрокосмоса, тј. Света као апсолутног јединства у којем сваки покрет или радња, ма колико се на око чинили беззначајним и ситним, утиче на поредак целокуног Универзума. Слика света научног, сцијентифичког духа је разbijenija и редукционистичка.

Управо на основу овог првог светоназора Плотин, на којег су се магови Ренесанса ослањали више него на Платона, сматра да је магија, бајање (*goetia*) могућа услед саосетљивости која постоји у Свему, мада не би смела да утиче на дух мудраца. А када је у питању она вештина која је опседала многе и његово, и Ренесансно и наше доба, астрологија, Плотин је тврдио како креатије звезда знамењује будућност света појединачног, али да га не ствара. Звезде су, сматра он, сличне словима која су увек уписане на небу.⁸

Но, на многе велике умове Ренесанса, попут Пика дела Мирандоле, Марсела Фићина или, најславнијег од њих, Ђордана Бруна, како Јејтс доказује, није толико утицао ни Плотин нити његови ди-ректни следбеници, већ једна необична збирка текстова.

Јер ни Платон ни Плотин не дају јасна упутства како да се тај пут избие - поготову не за нестрљиве, а такви су и учени - и зато није чудновато интересовање које у Европи изазива један спис, *Corpus Hermeticum*, или списи Хермеса Трисмегистуса. Хермес Трисмегистус је легендарни египатски маг чије се име помиње још врло давно, а ти списи су били познати и у касној Антици, да би касније били заборављени. На Западу се појављују поново године 1460. када их из Македоније доноси неки калуђер, један од бројних које фиорентински војвода, Козимо де Медичи, шаље у крајеве некадашње Византије да скупљају грчке списе. Френсис А. Јејтс, коју сада умногоме препричавам, каже како је Козимо свом дворском преводиоцу, Марселу Фићину, наредио да прекине превод Платонових сабраних дела и да смести преведе Хермеса.

Људи XV столећа и касније, све до почетка XVII, били су уверени да су ови списи грчки превод старосрпског и да садрже мудрост Старог Египта. Сходно схватању да историја није ништа друго до процес заборављања, логично је пристекао закључак да ти списи садрже мудрост дубљу од мудрости грчких философа - а свакако, били су, у једном смислу речи и једним својим делом, много практичнији за употребу од Платонових дијалога. Хермес се сматрали, у најмању руку, савремеником Мојсија и веровало се да он предсказује долазак Христа, излаже догму о Светом тројству и сл. те није чудо да се, на фрескама катедрале у Сијени, овај лик нашао исклапан заједно са Мојсијем, међу пророцима. Сам Фићин који ће, упознавши се са *Corpus Hermeticum* почети да пише у том духу, за себе је био уверен како је добар католик.

Списи су, узгряд буди речено, и до данас остали загонетни. Ако је касније поуздано утврђено да су, овакви каквим их имамо, настали у првим столећима после Христа, са безбрју, у најмању руку, интерполација, остало је нејасно колико изворно египатског у себи садржи - и спор око тога траје и до данас, и међу научницима као и међу онима који су претендовали да су настављачи традиције древних магова, попут Алистејра Кроулија.

Али, ако је Плотин веровао да су звезде тек слова из којих можемо да ишчитамо будућност, магови Ренесанса су уверени да та слова можемо мењати. Јасније: ако неко има неповољан хороскоп за наступајућу годину - ако му је, рецимо, предсказана смрт - он овоме може избеги чином симболичког рођења. Легне под свод који је ојртан знаковима зодијака друкчијим од оних који су били у часу његовог рођења, који му дакле пресказују - или одређују, ако нисмо склони да верујемо Плотину - сасвим друкчију наступајућу годину и прибегне магијском чину свога новог рођења.

Ма шта мислили о астрологији - или, на пример, о алхемији - чињеница је да је овакав, активистички став, представља највећу промену и да управо он битно разликује Ренесансу од ранијих епоха и то не само епохе Средњег века. Да философ може постати моћан чаробњак знали су осим Плотина многи, али су делили његово мишљење да философ тиме

⁵ Filozofska hrestomatija, Od Aristotela do Renesans, sastavio Branko Bošnjak, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb 1982. Podvučeno u zborniku

⁶ Plotin, *Eneade*, II, tom I. str. 45, preveo Slobodan Blagojević, Književne novine, Beograd, 1984

⁷ О томе нарочито у њеној књизи *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Обимније и у том *Одледу о мачки*, Време књиге, Београд, 1995. одакле сам био присиљен и преузети један део објашњења.

⁸ Плотин, Ибид, том I, стр. 101-114.

не треба и не сме да се бави. Треба такође бити свестан да су Египћани, као и људи Антике, поседовали солидан корпус научних сазнања, али да су се задовољавали искључиво теоријском спознјом. Преврат који је донела Ренесанса није толико у развоју теоријског научног сазнања - не треба га потцењивати или Коперник низашто није био први у европској историји који је знао да се Сунце не окреће око Земље - већ у напору да се то научно знање практично примени што је водило у оно што данас зовемо "технолошка револуција" и што јесте битно изменило свет у којем живимо и наш живот. Однос је двострук: првобитни развој науке је довео до развоја технологије, која је опет, из савсвим практичних разлога, због проблема у примени одређених изума, халапљиво тражила од науке нова решења, тј. нова сазнања, што је, напокон произвело захуктала темпо научно-технолошког развоја који је посебна карактеристика нашег столећа. Управо ова промена виђења човековог места и улоге у Свету доводи до могућности да се лудска делатност повеже са појмом стварања.

Појам стварања је првобитно религиозни и то појам који припада јудео-хришћанској традицији.⁹ Бог ствара свет "ни из чега", чувено *creatio ex nihilo*, које је целокупна античка мисао одбацивала као немогуће, као потпуну бесмислицу. Уосталом, тај сукоб између света којим влада силогизам и света у којем се не верује у логички немогуће, већ се верује управо зато што је логички немогуће, сукоб између Атине и Јерусалима (Шестов) јесте оно што је обележавају развој европске културе која не само што се кретала између ова два пола већ су се они, као у случају Ренесансе, непрестално пројжили.

Бог је у хришћанству, дакле, Стваралац, односно, Творац; Татаркијевић скреће пажњу да ова два појма, као безмало синоними, али опет различити, постоје само у словенским језицима. Наравно да Средњем веку није могло падати на памет да човека и његову делатност обележи и једним од њих; уосталом, чак и када појам ствараоца применимо на човека, свесни да се, уистину, о његовим творевинама не може расправљати као о *creatio ex nihilo*, већ само као о новој комбинацији у оквиру постојећег која, можда, представља нов квалитет. Што, опет, отвара нове контроверзе.

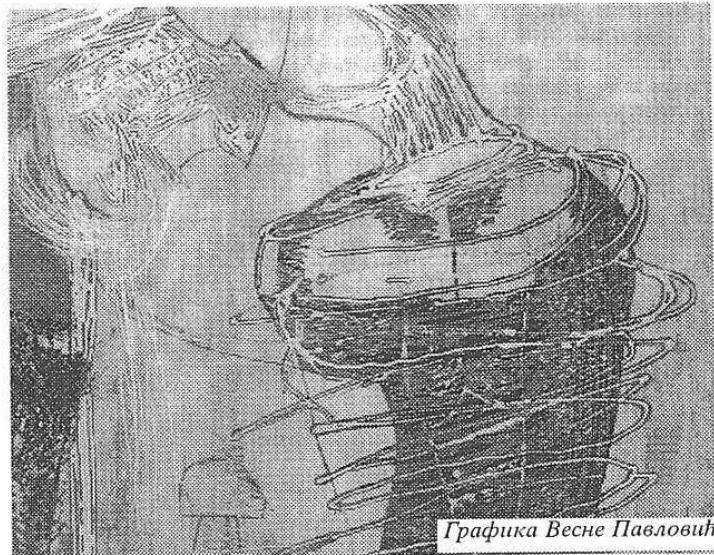
Белешке након једне јулске ноћи песанице

Паскал је записао да је питање тачности Коперникових теорија потпуно небитно према питању башег Спасења и савршено, у једној реченици, сажео и раздвојио све оно, тако малобројно и тако суштинско, битно, од свега безбројног, несуштинског, небитног. Јер на једној страни је несумњиво занимљиво, али и споредно питање типа да ли се планете окрећу око Земље или Сунца, или тумарају прazнином као стадо запуталих оваца на ливади, а другој су темељна питања смисла наше или моје, што је у овом случају исто јер је сваком двоношцу дубоко заједничко, егзистенције.

Паскаљово питање обухвата оба битна питања, јер се овде оно прво, постојање Бога, подразумева и садржи у другом, које Свети Павле назива вакрењем мртвих, а без којег нам, по речима Апостола, преостаје тек да једемо, пијемо и веселимо се, док за то имамо прилику или радио било шта друго, што год нам падне напамет. Јер, у том случају се никакав систем вредности који у себи садржи утемељење и образложење исправног / неисправног поступка не може установити, немамо никакву заснованост, тј. никакву тачку на којој можемо заснivати било осуде било одобравања. Можемо, у најбољем случају, говорити о некаквој врсти произвољних правила, као у фудбалској игри, која се тако могу и мењати, у смислу да се продужеци нерешене утакмице некада играју два пута по петнаест минута а некада до првог гола, али се све може и кршити, ако нас не ухвате; Марадона да гол руком, судија то не види, и Аргентина постане светски првак.

Све ово може звучати привлачно, под условом да нисмо до краја консеквентни, а људи то нису, мада логика силогизма, на којој се управо овакв свет заснива и којој по својој суштини не може избегти, изискује крајњу консеквентност. Дакле: у овом свету - који се заснива на одлучном, увереном *не помињаним* основним питањима - не постоји ни један разлог зашто ја не бих некога ко ми се не допада или ме је увредио, живога одрао и усолио, па потом попио поподневну кафу уз његово кричање - осим ако се не бојим да ће ме ухватити полиција или имам слабе живце, па ми уживаше у кафи омета претерана буква. Ко обично каже *не* а истовремено се буни против таквог поступка, пати од недостатка памети или храбrosti, највероватније од обое. Свет лишен свога средишта, оне фамозне тачке алфа која је, истовремено, и омега, свет је у којем све може бити - али апсолутно све - средиште, па зато ништа и није, у њему све може бити истина и вредност, па се зато о њима не може ни го-ворити.

Наравно, овоме се може приговорити како је свет који је одго-



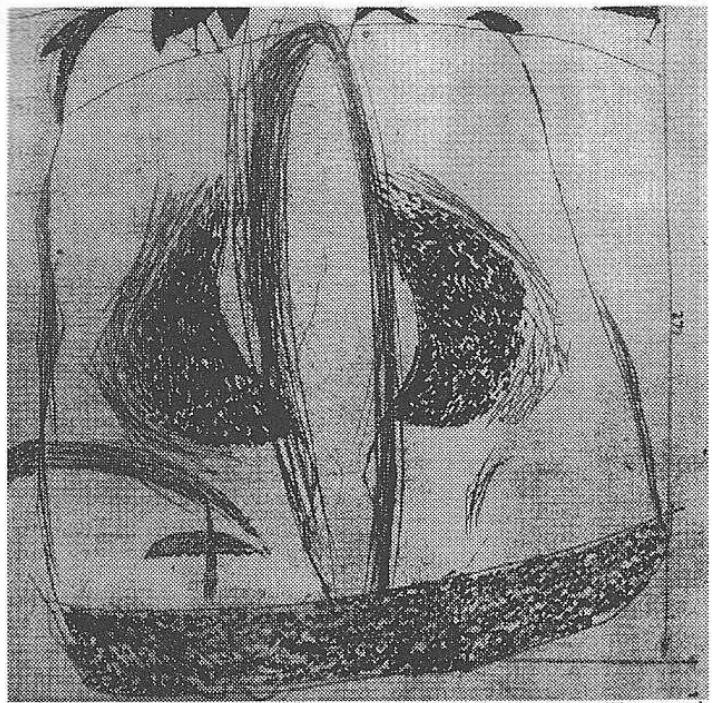
Графика Весне Павловић

варао са да на Апостолово и Паскаљово проблем/питање такође познавао и драње живих људи и различите бестијалности, али се овде мора посумњати у одговор, вредност тога да. Не доводим овде у питање апсолутност тога да, савршеној вери у њега, јер човек никада није за то ни способан - макар не без директог уплива Божје Милости - већ се ради о искрености и дубини жеље да то да буде истинит одговор. Са да на усамља а суштинским, паничним страхом од истинитости тога одговора и целокупне одговорности коју нам она намеће, добијамо демонијачну комбинацију у којој другом чинимо оно што бисмо чинили сумњивцу у себи, бежећи од сопствене слабости и неспособни да се са њим сучимо, мислећи да својом ломачом спаљујемо своје *не*, а неспособни да схватимо да управо тако, својим поступком, дакле једним потпуним одговором, управо негирајмо своју веру у свако да.

Свет који се заснива на да, или тачније на дубокој жељи за истинитошћу тога одговора, ако нам потпуна вера није дата, није, упркос уобичајеним тлапњама нимало једноставнији од оног првог света - напротив, стање потпуне релативности, стање хаоса представља стање потпуне једноставности; у сличи амеба које се пруждију пруждирања ради, самој по себи, нема никакве драматичности. Так да представља драматизацију свих наших поступака, јер их поставља у однос према основном и постојећем смислу, однос који је тешко докучити, а, истовремено је, ако прихватамо постојање основног смисла, ужасно битан. Тек тада наш живот постаје истинска и вредна драма, док је у првом случају бурлеска без смисла, макар крвава, што опет није битно, јер патња је, у овом случају, тек просто питање механике и ударени човек је потпуно исто што и ударена фудбалска лопта, осим наравно, ако нисам ударен лично ја, али и то да само са моје тачке гледишта, јер немам права на било чије разумевање, милост или заштиту.

Дакле: свет који се чини, на први поглед и површном оку, једноставнији, јесте свет бескрајно сложенији и тежи да се у њему живи, јер ови једноставни одговори о основном смислу захтевају непрестално, свакодневно одговарање на безбрзје увек нових и друкчијих питања. Први свет чини неограниченјим и бесконачним, јер *не* одговори укидају смисло питања која су иначе граничници света, али се не схвата да је то "лоша бесконачност" и да што се на простору првидно губи према споља - не сме се заборавити на закон ентропије, једини поуздан закон тога света, дакле закон апсолутне смрти, јер се извори нове енергије могу пронаћи само у нествореном, ономе што Јован Скот Еуриген назива *natura quaerat et non creatur*, што је грчка философска традиција, у свом неразумевању погрешно назвала *creatio ex nihilo* - драматично се про-дубљује према унутра. Ако је у бурлески патња ирлевантна, као и све остало, у драми се намеће питање њеног смисла - ис смисла патње уопште, већ смисла конкретне појединачне патње. Свако истинско питање о конкретном и појединачном је могуће само у оквиру општепостављеног смисла; тежња за апстракцијама је израз света без средишњег смисла, јер да би било какво питање о појединачном било могуће, оно је могуће само као постављено у односу на нешто ван њега самог, али опет нешто конкретно, никако на себе само, а процес апстракционираје је и покушај логичке игре, тек привидног ширења објекта при

⁹ О целом проблему историјата појма виде: Владимир Татаркијевић. *Историја шесет појмова*, стр. 238-257. превео Петар Вујић. Нолит, Београд.



Графика Весне Павловић

којем он, истовремено и управо логички погрешно, истовремено бива и постављен ван себе остајући при том оно што јесте.

Питање уметности се ту јавља као једно од посебно драматичних питања. Све тзв. теорије уметности од Аристотелове *Поетике* до Дериде јесу заправо теорије о гајењу вештачког цвећа у саксијама, али већ то указује на проблем. Јер, не само што се код теоретичара сучавамо са неким правилима - без обзира да ли су по среди пуке констатације или рецепти - која подсећају на произвољност правила фудбалске игре, већ тако јесте и у уметничкој пракси: ако пишем сонет морају да употребим не ону реч која најприближније изражава смисао - не постоји реч која то чини потпуно - већ некакву компромисну реч која се уклапа у правила сонета и римовања а близки се смислу. Ако пишем роман писаћу га водећи рачуна о тзв. жанровским одредницама - једна од најставнијих теорија вештачког цвећа. Проналажење начина уклапања траженог тј. смисла за којим се трага и ових одређења јесте оно што изазива дивљење као и вештина уметника, али да ли се она, суштински, разликује, поготово у вредносном смислу, од вештине голгетера? Може ли при том она бити подлија, јер голгетер не претендује тако високо какве су претензије већине уметника, фудбалер је скромнији, дакле часнији.

У свету заснованом на *не*, сва ова питања су крајње бесмислена, али је у том свету бесмислена и расправа о вредности појединог уметничког дела, јер је сваки суд само произвољан, подложан не само ономе који га изриче, већ и његовом тренутном расположењу - стање зубоболje је исто тако легитимно као и ма које друго стање за изрицање било каквог суда.

Дакле: суд да је нешто, фудбал или књижевност, свеједно, смислено или бесмислено, могуће је само уз прихваташе макар могућности коначног смисла, суда који се заснива на самом предмету - али ни на самом питању - већ на коначним одредницама којима је све, онај који пита, питање, и предмет питања, подложно и одређено.

У таквој поставци уметност, сама по себи, није ни истинита ни неистинита, није ни смислена ни бесмислена већ, и то најбољем случају, остаје на пола пута; чак и када не садржи директну лаж, што је изузетно ретко, уметност је полуистина која при том, у часу сусрета с њом, тражи да буде примљена као истина. И то је управо разлог што су је они који су за њу имали смисла и добро је разумели, од Платона надаље, с тврђњом, између осталих, да је уметник тек имитатор - често и одбацivali, што је прогањају и Црквени оци и иконоборци, протестански реформатори, што Гоголь спаљује други део *Мртвих душа*, а Толстој се одриче свога стваралаштва, мада је сам, у макар два своја дела, *Васкрсење* и *Смрт Ивана Илича*, достигао до неких крајњих граница уметничког трагања за смислом.

Но, Толстој је одлично осећао да људи масовно и превасходно, његовом делу привлаче описи балова у *Райу и миру* и, ах тако романтична, Наташа Ростова а и да *Ану Карењину*, упркос ауторовим сасвим јасно израженим намерама, читaju уз марамицу, као типично *лове старор* при том се навијачки идентификујући са Аном. Што је најгоре, у праву су:

тај део је уметнички много јачи и пред њим бледе пишчеве проповедничке намере и то би могао бити најачи аргумент против уметности, као нечег суштински демонског - чак и ако појам демона схватамо као је схватјају у делу хеленске традиције, дакле не као обавезно зло, али ни као обавезно добро; али не божански, у сваком случају. Сваки уметник који размишља о смислу сопственог дела, врло лако се може наћи у сличној ситуацији, да се сочи са прихваташем и дивљењем које је крајње погрешно и које, самим тим, намеће питање о погрешности, чак грешности, сопственог дела, много више него што питање намеће нечије одбијање дела.

Могућ је један одговор, или тачније, један правац покушаја одговора: да свет није створен сив и да се, у *Еванђелима*, љиљани у пољу изричito помињу као Божје дело. Али: сасвим је сигурно да људи шаренило цвећа пречесто користе као оправдање за сопствена одступања и преступе, долазећи тако да Божјом вољом заклањају управо оно што је манифестијација њихове сопствене, пале воље?

На другој страни: аисолутно одбацујући шаренило света, да ли имплицитно осуђујемо Творца - или, макар, испољавамо страшно неповерење према њему, као некаквом неискусном кулачу, чији се сваки потез може посматрати као нека врста замке, а не покушај помоћи нама? Средњи век је врло добро знао да оне који се одричу света, спремни да се потпуно посвете Богу, управо у том простору вреба Ђаво охолости, као последња или најстрашнија замка, јер је и највећем грешнику много лакше да досегне покајање од онога који је уверен да је досегао савршенство, да је бескрајно боли од других. Уметност често јесте израз демонског, или пак ђаволског плеса, али не постоји ли опасност да се, било шта што чинимо и са најбољим и најчистијим намерама, претвори управо у то? Не одвија ли се читав наш живот на граници пада, са уредним прелажењем те границе, а меру нашег коначног пада и напонара за уздизањем, могуће је оценити тек у часу смрти - а ни та могућност процене није нама дата. Уметност мерена критеријумима истине и смисла јесте половинична; али такви смо сами, такво је све што чинимо; оно што све може учинити вреднијим јесте тежња за досезањем истине и смисла, са пуњом свешћу да нам то у животу неће поћи за руком, а поготово да то не можемо учинити без помоћи, најтачније без Милости; али да се према Њој, према Њему, мора коракнути, јер у том кораку исказана наша жеља и ма колико он привидно или суштински мали био, мора саджати наш огроман труд.¹⁰

Напомене и, у неку руку, епilog

1. Дакле: сасвим је јасно ауторово зазиранје да прихвати појам стваралаштва као категорије људске делатности - осим ако се не покуша направити јасна дефиниција и дистинција између појма *стваралац* и појма *Творац*, што је опет тешко очекивати и могло би служити само за најограничнију академску употребу, јер су ти појмови у језичкој пракси, постали синоними. Вероватно су ми зато дражи неки други термини: изумитљив, проналазач, откривач. Јер оно што чинимо у науци, али и у уметности, јесте откривање до сада скривених и нових комбинација у свету који представља наши оквир и са елементима који су нам дати. Једино ново може бити комбинација тих елемената. Подсетио бих на чувену Пикасову *Главу бика* сачињену од седишића за бицикли и управљача тако спојених да нео-довољно подсећају на осушену бикову лобану. Можда је у овом случају - мада иначе бескрајно поштитејем Пикасову уметност - у питању понајпре досетка; али та досетка, својом једноставношћу, добро изражава суштину.

2. Нисам присталица тврђење да су све приче већ написане, али сматрам да су оне већ садржане у језику, као што се одређене, макар још неоткривене, варијантне шаховске игре садрже у самој игри шаха - мада је број могућности неупоредив и, за разлику од броја шаховских комбинација који је људском уму тешко схватљив, у овом случају јесте *несхватљив*. Писац открива нове могућности језика и нове језичке комбинације; ово не треба схватити као пукни формализам нити позив на језичке играчије, оно фамозно критичарске хвалјење појединог писца да открива "нове могућности језика". Најчешће се ту ради о пишевном и критичарском брљању, што такође представља могућност језика, али не ону за којом треба трагати. Да будем помпезнији, али можда тачнији: трагање за Тајном скривеном у језику.

3. Да појасним опет примером из ликовних уметности: вајар из мермерног блока не ствара кип, већ отвара једну могућност тога блока. Не знам да ли ова теза звучи модернистички или пост-модернистички, али одавно су познате анегдете о дуготрајним и Микеланђеловим трагањима за одговарајућим блоком мермера. Трудно се да у камену препозна могућност.

4. У односу *срће* и *стварање* не може се расправљати као о непосредном односу, већ се тај однос може успоставити само преко трећег, преко смисла. Шта аутор о томе мисли вељда је јасно; и зато ћу ту стати. Не само зато што долазим до питања које није тема овог текста, већ до питања о Тајни која се не садржи у језику већ га, као што је то случај у односу појма *Спасења* и појма *срће*, истовремено надраста и обухвата, Тајне у којој се садржи сам језик те се о томе, по дефиницији, не може говорити. Дакле, како је једном изречено, мора се *хуати*.

¹⁰ Записано почетком јула 1996., десетак дана пре почетка писања овог текста намењеног Новосадском филозофском диспути.