

drugima u pomoć, poučavani zajedničkom korišću, a skupljajući se od straha (u mogućem), malo-pomalo, počele raspoznavati oblička jedni drugih. (3) Pošto im je glas bio zbrcan (neartikulisan) i bez ikakvog značenja, počele su malo-pomalo da (artikuliraju) reči, i utvrđujući između sebe oznake za svaki pojedini predmet, omogućujući sebi shvatljivo izražavanje o svakoj stvari. (4) i pošto su takve zajednice nicali po čitavoj nastanjivoj zemlji, nemaju otuda svi ljudi isti jezik, jer je svaka (pojedina zajednica) sastavila reči kako je stigla; otuda su i potekle svakojake specifičnosti jezika, i te prve zajednice postale su rodonačelnici svih naroda».

»Nastanjiva zemlja« je *oikoumene* – latinsko *humanitas*, koje je Herder u XVIII veku preveo kao *Menschheit* u dvostrukom značenju: čovečnost i čovečanstvo. Još je Aulo Gelijski znao da *humanitas* nije filantropija već *pai-deia*.

Tako se evoluciono objašnjenje ljudske istorije, shvaćene kao progres (a o novijim teorijama progressa ovde je tako inspirisano i inspirativno govorio Milan Kovačević), već vrlo rano pojavilo. Ima je i kod pesnika, na primer kod Ajshila, nekih dvesta godina posle Hesioda. Tu je mitska koncepcija sveta potpuno obrnuta. Nema nikakvog zlatnog doba, svet ne pada i ne propada, već se stalno uspinje. Kod Ajshila, u *Okovanom Prometeju*, progres čoveku još uvek donosi božanstvo – titan Prometej. To Prometej sam kazuje:

»Pod zemljom su živeli kao mravi maleni,
u mračne pećine sakrivajući se...
Ja im i broj pronađoh, to znanje najviše.
Pa im u jaram sputah bikove,
da jarmovima služe i pluzima,

da ljude u teškom radu zamenjuju,
pa im i dobre konje u kola upregoh,
ponos i znak bogatstva velikog.
I lađu s jedrima platanenim
sagradih brodaru da morem plovi».

Na kraju se ponosno zaključuje da ljudi smrtnici sve veštine (*pasai tekhnai*) duguju Prometeju. To je prvi pomen *tekhnai* u ovoj upotrebi, jer se dotle govori o *erga* kao o božanskim tvorevinama.

Sofist Protagora je takođe verovao u progres i razvoj, ako je suditi po Platonovom izlaganju u istoimenom dijalogu. Bilo bi zanimljivo pratiti preobražaj atomističkog optimističkog pristupa do pesimizma kod velikog rimskog zagovornika ateizma, pesnika Lukretija, koji proističe iz drukčijeg tumačenja uglavnom istog atomističkog učenja i filosofije, posebno epikurovske nesvrhovitosti dešavanja, ali za to bi, na žalost, trebalo suviše vremena. Možda još možemo pomenuti da se svim ovim pogledima na kulturnu istoriju pripisivala velika starina, jer je čak i Orfej proglašavan za učitelja poljoprivrede, zakona i pisma.

Već je, pre Ajshila, filosof Ksenofan u VI veku izrazio uverenje u postepeno napredovanje ljudskog saznanja, koji su to sami tražili, a nisu im sve u samom početku bogovi pokazali. To je bilo u velikoj opreci s Homerom i Hesiodom, tako reći »naučna koncepcija prvobitne kulturne istorije«. Jedan moderni ispitivač tu Ksenofanovu koncepciju čak povezuje i s njegovim geološkim ispitivanjima, jer je on bio osnivač ove nauke.

U svim kulturnim istorijama antike važno mesto zauzima nastanak religije. Veoma zanimljivu liniju predstavljaju ona učenja koja objašnjavaju da su ljudi izmislili bogove, što je tako lepo nemački pesnik Gotfrid Ben izrazio u stihovima da »Zevs treba ljudima da bude veoma zahvalan, jer su ga oni stvorili«.

Dosta pesle Demokrita, jedan autor je zapisao:

»Ima (misli) ljudi koji su pretpostavili da smo mi (ljudi) došli do predstave o bogovima na osnovu čudesnih zbivanja u kosmosu. Tog mišljenja izgleda je i Demokrit, kad kaže: Kada su ljudi u davna vremena posmatrali zbivanja (pojave) u visinama, kao grmljavinu, munje, gromove, nastajanje zvezda i pomračenja Sunca i Meseca, obuzimao ih je strah, pa su verovali da su bogovi uzročnici toga«.

Strah, još više nego čuđenje i nerazumevanje, i za Lukretija je glavni razlog što su ljudi poverovali u bogove. Kad se toga straha oslobode, saznavši učenje božanskog Epikura o atomima kao osnovi svih prirodnih pojava, ljudi će se osloboditi i straha od smrti.

Mnogo bi se moglo govoriti o antropocentričnoj filosofiji Anaksagorinoj, o shvatanjima peripatetičara, kiničko-stoičkom elektricitizmu i univerzalnoj Polibijskoj istoriji, (anakyklosis) kao i o njegovoj koncepciji smene društvenih uređenja Ali, to bi zahtevalo posebna proučavanja. Steta je što nismo imali i predavanje o cikličnim teorijama razvoja, jer bi i tu trebalo početi s antikom, s filosofijama istorije kao stalnog ponavljanja, na primer u Indiji i Grčkoj. Ovde neka bude još samo pomenuta teorija katastrofa, koja je nastala kao odgovor na pitanje zašto čovek još uvek napreduje u tehnološkom pogledu kad je kosmos večit. Posle takozvane velike godine događaju se katastrofalni potopi, požari ili neke druge kataklizme, i svet propada ili potpuno ili delimično, a onda se opet obnavlja. Aristotel, čak, mitove tumači kao sećanje na znanje koje su ljudi imali pre neke katastrofe. Za stoicari da je bilo ekpyrosis – uništenje sveta ognjem, sveta koji se, u starom obliku, opet obnavlja. Možda je drevni čovek i mogao, naivno, verovati u obnavljanje svega posle svetskog požara kosmičkih razmera. Današnji čovek ne sme, očigledno, verovati ni u obnavljanje sveta posle eventualnog nuklearnog požara samo na jednoj sitnoj čestici kozmosa – na našoj planeti Zemlji. Tako, paradoksalno, budućnost može ugroziti ne samo sadašnjost, ovu našu, već i svu prošlost, ako uništi čovečanstvo i njegova kulturna dostignuća.

Mnogi pogledi na filosofiju istorije u antici, u antici shvaćenoj mnogo šire od grčko-rimskog sveta i uticaja, ovde, naravno, nisu mogli biti ni pomenuti. To je šteta, jer tako se najbolje demantuju mišljenja koja neke stare narode, na primer Grke, tretiraju kao narode bez filosofije istorije ili, čak, sasvim aistorične (Diltajevo ili Špenglerovo mišljenje). Koliko je ovakvo shvatanje netačno i za Srbe, na primer, pre godinu-dve je ovde ubedljivo pokazala profesor Radmila Marinković. Svaki narod ima svoju filosofiju istorije – zaključak je koji se nedvosmisleno nameće. Doduše, može izgledati kao da su sve ideje, koje su nam danas poznate, nastale u antici, i čovek se skoro boji da to ne dođe kao neko preterivanje. Utehu može predstavljati tvrdnja francuskog biologa Žana Bernara, izneta nedavno u programu Televizije Beograd, da se naše vreme u pogledu mudrosti još nije približilo antici, već ono samo umnožava znanja. Profesor Bernar je rekao da ga to najviše dovodi do nespokojstva. Ali i to je već svojevrstna filosofija istorije, zar ne?

*Korišćeni su i navodeni u nas objavljeni prevodi.

augustinovo spajanje eshatologije i povijesti

branko bošnjak

U vrijeme nastanka kršćanstva došlo je do promjene predmeta filozofije, ukoliko se je prihvatilo novo vjerovanje. Po samom predmetu, filozofija je došla u odnos prema temi o transcendentnom bogu i vjerovanju koje je odatle proizlazilo. Tu su dati gotovi odgovori u koje je trebalo vjerovati. Ako se neko ne bavi filozofijom, tada to još ne znači da je na gubitku, jer ima sadržaj objave, koji je i ponuđen oblik spasenja u viziji apsolutne i pravedne budućnosti. Time se filozofija postavlja kao mogućnost, ali ne i kao nužnost. Problem istraživanja bio bi u tome da se i putem mišljenja dođe do istog onog shvaćanja koje je dato u vjerovanju. Tako se došlo do religioznog i teološkog apriorizma, koji je od tada pa do danas ostao mjerodavan u okviru kršćanskog shvaćanja i vjerovanja.

Ta nova religija djeluje isključivo i ništa pored sebe ne priznaje. Tu se dolazi i do tvrdnje da sada (tj. nakon što se pojavilo kršćanstvo) i mala djeca znaju ono (istinu o bogu) što prije nisu znali ni najveći umovi. Više nema

neizvjesnosti u tumačenju svijeta, čovjeka i boga, u to se nužno uključuje sadašnjost, prošlost i budućnost. Bog se je javio i time je dobijena istina, koja se stavlja iznad svega. Na osnovu toga slijedi i zaključak – da postoji jedini put spasenja, dakle – kršćanstvo.

Tako se je došlo do *eshatologije*, koja sebe definiše u apsolutnom smislu. Općenito, eshatologija je učenje o zadnjim stvarima. Tu se radi o svijesti da svijesti ima svoj završetak i u kršćanskom vjerovanju to će se uskoro i dogoditi. To što je krajnje (eshatos), nije više neizvjesno. Ako se prije govorilo o *krajnjem kraju svijeta* (eshatoi oikeomen) kao nečemu što će uslijediti, ali nitko ne zna kako, sada se to mijenja, u uvjerenju da je sin božji (Isus) donio jasnu poruku. Bitni problem eshatologije sastoji se u tome da je tu izražena svijest o granici dokle je čovjek došao, i šta je tamo gdje više nema *ljudskog učešća*. Tu se dolazi na sjedinjenje dva odnosa: prostornog i temporalnog. To što će na kraju doći pokazuje i svoj doseg. To je kao neko rastezanje, i tu se može navesti i epski izraz: eshatoo, oosa (part od eshatoo) – dakle *rasteg*, da se još bolje uoč, to krajnje, gdje više čovjeka nema i ne može biti u njegovom prvobitnom obliku – kao što pokazuju i mitovi o Hadu.

U to eshatološko uključeni su i pojedinci, a na kraju i sudbina cijeloga svijeta, jer će svijet imati kraj, pa se na osnovu te svijesti moraju već sada činiti i određene pripreme, da nas to ne bi iznenadilo.

Tada je općenito bilo rašireno vjerovanje da će tome kraju prethoditi mnoštvo predznakova, pa će doći do: pravedne osvete, suđenja, a zatim će nastati novo Kraljevstvo, kojem neće nedostajati ni idealni kralj, dakle *Mesija*. Tada će biti iz svijeta uklonjeno zlo i nastat će opće dobro. To je sadržano u staroj hebrejskoj tradiciji, u kršćanstvu, islamu, i drugim religioznim maštanjima.

Ideal Mesije označuje ostvarenje apsolutne nade. Mesija (hebr. mas-hiach, aram. mehicha, grčki: Messias) znači pomazanik (grč. Hristos). U Starom zavjetu to je općenita oznaka za kralja koji vlada ili za visokog svećenika, a u prenesenom smislu to je oznaka za kralja budućnosti (Jes. 9,1-6; 11,1-11; Miha 5,1 i d.). Živa silka očekivanja Mesije nalazi se i u psalmima (br. 19), a također u *Kumranskim tekstovima*, iz kojih se vidi kako se je zajednica *Esena* izdvojila iz tradicionalnog hebrejstva i oblikovala svoj strogi red moralnog usavršavanja u smislu apsolutne teokratije. Tu se nalaze i ideje koje su preteče kršćanstva.

Misao o Mesiji ima opću ljudsku želju, koja je u kršćanskom shvaćanju označena i pojmom *čovječji sin* (hebr. ben-adam). Tako Isus sam sebe naziva u evanđeljima, i on je sebe označio kao Mesiju. Na primjer, najavljuje se stradanja sina čovječjeg, gdje se govori da će biti ubijen, ali i da će treći dan uskrsnuti (Mk. 8,31).

Bitni zahtjev novog vjerovanja jest pouzdanje u *božje kraljevstvo* (balela theu). To je ukratko izloženo u Isusovoj propovijedi na gori (Mt. gl. 5). Gora je fiktivno određena da bude pendan gori sinajskoj. Propovijed na gori nije djelo jednog duha; tu imamo u dva vrlo različita oblika samo jednu vrstu nauke o vjeri najstarijih zajednica, koje su iskusile već progone i koje su im se odupirale.

Ako je netko preuzeo novo vjerovanje, tada ima sve, jer se izričito kaže: *»blago siromašima duhom«* (makariol hoi ptohoi to pneumatī), jer je njihovo kraljevstvo nebesko. To bi značilo da znanja ovoga svijeta mogu biti samo zapreka za prihvatanje novog vjerovanja. Znanja o svijetu nemaju veliku vrijednost, i tko to nema, ne mora se ni truditi da bi na tom području tražio nešto više. Još bolje, ako to znanje nema. To je bio dovoljan razlog da *Kelsos* u svojoj polemici protiv kršćanstva istakne kako su kršćani protiv znanja i slobodnog mišljenja.

Svi koji su progonjeni i koji pate, bit će nagrađeni, jer *»velika je plaća vaša na nebesima«* (Mt. 5,12). Ističu se praštanje i ljubav prema svima, i prema neprijateljima. Ta *etika opće trpnje* nije teška, ako se pomisli na *nebeske* nagrade, pa je osnovno da se svako priprema za nebesku ulogu. Takvo shvaćanje znači potpuni preokret ovoga svijeta u kojem kojemu nije ništa dobro. No kad dođe božje kraljevstvo, to će se promijeniti i tada će nastupiti pravi život. Ali, do toga je još daleko; treba se stalno mijenjati. Ističe se ideal: *»Budite, dakle, savršeni (teleioi) kao što je savršen otac vaš nebeski«* (Mt. 5,48).

Ideja božjeg vladanja preuzeta je iz židovstva, o čemu posebno govore *psalmi*. No, to, ipak, nije bilo preneto samo u eshatološke vizije, jer je židovska proročka utopija imala i ovosvjetsku, političku tendenciju.

U kršćanstvu božje kraljevstvo mišljeno je isključivo *religiozno*, a ne politički, o čemu ima i primjera upozoravanja da se taj ideal ne misli društveno i politički. Za vjernika, božje kraljevstvo je djelo božje milosti, i tu nema potrebe za nekom političkom aktivnošću. Za taj put do boga nije potrebno vlastito razmišljanje niti traženje, dakle nije potrebno ni logično ni racionalno zasnivanje. Iz toga se vidi da spajanje s onostranim bogom ne leži u nekom posebnom učenju niti pak u učešću u kultovima i misterijama. Dovoljno je vjerovati u boga i time se osigurava put spasenja.

Ako se očekuje skori kraj, i ako je pouzdano da će sve dobro na nebesima biti – kao što se vjeruje, onda je ovo ovdje nevažno i nema razloga da se tim posebno bavimo. Tu se dolazi do odnosa *»kao da«*, koji ima *prolazno* stanje, pa je stoga nebitno. O tome se posebno govori u *Poslanici apostola Pavla Korinćanima* (7,29 i d.), gdje se ističe da je vrijeme (kairos) kratko, pa se sve događa tako kao da to što jest, i nije. Stoga se kaže da oni koji imaju žene budu kao da ih nemaju; oni koji plaču kao da ne plaču, koji kupuju, kao da ne posjeduju; i koji uživaju ovaj svijet, kao da ga ne uživaju, jer prolazi oblik (to shema) ovoga svijeta.

Sve treba činiti da se u potpunju pripravnosti dočeka dolazak kraljevstva nebeskog. Ukoliko bi što bila zapreka za to, toga se treba što prije osloboditi. Jer: *»i ako te ruka tvoja sablažnjava, odsijeci je – bolje ti je bez ruke u život ući (u skoro kraljevstvo božje), nego li s obje ruke ući u pakao, u oganj vječni«* (Mk. 9,43; eis ten geennan eis to pir to asbeston), dakle u oganj koji se ne gasi.

U novom vjerovanju traži se opća *ideja pravednosti*. Prema sadržaju svakog tog pojma, tu se radi o tome da bi, i prema prirodnom shvaćanju, dobra djela trebalo nagraditi, a loša kazniti. No, to je ovdje na zemlji vrlo teško osigurati i sprovesti.

Prema vjerovanju, Isus obećava ljudima *božju milost*, ako spoznaju svoje grijeha, jer se i u molitvi želi da nam se oprostite grijesi, a i mi smo spremni da drugima opraštamo. Time se, namjesto osvete, došlo u ideji do ljubavi *prema bližnjemu*, što je bitno udaljevanje od tradicionalnog židovstva. Time se oblikovalo *ново religiozno držanje* koje bi trebalo doprinijeti pojedinačnom približavanju bogu. No, cijeli sadržaj vjerovanja je *kriterij*, jer se tu ne može ništa dokazivati, već samo vjerovati (primjer smrti Isusova, uskršnuće i sl.).

U odnosu na ostala tadašnja vjerovanja, kršćanstvo je posebnost u tom smislu što je boga dovelo na zemlju, i uključilo ga u ljudsku povijest. Sve se mijenja od dolaska Isusa, koji je i bog i čovjek. Sada se dogodio bitni preokret. Eshatološko je dobilo svoga predstavnika, on je tu poput Platona i junaka *Era* (Država, X knjiga), koji je, nakon smrti, izišao iz Hada, da ljudima priča što je sve vidio i što se događa s mrtvima. No referiranje ima kod Platona namjeru da se osigura bolja budućnost u biranju ponovnih života, jer tu se ističe da nije bog kriv, već čovjek koji bira. No, čim je eshatologija referirana, ona postaje i dio ovozemaljskog, a time i bitno životnog. *Er* je sve rekao i sada ljudi znaju što treba da rade, i bolje je ako to prihvate nego ako se ponašaju tako kao da toga nema.

Slično je i s Isusom. On, također, zna sve što je kod boga, i tu nema neizvjesnosti. Time što je bogočovjek ušao u povijest – počinje i nov način osmišljavanja. Tu se, dakle, nalazi granica, do toga momenta, i poslije toga. Na taj način počinje i određena ideja *osmišljavanja* povijesti, što će kasnije biti problem *filozofije povijesti*. Ako se događaji ne bi mogli vrednovati ni datirati, onda ne bi mogli biti ni fiksirani.

U grčkoj tradiciji to osmišljavanje i određivanje bilo je računato prema *olimpijadama*. Te igre bile su osnovane 776. godine prije nove ere i bile su sadržajni način okupljanja i pomirenja svih Grka, barem u vrijeme njihovog održavanja. U tome je bila velika vrijednost ljudskog razumijevanja i nastojanja da se čovjek uzdigne do većih ideala od onog što se svakodnevno zbiva. Olimpijade su bile povijesni orijentir i registar svega, jer se pitalo kada se nešto događalo, dakle u vrijeme koje olimpijade. No, kršćani su se pobrinuli da ta orijentacija bude ukinuta. Car *Teodosije* ukinuo je 393. olimpijade, kao paganski ostatak u kršćanskom svijetu. Prošlo je 1500 godina od tada, dok su olimpijske igre bile obnovljene (obnovio ih je Francuz Pierre de Coubertin).

U kršćanskom shvaćanju razlikuje se doba pod *Zakonom* (mojsijevstvo) i novo – koje počinje s Isusom Kristom. Tim dolaskom Zakon je završen, i sada svaki događaj dobija svoje značenje prema tome vremenskom određenju, čime se eshatologija uključila u povijest. Prije je čovjek išao prema eshatološkom u viziji vjerovanja i u različitim kultovima, a sada je to metafizičko postalo dio realiteta, pa prema tome i životnog odnosa.

U tradicionalnom grčkom mišljenju norma je bila priroda, a sada se to mijenja i bitna je povijest u koju je uključena ideja eshatologije – jer se to sada nalazi u svojoj povezanosti putem dolaska Isusa Krista. Ostvarenje božjeg kraljevstva realizirat će se u budućnosti, koju nitko ne zna, ali to će, prema vjerovanju, biti, i sve će biti riješeno na *posljednjem sudu*: *»Tada će reći kralj onima što mu stoje s desne strane: hodite blagosloveni oca mogega; primite kraljevstvo koje vam je postavljeno od postanka svijeta«* (apo kataboles kosmu, Mt. 25,34).

Iz toga je očito da je božje kraljevstvo suprotnost svakoj *političkoj tvorevini*, i spas leži samo u vjerovanju u boga. Zamijeniti taj odnos ne bi bilo prihvatljivo, jer božje pravo je starije od državnih ustanova. Kod *stoika* cijeli taj problem imao je svoj odnos prema ideji kozmosa, kao jednog svijeta i jedne države. Prema tom shvaćanju, postoji *vječno prirodno pravo* i pravo koje je postavila država. Tu prirodno pravo ima prednost i baš na osnovu toga čovjeku je zagarantirano sve ono što bi mu eventualno država mogla uskratiti. U ideji kršćanskog vjerovanja sve što vlada među ljudima posljedica je pada i grijeha, jer je time prestala i prvobitna faza raja. Time je nastao prekid u božjem planu i on se više ne ostvaruje – kako je bilo mišljeno i moguće, pa se nužno nalazimo u padu, nasilju, zlu i slično. Tako se došlo do *postavljenog prava*, koje je posljedica općeg čovjekovog pada. Iz tog odnosa jasan je Augustinov stav o dvije različite i suprotne države, to su *božja država* (civitas dei) i *zemaljska država* (civitas terrena).

Kada se istakla razlika između dva načina života i postajanja tada se došlo i do problema u povijesti, jer se hoće istaći što je smisao i djelovanje. To je problem koji je riješen tako da se to ne može objasniti iz samog tog događaja, dakle iz samog čovjeka i njegove djelatnosti (povijesti). Ako se to ne može odatle osmisliti, tada je i sam čovjek doveden u pitanje. On nije priznat kao nosilac u samostalnom smislu, već je podređen, pa stoga treba da shvati koju je ulogu dobio čovjek koji stoji pred određenom svrhom (s-vrha), dakle pred ciljem (telos) koji bi trebao ostvariti, u ovom slučaju – da se osposobi za kraljevstvo božje.

Time se došlo i do unutrašnjih izvora *kršćanske filozofije*. Mit o objavu i otkrovenju je mjerilo i izvor i filozofije, pa je od tada pa dalje stalno prisutan problem odnosa između *filozofije i teologije*.

Život je uvijek filozofiji davao probleme. Filozofija je izraz duha svoga vremena, no ona djeluje i na vrijeme i na život. Time se može govoriti i o djelovanju ideja u pojedinom razdoblju. Ako je život potpuno determiniran religioznim pojmovima – kao što je bilo u kršćanstvu – tada se po toj strukturi razvija i mišljenje, pa je i filozofija dovedena u ovisnost u kojoj, po takvoj strukturi, ima nužno, podređeno mjesto, a to se ispoljilo već u patriistici.

Misaoni vrhunac patristike predstavlja Augustin. On je zasnovao starokršćansku metafiziku u ideji teocentrizma, što znači da se sve određuje iz svog odnosa prema bogu u redoslijedu postojanja. Tu je bitno određenje – *homo spiritualis* – što će svoju punu mogućnost imati tek u božanskoj državi (civitas dei) – koja važi kao carstvo duha i ljubavi (Conf.6,3,8;12;13,18). Tu je izražena želja za vječnim i nepromjenljivim, pa se stoga ovdje podudaraju *metafizički i religiozni cilj*, a to je Augustin izrazio u stavu: *deum et animam scire cupio* (želim spoznati boga i dušu). Dalje od toga ne treba ići, jer spoznajom boga i duše, imamo sve ono što nam treba za spasenje.

Augustin polazi od duhovne supstancije (spiritualis substantia), koja je, kao takva, apsolutno. To znači da je bog *veritas i sapientia*, i stvaralački božji duh je jedina apsolutna stvarnost. U tih nekoliko izvoda izražena je bitna tematika Augustinovog razmišljanja.

Aurelije Augustin rođen je 354. u Thagasti u Numidiji (današnji Alžir). Majka (Monica) bila je vrlo religiozna kršćanka, a otac (Patricius) bio je paganin. U Kartagi je Augustin čitao Ciceronov spis *Hortensius* i to ga je uputilo na filozofiju. Augustin je najprije pripadao manihejcima, a u Rimu je jedno vrijeme bio pristalica novoakademске skepse. Bio je profesor retorike (i to mu je bio životni ideal) najprije u Kartagi i u Rimu, a zatim u Milanu (384-386), gdje ga je biskup Ambrozije pridobio za kršćanstvo 387. godine. U Afriku se vratio 388. godine; svećenik je postao 391. a biskup 395. U Hipponu (Hippo Rhegius) u Africi.

Svoje glavno djelo *De civitate Dei*, u 22 knjige, počeo je pisati 413. a završio je 426. godine. Umro je 430. godine za vrijeme opsjeđanja grada od strane Vandala. Svoju autobiografiju *ispovijesti* napisao je oko 400. godine.

Staru filozofiju upoznao je uglavnom čitajući Cicerona. Aristotela nije temeljnije poznao. Plotina i Porfirija čitao je u latinskom prevodu Mariusa Victorinusa.

Iz ideje teocentrizma treba razumjeti tumačenje svijeta i života. U *ispovijestima* (7,11) radi se o interpretaciji *bitka*, a time i čovjekovog mjesta. Augustin piše: *»I na sve druge stvari koje su tebi podložne, usmjeravam svoje oko, i mogu da zapazim da im u punom opsegu ne pripada niti bitak niti nebitak, da jesu ukoliko od tebe jesu, i da nisu, jer nisu to što si ti. Jer samo onome uistinu pripada bitak što postoji nepromijenjeno.«*

U religioznom shvaćanju tada se znalo to što se misli o ideji – *onostrani bog*. No, u određenju tog sadržaja, d sadržaja, Augustin nema uzor u kršćanskom interpretiranju, pa se mora držati filozofije, ovdje Plotina, što on potpuno i ne razumije, a niti se usuduje da razmišlja samostalno, dakle bez autoriteta objave. Za Augustina, rješenje bi izgledalo ovako: zemaljske stvari treba *koristiti* (uti), ali ne *uživati* (frui), no, nasuprot tome, treba uživati (frui) nepromjenljivog boga, ali ga se ne smije upotrebljavati, a još manje zloupotrebljavati (*Civ. dei* XI, 25).

To proizlazi otuda što je bog *najčistiji bitak* (sumama essentia). Time što bog postoji, on pripada u bitak, dakle u određenje – kojim se izražava postojanje kao postojanje, bez obzira na to o kojem se postojanju (biću) radi. No, božji bitak je nepromijenjen.

Pitanje je općenito: kojim se izrazima može označiti bog, a da to ne bude isto ono što je grčka filozofija imala kao oznake za prirodu ili kozmos? Jer, možemo reći – u okviru Parmenidove ontologije – bitak je jedan, vječan i nepromjenljiv. To su atributi koji se pripisuju i kršćanskom bogu, pa je nužno pitati: da li je to sada isto ili nije isto?

Augustin mora nužno upotrebljavati iste izraze, ali tako da ih promijeniti u njihovom smislu, da bi dobio *onostranost boga* i time izišao iz ovostra-

nosti svijeta. Zbog toga dolazi do tzv. *analogije bitka* (analogia entis), što znači da pojmovi koji se pripisuju bogu, nemaju isto već analogno značenje (preneseno). *Toga nema kod Aristotela* i pored »višeznačnosti« riječi bitak, pa je pozivanje u tom pogledu na Aristotela potpuno neadekvatno. Ne može se od Aristotela praviti kršćanina.

Analogno (grč. analogos) znači ono što odgovara logosu, dakle ono što je odgovarajuće i što pokazuje istu smislenost. Pogledajmo o tome jedan općenit primjer. Možemo reći da netko ima zdravu boju lica, ili da je neki kraj, voda ili zrak zdrav, hrana može biti zdrava, zatim – neko društvo može imati zdrave temelje i zdrave ideje, i slično. Ti iskazi nisu univokni (unus-jedan, vox-glas), jednoznačni, niti pak *ekvivokni* (duploznačni), tj. da bi imali višestruki smisao, dakle nisu ni potpuno identični, ni potpuno različiti, već stoje upotrebljavamo *sredini* između ta dva odnosa, što znači da ih upotrebljavamo analogno, jer, na primjer, i zdrava voda i zdrave ideje – govore o nečemu što je »zdravo«.

U odnosu na kasnije shvaćanje, možemo reći da je *analogija bitka* (odgovaranje bitka, sličnost bitka) *učenje skolastike* koje treba da izrazi odnos između boga (koji ima vječni bitak) i stvorenja (koje ima promjenljivi bitak). Kao problem metafizike, to obrađuje Toma Akvinski. Stav bi glasilo ovako – sve što je stvoreno slično je bogu kao savršenom bitku u tome da *ono jest*, što znači – da svako *jest* pripada u bitak, no jedno *jest* razlikuje se od drugog *jest*. Na primjer, *jest* mrava i *jest* boga nije *jest* na isti način. To znači da su istovremeno bog i svijet potpuno različiti time što je bog uzrok bitka u svakom postojanju (*jest*), i iznad tog postojanja. Po teoriji analogije bitka, došli bismo do ovog određenja: stvorenje je bogu slično i neslično, iz čega se ne bi moglo zaključiti da je bog sličan stvorenju.

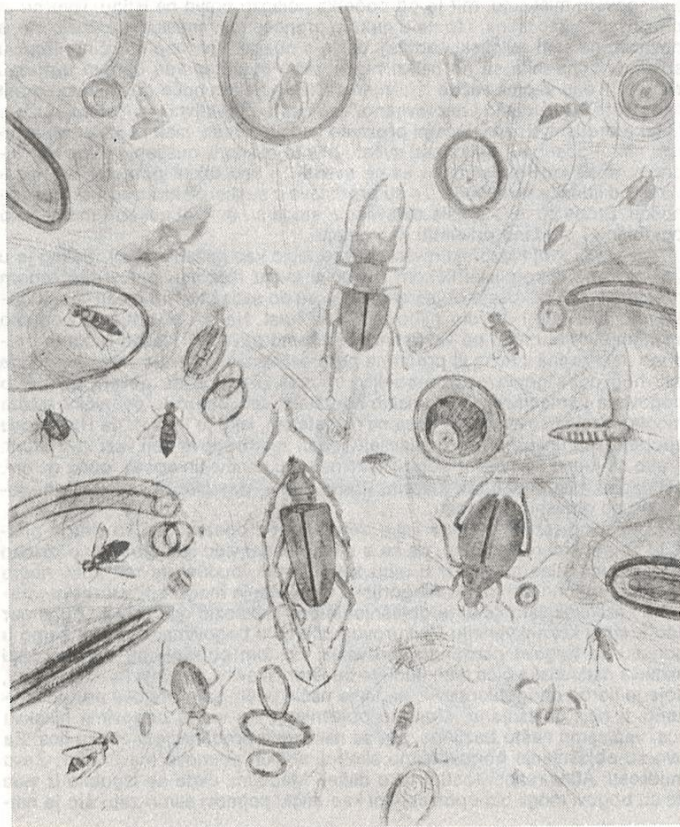
U konfesionalnom odnosu – katolicizam priznaje analogiju bitka, i to je izrečeno na IV ekumenskom lateranskom sinodu 1215. godine. No, protestantizam to odbacuje, smatrajući da se odnos čovjek-bog ne postiže učenjem o analogiji.

Iz tradicije grčke filozofije, a posebno iz Plotina, Augustin je mogao vidjeti kako se pojedine kategorije primjenjuju na iskaze o bogu, koji je iznad kategorija, oznake bi bile u prenesenom značenju. To bi općenito značilo da o bogu možemo reći što on nije. Na primjer, u tekstu *De trinitate* (djelo u 15 knjiga, na kojem je radio od 399. do 419), Augustin piše: »Bog je bez svojstava dobar, bez veličine velik, bez potrebe stvaralac, bez položaja svemu nadređen (sine situ praesidens), bez oblika (habitus) sadrži ipak sve u sebi, bez mjesta svagdje je potpuno, bez vremena je vječan, bez svake promjene stvara on promjenljivo i pri tome ne trpi ništa« (V.I).

Iz ideje teocentričke metafizike navest ćemo daljnje Augustinove tvrdnje. To što spoznajemo, u to i vjerujemo, ali ono u što vjerujemo – ne možemo odmah i spoznati. To znači da je vjerovanje put u spoznaju. U *duši* je istina, tj. znanje; u *duši* se nalazi svjetlo vječnog uma, pomoću kojega pojmove razlikujemo i spoznajemo.

Sve istine imaju svoje najviše jedinstvo u bogu, koji je nepromjenljiva istina. Boga spoznajemo vjerovanjem i ljubavlju. Duša je nematerijalna i potpuno različita supstancija od tijela, prisutna je u svakom dijelu tijela i sve osjeća, a *besmrtnost duše* slijedi iz njenog učešća u nepromjenljivoj istini.

Zlo ne postoji kao princip (kao što su vjerovali manihejci), već je samo *privatio boni*. Uzrok zla je *volja*, koja se okreće od višeg prema nižem. Volja je slobodna, ali samo pomoću božje milosti; slobodna volja je u nama djelatna.



U teološkom pogledu može se razlikovati više vrsta slobodne volje. Sloboda Adama bila je takva da je on mogao ne griješiti (posse non peccare); no, svojim prestupom on je pao, i sada više ne može a da ne griješi (non posse non peccare), i nakon toga dolazi uzdizanje, sloboda svetih – ne moći griješiti (non posse peccare).

S pravim vjerovanjem spojena je ljubav i samo pomoću takvog vjerovanja ljubav može biti djelatna. Tko nešto drugo ljubi nego to što je najviše, pada u zabludu. Time što boga volimo, boga i spoznajemo. Iz toga slijedi problem *odnosa vrednota*, što dovodi i do određenja *dobra*. Mi možemo voljeti različite predmete, ali ipak razlikujemo što je niže, a što više, što je lošije, a što bolje. Time dolazimo do ideje *pretko ljubavi* (ordo amoris), čime je određena i vrlina. To znači da u voljenju mora postojati *pravi red*, i to bi bio put uzdizanja prema onome što je više i više. U temporetku najviše se voli bog kao *summum bonum*, i sve treba tome podrediti.

Sličan odnos vrednota imamo u Platonovom dijalogu *Simposion*, gdje se govori o ideji ljepote. Na najnižem mjestu je ljepota tijela, viši stupanj od toga je ljepota duše, zatim slijedi ljepota znanja i na kraju *ideja ljepote* koja je po sebi i za sebe, vječna i nepromjenljiva, dakle uvijek ista, a ne da se mijenja, pa da je danas ovakva a sutra onakva, da je nekome lijepa a nekome ne i slično. Taj red pokazuje i egzistencijalni smisao uopće.

To što je kod Augustina ordo amoris, kod Pascala je *red srca* (ordre du coeur), jer sjedište ljubavi je srce. Blaise Pascal (1623 – 1662) smatra da istinu treba tražiti u srcu, to je tzv. *logique du coeur* ili *ordre du coeur*, što dovodi do suprotnosti između *sentir* i *penser*. Poznata je Pascalova formula-cija koja kaže: »Srce ima svoj um, o čemu um ništa ne razumije« (Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas).

Iz toga slijedi da se *ateorijska sfera* uzima kao izvor svih vrednota, pri čemu se usmjerava na emocionalnu stranu svoga bića i duha. Na slučaju Pascala, Nietzsche je optuživao kršćanstvo jer uništava mislioce i genije, koji gube svoju samostalnost čim idu u religiozni misticizam.

Pascal je iz svoje duboke religioznosti došao u nužni sukob s jezuitima i njihovom teorijom morala – *probabilizmom* (lat. probabilis, franc. probable – vjerojatan), što je značilo da se u spornim i protivrječnim slučajevima moglo prihvatiti ono što je ne samo vjerojatnije, već i svrsishodnije. Time je bio omogućen vrlo loš prakticizam, koji je dobio moralno odobrenje (tekst: *Lettres provinciales*, 1656/57).

O razlici i odnosu između srca i uma navest ćemo jedan Fichteov tekst. O važnosti srca za religiju Fichte je pisao u svojim aforizmima o *religiji i delizmu* (fragment iz godine 1790). Već prvi korak u spekulaciju odriče bogu ona svojstva koja traži srce. Sav antropomorfizam religija prije Krista išao je za tim da zadovolji srce. Kršćanstvo je to riješilo sistemom posredništva, pa su Isusu data sva svojstva boga, koja se mogu odnositi na ljude, te je Isus postao bog ljudi. Fichte kaže da se u religiji srce sveti spekulaciji. No, na osnovu same želje (srce) nije sadržaj vjerovanja i dokazan, pa stoga s pravom Fichte zaključuje da bez spekulacije nije moguće vjerovati, čime se logički *razum stavlja iznad srca*.

Augustin je svoj teocentrički univerzalizam primijenio i na *metafiziku povijesti*, pri čemu *eshatološko* postaje bitno povijesno. Općenito možemo reći da je svaka *filozofija povijesti* određena konstrukcija, pri čemu se povijest gleda kao cjelina koja ima svoje *početak* i *kraj*, a svaki pojedinačni događaj mjeri se po tome koliko služi toj cjelini. *Kronologija* događaja još ne daje i smisao. I godine imaju svoje značenje, jer nije svejedno kada se nešto dogodilo. Kod Augustina shema ide od anđela pa do zadnjeg dana, i svi događaji uključuju se u tu cjelinu.

U filozofiji povijesti pita se o *smislu povijesti* i da li se tokom povijesti ide u napredak i koji bi to bili stupnjevi. To se nekada postizalo mnogim putovanjima i usporedbama. Na primjer, Herodot iz Halikarnasa (oko 484-425), nazvan »ocem historije« (Cic. de leg. I. I. 5) propustovao je (Istok): Malu Aziju, Siriju, Babiloniju, Perziju; (Sjever) – obale Crnog mora, Trakiju, Makedoniju, Kirenu (sjeverna Afrika), Egipat do Elefantine na jugu; zatim Siciliju i južnu Italiju (Zapad). Tu je izraženo shvaćanje da tok povijesti ovisi o *sudbini*, ali i o krivici i moralnom prestupu pojedinaca. Naime, bogovi bdiju nad tim da se ljudi drže prave mjere. Na *oholost* (Hibris) slijedi *kazna* (Nemesis), pa je opravdan strah pred kaznom.

Nasuprot pojmu sudbine u povijesti Tukidid (rod. oko 445) piše objektivno i nastoji da pokaže *nužnost* i *kauzalnost*, pa s pravom misli da je njegovo djelo *Historija poleponeskog rata* »posjed za uvijek« (ktema es aei, I. 22).

Nasuprot grčkom shvaćanju historije – Augustin iz ideje teocentrizma postavlja paralelno postojanje *dvije države*. Jedno je *božja država* (civitas dei) – što bi bila oznaka za čovječanstvo, ako se odgodi u ljubavi prema bogu. Drugo je *zemaljska država* (civitas terrena), nazvana i država đavola (civitas diaboli) – tj. zajednica ljudi, spojena zemaljskim interesima. U tom smislu se može govoriti o *tipičnim počecima dvije države u povijesti*.

Evo o tome nekoliko izvoda:
»Ja sam podijelio čovječanstvo u dvije vrste, na ljude koji žive po bogu (misli se kršćanskom) i one koji žive po ljudima. To smo u tajanstvenom, u prenijetom smislu nazvali dvije države, tj. dvije zajednice ljudi, od kojih je jedna predodređena da vječno vlada s bogom, a druga da s đavolom trpi vječnu kaznu. Takav je njihov završetak, o čemu ću ja tek kasnije govoriti. Sada ću govoriti o obe povijesti, tj. od kada su se ljudi počeli radati do kraja, kada će prestati radati. Jer cijelo to dugo vrijeme u kojem ljudi dolaze i odlaze, umiru i rađaju se, pripada povijesti obe države, o kojima ćemo sada govoriti.

Dakle, najprije od dva prva praroditelja rodilo se *Kain*, koji je pripadao državi čovjeka, a tek zatim *Abel*, koji je pripadao državi boga. Kao što spoznajemo na svakom pojedinačnom čovjeku da »nije prvo što je duhovno, nego ono što je duševno, a tek tada duhovno« – zbog čega i svaki, jer je potekao iz prokletog korjena, najprije je od Adama nužno loš i tjelesan, a tek tada, jer ide prema ponovnom rađanju u Kristu, postoje on dobar i duhovan – tako je i kod cijelog ljudskog roda; tu su tek kroz rađanje i smrt počele nastajati dvije države; najprije su rođeni građani ovog svijeta, zatim drugi: tudinac na ovom svijetu i pripadnik božje države, predodređen milošću, izabran milošću, milošću tudinac ovdje dole, milošću građanin tamo gore.

... O Kainu stoji napisano da je on osnovao državu (Gen. 4,17), a Abel, koji je bio tuđinac na zemlji, nije osnovao državu. . . Mi nalazimo dvije forme u zajednici (ljudi) na zemlji, jedna koja dokazuje svoju vlastitu *sadašnjost* i druga, koja svojom sadašnošću služi nebeskoj državi kao uzor» (XV, 1-3).

U zemaljskoj državi traje *stalno rat*. Takve pobjede su prolazne, »jer ne može se uvijek i stalno vladati onima koji su pobijedeni u jednoj jedinog pobjedi«. To stanje donosi samo bijedu.

Adamov prvenac, Kain, bio je zemljoradnik, a drugi sin, Abel, stočar. U toj podjeli rada prisutne su suprotnosti, koje su dobile teokratizirani odnos i izraz, pa s pravom kaže Bloch u svojoj knjizi *Ateizam u kršćanstvu* – da Biblija sadrži historiju različitih socijalnih pokreta, pa problem razumijevanja toga ne bi bio u demitologiziranju, kao što misli R. Bultmann, već u de-teokratiziranju.

O Kainu i Abelu Augustin piše opširnije u XV, 5-7. »Prvi osnivač svjetske države bio je dakle bratoubica, on je iz zavisti ubio svoga brata, hodočasnika na zemlji građanina vječne države«. To je bio uzrok (Archetyp) za druge države. »Tako je bio Rim osnovan, rimska povijest dokazuje da je Rema ubio njegov brat Romul, samo što je ovdje ubijeni, kao i ubica, bio građanin svjetske države. Obojica su se proslavila osnivanjem rimske države, obojica veoma mnogo, da se samo jedan mogao ispoljiti«.

Dobro ne može biti dobro, ako ga ne želimo kao *zajedničko dobro* i veće je ukoliko je ljubav veća. Povijest je počela borbom između dobra i zla (Abel – Kain), i nastavljena je borbom između zla i zla (npr. Romul i Rem). Takva borba odvija se u svakom pojedincu (duh – meso).

U daljnjem razmatranju Augustin kaže: »Uvijek će postojati svjetska država i zajednica ljudi koji žive po čovjeku, i to neće prestati do kraja ovoga svijeta, što je Gospod imao pred očima kad je rekao: »Djeca ovoga svijeta rađaju i rađana su«. Naprotiv, božja država, koja je u ovom svijetu u tuđini, vodi svoj preporod (ponovno rađanje) u drugi svijet, čija djeca niti rađaju niti se rađaju. Ovdje je, dakle, »rađanje i roditi se« zajedničko obim državama, iako božja država i ovdje broji mnogo hiljada građana koji se uzdržavaju od rađanja«.

Prema Augustinu, zemaljskoj državi pripadaju osnivači različitih hereza, jer oni žive po čovjeku, a ne po bogu. I *indijski gimnosofisti* koji filozofiraju goli u divljinama Indije, jesu građani svjetske države. »Jer samo je tada to moralno dobro kad se događa u vjerovanju u najviše dobro, u boga«.

Odnos između te dvije države treba da regulira Crkva, jer se na osnovu vjerovanja da je Crkvu ustanovio Isus Krist, dolazi do izvoda da je Isus Krist prisutan i dalje na zemlji u Crkvi i po Crkvi, iz čega slijedi da bi utjecaj Crkve trebalo proširiti na sav sadržaj života, čime je data osnova za svaki oblik *klerikalizma*.

Cjelokupnu povijest Augustin dijeli na šest razdoblja. To ide ovim redom: 1) od Adama do potopa, 2) od potopa do Abrahama, 3) od Abrahama do Davida, 4) od Davida do seobe u Babilon, 5) od Babilona do rođenja Kristova i 6) sadašnje doba, koje čeka svoj završetak i tada će doći *kraj bez kraja*.

»Ovo sedmo doba bit će naš sabat, kojemu neće biti konac večer nego dan Gospodnji kao osmi vječni, koji je posvećen uskrsnućem Kristovim, a ne prikazuje nam samo vječni počim duha nego i tijela. Ondje ćemo praznovati i gledati i ljubiti, ljubiti i slaviti. Eto, to će biti na kraju bez kraja. Ta što će nama drugo biti kraj, nego da dođemo u kraljevstvo kojemu nema kraja ni konca?« (*De civ. Dei*, 22,30).

Tako, prema Augustinu, svijet i povijest teže prema nepromjenljivom bogu. To se potvrđuje i ovim stavom: »Nesretan je onaj čovjek koji to sve (svijet kao prirodu i stvari u njoj) zna, a o tebi (o bogu) ne zna ništa. Sretan je onaj koji tebe zna, a ono ne. No ako tebe i one stvari zna, nije sretniji zbog sebe, nego zbog tebe.«

Iz ovoga je opet jasno da nije slučajno što u srednjem vijeku nije bilo nauke o prirodi, a kod Grka je postojala. Ono što je u antici bila priroda kao predmet odnosa i mišljenja, sada je postala *povijest*, koja je kao cjelina *razvoj* prema bogu.

Iako državu na zemlji nije smatrao pravim rješenjem, Augustin je ipak, kao biskup, želio pomoć države protiv heretika, jer je nada u onostranost ipak daleko u odnosu na konkretna zbivanja na zemlji.

NAPOMENE:

Pojam *telos* (lat. causa finalis), za razliku od početnih uzroka (*aita* lat. causa efficiens), prvobitno je to što se postiže pomoću *telete* (tj. unutrašnji preokret), i to je bilo najbitnije događanje u *misterijama*. To je značilo da se netko osposobio za posvećenje u misterije, i nema više ničega što bi ga od toga puta odvodilo.

Dakle, *telete* (teleo) znači posvetu i ređenje u vjersku tajnu službu; *teleutao* znači nešto dovršiti i to što je dovršeno (telos) jeste ideal (savršenstvo, vršak, svrha).

Iz jezika misterija termin *telos* ušao je u filozofiju. Na primjer, Platon u *Fedru* (249c) kaže: »Samo čovjek koji se služi takvim uspomena kako treba i uvijek se predaje usavršenoj snazi potpunih svetinja, postaje doista savršen (svet). (. . . teleus ale teleatas teleumenos, teleos ontos monos gignetai).

Quintus Hortensius Hortalus (Hortenzije Hortal Kvint), 114 – 50, bio je rimski govornik, stariji Ciceronov suparnik, no na žalost, njegovi govori nisu sačuvani: Ciceron ga je opisao u djelu: *Brutus* – *de claris oratoribus*, i po njemu je nazvao svoj filozofski dijalog. Utor, uti, usus sum, dep. 3 (upotrebiti, imati); fruor, frui (fruiturus) X uživati; perfecti je: usus sum ili fructum Sepi. Deponentni glagoli (deponere-odložiti) zovu se oni koji imaju pasivne oblike, a aktivno značenje.

šelingova filozofija mitologije

mihailo đurić

Šelingova (Schelling) filozofija mitologije predstavlja grandiozan pokušaj da se oda dužno poštovanje mitu, da se mitsko poimanje sveta učini što razumljivijim, da se mitsko polaganje prava na apsolutnu istinu uzme u obzir razmatranje. Ovaj je pokušaj do danas ostao jedini stvarni pokušaj da se mit filozofski protumači, jer svojom temeljnošću i doslednošću prevazi-lazi sve što je pre ili kasnije postignuto na tom polju. Stanovište s kojeg je Šeling prišao mitu ne razlikuje se samo načelno od prosvetiteljskog, već se, štaviše, nalazi u oštroj suprotnosti prema njemu. Šeling, naime, razmatra ne toliko ljudsku koliko božansku stranu mita, interesuje se ne toliko za antropogoniju koliko za teogoniju, nastoji da objasni suštinu mitskih slika i predstava iz istorije apsoluta, a ne da ih svede na jednu iskustveno realnu činjenicu koja se zove čovek. U svojoj filozofiji mitologije¹, Šeling nastoji da otkrije poslednji, metafizički osnov iz kojeg mitske slike i predstave nužno proizlaze, to jest stalo mu je da shvati i protumači istorijski proces svesti u kojem nastaju te slike i predstave kao teogonski proces. Naravno, ovo je shvatanje sve drugo pre nego samo po sebi razumljivo. Prema njemu je zdrav ljudski razum uvek podozriv, a novovekovno prosvetiteljstvo, čak, uobražava da ga mora osuditi kao ponovno zapadanje u mitologiju².

On ne prilazi mitu spolja, kao istraživač starina, koji se zadovoljava time da utvrdi mitološke činjenice, već iznutra, kao filozof koji pita za prirodu ili suštinu stvari³. Šeleng se, dakle, uzdiže iznad gole činjenice da mitske slike i predstave postoje, i trudi se da dokuči kakva se istina nalazi u temelju tih slika i predstava, kakva je istina svojstvena mitu. On uzima pri tom mit u celini, kao mnogostruku skupinu priča i kazivanja i pita za istinu ove »samosvojne celine ljudskih predstava« kao takve. Za njega je mitologija »grupa predmeta«⁴ koji nisu slučajno dati, već nužno postoje. I on hoće da razume ove priče i kazivanja ne u nekom drugom smislu, već upravo onako kako su ih ljudi prvobitno shvatili, dakle u smislu u kojem su nastale.

Šeling je bio duboko ubeđen da samo filozofsko ispitivanje može da iznese na videlo istinu mita, da je filozofija jedino kadra da mitu pripiše istinu. Ovo je svoje ubedenje pravdao time da je stvar filozofije⁵ da odredi šta je istina i da samo filozofija može da ispita da li je i koliko je neko činjenično stanje u skladu s tom odredbom. Šeling je otišao čak i korak dalje: tvrdio je da je filozofsko razjašnjenje mita neophodno, jer samo filozofija može da opravda i utemelji istinu mita. Svi su ostali pokušaji nedovoljni i neprikladni, jer nijedan od njih ne može da domaši tu istinu. Potpuni uvid u bitni karakter mitologije mogućan je tek u okviru filozofskog ispitivanja. Po Šelingovom mišljenju, mit je od početka polagao pravo na istinu, izvorno je bio shvaćen kao istina. I to ne u nekom prenesenom smislu, već doslovno, s obzirom na sam religijski sadržaj, dakle s obzirom na ono što čini njegovu suštinu. Istina mita se ne nalazi nigde izvan mitskog, već upravo u njemu samom. To je veoma važno izjašnjenje. Njime Šeling hoće da kaže kako mit nije nešto subjektivno i napravljeno, već nešto objektivno, prirodno, nužno. Mitske predstave nisu slučajni proizvod ljudske svesti, nisu nastale zahvaljujući nekoj posebnoj delatnosti svesti, bila to mašta ili mišljenje. One su, zapravo, proizvod »supstancije same svesti«⁶, i kao takve potpuno su nezavisne od ljudske samovolje. Te su predstave u suštini do kraja određene nužnošću. Stoga su tako srasle sa svešču, stoga su ih ljudi nekad i mogli tako postojano i predano prihvatiti kao istinite.

Da bi svoj filozofski metod posvedočio kao nužan i istinit, Šeling je u opširnom kritičko-dijalektičkom uvodu u svoju filozofiju mitologije redom pregledao sve pokušaje objašnjenja koji su do sada stvarno izneti ili se uopšte mogu izneti, i utvrdio njihovu neodrživost. Najpre je odbacio poetsko shvatanje koje u mitu ne vidi istinu, već samo pevanje⁷. Našao je da je potpuno nesnovana izričita ili prećutna pretpostavka ovog shvatanja da je ljude drevnog doba gonio neki neodoljivi unutrašnji nagon da pevaju pesme o bogovima i smenjivanju božanskih naraštaja. Jer, otkud je pesnička mašta mogla pozajmiti sadržaj tih pesama? Uostalom, lako je uvideti da Homerove epopeje već unapred pretpostavljaju jedan svet bogova koji važi kao istinit. A ako se jedan takav svet bogova već nalazi u osnovi tih epova, onda ga oni, očigledno, nisu mogli tek stvoriti. Prema tome, poetsko je shvatanje nepo-desno da objasni mitologiju.

Šeling razlikuje alegorijsko shvatanje od poetskog. Ovo drugo priznaje da mit smera na istinu, da se u njemu ima u vidu istina. Ali, on izričito tvrdi da se istina ne nalazi u mitu kao takvom, budući da mit kaže nešto drugo, a ne ono što misli⁸. Alegorijska objašnjenja mogu biti istorijska, moralna i fizikalna. Istorijsko je objašnjenje prvi predložio epikurovac Euhemer kao krajnju konsekvenciju Epikurovog učenja o bogovima, doduše, samo u odnosu na bogove narodnog verovanja. Po tom objašnjenju, bogovi nisu nikakva nadljudska bića, već ljudi, to su istorijska lica, kraljevi i zakonodavci, koje je narod obogotvorio. Ali, na taj je način postojanje bogova pretpostavljeno, a ne i objašnjeno. Moralno objašnjenje ne vidi u bogovima nikakva lica, već samo nešto bezlično, što se naknadno predstavlja u obliku lica. Za ovo su objašnjenje bogovi samo simboli etičkih pojmova (na primer, Zevs mudrosti, Atina razboritosti, i tako dalje). Međutim, ovde se izgubilo iz vida da su bogovi mogli biti upotrebljeni kao etički pojmovi samo zato što je naj-