

hoze ečeverija

# tenzija između opšteg i ličnog, osnova etike po epikuru

1. — Grčka misao se često sudarala sa sumnjom koju sadrži pojam promene: da bi se o nekoj stvari moglo tvrditi da se menja, potrebno je, s jedne strane, posmatrati je kao da nastavlja da bude *ista*, pošto bi bez toga bilo zamene, nikako promene; sa druge, potrebno je da ona *ne bude više ista*, pošto je poznato da se promenila. Atomističko shvatanje stvarnog raspršava sumnju. Ono svodi promenu na kretanje, na premeštaj u praznom prostoru čestice koja se po pretpostavci ne menja. Pošto premeštaj može da bude izmeren, može se pružiti kvantitativan izraz istog. To je rečeno u *Pismu Herodotu* (D. L., X, 54).

Iz tog razloga atomističko shvatanje stvarnog uvek je privlačilo duhove s naučnom tendencijom; u različitim, mada međusobno povezanim verzijama, ono je bilo plodno za razvoj matematičke fizike. Međutim, ako je Epikur uglavnom prihvatio Demokritovu te-

zu, to nije bilo samo zbog njene racionalnosti i jednostavnosti. Prema navedenom *Pismu*, spoznaja istinita i glavnih uzroka leži čoveka od plašnji koje ga obuzimaju (isto, 79) i dopušta mu da pristupi ataraksiji (isto, 80). »Ataraksija, to je biti oslobođen svih ovih plašnji i stalno pametiti opšte činjenice i glavna pravila«, piše Epikur (isto, 82, 1—4). Nauka, nudeći nam globalno i racionalno viđenje univerzuma, oslobađa nas naših teskoba i konflikata rođenih iz našeg neznanja. Mehanističko viđenje sveta, koje ga obesvećuje, ima pročišćujuće, oslobađajuće dejstvo. Ono donosi, kaže isto *Pismo*, »mir životu« (isto, 37, 4—5; v. u istom smislu, o Sentenci 49 iz *Zbirke Vatikana*).

Međutim, verovati da u Epikura postoji samo atomističko tumačenje stvarnog, bilo bi ozbiljna greška. Da bi se izbegla ova, svakako veoma raširena greška, neophodno je strogo se držati tekstova koji, s relativnom sigurnošću, mogu biti pripisani samom Epikuru, i čitati ih bez predrasuda, ne brinući se mnogo o onome što su drugi mislioci mogli u njima da vide, čak i ako su se ovi mislioci proglasili epikurejcima.

Moguće je, tada, da se u Epikura otkrije, ne više onaj matematički monizam koji mu se tako rado pripisuje, nego dualizam dveju racionalnosti koje se upotpunjuju: racionalnost fizičkog sveta, zasnovana samo na atomima koji se premeštaju u praznom i formiraju spojeve, i racionalnost onoga što možemo nazvati razinom našega ličnog života. Oticanje prve od ovih racionalnosti na račun druge, ne samo da nam iskriava originalnost i vrednost Epikurove misli, profinjenu i osetljivu ravnotežu koju ta misao ustanovljava između dva različita reda, ono, štaviše, vodi do besmislica ili do nedoslednosti od kojih ćemo ovde naznačiti samo najzapaženije.

Ako je čitava stvarnost svedena na stvarnost atoma, bogovi, čije postojanje Epikur potvrđuje, mogli bi da budu samo atomski spojevi. Epikura su upravo tako li shvatili, ne samo antički mislioci koji su hteli da ga pobiju, nego čak i drugi koji su se na njega pozivali: bogove će, znači, postaviti u prostor, pripisaće im sve vrste radnji koje su se dogodile u vremenu i neće uspeti da objasne iz kojeg bi razloga oni zaista uspeali da izmaknu mogućnosti raspadanja koje bi bilo njihova smrt. Ukratko, ovakvo shvatanje bogova vodi svim vrstama maštovitih pretpostavki, čiji bi spisak ovde bilo zaludno da sastavljamo, u protivrečnosti s onim što je pisao Epikur preporučujući Menekeju da ne pripisuje bogovima ništa što je strano blaženstvu — pod kojim nam valja podrazumevati savršeno zadovoljstvo — i besmrtnosti (D. L., X, 123, 3—15).

Sa druge strane, ukidanje ne-fizičke racionalnosti obavezuje da se traži objašnjenje naše sopstvene slobode u nepravilnom kretanju atoma, što sam Epikur ne ispoljuje nigde u tekstovima koje je opravdano pripisati mu, ali što mu se ipak odlučno nameće<sup>2</sup>, uprkos njegovom upozorenju da se odrekne toga da sudimo ono što zavisi od nas prema mišljenjima fizičara (isto, 133, 11—13; 134, 1—5).

Najzad, čak li ako nekoliko autora raspoznaju u Epikura shvatanje smrti i lične besmrtnosti sasvim različito od onoga koje su bili zamišlili njegovi prethodnici, oni ne uspejavaju da mu pripišu funkciju u sistemu misli, svedenom, u krajnjem utoku, na teoriju koja u stvarnom vidu samo atome što se premeštaju u praznom i formiraju privremene kombinacije.

Pristupajući ovom poslednjem predmetu, mi li računamo na prodiranje u drugu racionalnost koju je priznao Epikur.

2. — Ako je svaaka stvar sastavljena od atoma, svaaka stvar će biti obećana mogućem raspadu. Kombinacija koja smo mi, izgleda, dakle, namenjena smrti. Opšitost ovoga ishoda doprinosi da se on dedramatizuje.

Ali, u najnavođenijem odlomku *Pisma Menekeju*, Epikur je otišao dalje. U njemu čitamo: »Navikli se da misli« (on će, znači, da liš kaže tešku misao za koju valja steći na-

viku pomoću (vežbe) »da smrt nema nikakve veze s nama...« (D. L., X, 124, 8—9; v.: Glavna maksima 2; Vatikanska sentenca 2). A, malo niže, u istom *Pismu*: »Dakle, najuzasnije od zala, smrt, nije ni u čemu u vezi s nama, pošto, kada mi postojimo, smrt nije prisutna, a kad je smrt prisutna, onda nema nas...« itd. (D. L., X, 125, 7—9).

Znači li to, pošto nas se smrt nikako ne tiče, da bismo mogli da se ne bavimo njome i da se prepustimo bezbrižnom *carpe diem*? Ovaj odlomak je, uglavnom, tako bio čitan. Međutim, iz teksta proizlazi zagonetka, jer malo niže u njemu čitamo da se ovde radi o ozbiljnom predmetu »koji ne prihvata šalu« (isto, 127, 8) i da je briga o tome da se dobro živi istovetna s onom da se dobro umre (isto, 126, 8—10). Čemu ta ozbiljnost da bi se izložilo ono što nas se očividno ne tiče? I kako bismo mogli da se brinemo o onome što nema nikakve veze s nama? Naravno, kako bismo mogli to da ostvarimo dobro ili loše? Rešenje zagonetke nalazi se u konstataciji da je Epikur ovde dotakao dve teme koje, naime, označava s dva različita izraza: za jednu, imenica τὸν θνατόν, smrt; za drugu, infinitiv poimeničnog glagola τὸ καλῶς ἀποθνήσκειν, dobro umiranje. Ako smrt nema nikakve veze s nama, mi znamo da je to zbog toga što »svako dobro i svako zlo počivaju u osećaju, a smrt je lišavanje osećaja« (isto, 124, 8—11; G. m. 2; V. s. 2). Ali umiranje osećamo, jer ono čini deo života. Ono je čak njegovo razrešenje. To je razlog zbog kojeg se dobro živeti istovetno sa dobro umreti.

Napomenimo da ako umiranje uzima ovo značenje koje ima za nas, to je usled toga što mi možemo da mislimo tu smrt koja nema veze s nama. No, ta misao se pokazuje samo kada, posmatrajući racionalnost univerzuma u njegovoj celini, učinimo da smo smrti kao i sve što taj univerzum uključuje. Dve racionalnosti koje je zamišljao Epikur nisu, znači, samo različite: one su usaglašene. Svaka od njih je uslov druge. To je ono što ćemo sada imati da ispitamo.

3. — Za Epikura je izvor listinske spoznaje osetno iskustvo i naročito ono koje imamo o stvarima što se premeštaju u prostoru. Znači, njemu je bilo neophodno da uzme kao polazište osećaj pokretnih predmeta da bi pristupio, zahvaljujući rezonovanju po analogiji, onim neprimetnim, ali postojećim atomima (*Pismo Herodotu*, D. L., X, 39, 13—16). No, dok naše osetno iskustvo nužno podrazumeva subjekt koji jesmo, kao primaoca makar privida, εἰδῶλον, koji daju sliku pokretnog predmeta o kojem imamo osećaj, taj subjekt će biti u Epikurovoj racionalnosti, koja se odnosi na fizičko ustrojstvo univerzuma, još samo spoj atoma kao mnogi drugi. Subjekt stvarnog iskustva je tako žrtvovan u rezonovanju koje dovodi do atomizma kao ispravnog objašnjenja za fizičku stvarnost univerzuma. Kako bi, dakle, rezonovanje subjekta moglo dospeti do ukidanja samog subjekta kao itakvog, ako to nije zato što se proizvodi hipoteza o drugom subjektu koji bi imao ono osetno iskustvo što nam nedostaje o atomima koji se kreću u praznom i formiraju različite kombinacije? Drugim rečima, ako analoško rezonovanje ima sposobnost da zameni pokretna tela našeg iskustva atomima, valjaće da ono podrazumeva u isto vreme subjekt koji bi igrao u odnosu na atome ulogu koju mi imamo u našim osećajima, iako je stalno lišen ograničenja kojim je naša osetljivost pogođena. Taj subjekt je, znači, po pretpostavci sveznajući. Međutim, pošto je poznato da je on samo epistemološka konstrukcija, valjaće da se pokaže kako uspevamo da ga zainjujemo.

U napola pougljenom mukopisu koji Gracijano Arigeti reprodukuje u poglavlju nazvanom *Incertus liber* u svome izdanju Epikurovih dela<sup>3</sup>, načinjena je aluzija na »misleće biće koje zasniva jedinstveno ja«, ali koje može da misli »povodom samog sebe (kao da je) nešto drugo«. Arigeti daje ovaj umesan komentar: »Radi se, očigledno, o principu samosvesti i dvostruke perspektive u kojoj misleće biće može da se pojmi: u izvesnim slučajevima, on je svestan da je istovremeno



misleći subjekt i mišljeni objekt; ali on može, također, da misli na sebe kao da se radi o drugome.«<sup>6</sup> Odvodeći do krajnosti mogućnost da od nas odvojimo našu refleksiju, dolazimo do zasnivanja onog epistemološkog sveznajućeg subjekta čije se hipotetičko iskustvo stavlja na mesto pravog iskustva. Zahvaljujući njemu moguće je zamisliti ne samo neodređeni prostor i vreme, u odnosu na koje naše iskustvo prostora i vremena izgleda ograničeno, nego i postojanje onih nevidljivih čestica o kojima svakako ne bismo mogli imati neko iskustvo. To je ona epistemološka operacija koja dozvoljava da se dostigne naučna racionalnost; njome i uspevamo da zasnujemo prirodu, u smislu koji ovaj reči daju prirodne nauke, i da imamo vlast nad ovako naturalizovanim stvarima. Ali ova tekovina se ne zadobija bez gubitka: mi gubimo glavnu ulogu koju smo sebi dodeljivali pre nego što smo joj pristupili, vidimo se poistovećeni s predmetima koje upotrebljavamo i kojima rukujemo, potčinjeni istim zakonima, jednako prolaznim i privremenim kao i oni. No, ako je naš čin ono što nas odvaja od nas isamih, moći ćemo ponovo da se vezemo s nama samima činom u obrnutom pravcu; ako se u nama nalazi koren epistemološke operacije koji nas poniče kao subjekte i konstituiše kao predmete za drugoga, moguće će biti, čim to tako shvatimo, da se ponovo potvrdimo kao subjekti, prevazilazeći ovu negaciju. Prevazilaženje nije vraćanje: perspektiva kojoj dospevamo nije više kao prva centrirana na zaokruženom ja, ona nije »lična« u restriktivnom smislu tog izraza, nego pre više-lična, pošto je poznato da nas je izvršena operacija naučila da drugi objekti-subjekti postoje isto tako kao i mi i da su takođe ostvarili tu istu operaciju. Znači, ponuđena nam je mogućnost, da povratimo naše prvobitne očevitnosti subjekta, koje objekti-višuća instanca sveznajućeg epistemološkog subjekta čini relativnim, uz stalno usklađivanje mnogostrukih perspektiva kojih je svaki subjekt polazište. To je razlog što se u čuvenom odlomku o smrti u *Pismu Menekeju* na jedan izraz više puta nailazi: *πρὸς ἡμᾶς*, to jest, za nas, što nije samo za mene.

Ukratko, hipostaza naše refleksije u sveznajućeg epistemološkog subjekta nije nam samo dala perspektivu koja nam dopušta da racionalno mislimo svet; ona nas nije samo izvestila o našoj izvesnoj smrti, kao o neučestvovanju u neodređenom vremenu; ona nas je, osim toga, polistovetila sa drugim subjektima. Pošto je prevaziđena u novoj racionalnosti, postaje moguće osnovati ljudsku zajednicu zasnovanu na priznavanju jednakog dostojanstva svih ljudi i njihovih uzajamnih interesa, koje dopušta da se sklope sporazumi i da se izjasni o onome što je pravo i nepravo (G. m. 31—38). Radi se, u stvari, o racionalnosti koja preuzima na sebe teret univerzalnog i ličnog.

4. — Svakako da u prvobitnoj perspektivi koja se strogo drži vlastitog iskustva (na primer, iskustva deteta) smrt nije pojmljiva. U iskustvu sveznajućeg epistemološkog subjekta mi saznajemo o njoj kao o ograničenju vremena koje nam je dato da živimo u odnosu na opšte vreme. Najzad, u iskustvu kojem pristupamo to znanje o našoj smrti menja znak, jer ono se predstavlja kao iskustvo granice ka kojoj se naše vreme zapučeje i koja tom vremenu daje oblik. To je razlog što nam Epikur nalaže da kušamo ograničeno ivotno vreme, da ne težimo neupotrebljivom vremenu (D. L. X. 123, 10—15), nego, naprotiv, da vodimo brigu o samom ovom životu i o umiranju u kojem se on svršava.

Za tu brigu Epikur je imao ime: ona se zove *filosofirati*. U prvom odeljku *Pisma Menekeju* (isto, 122, 1—13) kaže se, naime, da filosofirati znači tražiti psihičko zdravlje, pošto je ono sinonim blaženstva (*eudaimonia*). Ako je Epikur shvatao svoju misao i svoj zadatak kao jedinstvo s onim lekara-filosofa, kao onim ozdravljiivača duše, doslovno kao onim psihijatru, to je zato što je čoveka smatrao bolesnikom, svakog čoveka koji sam ne bi preduzeo lečenje čiju je on teoriju i praksu proučavao. Kakva je za njega bila ta radikalna boljka od koje čovek pati? Epikurov odgovor je jesan: čovekova bolest, to je

strah: strah od smrti, strah od bogova, strah uopšte od budućnosti. Psihičko zdravlje ili blaženstvo jeste prevazilaženje tog strašljivog svojstva čovekovog. Epikur u njemu vidi potpuno posedovanje ljubavi: *φιλίας κτήσις* (G. m. 27).

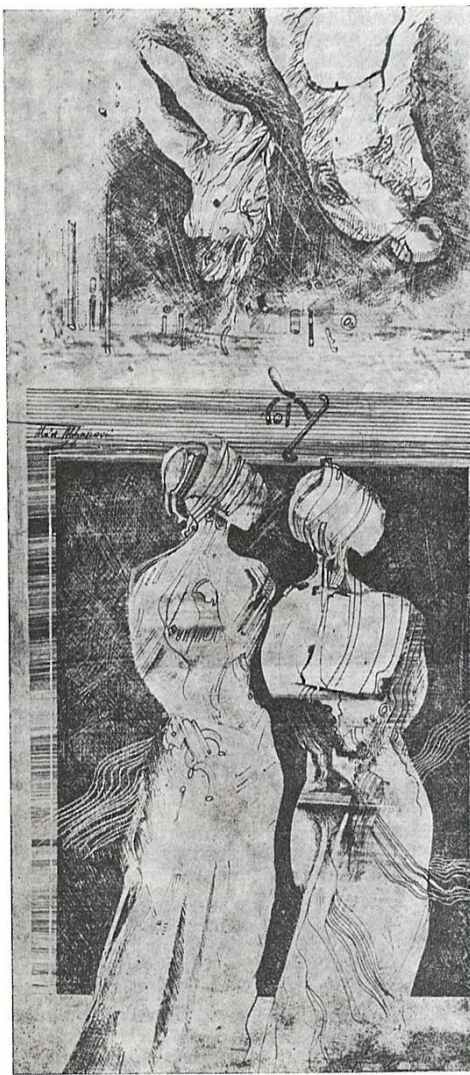
Pošto je poznato, prema tekstu *Pisma Menekeju*, da filosofirati, za svakoga, jeste prikupiti svoju prošlost i anticipirati svoju budućnost, ono što je Epikur imao u vidu, to je totalno posedovanje vremena našeg života. Od ova dva kretanja, jednog retrospektivnog, drugog prospektivnog, ono koje zbira prošlost jeste ono koje daje svoje značenje onom okrenutom prema budućnosti. To jest, ono što je anticipirano ne može ići izvan trenutka kada se život okončava u pripukljanju čitave svoje prošlosti. Valja nam, znači, živeti svaki trenutak našeg života na takav način da on zaslužuje milost ovog konačnog podsećanja. Što mu se više primičemo, to život može više postati blažen. To je razlog zbog kojeg je Epikur izrekao pohvalu starosti. Navedimo, na primer, između mnogih drugih koji su pogodni da budu prizvani, tekst Vatikanske sentence koja nosi broj 17: »Blaženstvo ne pripada mladom čoveku, nego starom koji je dobio živoe. Mlad čovek koji obiluje snagom, luta po volji Sudbine s mišlju drugoga. Star čovek, kao u liku, svojom starošću je usidrio ona od dobara čije je očekivanje nekad bilo nesigurno, obuhvatajući ih (*κατακλείσας*) u sigurnom prepoznavanju.« Svršetak života je obnavljanje pređenog puta: čovek koji se toga unapred prihvati postaje gospodar svoga vremena. U Glavnoj maksimi 21, Epikur piše da »onaj koji se obazuje na granice života« uči da »ukupni život vodi do njegova savršenstva«<sup>7</sup>.

*Pismo Idomeniju*, koje je filosof napisao uoči svoje smrti, usmereno je u istom prav-

cu. Ono nas uči, osim toga, da su trenuci najdostojniji da budu prikupljeni u umiranju oni u kojima filosofsko bratstvo cveta u *φιλία*, o čemu nam drugi tekst kazuje »da izvodi svoju igru oko sveta nalazeći nam svima da oživimo u hvali« (V. s. 52).

5. — Ono što je bilo rečeno povodom smrti i umiranja primenjuje se *mutatis mutandi* na problem determinizma i slobode. Svakako nije moguće isključiti da je Epikur spomenuto skretanje atoma — ono *clinamen atomorum* na kojem insistira Lukrecije — u tekstu koji nam verovatno nije stigao. Izgleda da bi se u njemu moglo naći, ne samo objašnjenje činjenice da se atomi susreću i formiraju skupine, nego možda i kidanje *ἀνάγκη* koje pravolinijsko kretanje nameće. Čak i ako je bilo tako to skretanje bi u fizički univerzum unelo samo slučaj koji nije sloboda. Ako je za Epikura ovo postalo očigledno, to nije moglo biti iz fizičkih razloga, nego mnogo više iz činjenice što se smešta u racionalnost *πρὸς ἡμᾶς*, zahtevanu u *Pismu Menekeju* kao prevazilaženje one koja nam je dala pristup istinama fizike, potčinjavajući nas svesti sveznajućeg epistemološkog subjekta. To je razlog što je u tom *Pismu* napisano da »se valja setiti« (radi se, znači, o živestnosti ugroženoj zaboravom, koju se moramo truditi uvek da čuvamo) »da budućnost nije apsolutno nezavisna od nas, da je ne bismo besmisleno očekivali kao da će se ostvariti, niti očajavali kao da se apsolutno neće ostvariti« (isto, 127, 4—8). To jest, svako ima sopstvenu prvobitnu sigurnost da je slobodan pokretač svojih činova, u granicama nametnutim situacijama u kojima mora da deluje. Tema je posle razvijena: čitamo da stvari zavise bilo od nužnosti, bilo od slučaja, bilo od nas samih; no, od nužnosti se traže računi a slučaj je nepostojan, ali ono što od nas zavisi nema drugog gospodara i to je razlog što možemo izreći hvalu toga ili ga kuditi (isto, 133, 9—13). Epikur je dodao da bi bilo poželjnije pratiti izmišljotine o bogovima, nego biti rob nužnosti fizičara, jer te nam izmišljotine još ostavljaju nadu u žalbu, ali je nema protiv te nužnosti (isto, 134, 1—5). To ponovo govori da se čak i praznoverje, protiv kojeg se Epikur, definišući bogove, izjasnio s toliko energije, pokazuje u njegovim očima vrednijim nego potpuna negacija ljudske slobode. On piše, takođe, da je nesreća čiji je razlog slobodan čin lepša od nesreće koja se duguje slučaju (isto, 135, 1—4). Najzad, Vatikanska sentenca koja nosi broj 40 dobro pokazuje da onaj koji potvrđuje potpuni determinizam ne bi mogao da se poziva na valjanost svoga tvrdjenja, pošto je poznato da je li ono samo determinisano.

6. — U upražnjavanju svoje slobode, čovek mora izvesnim svojim željama dati prvenstvo nad drugima. Ne verujemo da je korisno ulaziti ovde u pojedinosti taksonomije želja koje je Epikur predstavio u *Pismu Menekeju*<sup>8</sup>. Neka nam bude dovoljno da podsetimo da je želja kojoj sve ostale moraju dati prvenstvo želja za blaženstvom — *εὐδαιμονία* — koje je cilj (D. L., X, 123, 1—6). Važno je, zauzvrat, istaći da je to blaženstvo o kojem se radi upravo ono zadovoljstvo u mirovanju ili katastrofatično, koje je Epikur suprotstavio hedonizmu Kirenjana, čije je reči povodom toga već bio kritikovao Aristotel<sup>9</sup>. Problem je, međutim, u tome da se sazna kakav odnos postoji između tog zadovoljstva i onih koje nazivaju kinetičkim. Moglo bi da se radi o dve različite vrste zadovoljstava bez ikakve međusobne veze. Međutim, me izgleda da je takva Epikurova misao. Za njega, kao, uostalom, i za Aristotela<sup>10</sup>, ono što je u mirovanju u katastrofatičnom zadovoljstvu, to je upravo ono što se u kinetičkim zadovoljstvima predstavlja kao prolazno. Zadovoljstvo u mirovanju je iznad kinetičkih zadovoljstava, ne samo time što svojom neprekidnošću prevazilazi nemilino i, prema tome, prolazno stanje ovih, nego i zato što je njihova kondenzacija, zato što ih uključuje, isto kao patnje koje smo morali da pretrpimo da bismo ih dostigli, u organizaciju života u njegovoj celini<sup>11</sup>. Možemo, znači, pripojiti ovo zadovoljstvo pribiranjju vremena ličnog života o kojem smo ranije govorili i u čijem se anticipiranju i pripremanju i sastoji sam čin filosofiranja.





Zadovoljstvo u mirovanju jeste, dakle, ono potpuno posjedovanje našeg vremena kojim je u prvom odeljku pisma bilo definisano blaženstvo. Ono je, u isto vreme, kriterijum koji nam dopušta da u svakom trenutku izaberemo zadovoljstva koja treba opet da tražimo, jer su pogodna za tu konačnu koncentraciju, li da odbacimo ona koja to ne bi dopuštala.

7. — Obesveđivanje sveta u perspektivi sveznajućeg epistemološkog subjekta i atomizma koji on zasniva, dopušta da se ponovo posveti lični život onakav kakav je doživljen u *φιλία*.

Bogovi su, za Epikura, različiti modeli ljudskog savršenstva. Nijedan filozof tekst ne pripisuje lim druga obeležja osim ovih: oni su besmrtni i blaženi<sup>13</sup>.

No, u odlomku iz pisma svojoj majci, koje je sačuvano, Epikur tvrdi da naš život može da se polistoveti sa životom bogova i jednim i drugim od ovih svojstava. Čovek, znači, prema ovom tekstu, može da stekne savršeno blaženstvo bogova: on nije niži od njih po smrtnosti<sup>14</sup>, što se vraća na to da on, kao i oni, jeste nesmrtn.

U svetlu ovog tvrđenja, odlomku o smrti i umiranju u *Pismu Menekeju* možemo dati sav njegov smisao. Rečenica po kojoj smrt nema nikakve veze s nama treba da bude shvaćena kao da znači da smo, pošto nam je smrt strana, doista *besmrtni*. Ne baš da se naše vreme može neodređeno produžavati: Epikur nas nagovara da poništimo u nama želju za ovom besmrtnošću i da mislimo samo na kvallitet, na ukus samog umiranja, kao prikupljanja prošlog iskustva u onom najboljem što ono ima<sup>15</sup>.

Tako je ontičko-platonski dualizam dveju supstanci — tlelo koje umire, duša koja, odvajajući se od njega, nadživljava — zamenjen dualizmom dva ontološka statuta. Jedan se zasniva u odnosu na pretpostavku o sveznajućem epistemološkom subjektu; drugi u zima kao polazište ono što mi za nas jesmo. Smrtni po prvome, nisimo to i po drugome. Ali onaj je jednako nužan kao i poslednji za očiglednost lične besmrtnosti: onakve kakvu je zamišljala Epikur: on nam donosi svest o konačnosti našega ličnog vremena, on nas uči da to vreme ima granicu li da je ta granica prilička koja nam je ponuđena da ga dovršimo. Statut *πρόσημα* intencioniše istinu drugog, ali, čineći to, on menja njegov znak: budući da granica za nas ne može da bude prelaz u ništavilo, pošto ne bismo mogli imati bilo kakav osećaj ovoga, moguće nam je da od toga načinimo blaženstvo, što nas je *Pismo Menekeju* naučilo da shvatimo kao potpuno posjedovanje onoga što u proživljenom vremenu zaslužuje tu konačnu žetvu. Svakako, ovo čisto kvalitativno shvatanje lične besmrtnosti može da izgleda nezadovoljavajuće svima koji ne prave prelaz od jednog do drugog statuta: za zatočenike s gledišta sveznajućeg epistemološkog subjekta besmrtnost može da začni samo vekovanje u neodređenom vremenu onog iskustva koje joj se pripisuje; li pošto je leš tu da pruži svedočanstvo da telo više ne živi, valja da prihvatimo da se najličniji deo nas samih iselilo iz njega li da nastavlja živeti u »drugom svetu«, ili u nekom drugom vidu. Za Epikura, ovo je isto što i misliti kao fizički predmet, što upravo spada u različitu ontološku oblast<sup>16</sup>.

Tako je strah od bogova i sudbine koju bi oni mogli da nam zagrobnno namene raspršen strahom od smrti i budućnosti. Epikurovi bogovi nam prete li ne bi mogli da nas kazne. Oni su nepokretna, srećna li večna slika onoga što svako od nas teži da bude. Za Epikura je sloboda, znači, namenjena tome da u sebe upijemo boga. Čovek je dužan da u svom umiranju poštuje bog. Ta konačna divinizaciona čoveka u dobrom umiranju manifestuje se već u dobrom življenju, to jest u vremenskoj egzistenciji onoga koji se zapuće ka bogu. To je ono što je rečeno u poslednjem odlomku *Pisma Menekeju* (D. L., X, 1135, 4—9). Takođe, to je ono što daje smisao onom uzbuđljivom prizoru bratske ljubavi između Epikura i Kollotesa, a priču o tome Plutarhov tekst pripisuje samom Epikuru: »... kako si se bio divilo onome o čemu smo govorili, obuzet si bio željom, koja sva-

kako nije dolazila iz prirodnog uzroka, da mi se približiš, da se baciš na zemlju, da mi obgrliš kolena li izvodiš preda mnom one pokrete koji se čine uglavnom kada obožavamo li klanjamo se bogovima. Ja sam onda takođe hteo jednako da te slavim li da te obožavam.« Najzad, Epikur upućuje ove reči svome učeničku: »Napred, dakle, besmrtni, li na isti način, li mene smatraj za besmrtnog.«<sup>17</sup>

8. — Izuzimajući Epikurovu misao od predrasuda magomilantih protiv nje, od lutanja doksigrafike tradicije, ne manje nego od samog epikureizma, videli smo kako iskrsava nepoznat filozof. Taj filozof se javlja u našim očima ne samo kao jedan od najoriginalnijih u antici, nego, osim toga i kao srećna simteza prethodne grčke filozofije. S jedne strane, on se smešta u tradiciju s naučnom tendencijom, čije je polazište jonska ilustracija li koja se nastavlja u atomizmu Leukipa li Demokrita: kao i ovi mislioci, on je takođe hteo racionalno da zasnjuje spoznanje prirode. Sa druge, on hoće, kao Sokrat li Platon, da nađe racionalnost namenjenu tome da se razume li vodi naš lični život, preuzimajući na sebe teret problema slobode, besmrtnosti, bogova li ljubavi, etlike. On je znao da prevaziđe pohvalu zadovoljstva Kirenjana, zahvaljujući kritici koju im je Aristotel bio uputio. Od ovog poslednjeg on je nasledio ono što je samo središte njegove filozofije, to jest: da je čovek u isto vreme uključen u prirodu li me čini, dakle, iznimku u njenim zakonima, a da ipak može, pošto je slobodan, postati njen gospodar li njom upravljati; ali je Epikur, spajajući taj aristotelovski legat sa Demokritovim atomizmom, naglasio do te mere tenziju dvaju termina, da je druga filozofija rezultat ovoga. Kažimo, najzad, da je Epikur, kao i svi njegovi veliki prethodnici, doprineo demitologizaciji tradicionalnih grčkih bogova čije korene nalazimo već u Hesioda<sup>18</sup> li koja se nastavlja u pitagorejaca, Platona li Aristotela. Ali, nasuprot nekolicini njegovih putovođa u ovom zadatku, on ne svodi bogove na fikcije ili na vizije koje ljudi imaju u snu<sup>19</sup>: on od njih čini regulatore ličnog života. Sa svih ovih stanovišta, Epikur je zaista itačka konvergencija grčke misli.

Umesno je, takođe, skrenuti ovde pažnju na koju Epikur postiže svoje očevitnosti preme onome što može biti posmatrano kao najstrože metoda filozofske demonstracije. Ta demonstracija zasluuje pridev koji joj mi pridodajemo u meni u kojoj predikat su- da proizlazi iz subjekta na apodiktican način, što znači ne samo da je njegova negacija neispravna, nego li da mora biti odbacena kao besmislica. Svakako, ovakav sud se postiže svaki put kada predikat čini deo definicije koja se daje o subjektu prostom lingvističkom konvencijom. No, ovo ne bi moglo da bude dovoljno da se dospe do apodiktičnog karaktera koji se zahteva od filozofske demonstracije. Potrebno je, znači, da subjekt na koji se sud odnosi bude poimanje bića, da očevitnost koja vezuje predikat za subjekt bude u samom tom biću, a ne samo u rečima koje upotrebljavamo radi njegovog označavanja.

U svojoj poemi Parmenid mudi upravo ovu demonstraciju: izraz *ῥών* javlja se lišen celog svog filozofskog značenja u odlomku u kojem autor potvrđuje da je neophodno reći li misliti da postojeće jeste, dok ništavilo nije (28—B—C)<sup>20</sup>.

Ta misao je koren velikog dela filozofije u strogom smislu reči: svakako bi bilo zanimljivo pronaći njene replike ili odjelke u brojnih mislilaca koji je prihvataju bilo na pozitivan način, da bi je opet potvrdili, bilo da bi poricali njenu vrednost, kao skeptici ili nominalisti.

Neka ovde bude dovoljno isticanje da je Epikur dužnik Parmenidov što se tiče metode njegove demonstracije. Osnovno načelo kanonskog izlaganja u *Pismu Herodotu* jeste da »se ništa ne rađa iz ne-bića« (D. L., X, 113—114) li da nikako nije moguće da »ono što nestaje u našim očima propada u ne-biću« (isto, 39, 1—2). Ali Epikur je morao da primeni ovo načelo na dve ontološke oblasti koje je priznavao. U fizičkoj oblasti složeni atomi igraju ulogu Parmenidovog jedinstvenog postojećeg; no, pošto je ta oblast pripisana

sveznajućem epistemološkom subjektu čije se iskustvo prostire u neodređenom vremenu, oni ne mogu biti ni stvoreni ni uništeni, jer bi to vreme tada bilo ili bi moglo da bude prazno li taj subjekt, prema tome, više ne bi imao osetna iskustva analogna našim. To je razlog što su atomi takvi, to jest nedeljivi li nepromenljivi, »pošto imaju snagu da listraju u rastavljanju sastojaka« ponuđenih našem iskustvu (isto, 41, 8 li dalje). Međutim, ne izgubimo iz vida da je oblast u kojoj atomi imaju ulogu parmenidovskog postojećeg, dobijena analognim rezonovanjem čije je temelj osećaj: »on lje taj na koga je neophodno da se oslanja rezonovanje da bi svedočilo o nepoznatom«, piše Epikur (D. L., X, 39, 13—116; v. 38, 8 li dalje). Ova oblast nas upućuje na drugu, konstitutivnu u odnosu na nju gde se osetni, misleći li osećajući subjekti kao psihički atomi ujedinjuju između sebe pomoću *φιλία*. To je razlog što su, uprkos zaključcima atomizma, ovi subjekti osećaja, koji ne mogu da budu »odsustvo osećaja« (D. L., X, 65—2), u istoj toj meri fundamentalne stvarnosti li, prema tome, isto kao li Parmenidovo postojće, nestvoreni li neuništivi, besmrtni. Na ovaj način Epikurov argument polkazuje zaprepašujuću sličnost s poslednjim Platonovim argumentom u *Fedonu*, koji priziva neophodno učešće duše u ideji života da bi predložio njemu podjednako neophodnu nepojitost s idejom smrti (105b—170a); on podseća naročito na argument koji taj filozof predstavlja u *Fedru*, prema kojem duša, budući pokretač sopstvenog kretanja, ne bi mogla da se preda, odakle proizlazi da je ona nužno nestvorena li besmrtna (245c—246a). Ne treba ipak zaboraviti da je Platon pripisao besmrtnost duši iz suprotnosti s telom, dok je za Epikura ono što ne prihvata smeti subjekt osećaja, znači stvarnost koja obuhvata telesnu li relaciju dimenziju. Ponovimo još da Epikurova originalnost u odnosu na njegove prethodnike počiva u činjenici što on ne samo da razlikuje dve drugačije li čak suprotne ontološke oblasti, nego li uspeva, osim toga, da ih uskladi, da ih usloži li smesti na takav način da je ona u kojoj su atomi fundamentalna li krajnja stvarnost izvedena u odnosu na onu u kojoj mi sami, kao osetni subjekti, imamo tu ulogu; ali da, sa svoje strane, ova ne postiže svoje očevitnosti li svoje sopstvene vrednosti, osim zasnivanjem druge, pošto nužnost li slučajnost daju smisao ljudskoj slobodi li samo očevitost smrti kao granice vremena čini od dobrog umiranja *τελος* ličnog života svakog čoveka. Čini nam se da, u ovoj perspektivi, istina umiranja li misao koja joj preti- hodi jeste ono što stvara spoj između dve oblasti. Jer ta istina lje, kao što smo li pokazali, žetva li blagoslova sopstvenog života, li zasluuje, dakle, to ime *αλήθεια*, koje je na grčkom bilo suprotno zabludi li laži jednako kao li zaboravu, *λήθη*; u tom smislu ona ne bi mogla da isključuje zbir racionalnosti fizičkog sveta, bez kojeg mi samo naše umiranje ne bi imalo sigurnu istinu. Glavna maksima 22 ne čini drugo nego potvrđuje ovaj zaključak: »Na cilj koji tu postoji valja primeniti refleksiju, kao li na svaku očevitost na koju upravljamo mišljenja. U nedostatku toga, sve će biti puno nejasnoce li nerada.« A na kraju *Pisma Herodotu* Epikur nas nagovara da prođemo »u činu misli«, »na način koji se lišava reči«, »krug glavnih pravila koja nam donose mir« (D. L., X, 83, 14—16).

9. — Pažljivo čitanje Epikura, izvedeno s brigom da ne dopustimo da nas rastruje tradicionalna tumačenja, čak mi ona proizašla iz njegove sopstvene škole, smešta nas u prisustvo filozofa koji je u najvećoj meri aktuelan.

To jest, Epikur nam nudi model za integrisanje onoga što je bilo označeno kao dve kulture našega vremena — nauka li »humaniore« — toliko tuđe jedna drugoj da izgledaju kao da se ne dotiču. Prema tom modelu, njihovo razdvajanje sastoji se u činjenici da njima upravljaju različiti ontološki statusi, no to razdvajanje može da bude prevaziđeno ako se shvati da se razlog postojanja naučne kulture pronalazi u oblasti čovekovog života. Međutim, ovo podređivanje ne isključuje mogućnost međuještva: sigurno je da rezultati nauka menjaju lični život sub-



jekata koji ih misle; a nije manje ni to da razmatranje tog života i racionalnih očevitosti koje su njemu svojstvene može da ima uticaj na organizaciju i razvoj samih nauka. Perspektiva dobrog življenja i dobrog umiranja u zajednici *φιλία* može doprineti tome da naučnik, čovek naučne racionalnosti takođe bude mudrac, to jest, kratko i jasno, čovek onijentisan racionalnošću, čak i kada se bavi jedino naukom.

Moguće je da bi ovo razmatranje moglo da okonča dvoboj, koliko strastan (toliko i jalov, između naučne istine i religijske istine, koji je trovao kulturni život Zapada od srednjeg veka. Epikur nas uči da objašnjenja koja izlazu nauke ne bi mogla da protivreče religijskim istinama, pošto ona pripadaju različitim ontološkim oblastima; da, prema tome, nema naučne istine koja može da ugrozi naše prvobitne očevitosti ili vlastitoj slobodi, o ostvarenju naše besmrtnosti u umiranju, i obožavanje onoga što ličnici i zajednički život sadrže od božanskog.

Hrišćanstvo koje hoće da je univerzalno, katoličko, takođe je religija pobune, to jest protesta protiv sveta kakvo je dat; ta univerzalizacija i pobuna nastaju rastenjem protiv sleđenih oblika prošlosti: to je otkriće. Da bi se ostvarilo to rastenje u svojoj univerzalnosti, u sposobnosti protestovanja i svojoj prospektivnoj ortodoksiji, hrišćanstvo svakako mora da se obogati drugim načinima obožavanja, onim što su druge velike religije pokušavale i prenosile; ali ono, takođe, mora još da produžava svoj nedovršeni dijalog s kulturama koje su ga stvorile, jedna je hebrejska, druga grčko-latinska. Što se tiče ove poslednje, uputno bi bilo promisliti ne bi li platonovske i aristotelovske verzije hrišćanske potruke, koje su prevladavale u prošlosti, trebalo da budu upotpunjene i čak možda korišćene drugima u kojima bi Epikurova misao igrala značajnu ulogu.

Jedan od razloga koji su najviše doprineli da je epikureizam, uprkos poletu koji ga je sačuvao tokom sedam vekova, ne isamo kao važeću filozofiju nego i kao način života, konačno bio pobeđen združenim neprijateljstvom akademičara, peripatetičara, stoičara, hrišćana i mnogih drugih, bio je njegov prezir moći, njegov tvrdoglavost da se ne obrati u državnu religiju i da proglasi superiornost nad Državom ljudja koje ujedinjava *φιλία*. Epikurejske zajednice bile su helenska pučka zamena grčkog *polis*a koji su, peloponeski rat najpre a carska ekspanzija Makedonije kasnije, najzad uništili. Samodovoljan život, *adespotos*, koji se u njima praktikovao, isto toliko i bogovi koji su u njima bili obožavani, nisu mogli da posluže interesima moćnika epohe, budući suprotni imperativu pokornosti učvršćenim autoritetima<sup>21</sup>. Otuda ta žestina da se suzbiju Epikur i njegovi učenici i da se otklevetaju, o čemu nalazimo toliko svedočanstava u istoriji<sup>22</sup>.

U tom smislu, Vrt<sup>23</sup> i filozofska racionalnost koja ga je nadahnjivala takođe su politički primer za naše vreme, osobito za one koji — ne podnoseći više osiromašen život, »opustošen«, prema izrazu Mankuzea, a koji nameću moderni gradovi — traže nove odnose sa drugim ljudima i stvarima prirode, i koji vide istinski društvenu promenu u obražanju samog zajedništva, pre nego u osvajanju države, njenih moći i njenih prisila.

Mislim da je, na ovom planu takođe, za nas važno da slušamo i dobro razumemo Epikurovu reč.

Zeneva, avgust 1978.

#### NAPOMENE:

<sup>1</sup> V., npr., Sextus Emp., *Adv. Math.*, 9, 178; Origène, *Contra Celsum*, 4, 14; Philod., *De dis*, 3, str. 77, 78 i 80 (Diels, str. 67—68); kolek. 13, 36—9 (Diels, str. 36) kolek. 14, 4—6 (Diels, str. 37). Ciceron stvari izostrava u *De nat. deorum*, I, 44, 45 i 75; u ovom poslednjem odlomku čitamo: *sic in Epicureo deo non rem, sed similitudines esse rerum*. Napomenimo da svi ovi autori, kao i Lukrecije, ustaloni, pišu više stoleća posle smrti Epikura. V. odličan komentar Jeana Bollacka u tumačenju *Makementaires*, Paris, Ed. de Minuit 1975, str. 217—238, naročito str. 225—227. Ovo tumačenje potvrđuje da su »bogovi videni mišlju«.

<sup>2</sup> V., npr., Lucr. II, 257—58 i 289—93. Ciceron posmatra ovo objašnjenje kao *res ficta pueriliter* u *De*

*nat. deorum*, I, 69; ali on mu ipak pripisuje vrednost u *De fato*, I, 23. On se ponovo nalazi u Diogena iz Oenande, paragr. 33 (Chilton) Većina Epikurovih tumača smatraju ga važećim, a Cyril Bailey čak uspeva da izrazi prepostavku da je ono verovatno bilo iskazano u onome što je danas praznina na početku 43. str. *Pisma Herodota* (Epicurus, *The Extant Remains*, Oxford, At the Clarendon Press, 1926, str. 24 i 186) V. ono što kažu J. Bollack, M. Bollack i H. Winzmann, u *Pismo Epikuru*, Paris, Ed de Minuit, 1971, o prenošenju Epikura, koje ne može verovati de je on »rekao bio nešto drugo a ne ono što se govorilo da je bio rekao i što je ono nastojalo da ga nateru da kaže« (str. 20). V., takođe, o pripisivanju *clinamen principium* Epikuru, izd Russell M. Ceer, *Epicurus: Letters, Principal Doctrines and Vatican Savings*, The Library of General Arts, Bobbs-Merrill, 1964, str. 12, nap. 17. V. dodatak pod naslovom »La dottrina epicurea del clinamen« u knjizi Ettorea Bignonea, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, vol. II, str. 408 i 456.

<sup>3</sup> Shortly before his death, piše J. M. Rist, Epicurus penned a somewhat theatrical letter to Idomeneus, as an ethical testimony and to promote his own brand of immortality... (Epicurus, *An Introduction*, Cambridge, At the University Press, 1972, str. 12—13). Zanimljivo, autor se u svojoj knjizi više ne vraća na ovaj predmet. Naprotiv, mišljenje da se duša raspada s telom on pripisuje Epikuru (str. 80). Većina tumača tvrdi da Epikur u skladu sa svojim materijalističkim monizmom, napušta svako verovanje u ličnu besmrtnost. V.: William Chase Green, *Mora: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Ma., Harvard University Press, 1948, str. 283; (v. str. 277).

<sup>4</sup> Dijalog *Axiochus* pripisuje ovo tvrđenje Prodiu (369b—c—D84—B—9), ali savkako je sumnjivo da li ovaj tekst ide ispred onog što će biti Epikurova misao ili, naprotiv, ne čini drugo nego ga ponavlja. V., povodom toga, Bohdan Wiśniewski, *L'influence des sophistes sur Aristote, Epicure, Stoiciens et sceptiques*, Archiwum Filologiczne, Wrocław, Warszawa, Krakow, 1966, str. 24—28.

<sup>5</sup> *Oppere*, Firenze, G. Einaudi, 1960 (2. pregledano izd., 1973), br. 1056 i 697, str. 326—27.

<sup>6</sup> Str. 571, nap. 15.

<sup>7</sup> Prepoznajemo ovde pitagorejsku temu koja povezuje granice sa savršenstvom. V.: W. Chase Green, nav. delo, str. 302 i 411; *Gorg.*, 492d—494d.

<sup>8</sup> V.: J. M. Rist, nav. delo, str. 46—52.

<sup>9</sup> Prvo razlikovanje razdvaja prirodne želje od onih koje Epikur smatra praznim ili zaludnim. Ove poslednje nas upućuju na sud drugih, takva je ona o postizanju počasti ili pohvala (G. m. 29, V. s. 20); pošto su suprotne ontološkom statutu *πρόσ ήμας*, Epikur im dodeljuje niže mesto u svojoj klasifikaciji. Među željama koje on zove prirodnim ima onih koje nisu nužne i drugih koje to jesu: među poslednjima, njihova nužnost može da bude orijentisana ka samom životu, to jest, ka ranoj našoj vremezi; ili da bude namenjena, tome da se izbegnu patnje tela; ima, nažalost, onih koje su nužne za blaženstvo (D. L., X, 127, 9—14; G. m. 29; V. s. 20). Odlomak koji sledi čini se zaista naznačava da se ovo razlikovanje podudara s hijerarhijom: očigledno je makar da svaka prirodna i nužna želja treba da bude zadovoljena, osim ako je njeno zadovoljenje prepreka onom koje je traženje blaženstva (isto, 128, 1—6). O ranijim slučajevima, u Platona, razlikovanja između želja nužnih i ne-nužnih v. *Rep.*, 558de.

<sup>10</sup> D. L., II, 87, 5—8; X, 136, 1—3. *Eth.* i *Nic.*, 115a 15—19. Uprkos činjenici da Aristotel ne imenuje Kirenjane, referencija na njih smatra se izvesnom. V.: *Diog. L.*, II, 65 i dalje; Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, 3. izd., 1920, i autori koje navodi J. Tricot u svom izdanju *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1972, str. 369, nap. 3. V., takođe, Ettore Bignone, nav. delo, sv. I, 643 i dalje, naročito str. 653.

<sup>11</sup> Isto, 115b 21 i dalje.

<sup>12</sup> V.: G. m. 8 i 9; V. s. 50. V.: Carlo Diano, »Note Epicuree« u *Studi italiani di filologia classica*, 12, 1935, str. 245 i dalje; »La psicologia d'Epicuro e la teoria delle passioni«, *Giornale critico di filosofia italiana*, 1940, str. 159. Ph. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden, 1960, str. 7—10 i 19—24.

<sup>13</sup> Epikur nastavlja i privodi kraju rad pročišćavanja — demitologizacije — religijske tradicije zajedničkog preduzet od grčke filozofije. Da je taj zadatak podrzumevao mnoge opasnosti, sudbina koju je snosio Protogora, izgnan i čiji su radovi bili spaljeni, ovo dobro potvrđuje. To je ono što objašnjava odlomak u kojem Epikur prebacuje na svoje osporavaoce optužbu za asebiju (D. L., X, 123, 13—15).

<sup>14</sup> *Diog. Oen.*, frag. 52, kolek. 4,5 — Chilon (Arigheiti, *Opere*, Epistularum fragmenta, 65, str. 399—401).

<sup>15</sup> D. L., X, 124, 10—15; 126, 4—6.

<sup>16</sup> To je ono što objašnjava dobar broj zabluda o Epikuru, a naročito zabludu Dantea, koji, umesto da ga smesti u *Limbus patrum*, s ostalim nehrišćanskim filozofima, namenjuje mu naročito strog postupak smeštajući ga, u šestom krugu *Pakla*, s jerećima, zato što je poricao da duša može da nadživi telo (*Inferno*, X, 13—15 i 52—72; v. napomenu ovom poslednjem odlomku u izdanju *La Divina Commedia*, kritičkom tekstu Italijanskog danteovskog društva, Milano, Ulrico Hoepli, 1958, str. 77).

<sup>17</sup> *Adv. Col.*, 17, 1117BC, str. 141 US. V.: William W. Goodwin, *Plutarch's Moral*, Boston, Little, Brown and Co., 1878, sv. 5, str. 360.

<sup>18</sup> V.: Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, 2. izd., Bäle, Schwabe et Cie, 1968, gl. I.

<sup>19</sup> V.: Plut., *Quaest. conv.*, VIII, 10, 2, str. 734F (Democr. A77—79); Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX 19 (Democr. B116). O ovom pitanju Lukrecije izgleda mnogo bliži Demokritu nego Epikuru, v. 1199 i dalje, iz njegove pesme.

<sup>20</sup> Što Emedokle ponavlja, potvrđujući nemogućnost za ono što jeste da bude uništeno (B12).

<sup>21</sup> V.: Benjamin Parrington, *The Faith of Epicurus*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1967, str. 16—17. V., takođe, Uvod od E. Bignonea u *Epicuro-Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Roma, »L'Erma« di Bretschneider, 1964, str. 11.

<sup>22</sup> V., povodom ovoga, Ettore Paratore, *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1960, str. 15.

<sup>23</sup> Vrt — Epikurov vrt (prim. prev.).

S francuskog preveli:  
G. Stojković-Badnjarević  
A. Badnjarević

# dve pesme

eftim kletnikov

## PAD TVRDAVE

Čitavog leta jurišala je konjica na tvrđavu a mrak se ipak vjorio u činijama i voću na gozbi ovog čvrstog grada.

O bio je to dan kada su umesto suda napukla usta onoga koji je digao zdravicu krupnim rećima i koji je osećao da je taj guiljaj vina pretežak za čaše stolećima u čemer-kamenu prevrvaio — da bi sačekao trenutak: mesto suncu biće slavljjenik senke u krvi.

Čitavog leta jurišala je konjica na tvrđavu i modri bokal neba bio je rasećen uzdasima branioca u podne, dok je knez podizao svoju bol nad prezelim stablom u bašti i otvarao mesečevo oko za tugu da oplakuje budući pejzaž kneginje: (»Oh, zanosna dolina pijane i zvonke pesme hoće li dugo mutiti izvor bele mi strasti oni koji imaju krvavo srce u lovuu«.)

Nebo i livade imali su modri poljubac

na usnama i vetrovi su ljubili usamljenu kolibu na brdu kada je galop konjice dodirnuo dno leta i kada pada senka na sivim čelima branilaca, a oni koji su jurišali nisu znali da je tvrđava već davno načeta bila i da potporni kamen svom težinom pritiska srca njenih graditelja. Oni nisu znali da će ptica koja će iz tog kamena, kada se raspukne, izleteti i da će pesma jata koje će se izleći slaviti samo podvig poraženih, olistalu im ranu usred gorocvetnih poljana.

## AVGUSTOVSKA

Hoću li moći da pobegnem niz šljivik ispod poludelih mreža munja među papratima i rosama kada grom put pokazuje a korenje osluškujе govor pokošenih stabala. Majko moja hoću li moći da probudim ovu beskućnu svetiljku što tiho sniva među opalim plodovima sivoga avgusta dok joj koprenu kite anđeli i zvezde kada nesvesno bđim nad sudbinom ljubljenog deteta što ga je topla privla na raskopčane grudi. O, hoću li moći da odem a da je ne probudim na bujnim grudima leži joj mrtvo skitničko cveće

tri žarčica kao tri presahla izvora tri boli i mnogo ljutih rana. Hoću li moći da odem niz padinu niz baštu

kada korenje osluškujе govor pokošenih stabala.

S makedonskog preveo  
Tomislav Stojanović