

**УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ**

**СЛОБОДА – ЉУБАВ – ПАТЊА:  
ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗАМ И ХРИШЋАΝСТВО  
У ДИЈАЛОГУ**

**ДОКТОРСКИ РАД**

**МЕНТОР:  
проф. др Богољуб ШИЈАКОВИЋ**

**КАНДИДАТ:  
мр Радисав Ј. МАРОЈЕВИЋ**

**Београд, 2016.**

**Подаци о ментору и члановима комисије:**

**Ментор:**

**Чланови комисије:**

**Датум одбране:**

**УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ПРАВОСЛАВНИ БОГОСЛОВСКИ ФАКУЛТЕТ**

**СЛОБОДА – ЉУБАВ – ПАТЊА:  
ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗАМ И ХРИШЋАΝСТВО  
У ДИЈАЛОГУ**

**ДОКТОРСКИ РАД**

**МЕНТОР:**

**проф. др Богољуб ШИЈАКОВИЋ**

**КАНДИДАТ:**

**мр Радисав Ј. МАРОЈЕВИЋ**

**Београд, 2016.**

**Наслов докторске дисертације:** Слобода – љубав – патња: егзистенцијализам и Хришћанство у дијалогу

**Резиме:**

У овој докторској тези тематизујемо појмове слободе, љубави и патње, комплексност њиховог међусобног односа и повезаности, с егзистенцијалистичког и хришћанског становишта. Под егзистенцијализмом подразумевамо разне философије егзистенције, а у њима обрађујемо првенствено оно што се тиче поменутих проблема који чине предмет нашег рада. Тежиште за расправу о наведеним темама налазимо како у философијама егзистенције Кјеркегора, Јасперса, Хајдегера, Сартра, Унамуна, Камија, тако и у хришћанској мисли коју репрезентују Свети Оци, и у већој или мањој мјери разни савремени мислиоци, попут Берђајева, Евдокимова, Зизиуласа.

Ова дисертација има за циљ да истражи улогу и значај наведених трију појмова унутар дијалога вођеног између поменутих мислилаца.

Природа научно-истраживачке грађе на којој израста наш рад недвосмислено нас је определијелила за следеће методолошке приступе: историјско-компаративни и рационално-дедуктивни, употребљавајући при том дескриптивну, методу теоријске анализе, историјску методу, херменеутику текста и анализу дискурса.

Наше истраживање довело нас је до неколико општих закључака. Срж егзистенцијалистичке философије могуће је исказати једном сентенцом: сваки човјек за себе треба да одреди шта ће и како да ради. Појединачност, прије и изнад свега. У егзистенцијализму су онтолошки проблеми неодвојиви од етичких, уско су повезани и једни друге претпостављају. С друге стране, оно што, према **хришћанском учењу**, представља кључну чињеницу у односу индивидуе и личности, која је одређујућег карактера, је да је **личност** несхватљива без слободе, јер је она слобода да се буде други. Не слобода *од* другог, већ слобода *за* другог. Круцијалним се сматра то да можемо вољети само ако смо личности. Јер, изван личности нема праве **љубави**, исто као што изван заједнице нема личности. Једна личност онтолошки није могућа.

**Кључне ријечи:** човјек, егзистенција, слобода, љубав, патња, егзистенцијализам, Хришћанство

**Научна област:** философија, теологија

**Ужа научна област:** антропологија

**УДК:** 141.32: 27-1

**UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF ORTHODOX THEOLOGY**

**FREEDOM - LOVE – SUFFERING:  
EXISTENTIALISM AND CHRISTIANITY  
IN DIALOGUE**

**DOCTORAL DISSERTATION**

**MENTOR:**

**Prof.dr Bogoljub ŠIJAKOVIĆ**

**CANDIDATE:**

**Mr Radisav J. MAROJEVIĆ**

**Belgrade, 2016.**

**Title of the doctoral dissertation:** Freedom - Love - Suffering: Existentialism and Christianity in Dialogue

**Summary:**

This doctoral thesis thematizes the concepts of freedom, love and suffering, the complexity of their interrelation, within the existentialist and Christian point of view. Under the existentialism we consider the variety of philosophies of existence, and within them we mainly deal with mentioned problems that make the subject of our work. The focus of the debate on these issues is found in both the philosophy of existence of Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre, Unamuno, Camus, and in Christian thought, which represent the Holy Fathers, and to a greater or lesser extent by various contemporary thinkers, like Berdyaev, Evdokimov, Zizioulas.

This thesis aims to explore the role and significance of these three concepts within the dialogue between the mentioned thinkers.

The nature of scientific research material on which our work grows unambiguously committed us to use the following methodological approaches: historical-comparative and rational-deductive, and within this descriptive, theoretical analysis method, historical method, hermeneutics of text and discourse analysis.

Our research led us to some general conclusions. The core of existentialist philosophy could be expressed in one thought: every man should determine for himself what and how to do. Individuality, first and foremost. In existentialism the ontological problems are inseparable from ethical, are closely linked and assume each other. On the other hand, what, according to Christian thought, represents a key fact in relation of individuals and personalities, which has the ultimate character, is that personality is incomprehensible without freedom, because the personality is freedom to be the other one. Not the freedom from the other but freedom for the other. It is considered to be crucial that we can love only if we are personalities. Because outside of personality there is no love, just as there is no personality outside of the community. One personality is ontologically impossible.

**Keywords:** man, existence, freedom, love, suffering, existentialism, Christianity

**Scientific area:** philosophy, theology

**Special topics:** anthropology

**UDC:** 141.32: 27-1

## САДРЖАЈ

РИЈЕЧ УНАПРИЈЕД .....	3
I УВОД .....	5
1. ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИСТИЧКО СХВАТАЊЕ ЧОВЈЕКА .....	5
2. СПЕЦИФИЧНА ОБИЉЕЖЈА ХРИШЋАНСКЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ .....	19
II СЛОБОДА .....	25
1. 1. Слобода – блаженство које се налази у човјеку .....	26
1. 2. Слобода – отварање путева егзистенције .....	32
1. 3. Слобода и вјера .....	43
1. 4. Бунтом до слободе .....	50
2. 1. Слобода – чежња за вјечним животом .....	79
2. 2. „Нова духовност“ – пут до истинске слободе .....	87
2. 3. Слобода и стваралаштво .....	90
3. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА .....	93
III ЉУБАВ .....	105
1. 1. Авраам – кјеркегоровски символ очинске љубави .....	106
1. 2. Љубав – свједок трагичног живљења .....	114
1. 3. Љубав – спас од апсурда .....	120
2. 1. Љубав – фундаментална категорија личности .....	132
2. 2. Љубав – тријумф над смрћу .....	139
2. 3. Љубав – благодатна сила .....	145
3. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА .....	150
IV ПАТЊА .....	157
1. 1. Патништво – трагање за Богом .....	158
1. 2. Смрт – међа егзистирања .....	165
1. 3. Самштина – болни пратилац патње .....	172
2. 1. Патња – неизоставни чинилац човјечијег постојања .....	188
2. 2. Есхатолошка вјера – пут до вјечног живота .....	192
3. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА .....	199
V ЗАКЉУЧАК .....	208
VI ЛИТЕРАТУРА .....	222



**СЛОБОДА – ЉУБАВ – ПАТЊА:  
ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗАМ И ХРИШЋАНСТВО У ДИЈАЛОГУ**

**РИЈЕЧ УНАПРИЈЕД**

У овој докторској тези тематизујемо појмове слободе, љубави и патње, комплексност њиховог међусобног односа и повезаности, с егзистенцијалистичког и хришћанског становишта. Томе смо пришли вишеслојно, али не у смислу формално назначених сегмената у тексту, већ у знаку нашег приступа тематици. Основу разматрања представља проблематизација ових концепата, да би се у слjedeћем аналитичком слоју бавили њиховим разјашњењем и компарацијом. Смисао рада, поред осталог, налазимо у трећем слоју „читања“ ових наратива, у коме смо евалуацијски и критички приступили проблематици, и уз синтезу конкретних исхода опредмећеног дијалога понудили и њена оригинална рјешења. Напомињемо да под егзистенцијализмом подразумевамо разне философије егзистенције, а у њима обрађујемо првенствено оно што се тиче поменутих проблема који чине предмет нашег рада. Тежиште за расправу о наведеним темама налазимо како у философијама егзистенције Кјеркегора, Јасперса, Хајдегера, Сартра, Унамуна, Камија, тако и у хришћанској мисли коју репрезентују Свети Оци, и у већој или мањој мјери разни савремени мислиоци, попут Берђајева, Евдокимова, Зизиуласа.

С обзиром на природу текста из корпуса егзистенцијализма, који је значајним дијелом књижевног (а не експлицитно философско-богословског) карактера, оправдано смо се служили „литерарним“ приступом, па поједини пасажии нашег рада имају форму наративних исказа. То се показало потребним истраживачким поступком, да бисмо анализом обухватили што шири мисаони опус појединих аутора (Сартра, Унамуна, Камија).

Структура рада је слjedeћа: послије уводног дијела и појашњавања основних поставки егзистенцијалистичког и хришћанског поимања човјека и егзистенције,

прелазимо на детаљно излагање наведене проблематике. Рад је сегментиран на основи три носећа концепта, па се у појединачним поглављима бавимо темама слободе, љубави и патње, износећи и тумачећи њихове битне одреднице, како бисмо указали на евентуалне правце даљег егзистенцијалистичког/хришћанског развијања истих. Свако наведено поглавље садржи тематизована закључна разматрања, а на крају износимо конкретне синтетизоване налазе и оцртавамо могуће правце даљег развоја теме.

Природа научно-истраживачке грађе на којој израста наш рад недвосмислено нас је определијелила за следеће методолошке приступе: историјско-компаративни и рационално-дедуктивни, употребљавајући при том дескриптивну, методу теоријске анализе, историјску методу, херменеутику текста и анализу дискурса.

# І УВОД

## 1. ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИСТИЧКО СХВАТАЊЕ ЧОВЈЕКА

Тврдећи да истина бивствовања није универзална, већ посебна, тиче се властитости, појединачности, философи егзистенције, сваки на свој начин, полазе од субјективности, видећи присутност истине у сваком начину постојања. Другим ријечима, они полазе од посебног начина бивствовања човјека у свијету као егзистенције<sup>1</sup>, и изричито је проблематизују као „кључ за разумијевање свакога бића и приступ битку уопће“<sup>2</sup>.

Философије егзистенције се интересују за оно појединачно, једнократно, пролазно, непоновљиво у животу човјека, њих занима егзистенција у њеној уплетености у конкретну ситуацију у свијету, са свим њеним варијацијама, без обзира на њихову драматичност и трагичност по човјека. Оне трагају за оним што би човјеку указало на његову конкретну човјечију, појединачну ситуацију, на његову „фактичност“, у којој би се показао слободним а тиме и одговорним за своје поступке. Уза све то, свака човјечија ситуација је различна, посебна, нема карактер универзалности и општеприхватљивости, него се тиче конкретног појединца и онога што он доживљава.

Философија егзистенцијализма у великој мјери постоји у умјетничким формама, и веома је тешко издвојити неку системску концепцију. Са становишта

---

<sup>1</sup> Разлика између појмова егзистенције и есенције састоји се, поред осталог, у следећем: док је есенција оно по чему се ствари разликују једна од друге, одређујући оно што биће чини бићем, не говорећи да биће егзистира, јер биће не мора егзистирати да би постојало – у том смислу је есенција „шта бити“ ствари, а егзистенција њихово „да бити“. Егзистенција у хајдегеровском смислу представља „просто-напросто самог човека утолико уколико с њим из мрака израња нешто такво као што је разумевање бића уопште... Коначно, егзистенција је сам човек утолико уколико је он непрестано на путу ка свом властитом бићу“ (Žan Bofre, *Uvod u filozofije egzistencije*, Beograd: BIGZ 1977, 50).

<sup>2</sup> Danilo Pejović, *Suvremena filozofija Zapada*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske 1982, 13.

социјалне философије, егзистенцијализам открива свој смисао у интерпретацији, односно као анализа веза, као последица пројављивања личности.<sup>3</sup>

Смјештајући човјека у

„оквире трагичности и апсурдности његовог живота и његовог појављивања на свету, егзистенцијалисти сматрају да он прави један скок из те трагичности... Човек је, према Хајдегеру и Јасперсу, једно ‘моћи-бити’, један напор да се превладају тешкоће, један скок-у-испред-себе. Човек се не може одредити као једна вечна и непокретна есенција; не постоји непроменљива људска природа“<sup>4</sup>.

Разлог томе почива у чињеници да је човјечије постојање нестабилно, слободно, испуњено немиром, окренуто будућности и плановима за њу, неизвјесној и несигурној, опскрбљеној стрепњом, бригом и избором „бољег сјутра“, које посвједочује човјечију аутентичност.

Философску егзистенцију би требало сврстати у величанствене игре као битно философске категорије, то је

„философија непосредности, непосредније непосредности која задржава битно филозофску димензију, димензију рефлексije темеља људскости. Тим својим битностима и ова филозофија постаје универзална и конкретна. Ту је и опште и лично искуство“<sup>5</sup>.

Оно што је битно обликовало мисао егзистенцијалиста јесте и дефинисање појма егзистенције у профилисању њеног односа према појму бића. Тако, биће је као

„објективна, детерминирана, логичка нужност ‘свугдје’ и ‘увијек’ универзално, апстрактно, безвремено и простором неограничено, а егзистенција индивидуална, конкретна, на ‘сада’ и ‘овдје’ кратко вријеме одређена, случајна и субјективна... Кад се каже да је човјек слободан, то не значи да, према егзистенцијалистима, има

---

<sup>3</sup> А. В. Шаровская, „Социальные проблемы в экзистенциальной философии“, *Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского*, 2009, № 11 (15), 17–18: 17.

<sup>4</sup> Бранко Павловић, *Метафизика и егзистенција*, Београд: Плато 1997, 62–63.

<sup>5</sup> Vujađin Jokić, *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica: DEECG 1999, 22.

слободу, него да је сам слобода. Исто тако, човјек нема егзистенцију, него јест егзистенција. Она је потпуна или није уопште<sup>6</sup>.

Нема степеновања егзистенције, нема заједничких својстава, појединачно је кључ за разумијевање, оно индивидуално, једнократно, непоновљиво од највишег је значаја.

С обзиром на бројне и битне различитости у сагледавању круцијалних проблема везаних за човјека и његову егзистенцију, расветљавању истих приступамо из ракурса различних философија егзистенције, почев од Серена Кјеркегора (1813–1855) и његове патничке философије.

Тако, полазећи од тезе да се човјечији живот састоји од низа непомирљивих и неотклоњивих супротности, чија напетост и непремостивост чини основну истину свега постојећег, а уочавање исте обзнањује сву мудрост овога живота, Кјеркегор устврђује да човјек живи увијек „у одређеном часу живота са даним могућностима али свијешћу повезан и са цјелином свога живота. Тај час и та *цјелина*, који су понајчешће противурјечни а у исти мах доживљени, једна је од неотклоњивих животних антитеза<sup>7</sup>.

Поимајући егзистенцију као *ex-sistere*, као „бити изван“ неког цјеловитог бивствовања, Кјеркегор истиче да се она очитује свагда као „коначност, као ограниченост, као ‘индивидуум’, који у себи носи посебну подвојеност, посебну дистанцу живота појединачног и опћег, подвојеност између субјекта и објекта, мишљења и битка. Егзистенција је састављена свагда од посебних момената и простора и времена, те не може бити захваћена категоријом неке безличне колективне бити, која је свагда продукт спекулативне апстракције<sup>8</sup>.

Егзистенцијалистичка философија тежи да коинцидира са начином живљења, потенцира право воље, човјечијег тијела, осјећања, мисли и свега другог што краси сваког човјека понаособ; бори се за оно конкретно, индивидуално, оно што је реално у времену, што је ту, данас. Реалност избија

---

<sup>6</sup> Мирко Зуровац, „Дијалектика егзистенције у филозофији Серена Кјеркегора“, предговор у: Серен Кјеркегор, *Болест на смрт*, Београд: Плато 2000, 5–37: 14.

<sup>7</sup> Vladimir Filipović, *Novija filozofija Zapada*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske 1979, 34.

<sup>8</sup> Isto, 35.

„ненадно у форми индивидуалне, једнократне, непоновљиве, конкретне, временске егзистенције која неће да буде постављена унутар рационалног система као случајни елемент. Врховни егзистенцијал код Кјеркегора је појединачност у односу са апсолутним. Егзистенција је ту у односу према највишем... Што се систем више распада, парадокс постаје јачи. Најинтимније извјесности раздире критичка иронија. На подручју ничега почиње драма егзистенције“<sup>9</sup>.

Жестоко се борећи против идеалистичких (нарочито Хегеловог<sup>10</sup> система мишљења)<sup>11</sup> пренебрегавања и занемаривања реалне и појединачне егзистенције, са свим њеним страховима, патњама, неизвјесностима у име такозваних објективних, никако личних схема и истина које претендују да буду „вјечне“, Кјеркегор се залаже за субјективност, сматрајући је истином, која заузима одлучујуће мјесто у човјеку који трага за вјечном истином. Јер, никакав ум, ни објективна рефлексивна процес „безимених идеја и празних општости не може открити човјеку трагичне антиномије индивидуалне егзистенције у чијим се застрашујућим ‘или – или’ одлукама остварује покрет ка бесконачности“<sup>12</sup>. Кјеркегор је изричит у ставу да се егзистенција може сазнати само у субјективности. Субјективност је чвор и разрјешење свих егзистенцијалних проблема, она је, према *данском Сократу*, једина истина.

Стрепећи, мучећи се, очајавајући, патећи „дански самотњак“, према ријечима једног од његових тумача, на свој егзистенцијално-религиозни начин упућује позив људима да се ишчупају из чељусти

---

<sup>9</sup> Мирко Зуроџац, Исто, 11.

<sup>10</sup> Кјеркегор приговара хегеловском идеализму што та философија као теорија апсолутног духа не одговара постојећој стварности.

<sup>11</sup> Кјеркегор не прихвата систем у философији због непремостивих препрека које дијеле општости система и конкретни, реални човјечији живот. У систему нема ништа што би имало печат неизвјесности, све је унапријед познато. И све се коси са стварним животом и конкретним проблемом, који философи (система – sic!) рјешавају различно од осталих људи, својим принципима, својим категоријама које се разликују од оних које примјењују у својим спекулативним концепцијама.

<sup>12</sup> Мирко Зуроџац, Исто, 13.

„објективног збивања, из отуђеног времена, из заморне, извјештачене тмине заборава властитог живота, из пустиње ствари, ... из индиферентне незаинтересованости за властиту егзистенцију, из униформности, ... из безимених идеја и празних општости, из вјечних истина, из система, из метафизике, ... из губитка егзистенције, из нужности, у слободу онога који спознаје, у своју непоновљиву, субјективну, непатворену истину у моје владино биће... у егзистенцију у којој се о истини не мисли и не говори него се истина живи“<sup>13</sup>.

То суштински значи да би човјек требало да буде посве заинтересован за сопствену егзистенцију, не смије да буде равнодушан према њој, без обзира на све недаће, на сву бол и сву патњу коју она неумитно носи. Бол и патња су неминовни животни сапутници за сваког човјека, али у исто вријеме и неопходни, будући да се у њиховом замешатељству отварају двери слободе, двери човјечије непатворене, непоновљиве, субјективне истине, коју нико не може објективисати, јер је он сâм та истина, истина која се живи.

Човјеков живот се, према Кјеркегору, одвија у непрестаној потрази за властитим ја, за оним конкретним, непоновљивим, једнократним у чему се стално надилази, желећи да буде оно што још није, а могао би да буде, настојећи да се уздигне до Бога, да буде самосвојан, властан. Упутно би било нагласити да је Кјеркегор човјека схватио као самостални и индивидуални дух, као владино ја. А владино ја је

„однос који се односи према себи, или у односу то да се он односи на самога себе; владино ја није однос, него враћање односа на самога себе. Човек је синтеза бесконачности и коначности, пролазности и вечности, слободе и нужности“<sup>14</sup>.

Код Кјеркегора стрепња представља основу егзистирања, отварање могућности сваком човјеку да се врати себи у односу који има према Апсолуту, односно својеврсни „крик самосвијести слободе, осјећај њене достижене недостижности“<sup>15</sup>, која се налази с ону страну психолошког одређења тог појма,

---

<sup>13</sup> Мирко Зуроџац, Исто, 18.

<sup>14</sup> Серен Кјеркегор, *Болест на смрт*, Београд: Плато 2000, 41.

<sup>15</sup> Абдулах Шарчевић, „Дијалектика тражења апсолутног“, предговор у: Серен Кјеркегор, *Појам стрепње*, Београд: Српска књижевна задруга 1970, VII–LVI: XXXVII.

као доказ „метафизичке апсурдности наше ситуације и истовремено вапај за слободом која се јавља као достигну недостижна“<sup>16</sup>.

Кјеркегор се противи свим апстракцијама, јер у њима не види рјешење, већ, супротно томе, у конкретној ситуацији појединца, његов живот оvdје и сада са свим задацима и одговорношћу за извршење истих кључ је за рјешење његових бројних проблема. Личним дјелањем се долази до свега што је вриједно, нема „помоћи“ од конструисаног система, од било какве апстракције.

Откривање и разумијевање вриједности сваког појединца оно је што, према Филиповићу, Кјеркегора нарочито интересује. И то управо стога што у тој посебности, у тој

„осебујности личности лежи њена вриједност, а у моћи откривања те вриједности смисао филозофске рефлексije. Филозофија дакле не треба да даје универзалне онтолошке одговоре о битку уопће, него одговоре на питања о људској опстојности“<sup>17</sup>.

С друге стране, Бофре примјећује да упућујући човјека на самог себе, нагло га суочавајући са вртоглавом посебношћу његове ситуације, Кјеркегор настоји да дође до суштинског, устврђујући да бити човјек значи

„осетити се у крајњим дубинама властитог бића трагичном жртвом једне мучне ‘могућности моћи’ – и то тако да ме нико не може да замени у неприкосновеној одговорности коју управо треба да преузем. Моји ме чиновни, дакле, неопозиво ангажују“<sup>18</sup>.

Намјера Кјеркегорова била је да спаси религиозног човјека од заблуда у које је запало хришћанство, обзнањујући човјеку сав смисао и бесмисао постојања и дјелања у свијету, вјерујући да је Бог прва и једина апсолутност човјечијег постојања, без којег човјек не би могао ништа да постигне, нити у биолошком, нити у интелектуалном погледу. Човјек је у „сталној божјој заштити. Ако се нада, треба да буде стрпљив и да своје дјело прилагоди том циљу и вишем идеалу. Бог је ту.

---

<sup>16</sup> Danko Grlić, „Estetski svet Sörena Kierkegaarda“, pogovor u: Sören Kierkegaard, *Dnevnik zavodnika*, Beograd: BIGZ 1975, 159–173: 171.

<sup>17</sup> Vladimir Filipović, *Ibidem*, 38.

<sup>18</sup> Žan Bofre, *Isto*, 44.



Ако хоћемо себи помоћи, можемо, јер пут бога видимо. Сталност тражења води до успјеха<sup>19</sup>. Управо на том путу постојаног и неуморног трагања и досезања идеала јавља се криза, пројављују се разни сукоби, чији је побједник свагда неизвјестан.

Стрепња<sup>20</sup>, дрхтање, страх, тјескоба, очајање, баченост, двојност неизбежне су, према Кјеркегору, категорије егзистенције. Све те категорије, сва та такорећи стања живота или егзистенције су у ствари

„својеврсни крик самосвијести слободе. Човјек је коначно биће и никад није у стању и неће бити никада у стању да до краја исцрпи оно што је на његовом путу постављено испред њега – бескрај. Зато се увијек осјећа и као баченост, као баченост у бездан, и у сталним је својим противријечима. Зато и настаје вјера, вјера из бесмисла и патње“<sup>21</sup>.

Вјера је Јова и Авраама учинила својим „витезовима“, вјера „сазрела“ кроз очајање, стрепњу, страх, савладавши тешка искушења, за устаљено, општеприхваћено мишљење непремостиву препреку, истинску, највишу жртву, и стигла до апсурда, и тријумфовала.

Исходиште пак свог поимања човјека Јасперс (1883–1969) открива у ставу да је он по себи природа, свијест, повијест, егзистенција, док је човјекобивство

„чворна тачка свеколиког тубивства у којој нам се све спаја и из које нам све друго тек и постаје схватљиво. Као микрокосмос још премали, човек је повезан с трансценденцијом, превазилазећи сав свет. Могуће га је промишљати као *средњи члан* бивства у којем се сусреће оно што је најудаљеније. Свет и трансценденција преплићу се у њему, који на граници обеју стоји као егзистенција“<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Branko Bošnjak, *Smisao filozofske egzistencije*, Zagreb: Školska knjiga 1981, 99–100.

<sup>20</sup> Стрепња је „психолошки израз унутрашње подвојености човека (ја и моје друго ја). Моје друго, моје право ја је дух, и тек као дух човек је слободан. У стрепњи слобода још није реализована: стрепња је претходна стварност слободе. У тој претходној лабилности слобода је присутна само као могућност човека да реализује своје стварне могућности. Слобода је у исто време привлачна и застрашујућа, па је и стрепња аналогно томе двосмислена“ („Редакцијске белешке с објашњењима“, у: Серен Кјеркегор, *Појам стрепње*, 165–190: 174).

<sup>21</sup> Vujadin Jokić, *Nav. djelo*, 44.

<sup>22</sup> Карл Јасперс, *Филозофија*, Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића 1989, 649.

Сопствено онтолошко одређење човјек захвата као шифру, будући да се не може онтолошки фиксирати, већ је трансценденцији најближе ако је сагледава кроз себе као ту шифру, коју митским изразом тумачи као да је створен по слици Божијој.

Уочавајући у проблему егзистенције круцијални проблем философског мишљења, Јасперс егзистенцију поима као нешто више од пуког човјековог преживљавања, као квалитетан „богат“ начин његовог живљења, гдје се испољавају његове стваралачке активности, као свјесног и дјелатног бића. Егзистенција није оно што јесте, већ оно што се савршава. Она је идентична слободи, која такође не може да буде представљена као објект, не може да буде одређена и познана. Слобода је неодвојива од самоће (Selbstsein). Јасперс је тумачи као дубоко личну (не природну, не разумско-свеопшту) неопходност, спојену с разумом. Разум иступа као противотров за крајности рационализма и ирационализма.<sup>23</sup> Ландгребе је мишљења да у његовом појму егзистенције

„потпуно недостаје моменат повијесности као везивања човјека уз његову једнократну и непоновљиву ситуацију која сама потјече из повијести битка. Људска егзистенција, која у својим темељним структурама постаје највидљивијом у својим граничним ситуацијама, одређена је као неуспјех, насукнуће, разбијање (Scheitern) у којем се она сама тек постиже. Али неуспијевање не утискује егзистенцији печат апсурдности, него се она њему појми као упућена на *вјеру*“<sup>24</sup>.

Код Јасперса егзистенција подразумијева ноуменални свијет, свијет слободне воље, а граничне ситуације јесу управо оне ситуације када се човјек налази лицем у лице с другим планом бивствовања, с оним планом у којем се просветљује егзистенција. При томе, он јасно разграничава подручја знања и вјере, тако што подручје онога што се може знати супротставља трансценденцији која може да се наслути једино у посустајању знања у граничним ситуацијама. Даље, наглашава да философију егзистенције знатно подстиче супротстављање нихилизму, јер слобода почива у способности човјека да схвати своју везу с трансцендентним.

---

<sup>23</sup> А. Б. Демидов, *Феномени човјеческог бытия*, Минск: Экономпресс 1999, 59.

<sup>24</sup> Ludvig Landgrebe, *Suvremena filozofija*, Sarajevo: IP Veselin Masleša 1976, 47.

Појашњавајући кључне Јасперсове егзистенцијале, Бошњак наводи како Јасперс не прави разлику између доживљавања неког граничног стања и егзистирања, истичући да у постизању егзистенције долазимо до

„*граничних стања* (Grenzsituation) која припадају егзистенцији. Та гранична стања (борба, бол, умирање) стоје пред нама као зид преко којег не можемо даље. Никада не можемо знати гранична стања, него их егзистенција само осјећа“<sup>25</sup>.

Човјечији живот се одвија у сталним промјенама, околности које га „сретају“ имају карактер коначности, и човјек хтио – не хтио долази у позицију да досегне до своје границе, до „граничних ситуација“, како их назива Јасперс. То су ситуације преко којих „не можемо, које не можемо мијењати. Освјешћивање тих граничних ситуација је након дивљења и двојбе дубљи извор филозофије“<sup>26</sup>. Те ситуације су неизбежне, оне прожимају и потресају цјелосно човјечије биће (борба, патња, смрт...), често одводе у очајање, животну муку, али и отварају пут до могућности осјећања исконске слободе, успостављајући животним размишљање о есенцијалним супротностима живљења човјеку измичу чврсто тло чиме му у ствари и пружају могућност да наслути трансценденцију, оно што надилази свијет и његову коначност.

Морални однос људи једних према другима – однос је личности у истини, то је истинска комуникација, а зло – то је глувоћа за туђу егзистенцију, и развија се због површног општења, односа човјека према другом не као према личности, већ као према ствари.<sup>27</sup> Највиша и највреднија форма комуникације, у којој човјек доживљава Егзистенцију, може бити само филозофски разјашњена и доживљена у нечијем приватном животу. У овом типу интеракције, егзистенцијалистичкој комуникацији, Јасперс види вео интимног личног односа између два људска бића.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Branko Bošnjak, Isto, 188.

<sup>26</sup> Karl Jaspers, *Izvori filozofije i ono obuhvatno*, u: Danilo Pejović, *Suvremena filozofija Zapada*, 225–238: 227.

<sup>27</sup> *Современная западная философия*.

<sup>28</sup> Kurt Salamun, „Moral Implications of Karl Jaspers' Existentialism“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 49, No. 2 (Dec., 1988) 317–323: 321.

Настојећи да изложи знање о човјеку, Мартин Хајдегер (1889–1976) у књизи *Бивствовање и вријеме* покушава да то изведе помоћу анализе човјековог односа према властитом бивствовању, не схватајући човјека као свемоћног субјекта, већ као отвореног за бивствовање. То је и учинио тако што је изоловао тај однос од свег осталог суштинског одношења човјека, а то подразумијева да човјек по свом својству и положају који заузима може да има тројак животни однос. Тај однос је, као прво, његов однос према свијету и стварима, друго, однос према људима, и треће, његов однос према тајни бивствовања која прожима оба друга односа.

Код Хајдегера се однос према стварима може наћи само као технички, циљни. Међутим, суштински однос према стварима је онај који ствари схвата у њиховој суштаствениости, иако постоји и вишеструки однос према стварима у њиховој цјелосности, независности и одсуству циља. Кад је ријеч о односу према појединачним људима, може се истаћи да тај однос постоји једино као однос збрињавања, али, требало би нагласити да суштински однос према појединачним људима подразумијева непосредни однос бића према бићу, у коме се разрешује затвореност човјека и надилазе границе његове властитости, до које се доспијева управо кроз превладавање повезаности са безличним, безименим мноштвом као полазном ситуацијом. Трећи пак однос се у зависности од схватања назива односом према Богу, према Апсолуту, или односом према тајни, али код Хајдегера није у потпуности присутна религиозна концепција везе сопства с апсолутом, везе у међусобном односу личности према личности. У његовом учењу апсолут постоји у сфери према којој се сопство пробија у свом односу према самом себи, док тајна бивствовања, која у свем бићу просвјетљава и нама се појављује, није познана као оно једно које омогућава да се пробију границе сопства и да изиђемо из себе у сусрет суштинској друготности.

Насупрот Хајдегеровом поимању смрти као кључне одлике човјечијег постојања и покушаја да исту „интегрише са бићем живота“, Сартр (1905–1980) у њој види само спољашњу чињеницу безначајну за унутарњу структуру егзистенције, тврдећи да смрт не може бити смисао живота, већ да му може само одузети свако значење, јер је смрт

„једна чињеница, као и живот... Човек, према Сартру, живи своје пројекте, а не своју смрт, чију апсурдност и неодложност он не може ни на који начин објаснити нити избећи. Он може све изабрати, изузев избора да буде бесмртан“<sup>29</sup>.

Егзистенцијализам је хуманизам у смислу да је неопозиво посвећен озбиљном схватању феномена људског постојања. То значи да би егзистенцијализам требало да буде заснован на феноменолошкој психологији која описује психичке процесе, структуре интеракције, као и друштвене услове и онтолошке структуре које их обликују. Сартр стално истиче увид у ово, а његова философија је одраз оријентације која се у ширем смислу може назвати „психолошком“.<sup>30</sup>

Формула „егзистенција претходи есенцији“, примијењена на човјека, представља окосницу егзистенцијализма. Сартр у овоме упоређује човјека са неким производом, књигом или ножем. Како је нож произведен на одређени начин да би служио одређеној сврси, његова есенција претходи његовој егзистенцији. Слично томе, ако је Бог створио човјека, то би онда било, каже Сартр, према процедури и концепцији, једнако као што се производи нож, пратећи дефиницију и формулу. У том случају, човјекова есенција би претходила и одређивала његову егзистенцију. Али, како према Сартру, Бог не постоји, онда претходно речено и није случај.<sup>31</sup>

Према Сартру, „бивствовање“ подразумијева свијест конкретног човјека у његовом слободном стваралаштву, човјека који је понором раздвојен од „бивствовања по себи“, од „апсолута“. А тај понор није

„растојање између њега и нечег другог, него је он сам тај понор. Он је биће по којем ништа долази у свијет; а то ће рећи, он је сам та ‘пукотина ничега’ тиме што као битак за себе никада не може достићи битак-о-себи; јер, то би захтијевало

---

<sup>29</sup> Бранко Павловић, Исто, 64–65.

<sup>30</sup> George P. Guthrie, „The Importance of Sartre's Phenomenology for Christian Theology“, *The Journal of Religion*, Vol. 47, No. 1 (Jan., 1967) 10–25: 16.

<sup>31</sup> Philip Dwyer, „Freedom and Rule-Following in Wittgenstein and Sartre“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, No. 1 (Sep., 1989) 49–68: 50.

идентичност са самим собом. А човјек је свагда оно што још није, и није оно што већ јест<sup>32</sup>.

То значи да се човјек као биће не може фиксирати, не може се одредити помоћу његових особина, јер је његова егзистенција нешто до краја недокучиво, па сва одређења која он о себи даје свагда заостају за њом. Међутим, човјек има могућност да у извјесности неограничене и неутемељене слободе дође до стања из којег може да формира свој свијет по сопственом нахођењу и да га утемељи не објашњавајући разлоге свог дјелања. Другим ријечима, човјек себе поставља за темељ свих темеља.

Томе насупрот, Алберу Камију (1913–1960) та бестемељност допушта да човјечију егзистенцију окарактерише као несавладиву апсурдност. А наглашавање „*апсурдности људске егзистенције* у њеној фактичности значи свођење проблема на точку на којој се показује да покушај утемељивања људске егзистенције на себи самој не може успјети, да, додуше, пут стицања сваког могућег тла мора водити преко људске егзистенције, али се може зауставити код ње као код оног посљедњег<sup>33</sup>.

Будући да човјека поима као биће без неутуђиве посебности, Сартр наводи да се у стиду, страху, избјегавању, лукавству открива наша

„властита егзистенција присуством другога. Он ће ме сваког трена покушати да претвори у свој објект, своју ствар, присвојити ме, а тако и сав други битак... Погледом сусрећемо другога као суца који просуђује нас према себи, својим могућностима и зато се јавља *стид* (la honte): опасност да за другога будем пуки предмет<sup>34</sup>.

Опште узев, за човјека бити значи „чинити (être = faire). Он изабире своју егзистенцију и тиме даје себи и есенцију, оним што ће бити одређује себе сада, и то стално – уколико је властит човјек<sup>35</sup>. Од „бачености“ човјека у свијету, од његове „затечености“, то јест од конкретне ситуације у којој се налази, са свим њеним

---

<sup>32</sup> Ludvig Landgrebe, Isto, 44.

<sup>33</sup> Ibidem, 45–46.

<sup>34</sup> Danilo Pejović, Nav. djelo, 119.

<sup>35</sup> Isto, 122.

могућностима, према Сартру, зависи и његова слобода као прекорачивање фактичности. Човјечији живот протиче у сфери гдје влада случај, гдје је и сама смрт заодјенута велом апсурда: нема бога као апсолута, човјек је слободан да бира из вишеслојног склопа датости оно што му се у датом моменту чини најбољим за њега и све друге људе, али и апсолутно одговоран за све што чини, и себи и другима.

Камијев пак „егзистенцијализам“, ако се тако може казати, садржавао би се и у његовом схватању човјека као „случајног“ бића, бића које постоји, али које би исто тако могло и да не постоји. Јер, човјека ништа метафизички „не обезбеђује нити јемчи за неугрозивост неке његове ‘суштине’... Човек је слободан, он мора схватити и прихватити своју слободу, неоптерећену било каквим претходним смислом, ‘апсурдну’“<sup>36</sup>.

Он сматра да је све настојање њемачке мисли било у томе „да на мјесто појма људска природа стави положај човјека, дакле да замијени Бога повијешћу и старинску равнотежу модерном трагедијом. Модерни егзистенцијализам развија ту тежњу још даље и уводи у појам положаја исту несигурност каква је она у појму природе. Довољан је још само један помак. Али ја као Грци вјерујем у природу“<sup>37</sup>.

Егзистенцијализам је од хегелијанства сачувао „његову основну погрешку која се састоји у томе да своди човјека на повијест. Али није сачувао последицу те погрешке, наиме да се човјеку заиста одриче свака слобода“<sup>38</sup>.

Полазећи од Кјеркегорове тезе да у поређењу почива почетак наших зала, Ками наглашава да би се требало определијелити у потпуности, а потом прихватити једнаком снагом и да и не. Просуђујући Кјеркегорово схватање живота, Ками напомиње да он прави скок, а

„хришћанство, којег се у свом детињству тако плашио, враћа му се коначно у свом најсуровијем облику. За њега, такође, антиномија и парадокс постају критеријуми

---

<sup>36</sup> Драган Стојановић, „Маријине усне, лице...“, предговор у: Албер Ками, *Мит о Сизифу*, Моно, Topos – Manana Press 1999, 7–14: 10.

<sup>37</sup> Albert Camus, *Zapisi*, Zagreb: Zora 1971, 286.

<sup>38</sup> Isto, 290.

религиозног. Дакле, само то што је учинило да одбаци наду у смисао и дубину овог живота, доноси му сада своју истину и своју јасноћу. Хришћанство, то је саблазан, и оно што Кјеркегор сасвим једноставно захтева јесте трећа жртва, ... а то је жртва која Богу највише прија: жртва Интелекта<sup>39</sup>.

Дејство Кјеркегоровог „скока“ носи печат необичности; безнадну носталгију са свом неплодношћу и безвриједношћу он жели да напусти бјекством од ирационалног, другим ријечима тежи да се спасе од живота коме не види смисао, а бунтовни скок ће довести до изљечења, којим ће се, што је толико жељено, уклонити антиномије човјечијег живота. Ками наглашава да нема ништа дубље од Кјеркегоровог става према којем незнање није чињеница него стање: и то само стање гријеха. Док се гријех тумачи као оно што човјека удаљава од Бога, апсурд, као метафизичко стање свјесног човјека, не води Богу. Ками намјерно каже „не води Богу“, а не „искључење Бога“, јер би то у противном значило његово потврђивање, што не би било у складу с његовим виђењима.

Суштина је у скоку, а не у начину на који се он извршава. Ками је убијеђен да Кјеркегор гријеша сматрајући да скок представља претјерану опасност. Опасност је, напротив, у

„тананом тренутку који претходи скоку. Умеће да се одржимо на овој вртоглавој ивици, то је честитост, све остало је изговор. Знам такође да немоћ никада није подстакла тако потресне акорде као код Кјеркегора. Ако немоћ има своје место у равнодушним пределима историје, она не може да га пронађе у расуђивању чије захтеве сада познајемо“<sup>40</sup>.

Ками је, попут Сартра, од оних мислилаца који искључује Бога из живота. Он је увјерења да је човјек „она снага која на крају увек успева да уздрма тирани и богове. Он је стварност. Управо ту људску стварност морамо сачувати“<sup>41</sup>. Наше жртве би требало да имају циљ, приоритети на вредносној лествици морају да имају упориште у смислу живљења, који би људи требало да виде испред себе. Сљедствено томе, он закључује да је човјек остао без вјере, а суштина свијета и

---

<sup>39</sup> Албер Ками, *Мит о Сизифу*, 69.

<sup>40</sup> Исто, 84–85.

<sup>41</sup> Alber Kami, *Pisma nemačkom prijatelju*, Beograd: Clio 1998, 33.



човјечијег живота своди се на апсурд и Сизифов посао. И како год да живи у свијету, уопште не доводећи морал у питање, човјек тешко може да избјегне апсурд.

## 2. СПЕЦИФИЧНА ОБИЉЕЖЈА ХРИШЋАНСКЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ

За разлику од изнесених философско-егзистенцијалистичких теза, светоотачка антропологија, која је у суштини личносна, нам своје расвјетљавање те тајне свједочи полазећи од чињенице да је човјек створен „по обличју Божијем“ (1. Мој. 1, 27) што га издваја и ставља на пиједестал свеколике творевине. Круцијални појам који се среће у хришћанској философији јесте Откривење Божије, као конкретан историјски и лични догађај. Откривење означава „постепени пут развоја који је Бог изабрао да се потпуно покаже свима, Јеврејима као и Грцима, кроз тај савршени лик невидљивог Бога у појави Логоса, Христа“<sup>42</sup>. Схватање личности из угла Отаца Истока подробније ћемо изложити у редовима који слиједе, гдје се јасно показује да православну мисао карактерише узајамна повезаност и прожетост онтологије и антропологије.

Богочовјештво је једна од кључних догми Хришћанства, а оваплоћење Бога „средство којим се објављује циљ и смисао човечјег бића – *обожење* (θεωσις), и дају средства за његово остварење“<sup>43</sup>. Обожење је учешће човјека у Божијем личном (не у суштини) постојању. Циљ људског спасења је, отуда, да се у животу оствари *лични* живот који је могућ у Светој Тројици. Сва ограничења човјека као створеног бића Бог разрешава отјеловљењем, свему људском и рађању, и животу и смрти – који су до Његовог оваплоћења били без смисла – даје смисао и оправдање. Јер, до Њега – људи су били „слепорођени и мртворођени за смисао рађања, живота

---

<sup>42</sup> Павле Евдокимов, „Тајна човекове личности“, у: *Теолошки погледи*, год. X, бр. 4 (1977) 232–243: 237.

<sup>43</sup> Јустин Поповић, „Над тајном младенца Исуса“ (1924), у: *Зеница трагизма*, (кратки списи – 1923–1940), Ниш: Просвета 1998, 32.

и смрти; наша јадна планета била је крвичњак; од Њега – људи су прогледали и васкрсли за смисао живота и смрти<sup>44</sup>, Бог је постао учесник у људској природи, да би човјек учествовао у Божијој природи (2. Пт. 1, 4).

Међутим, човјек као слободно биће одбија заједницу коју му нуди Бог, што је познато као *првородни гријех*. Библијско Откривење нам казује да је до Адамовог грјехопада природа била покорна човјеку и да се налазила у потпуној хармонији с њим, а последице тога су се, кад је гријех ушао у свијет, природне силе успротивиле човјеку и заузеле непријатељски положај према њему.<sup>45</sup> Будући да Бог из љубави слободно ствара човјека, а творевина управо због тога што је твар не може прва да заволи – да оствари заједницу са Богом, Бог „нуди“ још једну могућност за остварење те заједнице. Наиме, Он позива Пресвету Марију на слободну заједницу са Њим (Лк. 1, 26–38), што Она прихвата изражавајући на тај начин Своју слободу – сада прихватањем воље Божије, и то општепознатим ријечима: „Ево слушкиње Господње; нека Ми буде по ријечи Твојој“ (Лк. 1, 38). Према томе, тијело човјечије је истовремено тијело

„Бога Логоса, живо тело, словесно и умно. Зато и не велимо за Њега да је Он човек који се обожио, него Бог који се очовечио (Фил. 2, 6–7), јер будући по својој природи савршени Бог, постао је Он сам и савршени човек по својој природи“<sup>46</sup>,

не мијењајући при том Своју природу. Ово је јасно одређено на Четвртом Васељенском сабору у Халкидону 451. године, гдје се наглашава да је Син Божији „непромјенљиво“ постао човјек, и да тиме Његова Божанска природа не трпи измјене. Насупрот томе, било је и теза које одричу постојање човјечанске природе у Христу, познатих као Несторијева јерес. Несторије је под утицајем Аристотеловог учења тврдио да су

„две природе и две ипостаси (личности); разликовао је, наиме, природну личност, коју је поистовећивао са природом или суштином, и ’личност сједињења’ која је у стварности била фиктивна и уобразива“<sup>47</sup>,

---

<sup>44</sup> Јустин Поповић, Исто.

<sup>45</sup> Иларион Алфеев, *Жизнь и учение св. Григория Богослова*.

<sup>46</sup> Свети Јован Дамаскин, „Тачно изложење православне вере“, „Философска поглавља“, *Луча*, Никшић, 1995, 46.

те да двије природе у Христу и послије сједињења задржавају властите особености немајући при том никаквих додира. Надаље, човјек Христос није Син Божији по природи (суштини), него само „по истоимености“, јер несторијанци прихватају само по имену једну личност и једнога Христа, а сједињење двију природа виде као „односно“, или као „личносно“ – „ипостасно“; било како било, Оци Цркве посвједочују да је сједињење настало

„из две савршене природе, божанске и човечанске,... слагањем (синтезом), односно, по ипостаси, непреложно и несливено и непроменљиво и нераздељиво и неодвојиво и у две природе које су савршене“<sup>48</sup>,

а тајна – мистагогија – тог јединства, тог „саборног јединства, двеју природа у Христу – непојмљива је и несхватљива“<sup>49</sup>, али ипак реална и света, вјечна и опипљива.

Према схватању Светих Отаца, можемо рећи да, строго узевши, само у Богу постоји Личност, па слиједи да човјек има носталгију да постане „личност“, коју може задобити возглављењем свом Пралику, то јест стремићи ка Божанској Личности. Христос је Тај Који открива у богочовјечанској цјелини не само савршеног Бога него и савршеног Човјека; обзнањујући образац човјечије личности, како ју је Бог желио у предвјечном плану човјечије боголикости, будући у људима властиту личност, дајући им могућност да обожењем превале пут од индивидуе до личности. Овим се у ствари каже да личност постоји једино у заједници. Наиме, личност је „другачијост у заједници и заједница у другачијости“<sup>50</sup>, што значи да се личност заснива на односу Ја-Ти, гдје Ја своју потврду не налази у себи, већ из-ступајући из себе, у личности другог. Оно што, према убјеђењу Светих Отаца, представља кључну чињеницу у односу индивидуе и личности која је одређујућег карактера је да је личност несхватљива без слободе, јер је она слобода да се буде други, али не слобода у неком аксиолошком смислу, него у пуном смислу те ријечи. Дакле, не слобода од другог, већ слобода за другог.

---

<sup>47</sup> Свети Јован Дамаскин, Исто, 103.

<sup>48</sup> Исто, 106.

<sup>49</sup> Јустин Поповић, „Проблем саборности у Српској Цркви“ (1926), у: *Зеница трагизма*: 139.

<sup>50</sup> Јован Зизиулас, „Заједница и другачијост“, *Светигора*, III, бр. 32 (1994) 31–34: 32.

Међусобну повезаност појмова личности и слободе нам потврђује Христос Својим откривањем унутарњих простора слободе, чинећи као да

„нови хоризонти смјењују један други код воздизања (*уздизања*) навише. То је могућност да се живи у заједници са ликом и подобием Божијим, које је даровано човјеку. То је могућност да се уз помоћ благодати Божије спаси од ропства гријеха, да се врати себи, а од себе Богу, да се поново учини и да се постане од духовно интелектуалне амебе богоподобна личност“<sup>51</sup>.

Круцијалним се сматра то да можемо вољети само ако смо личности. Јер, изван личности нема праве љубави, исто као што изван заједнице нема личности, о чему смо већ, а и још ћемо у надолазећим поглављима подробније казивати. Једна личност онтолошки није могућа. То потврђује Света Тројица као вјечна заједница Оца, Сина и Светога Духа. Живот трију Лица је

„‘узајамно прожимање’ живота, што значи: живот једног Лица постаје живот онога другога; њихово Постојање се црпи из остваривања живота као заједнице, из живота који се поистовећује са самоприношењем и са љубављу“<sup>52</sup>.

То свједочи Јеванђеље својом гласовитом сентенцом „Бог је љубав“ (1. Јн. 4, 8, 16), управо стога што је Тројица, заједница која почива на различности, а не на истости. Једино ако волимо друге зато што су различни од нас живимо у слободи као љубави и у љубави као слободи, у заједници која „чува“ идентитет и оног који љуби и љубљенога.

Човјек – је круна творевине, обличје и приличје Божије. Као обличје Божије, човјек – је разумно биће, личност (то јест влада самосвијешћу, слободом и самоидентичношћу), приличјем пак постаје утолико уколико јача у врлинском живљењу, уколико живи по вољи Божијој.<sup>53</sup> Рећи за човјека да је створен „по лику Божијем“, значи да је Бог човјеку дао дар да буде личност, непоновљиво „Ја“, односно,

---

<sup>51</sup> Рафаил Карелин, *Тајна спасења*, Србиње: Богословско братство 2003, 14.

<sup>52</sup> Христо Јанарас, Нови Сад: Беседа 2008, 59.

<sup>53</sup> О. Агапов, „Любовь, свобода и воля – триединая основа мировой культуры“, Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия „Философия. Филология“, 2006, № 1 (4) 222–225: 222.

„дао му је дар да живи на начин постојања самога Бога. Божанство Бога је састављено од Његовог личног постојања, од Тројице као Три посебне Ипостаси, које чине да је Природа или Суштина Божија, у ствари живот у љубави изнад сваке нужности. Бог је Бог по томе што је Личност, то јест, зато што Његово Постојање не зависи ни од чега, чак ни од Његове Природе или Суштине“<sup>54</sup>.

Тајна оваплоћења изражава саму суштину Хришћанства (Лк. 1, 26-38). Бог се

„сјединио са човеком, али у томе сједињењу човек задржава сву своју пуноћу: он ни у чему није умањен. Али, ето, у њему јесте у потпуности и Бог: једна личност... Бог долази човеку не да би га умањео, но да би Божанску Личност учинио личношћу људском“<sup>55</sup>.

Према хришћанском учењу, Бог је као Света Тројица апсолутно слободан, „вечан управо због тога што је нестворен и што је начело божанства једна вечна личност, Отац, и од Њега савечни му Син и Дух Свети“<sup>56</sup>. Овдје долазимо до питања о вјечном постојању човјека и свијета. Јер, Христос, Богочовјек, Човјекобог, прихвативши пропадљиво тијело, узима на Себе гријехе овога свијета, у Своју личност цјелокупну човјечанску природу. А догађај оваплоћења Божијег показује да је Бог

„створио свет и човека са циљем да они буду возглављени у вечној личности Његовог Сина и да као тело његово постоје бесмртно, вечно... Једини начини да створена природа, а самим тим и човек, постоје вечно упркос томе што су смртни по природи јесте да постану тело Сина Божијег“<sup>57</sup>.

Јер, тек се у Сину Божијем десио свјетски чин божанске човјекове самосвијести. Тајна Христа је „тајна Апсолутног Човека, Бого-Човека. Христос је – Син Божији – вечити, апсолутни, божански Човек“<sup>58</sup>. Син Човјечији је Онај Који омогућава

---

<sup>54</sup> Христо Јанарас, „Антрополошки принципи“, *Теолошки погледи*, 4/85, 229–237: 234.

<sup>55</sup> Александар Шмеман, *Историјски пут Православља*, Цетиње: Митрополија цетињска – Атос 1994, 171.

<sup>56</sup> Игњатије Мидић, *Сећање на будућност*, Београд: 1995, 113.

<sup>57</sup> Игњатије Мидић, На истом мјесту.

<sup>58</sup> Николај Берђајев, Београд: Логос-Ант 1996, 63.

природи да судјелује у Божанској природи, као и да у Божанству обитава човјечији лик. У Хришћанству поред савршеног Бога постоји савршени човјек, у коме

„пуноћа Божанства обитава телесно. И ако је потпуна стварност бесконачне људске душе била остварена у Христу, онда могућност, искра те бесконачности и пуноће постоји у свакој људској души, чак и на најнижем ступњу пада“<sup>59</sup>.

Човјек је својом слабошћу која је резултирала његовим падом запао у ропство гријеха, постао је заточен и окован природном нужношћу из које не може сам да се ослободи. То ропство свједочи о немоћи човјекове природе, у коју је услед његове жеље за кусањем забрањеног плода од дрвета познања добра и зла и ушао гријех. Требало би нагласити да смртоносно није било дрво познања, нити његов плод. Дрво познања је било медијум човјековог опитног разликовања добра и зла, односно познања разликовања добра као покоравана, и зла као противљења вољи Божијој. Не, смртоносност је донијело кршење заповијести Божије, то јест непослушност Богу. Тада тијело човјечије губи своје првобитно здравље и невиност, и добија порочност, болешљивост и смртност. Али Христос као Апсолутни, Божански Човјек, Који Својим појављивањем свједочи о очовјечењу Бога и обожењу човјека, може да ослободи „утамниченог“, палог човјека из окова нужности и да га врати његовим божанским изворима.

---

<sup>59</sup> Владимир Соловјов, *Светлост са истока: Три говора посвећена Достојевском*, Београд: Логос 2006, 80.

## II СЛОБОДА

Представници егзистенцијализма различно тумаче појам слободе. Тако, док Сартр сматра да се слобода састоји у могућности бирања, да бирамо сами себе, да будемо сами собом, Јасперс слободу човјека види као његову егзистенцију. Слободу је могуће задобити само у Богу, јер је Он источник човјека и његове слободе, Он и слобода су нераздјеливи. Хајдегер пак поима слободу кроз избор, као неопходност да поставимо себе пред посљедњом могућношћу свог бивствовања – пред смрћу. Бити слободан, сматра Хајдегер, значи не поступати и не мислити онако како поступају и мисле сви, значи бирати себе, истински наћи себе.<sup>60</sup>

Са становишта француских егзистенцијалиста (Сартра и Камија), као резултат човјекове вишестране стваралачке активности формирају се нове вриједности и нова култура. Једини пут ка стицању нових вриједности и нове културе лежи кроз себе. Оба мислиоца истичу да је обавеза доживљавање дуга и одговорности. Човјек је обавезан да сâм, слободним својим разумом ријеши постављене задатке, да бира у компликованој стварности, пуној неочекиваности и криза.

С друге стране, Хришћанство посматра човјека као цјелосно духовно биће, као социјално и космичко биће, оно се бори за човјека и за човјечност, за вриједност и достојанство личности, за слободу, у њему се пропагирањем личносног одношења превазилази схватање човјека као апстрактног духовног бића, као индивидуе посвећене једино свом изолованом унутарњем животу.

---

<sup>60</sup> В. М. Мапельман, Е. М. Пенькова, (Учебное пособие для вузов), Московский государственный институт стали и сплавов, „Приор“, Москва, 1997, 371.

## 1. 1. СЛОБОДА – БЛАЖЕНСТВО КОЈЕ СЕ НАЛАЗИ У ЧОВЈЕКУ

Полазећи од унутарњих искустава, Кјеркегор рјешава сва животна питања; сјета, тај незаобилазни његов пратилац још од дјетињства, умногоме је допринијела и особености његових погледа на свијет, човјека, односно на основне категорије човјечијег постојања.

Говорећи о нужности и слободи, с обзиром на временске категорије прошлости и будућности, Кјеркегор је мишљења да будућност није мање нужна од прошлости, иако се још није остварила, будући да прошлост није постала нужна јер се остварила, него напротив, она је својим остварењем показала како није нужна. Прошлост се

„несумњиво догодила; постајање је мењање стварности кроз слободу. Уколико би сада прошлост била нужна, не би јој припадало више слободе, то јест припадало ономе захваљујући чему је постала“<sup>61</sup>.

Самим тим, дошло би до погрешног схватања слободе, она би била нешто што се лако може довести у сумњу, нешто нестално, била би тек илузија.

Трагајући за суштином човјека и његовог постојања, Кјеркегор открива разне стадијуме кроз које човјек пролази, а који у великој мјери и одређују начин на који живи, на који дјела, чему стреми и у чему види сврху овог пролазног живота. Тих стадијума има три: естетски, етички и религиозни. Естетско подразумијева непосредност, оно путем чега је човјек непосредно онај који јесте, док је етичко у човјеку оно

„чиме он постаје што постаје. Ко у и од естетскога, кроз и за естетско у себи живи, тај живи естетски. Етичка личност је као тиха вода која има дубоко корито. Ко, напротив, естетски живи, покретан је само на површини“<sup>62</sup>.

Естетско живљење прати тренутност, извјесни релативитет, мноштво појединости, са свагда присутним ограничењима, без могућности истинског разумијевања живљења. Прати га и довијање за измишљањем што више нових задовољстава,

---

<sup>61</sup> Серен Кјеркегор, *Филозофске мрвице*, Београд: Графос 1980, 83.

<sup>62</sup> Серен Кјеркегор, *Бревијар*, Београд: Графос 1979, 17.



будући да само у часу уживања у њима и опстоји и налази свој мир. Чим задовољство прође, долази патња за оним што је било, и чежња за оним што би ваљало да дође. Тренутност естетског, то јест хедонистичког животног опредјељења, увијек са собом носи и жељу за доживљавањем новог, жељу за напредовањем, жељу за уживањем које нема краја.

Човјек који живи естетски, *непосредно*, живи срећно, јер је срећа схватање свијета непосредности. Несрећа није дио његовог живота, нити његов стални пратилац, већ постоји само у сфери слутње, а сами однос према страсти фантазије у том естетском живљењу јесте управо очајање. Будући да је естетски начин живљења нешто што је више од пролазности, а није вјечност, он је ипак у суштини несрећан. Та фаза естетског схватања живота, суптилнија и прецизнија, заправо је „*последње схватање живота*, јер је у извесној мери постало свесно ништавности овога схватања“<sup>63</sup>. Очајање опстаје захваљујући супротностима у којима протиче непосредни, естетски живот, а које се састоје у смјени владања велике енергије, сфере стваралаштва, и велике равнодушности, сфере пасивности. У очајавању се осликава природа човјека као односа, односа према самом себи и према другима и Апсолуту који је и омогућио то одношење. Очајање је много дубљи и шири појам од сумње, и за разлику од ње, која се налази у диференцији, оно почива у апсолутноме. И док је сумња очајање мисли, карактеристична само за мисао, очајање је карактеристично за цијелу личност, очајање је сумња личности, оно подразумева избор, хтјење, жељу да се буде личност у

„вечној важности својој. Личност се тек у очајању смирује. Не са нужношћу, јер је некада нужно не очајавати, већ са слободом. Тек је у томе нађено апсолутно... Није далеко време кад ће се, можда по доста скупу цену, сазнати да полазна тачка за налажење апсолутнога није сумња, него очајање“<sup>64</sup>.

До апсолутнога се долази бирањем, али не бирањем овога или онога, него апсолутног, бирањем себе, мојег ја, које, према Кјеркегору, подразумева човјека у његовој вјечној важности. Јер, за њега је слобода воље била „услов да живот

---

<sup>63</sup> Серен Кјеркегор, *Бревијар*, 24.

<sup>64</sup> Исто, 25.

можемо да живимо унапред и да можемо да бирамо с одговорношћу<sup>65</sup>. Тим избором он у ствари жели да превлада коначност у случају евентуалног бирања нечега другог. Бирањем себе, мојег ја, долазимо до нечега што је најапстрактније и најконкретније, долазимо до слободе. Слободе, као избора себе у очајању, и савлађивања сјете. Стрепња је

„могућност слободе, само таква стрепња уз помоћ вере обликује човека растачући све коначности, откривајући све обмане њихове... Кога стрепња обликује, обликује га могућност, и само онај кога је обликовала могућност, обликован је према својој бесконачности. Стога је могућност најтежа од свих категорија<sup>66</sup>.

Јер, постојање стрепње значи да слобода још није остварена, већ да је у њој присутна као човјекова могућност да актуализује своје стварне могућности, а то га и испуњава стрепњом. Управо та могућност и чин бирања самог себе и духовног уздизања јесте оно што сачињава суштину етичког начина живљења.

Када говори о слободи, Кјеркегор се позива и на тјескобу, имајући при том у виду истакнуту психолошку диспозицију која „антиципирајући обухваћа и цијели спектар човјевих искустава слободе према њиховим могућностима и угроженостима<sup>67</sup>. Упутно је истаћи и то да је страх, према његовом увјерењу, резултат тога што

„синтеза природе и духа, коју представља човек, бива нарушена; пошто је човек синтеза, његов однос према стрепњи је амбивалентан. Све зависи од избора. Избор духа је избор слободе, а избор оног што чини природу... јесте грех. Ипак, постоји могућност слободног избора духа, који одлучује о човековој суштини (то је честица бесконачности – Бога? – у човеку)<sup>68</sup>.

Сљедствено томе, можемо рећи да је дрхтање заправо неизбјежна посљедица страха. Та два одређења „дају људском животу осјећај апсолутне несигурности, а

---

<sup>65</sup> Сјерен Холм, „Шопенхауер и Кјеркегор“, у: *Шопенхауер и савремена мисао*, Братство-јединство, Нови Сад: 1990, 36–47: 45.

<sup>66</sup> Серен Кјеркегор, *Појам стрепње*, 154.

<sup>67</sup> Lore Hühn, *Filozofija tragičnog: Schelling-Schopenhauer-Kierkegaard*, Zagreb: Matica hrvatska 2014, 141.

<sup>68</sup> Karol Teplić, *Kjerkegor*, Beograd: Grafos 1980, 27.

тима и апсолутне дужности према Богу. То је парадокс који постаје једини смисао религиозног живота<sup>69</sup>.

Естетску фазу одликује човјечија покретност, динамичност која се задржава на „површини“: препушта се животу у „његовој хисторичности, несталности и непоновљивости, утапа се у бескрајним задовољствима и дражима тренутка<sup>70</sup>. Тренутност, временост, пролазност обликују „круг“ човјечијег дјелања у којем се пројављује оно естетско у њему, оно чиме је непосредан, подручје гдје влада пјесничка исконскост, гдје је стварност привид, гдје се приклањамо времености тражећи вјечност, гдје живимо пуки живот без живота, који нам ишчезавајућа тренутност не може учинити цјелосним.

Кјеркегорово *или – или*, постављено између естетског и етичког живљења, значи могућност избора, значи превладавање естетског етичким, превладавање непосредног избора, које је тренутног квалитета, етичким, које конституише избор. У самом бирању од примарног значаја није то да ли се бира добро или зло, већ је битно само то да се хоће, у хтјењу је кључ, а не у избору, у резултату процеса бирања. Дакле, бирајући добро, у ствари бирамо сами избор између добра и зла. Јер, добро је израз слободе, слободе мишљења, а

„мислећи ја постајем и бесконачан, али не апсолутан, јер ја ишчезавам у апсолутном. Тек када самог себе изаберем, постављам самог себе бесконачно апсолутним, јер сам ја сам апсолутно и само себе сама могу апсолутно изабрати. А овај апсолутни избор мене сама јесте слобода. Тек када сам самог себе изабрао, поставио сам апсолутну разлику: наиме разлику између добра и зла<sup>71</sup>.

Овдје је важно нагласити да етичко нема намјеру да уништи естетско, него напротив, да га преобрази, да га расвијетли, како би човјек био свјестан себе у тој мјери да му не измичу никакве појединости. Једина важна разлика између

„живота и живота састоји се у томе да ли је апсолутан или само релативан; да ли су супротности које се узајамно искључују оцртане у оштрим линијама и раздвојене за сва времена, или нису. Ово је разлика: да ли су животни проблеми набачени у облику

---

<sup>69</sup> Branko Вошњак, *Nav. djelo*, 116.

<sup>70</sup> Абдулах Шарчевић, *Исто*, VII–LVI: XXIV.

<sup>71</sup> Серен Кјеркегор, *Бревијар*, 29.

‘или-или’, или је ‘исто тако као и’ стварни израз за околност кад се путеви једном на изглед рачвају<sup>72</sup>.

Човјечија заједница, друштво, која припада етичком свијету, са браком као основним и типичним њеним обликом, на средини је пута човјековог уздицања, од пјесника до религиозног човјека. Пјесничка егзистенција

„ништавна је и безвредна зато што никада није апсолутна, никад у себи и за себе, зато што увек постоји само у односу на било шта, а тај однос не значи ништа и ипак га потпуно исцрпљује. За тренутак, у најмању руку; али живот се састоји само од таквих тренутака“<sup>73</sup>.

Најпотпунији је трећи, религиозно-хришћански стадијум. У њему човјек живи субјективном вјером у Бога, с Којим је повезан лично, као Авраам, без било каквог посредништва. Прелаз из једног у други стадијум не може да буде логички, већ само животни и слободни. Субјективна вјера је мучење за разум и извор неразумијевања од других људи. Стога Кјеркегор сматра да је живот „витеза вјере“ испуњен страдањем. Такав је био Авраамов живот.<sup>74</sup>

Животни стадијуми као сплетови карактеристичних могућности, одвојени су међусобно врло оштро, границе су успостављене јасно и изричито, а истовремено су повезани чудом, скоком, то јест изненадним преображајем цијелог човјековог бића. Кјеркегорово „поштење“ се састоји у сљедећем: „Гледати све оштро одвојено, систем одвојен од живота, једног човека од другог, један стадијум од другог. Видети оно апсолутно у животу и никакве плитке компромисе“<sup>75</sup>.

„Скок“ из естетског у етички стадијум бива подупрт тежњом за истинским, за животом у истинској стварности, која почиње са етичком егзистенцијом, за разлику од привидног, илузорног, „пјесничког“, које опскрбљује естетску фазу. Из естетског се „искаче“ самоодлуком, самоизбором, противрјечним у себи: не бирамо ништа коначно, ово или оно, ништа „стварно“, већ бирамо „апсолутно“, сам Апсолут. А у тој одважности питамо се „шта је сам Апсолут. Једном ријечју: то смо

<sup>72</sup> Georg Lukač, *Duša i oblici*, Beograd: Nolit 1973, 71.

<sup>73</sup> Ibidem, 84.

<sup>74</sup> Карлос Вальверде, *Философская антропология*, Москва: „Христианская Россия“, 45.

<sup>75</sup> Georg Lukač, *Isto*, 73.

ми као појединци у својој безусловности, у својој ‘вјечној’ значајности и суштаствености. Ако смо у себи самима у самоизбору – тада смо слобода<sup>76</sup>. То у ствари значи да приликом бирања човјек бира себе као биће које увијек има то могућност да се изабере, могућност коју му нико не би смио одузети. У тој одлуци за бирањем себе, за „самопроизвођењем“ и формирањем себе као човјека који вапи са Апсолутом и истинским животом почива суштина етичке егзистенције, кад човјек губи „поетизам“ тренутка, сву непосредност и склоност ка уживању, гдје коначно није пред избором, већ постаје у избору. Човјек по слободи искаче у слободу! Апсолутно, истинско, вјечно Ја, сопство јесте тај „скок“ у слободу, уколико посматрамо човјека у његовој „вјечној“ вриједности, та жестока борба ношена је унутарњим дјелањем и одлучивањем за егзистенцијалну самосвијест „омеђену“ бесконачном слободом и човјечијом коначношћу.

За Кјеркегора је слобода ослобођење „од“: од осјећања потпуне беспомоћности у лавиринту свјетских ствари. Она означава превладавање ништавности земаљских ствари, ослобођење од илузија, којима је, према његовом мишљењу, испуњено свакодневље.<sup>77</sup> Човјек који је надвладао своју непосредност и који се окреће себи, открива у себи слободу као блаженство, и зна да је слобода он сам, има страх само од кривице, јер му

„само она може одузети слободу. Лако је увидети да слобода овде није никакав инат, нити себична слобода схваћена у смислу коначности... Супротност слободе је кривица, и сва величина слободе јесте у томе што стално има посла само са самом собом, што у својој могућности пројцира кривицу, постављајући је тако сама, и ако се кривица стварно поставља, поставља је она сама собом“<sup>78</sup>.

Ово је важно узети у обзир, зато што се лако може десити да дође до неправилног поимања слободе, што ће довести до њеног изопачења погрешним дјелањем прекривеним плаштом наводне слободе, пројављујући при том само сурову моћ.

---

<sup>76</sup> Абдулах Шарчевић, Исто, VII–LVI: XXVII.

<sup>77</sup> Карлос Вальверде, на истом мјесту.

<sup>78</sup> Серен Кјеркегор, *Појам стрепње*, 108.

## 1. 2. СЛОБОДА – ОТВАРАЊЕ ПУТЕВА ЕГЗИСТЕНЦИЈЕ

Желећи да расвијетли смисао човјечијег постојања посматрајући човјека као индивидуу одвојену од свих бића, осврћући се при том на његове моћи и немоћи, Сартр долази до кључне секвенце која умногоме одређује његов егзистенцијалистички ракурс, до тезе да егзистенција претходи есенцији, док би слобода требало да „претходи суштини и да је ствара“<sup>79</sup>, односно до тврдње да човјечија слобода претходи његовој есенцији и

„чини је могућом: есенција људског бића лебди у његовој слободи. Оно што називамо слободом није могуће разликовати од *бића* ‘људске стварности’. Човјек не постоји *прво* да би *затим* био слободан; не постоји разлика између бића човјека и његовог ‘слободног-бивствовања’“<sup>80</sup>.

То, поред осталог, значи да нема довршених процеса и да је човјек као конкретно егзистирајући појединац увијек отворен за нове могућности.

Омиљена формула свијести за коју је Сартр заинтересован, или „за себе“, или „људске стварности“, или слободе – јер су ове све у коначници за њега једна те иста ствар – је да „њивова егзистенција претходи есенцији“. У *Бићу и ништавилу*, он ову формулу разјашњава кроз неопходну самосвјесност о свјесности.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Жан-Пол Сартр, *Размишљања о јеврејском питању*, Београд: Графос 1992, 29.

<sup>80</sup> Жан-Пол Сартр, *Биће и ништавило*, Београд: Нолит 1983, 51.

<sup>81</sup> Свјесност је, каже Сартр, неизоставно свјесност о независном спољашњем („трансцендентном“) објекту, и то је такође самим тим неизоставна свјесност о себи самој. Кад не би постојала свјесност о себи као свјесност о нечему, то би онда било, каже он, несвјесна свјесност која је за Сартра увиђање, замишљање у коме смо свјесни да замишљамо, бројање у коме смо свјесни да бројимо ствари. Ова свјесност (рецимо увиђања) није ствар „знања“, или како је Сартр другачије назива „позиционална“ или „тетичка“ свијест. Кад видим дрво моја свјесност је позиционална или експлицитна свјесност о дрвету, и не-позиционална или имплицитна свјесност о њему, самом виђењу дрвета. Приступам дрвету, а не мом виђењу дрвета, па ипак сам свјестан виђења. И ако не бих био „не-тетички“ или „не позиционално“ свјестан виђења, онда не бих ни гледао дрво: не бих могао видјети дрво осим ако не увиђам да га видим; не бих могао пребројати новац без увиђања да бројим новац. Ако постоји свјесност о било чему, онда постоји и самосвјесност (Philip Dwyer,

Према Сартру, егзистенцијалисте обједињује исто увјерење да постојање човјека претходи његовој суштини.<sup>82</sup> То значи да човјек прво постоји, срет се с другима, појављује у свијету, и тек потом се одређује. За егзистенцијалисту човјек стога не подлијеже одређењу да је првобитно ништа. Човјек он постаје тек касније, и то такав каквим себе учини. Према томе, нема никакве човјекове природе, као што нема ни бога, који би је смислио. Човјек једноставно постоји, и он није онакав каквим себе представља, већ онакав каквим хоће да постане. А будући да се јавља тек послије момента кад почне да постоји, и да пројављује вољу тек послије тога кад почне да постоји, и послије тог порива за постојање, он је само оно што сам од себе начини.<sup>83</sup> Дакле, суштина тврдње да егзистенција претходи есенцији је у томе да човјек нема суштину која трансцендира његово постојање, трансцендира оно што он јесте у било ком тренутку постојања. А исход овога је да је на неки суштински начин човјек слободан. Исказивањем природе слободе Сартрова формула да „егзистенција претходи есенцији“ опет долази на видјело.<sup>84</sup>

Дакле, Сартр тврди да је човјек оно биће код кога постојање претходи суштини, што значи да почиње да постоји прије него што је могуће било шта одредити. Када се дијете рађа, оно је сво устремљено ка будућности, оно је сво потпуна могућност и никаква стварност. Дијете које тек што се родило, никако није

---

„Freedom and Rule-Following in Wittgenstein and Sartre“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, No. 1 (Sep., 1989) 49–68: 49, 50).

<sup>82</sup> У популарном *Париском предавању* (1947) Сартр користи познату формулу: „Егзистенција претходи есенцији“. Ми постојимо прије него имамо суштинска својства, прије него што знамо ко смо и како треба да се понашамо, какви да будемо. Оно што он има на уму нису одређујуће диспозиције Хомо Сапиенса (сисар, хода усправно, одвојени палчеви, 23 пара хромозома и слично) већ оне мање или више „моралне“ одлике, какве су себичност, оданост, грубост, љубазност – другим ријечима, врлине и мане (у *Бићу и ништавилу* изгледа као да Сартр тврди да је суштинска одлика људског бића слобода) (Robert C. Solomon, *Dark Feelings, Grim Thoughts, Experience and Reflection in Camus and Sartre*, Oxford University Press, Oxford, 2006: 75).

<sup>83</sup> Ю. В. Беспечанский, „Екзистенцијализм Ж.-П. Сартра и екзистенција М. Хайдеггера: два представљенија о гуманизму у европској филозофији XX века“, *Вестник ЮУрГУ*, серија „Социјално-гуманитарне науке“, 2013, т. 13, № 2, 154–157: 155.

<sup>84</sup> Philip Dwyer, *Ibidem*, 50.

могуће одредити: оно већ постоји, али суштине у њему још нема. Стога је човјека немогуће одредити, човјечија природа као таква не постоји, и човјек је само оно што сам од себе чини. По мјери свог развоја, образовања и сазријевања, он све вријеме врши неки избор и на тај начин сам себе чини: постаје биједник или праведник, геније или будала. У њему нема никакве дате суштине. То је главни принцип, из којег проистичу сви остали принципи егзистенцијализма.<sup>85</sup>

Када мајстор направи неку ствар (на примјер, нож), њено назначење и метода рада већ су предодређени. Човјек, за разлику од ствари, док је жив, никада није завршен, он све вријеме „дјела“ и преправља *сам себе*, то јест одређује своје поступке. Нико није једном заувјек кукавица или јунак: у сваком моменту – „овдје и сада“ – човјек наново одлучује, да ли ће поступити храбро или кукавички. У томе се и састоји смисао знамените сартровске тезе: „Човјек је осуђен да буде слободан“.<sup>86</sup>

У покушају да докучи смисао човјечијег постојања и изложи кључне претпоставке које утичу на одређење његовог бића уколико оно условљава појаву ништавила, Сартр је децидан у томе да нам се то биће показује као слобода, која се поима као услов за ништење ништавила, а не никако као неко од својстава које припада суштини човјека. Овдје би ништавило требало схватити у смислу темеља негације, будући да као негативно бивствовање у себи садржи негацију. Он стога и предлаже да човјек сâм заузме став о сопственој прошлости, а да при том буде одвојен ништавилом од прошлости. Јер, слобода је

„људско биће које ставља своју прошлост изван игре и лучи своје властито ништавило. Треба схватити да се ова првобитна нужност, да се буде своје властито ништавило, не појављује свијести повремено и приликом посебних негација: не постоји посебан моменат психичког живота у ком се, бар као секундарне структуре, не појављују негативни или упитни ставови; свијет се континуирано доживљава као ништовање свог прошлог бића“<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> *Современная западная философия*, 55.

<sup>86</sup> А. Б. Демидов, *Феномены человеческого бытия*, Минск: Экономпресс 1999: 54.

<sup>87</sup> Исто.



Међутим, ваљало би нагласити да је управо у слободи људско биће своја властита прошлост и будућност у облику ништења. А оно у чему човјек постаје свјестан своје слободе јесте заправо стрепња, или, другачије казано, стрепња је начин постојања слободе као свијести о постојању, док је слобода стална структура људског бића. То јест, у стрепњи слобода долази до схватања саме себе, па је у том смислу посредовање, будући да се појављује из негације захтјева свијета који нас окружује; појављује се чим се ослободимо свијета у коме дјеламо, чим дођемо до свијести о томе да смо бића која могу да разумију своју суштину и докуче смисао својих могућности.

Једна од битних тема у Сартровом поимању међуљудских односа је његова анализа начина на који који нас слобода других највећим дијелом угрожава, а наша слобода угрожава њих. Ако се ништа искупљујуће не уведе у ситуацију, царство бивања за друге постаје бојно поље покушаја да контролишемо слободу других. Сартров поглед није увијек лијеп, али је тешко избјећи његову убједљиву моћ. Мора се признати тачност Сартровог погледа као описа мноштва ствари које се одвијају у животу. Наравно, како би Сартр признао, овај приказ наличја међуљудских па чак и породичних односа, није цијела прича, али јесте дио приче коју смо у нашој „лошој вјери“<sup>88</sup> можда склони да превидимо или негирамо.<sup>89</sup> Он мисли да постојање или живот појединца – чињеница која одређује ко и шта је неко – нису ни на који начин одређени суштином онога према чему се конкретно његова егзистенција обликује – већ појединац, како каже Сартр, „бира себе“, бира шта ће бити бирајући оно шта ће радити. Овај избор је у потпуности непредодређен, неприсиљен, слободан. Заиста, то је слобода, а та слобода смо ми сами.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Лоша вјера – фраза која је потекла од Жан Жак Русоа, у почетку је тумачена од стране Сартра као „лагање себе самог“. Али то није било која врста лажи. Валтер Кофман проблематично преводи ову фразу као „самообману“, али чак и ако је до сада ово одбрањива интерпретација, лоша вјера је веома специфична врста самообмане, наиме, самообмане о неком, о томе ко и шта он јесте (Robert C. Solomon, *Ibidem*, 132).

<sup>89</sup> George P. Guthrie, „The Importance of Sartre's Phenomenology for Christian Theology“, *The Journal of Religion*, Vol. 47, No. 1 (Jan., 1967) 10–25: 20.

<sup>90</sup> Philip Dwyer, *Ibidem*, 54.

Сартрова философија је најпознатија по својој оштрој, бескомпромисној тврдњи, инсистирању на томе да смо слободни и одговорни за дословно све што радимо, за оно што смо, и за начин на који наш свијет постоји. Такође је познат по концепту „лоше вјере“, која има много везе са слободом и одговорношћу: порицањем нечије слободе, па тиме и његове одговорности. Та веза није сасвим јасна, његови познати примјери су мање од потпуно убјеђујућих, а постоје и озбиљна неслагања како у његовој одбрани слободе, тако и у његовом објашњењу „лоше вјере“. Најзначајније, она (лоша вјера)<sup>91</sup> одређује Сартрову централну претпоставку о слободи и човјечијој природи, наиме, да смо увијек одговорни за оно што ћемо од себе начинити. Добра страна те одговорности је смјештена у процесу мишљења о себи, и начина на који се идентификујемо. Стога, слиједи да добар дио неодговорности може водити нетачним идејама о себи самима и управо ово је питање лоше вјере. Лоша вјера је издаја, злоупотреба, намјерно погрешно тумачење слободе и нас самих.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Могуће је примијетити како су негативна копрена „лошег“ и квазирелигијски наговјештај „вјере“ веома значајне, иако Сартр рутински (и непромишљено) пориче да се овдје бави било каквом „етиком“. Када говори о лошој вјери, ипак, он је безупитно критичан, иако поставља озбиљно питање да ли је „лошу вјеру“ могуће избјећи уопште. Али, посебно ако је неизбежна, онда морамо да знамо шта је она и шта је у њој тако лоше. Сартр такође инсистира да је „лоша вјера вјера“, најприје у уобичајеном смислу да лоша вјера укључује увјерење (као опозит знању), али, још значајније (са Кјеркегором на уму) она укључује акцију, посвећење, практични пројекат, и не само увјерење. Стога, према многим, (Кјеркегор је међу њима) не можемо имати познање Бога, већ вјера у Бога захтијева вјеру. Али такође, вјера у Бога захтијева мотивисану посвећеност, „скок у вјеру“. То је практичан и веома личносан феномен, а не само теоријска знатижеља. Сартрова представа вјере и не треба уопште да буде религиозна, али требало би да постоји сугестија да је „лоша вјера“ Сартрова секуларна и „онтолошка“ верзија хришћанског „првог гријеха“, односно, суштински недостатак у човјечијем карактеру, нешто што, ма како се неко понашао и шта радио, не може да буде превазиђено или ријешено. Као човјечији гријех у хришћанској теологији, он је уједно за окривљивање и неизбежан је. На крају своје расправе, Сартр инсистира на томе да не постоји излаз ван, да смо заглављени у сопственој лошој вјери самом нешом природом (Robert C. Solomon, *Ibidem*, 133).

<sup>92</sup> Robert C. Solomon, *Ibidem*, 131–132.

Иако условљен својом друштвеном егзистенцијом, то јест стањем у којем се он и заједница у којој живи налази, човјек има могућност да бира одговор „да“ или „не“, да донесе одлуку, да свјесно прихвати ту условљеност, и како каже Сартр, да постане одговоран за њу, јер „права слобода прихвата на себе своје одговорности“<sup>93</sup>. У свом унутарњем свијету, сматра Сартр, не зависимо ни од друштва, нити од других људи, ни од моралних и религиозних заповијести, нити чак од сопствене прошлости. Та независност – резултат је способности свијести да све пориче и да се ослобађа од сваког спољашњег утицаја.<sup>94</sup> Инсистирајући на томе да је свако на крају крајева одговоран за оно што од њега постаје, па то подразумијевало и прихватање те одговорности, Сартр је истрајан у ставу да сваки човјек има могућност да од свог живота направи „нешто“, да од себе направи „човјека“, без обзира на то у каквим се животним околностима налази.

Откривајући ми моје фактичко постојање, како каже Жан-Пол, Други ми истовремено омогућава да откријем себе као слободу. Прво, Другог спознајем као границу моје слободе, и друго, долазим у додир с њим исто као да постоји као слобода, као оно што не зависи од мене, оно што не откривам. Та неоткривеност бивствовања Другог открива другу страну свијета, његову трансцендентну страну, која ми омогућава да искусим сопствену трансценденцију. Неоткривеност бивствовања Другог приказује се као његова непознатљива субјективност.<sup>95</sup> Конфликтни и противрјечиви карактер човјечијих узајамних односа Сартр разматра на примјеру љубави. Он је мишљења да је суштина пројекта љубави – у борби, у конкуретним односима међу онима који се воле. Свако хоће да влада не тијелом Другог, већ његовом душом, његовом субјективношћу, што значи – слободом. Слободна одлука да ме неко воли, требало би слободно да се изврши, чинећи ме пуноћом бивствовања. Тада је моје постојање засновано и оправдано.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> Жан-Пол Сартр, *Размишљања о јеврејском питању*, 23.

<sup>94</sup> В. Кохановский, В. Яковлев, Наведено дјело.

<sup>95</sup> В. М. Мапельман, Е. М. Пенъкова, Исто, 12.

<sup>96</sup> В. Кохановский, В. Яковлев, Исто.

Надаље, како он наводи, слобода се састоји у томе да је биће постало ништавно, како би се самомоћно створило; слобода је у својој моћи. Слобода је „рупа у бивствовању“, својеврсна празнина бивствовања, јер је Ништа, свагда и свуда присутна као питање о могућностима бивствовања човјека у свијету, и то искључиво појединца. Слобода се с муком стиче, човјек је одговоран

„пред собом самим и другима, али само као слободнима који су самостално такођер изабрали свој чин и не кају се за њ. Слобода је потпуна, неограничена и апсолутна, јер је везана само за *властитост* (authenticité, Eigentlichkeit), властити *избор* (choix), *нацрт* (projet, Entwurf) људског чина“<sup>97</sup>.

Сартр истиче да је слобода начин постојања свијести. И будући да је сваки човјек обдарен свијешћу, слобода представља универзално својство човјечије егзистенције. Уза то, повезујући слободу са проблемом суштине човјека, долази до кључног става да слобода претходи суштини човјека, јер је слобода услов, захваљујући коме суштина постаје могућа. Отуда Сартр и закључује да постојање претходи суштини човјека. Самим тим, према његовом мишљењу, слобода је индетерминисана, апсолутна и безусловна. Битно је рећи да он не сагледава питање о слободи као нечему неумитном што већ довршено долази из тока свијести, већ као о једној позитивној страни избора који човјека чини одговорним творцем сопствене судбине. Имајући то у виду, настоји да у човјеку открије постојање одређене инстанце која ни у чему не зависи од спољашњег, негирајући при том постојање Бога, јер ако Бог постоји, онда човјек није слободан; један другог искључују. А човјек је биће слободе, он је „осуђен на слободу“.

Другим ријечима, свијест – је слобода, а слобода – слобода избора. Свијест и јесте *избор*, перманентно пројектовање себе на своје могућности, своју будућност. У том смислу, говори Сартр, човјек стиче, проналази, ствара сопствено постојање. Човјек *је* ништа, које *хоће* да буде. Он и *јесте* сваки пут оно што он сам од себе чини. Његово постојање је фиктивно у том смислу што постојећи, он није, већ само ништећи се, надајући се да ће надвикнути перманентношћу самонасталу празнину

---

<sup>97</sup> Danilo Pejović, Isto, 117.

свог фундаменталног одсуства.<sup>98</sup> Доводећи је у везу са слободом, Сартр каже да љубав није само насртај на слободу другог већ и пројект како себе да учинимо вољеним. Онај који воли принуђен је да изиђе у сусрет предмету своје љубави. Код Сартра појединац нема никакву готову конструкцију, он мора сам да конструише себе, своју слободу. Могућности које у себи човјек носи само су његово предназначење. Он „гради“ из себе. И у томе се састоји неизбјежност личног избора.<sup>99</sup>

Није случајно да је Сартр назвао свој велики опус *Биће и Ништавило*; његов можда највећи допринос онтологији се састоји у свом наглашавању и потврђивању ширине и значаја негативних аспеката егзистенције. За Сартра су фундаментални проблеми који угрожавају човјека повезани са чињеницом ништавила. И човјеков главни извор за борбу са њим лежи у његовој способности да каже „Не!“ У ствари, Сартр тврди да човјек каже „Не!“ и на тај начин ствара свијет. Ипак, човјек је такође и „биће преко кога ништавило долази у свијет“. Ове и многе сличне изјаве су парадоксалне, најблаже речено. Потребно им је значајно објашњење. Ово је најбоље учинити разматрањем, прво, искуственог поријекла Сартрове преокупације негативизмом; друго, његовим инсистирањем на обухватности ништавила; и напосокон, оним што он види као креативну функцију негације.<sup>100</sup>

За Сартра су ствари лишене смисла и темеља, живот – је апсурдна авантура, човјек узалуд покушава да прескочи самог себе, да постане бог.<sup>101</sup> Он не вјерује у Бога, па у стопу за Ничеом понавља да је „Бог умро“, због чега се човјек, према његовом схватању, не може ослонити на божанствену помоћ да усклади своја дјела према заповијестима свевишњег или да измоли опроштај од њега. Ако Бога нема, све је дозвољено. Тумачећи ову познату крилатицу Ф. М. Достојевског, Сартр каже да из тога „све“ човјек бира свој поступак на сопствени страх и ризик. Он не може да се поузда у људе, зато што је свако – слободан, и на њих нема ослонца. Зато

---

<sup>98</sup> К. А. Свасьян, *Растождествления*, Москва: „Evidentis“, 2006, 176.

<sup>99</sup> Г. И. Завьялова, Исто, 101.

<sup>100</sup> George P. Guthrie, Исто, 20.

<sup>101</sup> Дж. Реале, Д. Антисери, *Западна философия от истоков до наших дней*.

појединац бира сам, без гаранција и без наде у успех. Уз то, сматра Сартр, сваки пут при избору мислимо да бирамо добро, и то добро за цијело човјечанство.<sup>102</sup> Бога нема, и то значи да на човјеку лежи потпуна одговорност за сопствени живот; он је творац како своје судбине, тако и судбине других људи. Човјек је „бачен“ у овај свијет; он не бира да се у њему роди, већ је осуђен на потпуну слободу и одговорност за себе и друге. И та чињеница означава како величину и неисцрпивост човјекових стваралачких замисли, тако и његову егзистенцијалну патњу и очајање, јер он нема никаквог ослонца изван себе, а ни наде такође. Сартр истиче крајњи човјеков активизам, условљен његовом „хиперодговорношћу“ за сопствено бивствовање. Човјек се налази у бескрајном тражењу себе, у бескрајној разноврсности својих пројеката.<sup>103</sup> А, уколико Бога нема, закључује Сартр, онда мора да постоји макар једно биће гдје постојање претходи суштини, а то је човјек.

Сартр истиче да се човјекова жеља да буде (као) Бог може разумјети не у терминима кривице већ у терминима само-обмане. Сартровски човјек, фундаментално биће снопа жеља пројектованих ка томе да постане неко други а не он сам, немирно тежи стању престанка свих жеља. Како је божанска свијест замишљена као створена од управо таквог утихнућа жеља, човјек заправо жели да постане Бог. Одбијањем да овај идеал препозна као илузоран, људска свијест самообмањујуће ствара циљ да искуси управо мировање свих жеља. У потрази за унутрашњим миром, човјек тежи ка логички недостиживом крају, да постане есенцијално друго од свијести, остајући при том свјесно постојећи то, у жељи да постаје Бог, човјек тежи сопственом уништењу. Посезање за божанским идеалом је, дакле, посезање за смрћу. Иако се Сартр не слаже са традиционалном хришћанском теологијом, да та тежња да буде (као) Бог човјека баца у стање гријеха и кривице, он види то настојање као остварење деструктивне снаге човјекове примарне природе.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> В. Кохановский, В. Яковлев, Исто.

<sup>103</sup> Ю. В. Беспечанский, Исто, 155.

<sup>104</sup> Jasper Hopkins, „Theological Language and the Nature of Man in Jean-Paul Sartre's Philosophy“, *The Harvard Theological Review*, Vol. 61, No. 1 (Jan., 1968) 27–38: 30.

Одбацујући вјеру у Бога, Сартр у основу своје етичке концепције ставља апсолутну слободу личности. Према томе, човјек – је једини источник, критеријум и циљ моралности. При томе је сваки човјек понаособ, „ја“. Моја лична слобода једина је основа моралних вриједности. Дакле, користећи се својом слободом, бићеш самим собом! У том случају, наравно, нема мјеста за општи значај, социјалност моралних норми.<sup>105</sup> За Сартра бити слободан, значи бити у потпуности аутономан и самосталан у мишљењу. Бога нема, јер ако би Он постојао, човјек не би био слобода. Фундаментални философски опит човјека – опит је *мучнине*, апсурдности бивствовања. Туга је перманентна структура човјечијег бивствовања. Људи покушавају да побјегну од ње, конструишући утјешне митове, попут права човјека, правила понашања или моралних норми. Самим тим, они бјеже од сопствене слободе и од радикалне самоће, коју човјек мора да прихвати.<sup>106</sup>

Сартр устврђује да човјечија природа није свуда иста, да не постоји природа заједничка људима, да се човјечија природа мијења.<sup>107</sup> Може се рећи да код Сартра индивидуа нема никакву готову конструкцију, човјек би требало сам да конструише себе. И у томе се такође састоји неизоставност личног избора. Уколико је човјек изабрао своје животне мотиве, значи, изабрао је свој страх од боли и смрти, испунио је ону празнину, која је била предодређена за велико. У тој замјени

---

<sup>105</sup> А. Г. Зарубин, *Философия экзистенциализма* (проблема времени).

<sup>106</sup> Карлос Вальверде, *Исто*, 47.

<sup>107</sup> Сартрова тврдња да не постоји заједничка човјечија природа може навести некога на претпоставку да он стоји на позицијама номиналистичког виђења општости – наиме, на тврдњи да општи термини заправо одражавају уобичајене начине груписања сличности, а да постоји објективно својство заједничко свим јединицама под тим општим именом. Али такво тумачење не узима у обзир контекст у којем Сартр износи своју теорију. Његову тврдњу о човјечијој природи не треба тумачити као номинализам, већ као специфично виђење човјечије слободе. Он жели да негира став да се човјек развија у складу са предетерминисаном природом, која ће га, предиспонирањем избора које ће морати да начини, изговорити од одговорности за та дјела природе. Насупрот томе, Сартр износи поглед на човјечију природу која одговара слободи да се мијења и одговорности за сопствене поступке (Jasper Hopkins, *Ibidem*, 27–28).

– његова је егзистенцијална кривица.<sup>108</sup> Човјек је, према Сартру, апсолутно слободан. Не релативно слободан, већ апсолутно, управо стога што је човјек првенствено пројект, првенствено устремљеност у будућност. Човјек је превасходно мисао о будућности, а не постојање у садашњости. Оно шта ће човјек да постане зависи од самог човјека, због чега је одговоран за сопствено постојање. Али то није просто одговорност за самог себе, то је одговорност и за све људе.<sup>109</sup> Јер, човјек је аутор сопственог пројекта судбине. У томе је слободан: нема никаквог вишег и већ задатог смисла живота, будући да смисао сваки човјек ствара самостално.

Сартрова непомирљивост према свему што није створено човјечијом слободом, која ни у себи, ни изван себе, нема никакав смислени оријентир, показује се разарајуће-нихилистичким начелом.<sup>110</sup> Сартр првенствено доводи у везу појам слободе с аутономношћу избора, то јест са независношћу од узрочних веза у свијету, са независношћу од узрочно-последичних односа у свијету. Слобода се супротставља узрочно-последичним везама, каузалности свијета. Слободна свијест не познаје другу мотивацију до саме себе.<sup>111</sup>

И на крају, расправљајући о слободи у дјелу *Свети Жене*, у којем је ријеч о човјеку који је био лопов, био чак предодређен за то, па захваљујући слободи постао пјесник и направио искорак који је његов живот одвео у сасвим другом правцу отворивши му неслућене и неочекиване могућности, Сартр тврди да је слобода

„онај мали покрет који од потпуно увјетованог друштвеног бића ствара личност која не реституира тоталитет онога што је добила од своје увјетованости... Тај сићушни покрет, (Женеово признавање да је лопов – Р. М.) то одступање означило је почетак

---

<sup>108</sup> Г. Г. Кириленко, Е. В. Шевцов, *Философия. Высшее образование*, М., Филол. о-во „СЛОВО“, ООО „ЭКМО“, 2003, 194.

<sup>109</sup> *Современная западная философия*, 55.

<sup>110</sup> И. С. Андреева, „Путь в онтологию. Реферат книги Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология (главы про Сартра и Бердяева)“.

<sup>111</sup> *Современная западная философия*, Исто.



процеса кроз који је он постао пјесник и, на крају, биће које заиста није на рубу друштва, биће које више не зна гдје се налази, биће које шути“<sup>112</sup>.

Женеов случај не свједочи о слободи као нечему срећном, нечему што би се могло тумачити као тријумф над било чиме, макар и над несрећним околностима. Жене је изузетан примјер „просвјетљења“, коме су „луче слободе“ „отвориле очи“ и указале на пут којим ходе праведници, и што је најбитније, пут на коме и за њега има мјеста.

### 1. 3. СЛОБОДА И ВЈЕРА

Ако се пође од тезе да човјек у себи налази оно што не налази нигдје у свијету, оно што се не може сазнати, нити пак доказати, оно што се ни у каквој истраживачкој активности не може смјестити у неки од већ одређених шаблона, дакле слободу и оно што она собом повлачи, а имајући при том у виду да у њој управо и почива извор наших поступака и наше свијести о бивствовању, Јасперс истиче да оно што човјек јесте није садржај знања, већ вјере. А начин на који човјек долази до познања свога бивствовања, може се сматрати основном цртом философске вјере. Надаље, Јасперс је мишљења да је слобода неодвојива од „*свести о коначности човека*“<sup>113</sup>. Коначност човјека подразумијева три ставке. Прво, коначност свега виталног, то јест онога што му неминовно условљава живљење у природном свијету који га окружује. То би значило зависност од хране, воде, природних процеса који се завршавају његовом смрћу. Друго, коначност представља човјекову упућеност на друге људе, повезане у неки од облика заједнице коју су међусобно изградили, а у којој не може да нађе чврст ослонац, јер, заједница каткад зна да од људи извуче и оно што је лоше, оно што исплива ако се човјеку узме оно што му се једном да, богатство којег се није лако одрећи. Ослонац се једино може наћи у

---

<sup>112</sup> Žan-Pol Sartr, *Filozofske i političke rasprave*, Zagreb: Školska knjiga 1981, 299.

<sup>113</sup> Карл Јасперс, *Филозофска вера*, Београд: Плато 2000, 44.

„верности човека у егзистенцијалној комуникацији, али без прорачунљивости. Јер оно на чему тај ослонац овде почива није никакво објективно, доказиво постојање у свету. И најближи човек зачас може да се разболи, полуди, умре“<sup>114</sup>.

И треће, коначност човјека се налази у сазнању, будући да је упућен на искуство које не може да се лиши чулних садржаја.

Коначности, која битно одређује човјека, и којој не може измаћи, човјек постаје свјестан доводећи је у везу са нечим њој супротним, што значи нечим не-коначним, што није ничим условљено, што је бесконачно. Неусловљеног човјек постаје свјестан одлучујући да трага за поријеклом ствари које надилазе његово чулно искуство, док се бесконачног дотиче сазнајући на дијаметрално различит начин од коначног сазнања и размишљајући о бесмртности. Управо свијешћу о ономе што је непојмљиво, као и ономе што је бесконачно, човјеку је могуће да прекорачи границе своје коначности, која не остаје пука датост његовог бивствовања, већ на извјестан начин бива надиђена, односно бива пробијена.

Говорећи о разлици између човјека као предмета истраживања и човјека као слободе, истичући при том да први почива у сфери знања, а други у сфери вјере, Јасперс као важно устврђује да уколико слобода постане садржај знања и предмет истраживања онда долази до својеврсног празновјерја, које се битно разликује од вјере која се налази на путу слободе. Само је вјера у могућности да појми вјеру. И то не у смислу усвајања или разумијевања њеног садржаја, већ успијевања да се докучи оно неразумљиво у другоме као нешто себи слично, а што може да буде туђе у другој изворности те вјере. Једино кроз

„слободу ми трансценденција постаје извесна. Путем слободе, додуше, ја досежем једну тачку независности од читавог света, али управо кроз свест о радикалној везаности за трансценденцију... *Празновјерје*, насупрот томе, настаје на путу преко објекта, преко некога Нешто као садржаја вере, а исто тако и преко тобожњег знања о слободи“<sup>115</sup>.

Као примјер празновјерја он наводи психоанализу као поглед на свијет, и надримедицину, која се наводно бави слободом човјека, односно код које се

---

<sup>114</sup> Карл Јасперс, Исто.

<sup>115</sup> Исто, 46.

слобода човјека као предмет истраживања претвара у нешто друго што не личи на њу саму, што има више додира са различним формама празновјерја и што нас суштински удаљава и од слободе и од вјере.

Једнакост међу људима почива у сфери слободе гдје свако има могућност да се без сметње морално усавршава, гдје је сваком човјеку загарантовано право да ће се према њему односити са поштовањем као према човјеку који има своју вриједност, а не као према ствари, нити као према средству за постизање било којег и било чијег циља. Његов пут је пут промишљања, пут мисаоног односа према стварности, на коме постаје свјестан сврховитости свог постојања. Томе насупротив, *невјеровање* пушта човјека да

„колабрира у једно чињенично стање живота међу осталим, у препуштање сазнатљивим нужностима и неминовностима, у песимизам докрајчености, у свест која тоне... *Филозофска вера*, међутим, јесте вера човека у своју могућност. У њој дише његова слобода“<sup>116</sup>.

Филозофска вјера допушта постојање такве реалности чија је форма знања скептицизам, или, другачије казано, допушта постојање реалности чије знање може да иступа само у форми спознаног незнања, - управо та реалност и јесте предмет филозофске вјере.<sup>117</sup> Успостављајући разлику између религиозне и филозофске вјере, Јасперс истиче да религиозна вјера сједињује „истовјернике“, али их у исто вријеме супротставља присталицама друге вјероисповијести, док је „филозофска вјера“ уистину једина за сва разумна бића. То је у ствари знање о постојању трансценденције, знање о непознатљивом. Религиозна вјера, надаље, претвара шифре у символ и самим тим их опредмећује, што значи да своди трансценденцију на ниво бивствовања-у-свијету. Она је свагда вјера у нешто. Рецимо, вјера у Бога – када Бог стоји испред човјека као неки објект.

Човјек не може да постоји просто као појединац. Слобода личности може да постоји само тада када је слободан други. Раскид комуникације доводи до уништења слободе. Човјек би требало да се осјећа апсолутно слободним и

---

<sup>116</sup> Карл Јасперс, Исто, 51.

<sup>117</sup> П. П. Гайденок, „Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса“, Ясперс К., *Смысл и назначение истории*: Пер. с нем., М., Политиздат, 1991 (Мыслители XX в.), 5–26: 18.

одоворним за оно што ће се с њим десити. И тек таква осјећања способна су да у њему произведу истинско „Ја“.<sup>118</sup> Јасперс људе види као односна бића чија егзистенција, идентитет и хуманост израстају из интерперсоналног комуницирања. При том, треба истаћи да је, према његовом мишљењу, комуникација кључна за философију и за философску истину. А истина се гради на односности, узајамности. Философска истина, посебно, израста на дијалогу, израста из аутентичне комуникације између личности које настоје да разумију себе и друге, живот и смисао, и она се не преноси просто од једног до другог.<sup>119</sup>

Оно што битно одређује начин остваривања слободе јесте воља, као активност која нема само за циљ да до нечега дође већ је и слобода воље да хоће саму себе, без присиле, што упућује на то да је она у ствари дјелатна извјесност бића које нешто хоће, а то искрсава из основа његове слободе. Разумије се, воља изискује и свијест о себи као знање о сврси, јер није довољно имати прагматични циљ пред собом и за тим тежити, не – воља обједињује и једно и друго. Уколико бисмо жељели да из мноштва дефиниција докучимо шта је слобода, онда би прије свега требало да се руководимо својим истинским интересом за слободу, и лако ћемо одвојити оно што изгледа као слобода, будући да смо већ у самој могућности слободни. Ту постоје двије варијанте: или слободе нема, или је има већ у самом питању о њој. Могућност слободног бивствовања у себи садржи хтјење слободе, а философирање из могућности слободног бивствовања

„доспева на пут на којем, аргументишући, хоће да се увери у слободу – наиме, да ње има. Те аргументације су – тако рећи, рођене са смислом слободе – неопходне филозофу да би се од њих одбацио до праве слободе. Зато, разјаснити њих, то има негативно значење: не хтети слободу доказати као тубивство. Слобода се не показује кроз мој увид него кроз моје дело. У бризи за бивство слободе већ је затворена активност из које се слобода остварује“<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> Г. И. Завьялова, „Егзистенцијалне трансформације слободе“, Вестник ОГУ 7’2005, 98–104: 99,100.

<sup>119</sup> Ronald D. Gordon, „Karl Jaspers: Existential philosopher of dialogical communication“, *Southern Communication Journal*, 2000, 65:2–3, 105–118: 111, 112.

<sup>120</sup> Карл Јасперс, *Филозофија*, 371.

На тај начин, ако је слобода могућност, онда је истовремено и могућност неслободе, која може да проузрокује извјесни ниво незадовољства због тога, јер нико не жели да буде лишен слободе.

Будући противник било какве довршености и догматизма, Јасперс критикује претендовање на искључивост, својствене свакој вјери. Он је присталица библијске вјере, јер само њу сматра свеобухватним историјским предјелом, из којег свака вјероисповијест црпи неопходан јој садржај.<sup>121</sup> У Јасперсовом учењу Бог се не подудара са канонским хришћанским Творцем. Он се разликује и од Бога философа класичне епохе. Ако је код Декарта Бог био гарант истинитости наших знања, код Јасперса је Бог гарант човјечије слободе. И у томе је Јасперс веома близак Кјеркегору.<sup>122</sup>

Јасперс сматра да постоје три битне ставке егзистенције, и то: комуникација, слобода и граничне ситуације. Уза то, важно је истаћи да извор

„властитости није у осами појединца него у скупа-битку (Mitsein) с другима, али не напросто у заједништву опстанка, него у егзистенцијалној комуникацији која се постиже у љубави, тачније *љубећом борбом* (Liebender Kampf)<sup>123</sup>.

Дакле, љубав је, уз непосредност, неопходан услов да би се остварила комуникација, коју искреност нужно прати, а лаж и њене „сапутнице“ (неискреност, лукавство, итд.) обесмишљавају и гасе. Комуникација се показује тек медијем у којем се успоставља и остварује однос разума с разумом, егзистенције с егзистенцијом, коначно човјека с човјеком, искрено и без икаквих примјеса лажи (као код Сартра, гдје се истина и искреност уздижу на пиједестал највиших вриједности, а лаж и неискреност сматрају „најљућим“ противником), у којој се

---

<sup>121</sup> В. Кохановский, В. Яковлев, Исто.

<sup>122</sup> Подсјетимо се да се својеврсност Кјеркегорове позиције састоји у томе да је Бог субјективно биће слично самоме човјеку. Код њега је и вјера виша форма егзистенцијалног порива, који нема објективних критеријума. Једини критеријум истинске вјере, према његовом мишљењу, је сами Бог, када се одазове на човјечији зов. При томе, код Кјеркегора је одзив Бога – понављање. У том смислу одговор Бога човјеку посебно је ирационалан. Он је логиком недокучив, будући да је „повнављање“ – чудо, када се насупрот свим законима космоса и друштва прошлост изнова враћа, а бивше постаје небивше [С. Мареев, Е. Мареева, *История философии* (общий курс), 657].

<sup>123</sup> Danilo Pejović, Isto, 103–104.

постиче „она сврха филозофије гдје се напосљетку темељи смисао свих сврха: поунутрење битка, расвјетљење љубави, испуњење мира“<sup>124</sup>. Аутентична егзистенцијална комуникација захтијева једнакост, међусобно препознавање, потврђивање, солидарност, преиспитивање, напуштање заштите ега, и не захтијева побједу. Захтјеви егзистенцијалистичке комуникације су огромни. Оба дијалогска партнера морају бити спремна на сусрет, морају бринути један о другом, морају установити узајамност, морају бити рањиви. Ако једно од њих није вољно или није способно да издржи ризик који је присутан, десиће се напукнуће у егзистенцијалној комуникацији.<sup>125</sup>

Јасперс је мишљења да је слобода неодвојива од егзистенције, и помаже човјеку да схвати његову *баченост* у различан од њега, њему туђ свијет, гдје остаје само да се нада милости трансцендентног; Бог не даје гаранције за спасење – он ми, на крају крајева, *дарује* оно што никада не биг достигао својим моћима; само снисхођење Бога према човјеку уз човјечију припремљеност Његова је шифра.<sup>126</sup> Код њега се индивидуа односила према трансценденцији (то јест, према Богу), па стога он не виси у ваздуху.

Најјаснији случај граничне ситуације – јесте смрт. Када се човјек налази пред лицем сопствене смрти, смрти блиског човјека, тада смрт из апстрактне могућности постаје гранична ситуација. Не само смрт већ и смртоносна болест, страдање, кривица, борба такође доводе личност у граничну ситуацију, чинећи неизбежним познање сопствене коначности, избацујући човјека из свијета свакодневља, бриге. Страсти и жалости сада откривају своју небитност.<sup>127</sup> „Најодлучнија“ шифра трансцендентног, према Јасперсу, је *смрт*, коначност

---

<sup>124</sup> Karl Jaspers, *Izvori filozofije i ono obuhvatno*, u: Danilo Pejović, *Suvremena filozofija Zapada*, 225–238: 231.

<sup>125</sup> Ronald D. Gordon, *Ibidem*, 113–114.

<sup>126</sup> А. Ф. Зотов, Ю. К. Мельвил, *Западна филозофија XX века*, Московский Государственный университет им. М. В. Ломоносова, Философский факультет, „Проспект“, Москва, 1998, 158.

<sup>127</sup> А. Г. Зарубин, Исто.

човјечијег бивствовања, и егзистенција у смрти, као и у разноврсним формама *крахова* (Scheitern), краха онога што предузима човјек.<sup>128</sup>

За Јасперса човјечија слобода почива у капацитетима индивидуе, што подразумијева нечије способности које могу да буду остварене и испуњене током нечијег живота и то кроз нечије безусловне изборе. Он инсистира на томе да нечија егзистенцијална слобода има смисла само у односу на нечије могућности. У јасперсовском концепту, саморазумијевање треба разумјети као нечији став према себи који укључује и вјерност себи самом. За њега, саморазумијевање такође значи и свијест о својим способностима, изборима и одлукама, које су у вези са концептом егзистенцијалне слободе.<sup>129</sup>

У тежњи да изложи што јасније одређење појма егзистенцијалне слободе, Јасперс до њега долази помоћу појашњавања значења појмова формалне слободе као знања и самовоље, потом трансценденталне слободе као самоизвјесности у покоравану постојећем закону, па слободе као идеје о животу, до егзистенцијалне слободе као самоизвјесности повијесног извора о некој одлуци. И тек у егзистенцијалној слободи, која је

„просто непојмљива тј. није за неки појам, *испуњава* се свест о слободи. Она се не збива без знања, не без свести о самовољи као могућој, која се, пре свега, у појави законског поретка продубљује у слободан избор дужности и у слушање идеје, да би њу, затим, пресегао апсолутно непоновљив извор који се расветљава овим претпоставкама“<sup>130</sup>.

Тај извор егзистенцијалне слободе јесте управо оно што јој омогућава да се супротстави површности случајности, егзистенцијалним *морањем* произвољности неког моменталног хтјења, а вјерност и досљедност јој омогућавају да се супротстави свакој врсти заборављања и нестајања. Извјесност слободе се не потврђује у неком разматрању или постављању питања о њој, него у извршавању, у дјелању које упућује на конкретно. Изрази који продубљују суштину слободе јесу

---

<sup>128</sup> А. Ф. Зотов, Ю. К. Мелвил, Исто, 158.

<sup>129</sup> Filiz Peach, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, Edinburgh University Press Ltd, 2008: 99.

<sup>130</sup> Карл Јасперс, *Филозофија*, 377.

постојање, морање, хтјење, бирање, и они постижу свој циљ само ако се узимају заједно са слободом, без било каквог њиховог међусобног изолованог посматрања.

Гранична ситуација је та која нам омогућава виђење патње као

„нечег неизбежног. Тад ја прихватам своју патњу као свој део, јадикујем, истински патим, не скривам је од себе, живим у напетости хтења потврде и никад коначног умења потврде, борим се против патње, борим се да је ограничим, да је одгодим, али њу као нешто туђе, ипак, имам као нешто што мени припада, па нити стичем мир и хармонију у пасивном трпљењу, нити ме обузима гњев у нејасном неразумевању“<sup>131</sup>.

Овдје је Јасперс крајње децидан по питању патње: иза сваке патње налази се смрт, а сваки човјек носи свој удио, нико неће бити поштеђен, уз, наравно, прављење видне разлике о врстама патње и мјера мучења које доводе до ње. И смрт и патња се могу докучити егзистенцијално ако се сагледа дата гранична ситуација, у којој они постоје и без нашег садејства.

## 1. 4. БУНТОМ ДО СЛОБОДЕ

У писму које је Ролан Загреус (жртва Патриса Мерсоа<sup>132</sup>) држао у скрињи поред новца и револвера који ће му и одузети живот, или макар оно што би се могло назвати животом<sup>133</sup>, недатираном „свједоку“ његове жеље да умре, стајало је следеће:

„Убијам само половицу човјека. Нек’ ми се то не замјери и нека се у мојој малој шкрињи нађе много више него што је потребно да се намире они који су ми до сада

---

<sup>131</sup> Карл Јасперс, *Филозофија*, 404.

<sup>132</sup> Патрис Мерсо, јунак „Срећне смрти“, био је веома висок, широких и мишићавих рамена, млад и снажан. Због мајчине болести, са којом је живио, морао је да прекине студирање и да се запосли. Радио је у канцеларији, провјеравао путне налоге и примао муштерије које су хтјеле да отпремају робу.

<sup>133</sup> Ролан Загреус је био непокретан. Позамашно богатство је стекао крађом, и у тренутку када га Мерсо убија та свота је мал’тене само „окрњена“.



служили. Желио бих да остатак буде намијењен побољшању живота осуђених на смрт. Али свјестан сам да много тражим<sup>134</sup>.

Мерсо хладнокрвно убија свога „пријатеља“, узима ковчег са опљачканим новцем, журно одлази кући, гдје оставља плијен и леже да спава као да се ништа није десило. У борби која се у њему одвија, Ками сучељава мучну реалност праћену Мерсоовим сиромаштвом и хроничним незадовољством њиме узрокованим, са уобичајеним природним појавама, па сликовито каже: „У овој раздраганости зрака и плодности неба, чинило се да је једини задатак људи да живе и буду сретни<sup>135</sup>.

Интересантно је како Ками приповиједа о смрти мајке у својим романима *Сретна смрт* и *Странац*. Сличност је посве евидентна. Тако, након смрти Мерсоове мајке, у четврти су га жалили, очекивајући да ће се на сахрани догодити нешто веома дирљиво. Уз то су подсјећали на велику љубав сина према мајци, трудећи се да је превише не оплакују како му не би појачавали бол. Међутим, он је обукао најбоље што је имао, понашао се веома прибрано, без икаквих излива емоција. Колико сјутра, дао је оглас за изнајмљивање дијела стана у којем је живио до њене смрти, и преселио се у њену собу.

Док му је мајка била жива, живјели су сиромашно, али то сиромаштво је било пропраћено њежношћу и макар знацима радости и среће. Мајчина смрт је бацила посве другачију сјену на то сиромаштво: самоћа је довела до ужасне биједи. Да, самоћа је у њему појачала „мирис“ сиромаштва, којег није умιο да се отресе. Повукао се у себе, и хтио да сатре све животно у себи, да једноставно заспи и у сну сачека крај. Такве околности су и могле да произведу тло богато фрустрацијама, незадовољеним потребама, жеђу за богатством и лагодним животом. Трагао је за излазним вратима, која ће га из највише биједи, собне пожутјеле перспективе, одвести у „прави“ живот. Бројао је дане, седмице, очекивајући пресудни трен, који ће му из коријена промијенити отужну свакодневицу, и преокренути живот у „његову“ корист. Упознавање са Загреусом је попут свјетлосне зраке унијело у његову тмину трачак наде у „ново сјутра“. Другачије и боље.

---

<sup>134</sup> Albert Camus, *Sretna smrt*, Zagreb: Naprijed 1973, 11.

<sup>135</sup> Ibidem, 13.

Марта<sup>136</sup> је ушла у Мерсоов живот када се ослобађао свега и себе самога, када није ни до чега много држао, а још мање до себе. Безнађе и равнодушност испуњавали су му живот, уоквирен брижљиво одабраним навикама. Уза то, привид и одсуство мисли на будућност уз стално присутну уздржаност и природну хладноћу вјерно су га пратили. Према мишљењу познаника, Мерсо је био добар човјек, који је скривао своје квалитете, и тако на први поглед изгледао одбојно. Та одбојност се сукобљавала са тјелесном спољашњошћу, прилично спретног, лијепог и мужевног мушкарца, коме је било тешко наћи неку слабу тачку.

Пријатељству са Загреусом привукла га је његова уздржана страст, ватрени живот, и то што је размишљао прије него што ће било шта да каже. Такође, и његова промишљеност и рационалност, као и свијест о суровој реалности, имућном стању и животу без ногу, које је изгубио несрећним случајем. Али, упркос томе, крашаху га чилост, животна раздраганост и звонки смијех, чиме је углавном и привлачио пажњу, а онда је и задржавао, неколицине људи с којима је долазио у контакт.

У пресудном разговору који су у Загреусовој вили једне недјеље водили Мерсо и Загреус у први план је избило оно што је било потискивано, а што је довело до кобних догађаја у животу обојице, и злочинца и жртве. Иако о томе није ни сањао, на крају је злочинац постао жртва, жртва свог злочина о коме нико ништа није ни сазнао. Дакле, Мерсоа, којем се умор огледао на лицу, а овај га оправдавао досадом и очајничким стањем у којем се нашао пред жељом да се ожени, убије или претплати на новине (*L'Illustration!*), Загреус разобличава ријечима од изузетног значаја:

„Ви сте сиромашни, Mersault. То објашњава половицу вашег гађења. Другу половицу дугујете бесмисленом пристанку с којим се слажете са сиромаштвом... Знате. Човјек

---

<sup>136</sup> За разлику од Мерсоа који имаше одсутан и озбиљан израз једног интелегентног човјека, Мартин одсутни и равнодушни израз повећавао је природну глупост која јој је исијавала из очију. Марта је била дактилографкиња, врло лијепе спољашњости. У Мерсоа је била заљубљена, али му је ипак била одана и привржена у мјери свог интересовања за њега и уживања које јој је причињавао.

се увијек сматра уравнотеженим кад зна ускладити потребе свог тијела и захтјеве свог духа... Ви лоше живите. Као дивљак<sup>137</sup>.

Упркос чињеници да ни на који начин не може оправдати своје осакаћене ноге, Загреус оправдава живот, без илузија, стварни и окрутни, са свим свакодневним тегобама узрокованим његовом отужном ситуацијом, изјављујући да никада не би учинио нешто да скрати живот у који много вјерује. Све недаће би прихватио, само да живи. А насупрот њему стоји атлета, Мерсо, здрав и лијеп мушкарац, отменог и хладнокрвног држања, спреман да све напусти, и оно што има и оно што би могао да има. Из сопственог очаја, равнодушности и незнања. И први пут осјети код неког повјерење да му се исповиједи.

„Ах! Кад бих био слободан!, - започе своју исповијест, - Прије неколико година све је било преда мном, говорили су ми о животу, о будућности. Повлађивао сам. Чак сам чинио све оно што је било потребно за то. Али већ тада, све ми је било страно. Пристати на безличност, то ме је забрињавало. Не бити сретан, ‘бити против’... Још сад, кад бих имао времена... Само бих се препустио. Све што бих преко тога доживио, у реду, било би као киша по шљунку. То га освјежава, а и то је већ врло лијепо. Неки други дан спржило би га сунце. Увијек ми се чинило да је срећа управо то<sup>138</sup>.

Загреуса је одликовала чврста и снажна воља, којом је мал’тене увијек успијевао да контролише своје физиолошке потребе, како би успио да смањи „терет понижења“ која му је наметао живот без ногу, прикован и осуђен на помоћ других, макар и плаћену. Насупрот њему, Мерсо себе самог и животно стање у којем се налази види као пролом суза, као небо на којем се у исти мах очитује киша и сунце, подне и поноћ. Као човјека који у себи носи крајње супротности, с њима се бори, и очај и срећу, и незнање и амбицију. Смрт и живот. С одсуством мјере, и у срећи, и у несрећи, уз „игру“ на више поља. С тим у вези додаје: „Сваки пут кад размишљам о том путу патње и радости у себи, знам добро, и с каквом жестином, да је улога коју играм најозбиљнија, најзаноснија од свих<sup>139</sup>. Он одлучно ставља

---

<sup>137</sup> Albert Camus, *Sretna smrt*, 50–51.

<sup>138</sup> Ibidem, 52–53.

<sup>139</sup> Isto, 54.

испред себе циљ – да задобије свој живот. Онакав, дакле, какав сматра добрим и себи приличним. При том, јасно му је да ће тај живот бити саткан од радости и патње, да љубити и патити значи уистину живјети, живјети животом чије ћеш консеквенце прихватити вољно, и добре и лоше. Али, он то не може постићи ако ради, у предузећу, код куће, било гдје, јер тада обитава у стању побуне, а то није пожељно, то не води животном спокоју којем тежи. На Мерсоову опаску да га љубав других према њему не обавезује ни на шта, Загреус му „пресуђује“ да ће једног дана остати сам. Сасвим сам. И онда му „отвара срце“.

„Сигуран сам, - почне овај, - да човјек не може бити сретан без новца. То је све... Видите, Mersaulte, племениту човјеку никад није тешко бити сретан. Довољно је да прихвати судбину других, али не са жељом за одрицањем, попут толико лажних великих људи, већ са жељом да се буде сретан. Само, треба времена да се буде сретан. Много времена. И сама срећа је дуготрајна стрпљивост. И готово у свим случајевима, ми свој живот употребљавамо да зарадимо новац, а требало би новцем зарадити вријеме. То је једини проблем који ме је икад занимао. Он је јасан. Чист“<sup>140</sup>.

То уопште не значи да ће сваки човјек који има новца бити срећан, јер богати људи често немају осјећај среће. Суштина је заправо у томе да имати новац значи имати времена, времена да будемо срећни кад смо достојни да то будемо. А право да буде богат има свако ко има осјећај, жељу и потребу за срећом, потребу која је, по Загреусовим ријечима, нешто најплеменитије у човјечијем срцу, којом се све може оправдати. Једино што је неопходно, а онда и довољно, је имати чисто срце. Имати то, па ће све друго доћи.

Иако се, Камијевим ријечима, самоубиством доживљава бесмислена лакоћа смрти, мисао о свим страхотама ништења живота и свега доброг што он собом носи на Загреуса је дјеловала поражавајуће и никад није подлегао искушењу да себи одузме живот, прекрати муке и сталну животну пратиљу – патњу, премда је тај „ритуал“ често изводио! На крају је увијек бирао живот, какав-такав, али живот. И био необично срећан због тога. Разумије се, и страх од смрти је играо значајну улогу у таквој одлуци, будући да га је плашила извјесност да му је живот протекао недовољно проживљен, да се није у потпуности остварио као човјек. То је онај тас

---

<sup>140</sup> Albert Camus, *Sretna smrt*, 56–57.

на „животној“ ваги који је увијек пресуђивао, оно што му је уливало и јачало наду, поткрепљивало га да настави да живи, да се мучи, али и да се нада.

Несрећа подстанара Кардона<sup>141</sup>, који је живио у његовом стану, његова самштина и очај дубоко су дирнули Мерсоа, али не у смислу сажаљења, већ у смислу буђења из стања потиштености и велике туге која га је годинама испуњавала и мучила. Тада је увидио да је побуна једино што му је чинити, и да све друго потпада под саживљавање и биједу. Прихватање пораза без борбе, равнодушност и живот без иницијативе. „Побуна живота“, то је оно што је покушавао да уништи у срцу свом. На граници која одваја свјесно и несвјесно, у ноћи испуњеној звуцима бродова и тишином, прекретној ноћи његовог живота, Мерсо се бунује и брани. И одлучује. То, и ништа друго. Сјутрадан убија Загреуса, враћа се кући, спава, а увече добија грозницу, која ће га дуго држати. Послије неколико дана путује за Марсељ, па за Средњу Европу, остављајући све за собом, чак и Марту, написавши јој опроштајно писмо које је погодило једино њену таштину, и креће у „нови живот“, да коначно „живи“ срећу, да ужива у чарима које пружа новац, макар стечен на тако прљав и јадан начин. Тиме отпочиње једна нова етапа у његовом животу, коју Ками назива „свјесна смрт“.

Ками у *Записима* сликовито описује хотелску собу у Марсеју, отварајући пут њеном посјетиоцу (вјероватно Мерсоу!), да искаже своје мисли о слободи за којом жуди:

„Велики жути цвјетови на сивој подлози тапета. Земљопис прљавштине. Запрљани и блатни кутови иза голема радијатора. Жељезни кревет, електрични прекидач разбијен... У таквој се слободи осјећате сумњиво и несигурно“<sup>142</sup>.

Боравећи у тој оронулој, трошној соби, нека

„одвратна слаткоћа испуњавала му је уста пред толиком запуштеношћу и самоћом. И док је постајао свјестан колико је далеко од свега, па чак и од своје врућице, док је јасно осјећао оно бесмислено и јадно у дну и најбоље припремљених живота, у овој

---

<sup>141</sup> Кардон је био бачвар, глуп, напола нијем, али зао и груб. Живио је са мајком, до њене смрти, а онда са сестром, која га је након неког времена напустила и прешла да живи код своје дјеце због његове злобе и тираније. Тако је остао сасвим сам, очајан и дубоко несрећан.

<sup>142</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 42.

соби се испред њега уздизало срамно и потајно лице неке слободе што се рађа из сумњивог и мутног<sup>143</sup>.

Вријеме му је протицало одвећ споро, иако се трудио да што боље осмисли мјеста која ће посјетити на путу до коначног уточишта. Самоћачки начин живљења болно га је изједао, а он је бивао свјестан сопствене усамљености без жара, у којој љубав више није узимала учешће, нити је имала шта да тражи. Та самштина га је увелико удаљавала од среће, а „вртлози“ који пирују у дубинама самоће сурово су се „обрачунавали“ са вољом за срећом, која је управљала њиме. У Мерсоу се ширило „велико језеро самоће и тишине по којем је одјекивао тужни пјев његова избављења<sup>144</sup>. Трагао је за ријечју која би обликовала наду његовог срца, ријечју која би својом осебујношћу обујмила и затворила његов немир. Схвата да је потребно вријеме да би се живјело, вријеме на које га је подсећао Загреус, које ће кад-тад постати свједок „цијене“ коју морамо да платимо. За све што смо чинили. То је чекало и Мерсоа на крају његовог пута. Томе се примицао, спорим, али сигурним корацима. Знао је то. И није се плашио, затрован самоћом и необичношћу, која је многе одбијала од њега.

„Несретник кога ништа нигдје не задржава“<sup>145</sup>, како за себе у једном писму каже Мерсо, одлучио је да напусти самоћу и да „крочи“ у нову игру, живот са људима, дошавши до сазнања да је

„имати времена истовремено највеличанственије и најопасније искуство. Доколица је кобна само за осредње. Многи чак не могу ни доказати да нису медиокритети. Он је стекао то право. Али доказ је требало пружити. Само се једна ствар измијенила. Осјећао се слободним с обзиром на прошлост и оно што је изгубио. Хтио је само ту стегнутост и тај затворени простор у себи, тај јасни и стрпљиви жар пред животом“<sup>146</sup>.

Настојао је да „конце“ живота држи у својим рукама, да управља њима, да на пиједестал највиших вриједности постави живот, вољен, жељан и дуго очекиван.

---

<sup>143</sup> Albert Camus, *Sretna smrt*, 79.

<sup>144</sup> Ibidem, 89.

<sup>145</sup> Ibidem, 98.

<sup>146</sup> Isto, 102–103.

Није хтио да се одрекне све пуноће живљења ни под коју цијену, чак му ни самоћа више није дјеловала тако опасна. По доласку у Алжир, гдје ће се и трајно настанити, Мерсо изненада постаде свјестан чињенице да се дуго времена уопште није ни сјетио Загреуса и гнусног злочина који је починио. Препозна у себи ту „способност заборављања својствену само дјетету, генију и невином. Невин, потресен радошћу, схвати напokon да је рођен за срећу“<sup>147</sup>.

Живот у кући са трима дјевојкама<sup>148</sup> створио је лагодан осјећај напаћеном Мерсоу. Били су срећни у кући испуњеној младошћу, смијехом и веселошћу која одликује посве задовољне и неоптерећене људе. Та „мала заједница“ била је сушта супротност његовом досадашњем животу, и за промјену, веома му је пријала. Бар на кратко. Свијет увијек

„само једно говори. И у тој стрпљивој истини што иде од звијезде до звијезде почива слобода која нас ослобађа од нас самих и од других, као у оној другој стрпљивој истини што иде од смрти до смрти... Ако је та ноћ слика њихове судбине, они се диве што је истодобно и тјелесна и тајна, и што се на њеном лицу мијешају сузе са сунцем. А њихово болно и радосно срце разумије тај двоструки наук што води према сретној смрти“<sup>149</sup>.

Након одређеног времена, не толико дугог да се навикне, нити толико кратког да се у одлуци превари, напустио је заједнички живот у кући, сигуран у себе, не желећи да буде завољен, јер би га то спријечило да буде срећан. Очекивао је живот од себе, хтио да олакша и себи и другима. Врло једноставно. Живјеће сам. Са својим гријесима и „повременим“ болним сјећањима. У запуштеној кући, у шуми

„рушевина и пелина, гдје га чека љубав без наде и безнађа с успоменом на живот горчине и цвијећа“<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> Albert Camus, *Sretna smrt*, 104.

<sup>148</sup> Кетрин, Клер и Роуз.

<sup>149</sup> Albert Camus, *Isto*, 123.

<sup>150</sup> *Isto*, 131.

Тамо се напoкoн и нашao лицeм у лице сa сaмoћoм, кoју је тoликo прижeљкивao и трaжиo. Тaкaв живoт је жeлиo: „Сaм прeд сaмим сoбoм и тo врлo дугo, свe дo крајa“<sup>151</sup>.

Свoју нoву пaртнeрку, лијeпу Лисјeн, Мeрco, кao ни Мaрту, тaкoђe нијe вoлиo, aли јoј тo никaд нијe рeкao, штo је смaтрao пристoјним пoдвигoм, јeр oд њeнe лeпoтe нити је видиo, нити је трaжиo нeштo вишe. Тo му је билo дoвoљнo. У ријeтким трeнуцимa у њeгoвoм сaмoтњaчкoм живoту, у кoјимa дoлaзи дo изливaњa искрeних oсјeћaњa, oн Лисјeн „пoучaвa“:

„Вјeруј ми, нeмa великe пaтњe, великих кaјaњa, великих сјeћaњa. Свe сe зaбoрaвљa, пa чaк и великe љубaви. Тo је oнo тужнo, a истoдoбнo и зaнoснo у живoту. Пoстoји сaмo oдрeђeн нaчин глeдaњa нa ствaри и oн сe јaвљa с врeмeнa нa вријeмe. И зaтo је ипaк дoбрo имaти нeку велику љубaв, нeку нeсрeтну стрaст у живoту. Тo бaрeм пружa aлиби бeзрaзлoжним oчaјимa кoји нaс сaтиру“<sup>152</sup>.

Мeрco признaјe дa нијe срeћaн, aли је увјeрeн дa ћe бити, јeр мoрa дa будe срeћaн. Кaд-тaд. Aли срeћaн. Срeћa пoдрaзумијeвa бирaњe, a у oнoм штo сe и кaкo oдaбeрe oчитујe сe чврстa и јаснa вoљa, нeпoкoлeбљивa вoљa зa срeћoм. Oнo штo је у тoм пoглeду битнo јeстe упрaвo тeжњa зa срeћoм, стaлнo присуствo свијeсти o њoј, a oнo штo нaм сe дeшaвa у свaкoднeвнoм живoту сaмo су изгoвoри. Јeр, зa Мeрcoa је вaжнo oдрeђeнo свoјствo срeћe. Oн тaчнo знa штa му је пoтрeбнo. Стoгa и зaкључујe:

„Срeћу мoгу уживaти сaмo у тврдокорнoм и жeстoкoм сукoбу кoји oдржaвa сa свoјoм супрoтнoшћу... Aкo сaм срeтaн, тo мoгу зaхвaлити свoјoј лoшoј сaвјeсти. Oсјeћao сaм пoтрeбу дa oдeм и дa зaдoбијeм oву сaмoћу у кoјoј сaм мoгao супрoтстaвити у сeби oнo штo је трeбaлo супрoтстaвити, oнo штo је билo сунцe и oнo штo су билe сузe... Дa, јa сaм људски срeтaн“<sup>153</sup>.

Срeћa је, зa Мeрcoa, вaнврeмeнскa кaтeгoријa. Њeнa вријeднoст сe нe мјeри јeдиницaмa врeмeнa, ту трaјaњe нe игрa никaкву улогу. Јeр, „срeтнo сe нe живи дужe или краћe. Срeтaн јeси. Јeднa тoчкa, и тo је свe. И смрт ништa нe спрeчaвa – и

---

<sup>151</sup> Albert Camus, *Sretna smrt*, 134.

<sup>152</sup> Isto, 136–137.

<sup>153</sup> Isto, 150–151.



у овом случају она је само један догађај у срећи<sup>154</sup>. Срећа је веома блиска са сузама, невидљива их граница дијели, а у човјеку се преламају у заносу истовремено нада и очајање, стална борба једног напаћеног бића. Свјестан, а ипак

„странац, разједан страшћу и равнодушан, Мерсаулт је схваћао да се његов живот и судбина овдје (у кући на селу, у Алжиру; нап. а.) довршавају и да ће сав његов труд од сада представљати сређивање те среће и суочавање с њеном страшном истином<sup>155</sup>.

Остаће сам, већ начет болешћу, и по свему судећи, свјестан, до краја. Свјестан да се све стиче, и снага, и свијест, јер судбина није у човјеку, већ око њега. Тако расуђује Мерсо, злочинац без казне, самртник у самоћи, кога је жеђ за животом и довела тамо.

У самртној дрхтавици, коју је прихватио као радост, Мерсо је био „свјестан, такав је морао бити без пријеваре, без кукавичлука – сам са собом – очи у очи са својим тијелом – погледа упрта у смрт... Ништа, никаква љубав, никакав декор, већ бескрајна пустиња усамљености и среће у којој је Мерсаулт избацивао своје посљедње карте<sup>156</sup>.

Није се плашио смрти, јер би то значило да се плаши живота, будући да је страх од смрти оправдавао бескрајну оданост оном животном што почива у сваком човјеку. У посљедњим тренуцима свог напаћеног живота Мерсо се сјети свог пријатеља и жртве, Ролана Загреуса, и схвати да су имали штошта заједничког, а између осталог заједнички им је био тај

„тешки пут суза који је у себи осјећао као окус живота и смрти. И у самој Загреусовој укочености пред смрћу налазио је тајну и грубу слику властитог живота. Врућица му је у томе помагала а с њом и жарко увјерење да своју свијест треба одржати све до краја и умријети отворених очију. И Загреус је оног дана имао отворене очи и сузе су му из њих текле. Али то је била посљедња слабост човјека који није судјеловао у свом животу<sup>157</sup>.

---

<sup>154</sup> Albert Camus, *Sretna smrt*, 152.

<sup>155</sup> Isto, 163–164.

<sup>156</sup> Isto, 173.

<sup>157</sup> Isto, 172.

Та, да закључимо: Мерсо је био од оних људи који су својим животом посвједочили срећу, будући да је извршио своју улогу, свој задатак је обавио, тражио је и нашао срећу.

Постоји низ лако уочљивих сличности између „Срећне смрти“ и „Странца“. Главни ликови имају исто име (Mersault), које је у „Странцу“ презиме. Обојица су чиновници, недовршени студенти, са љубавницама, такође чиновницама. Обојици су преминуле мајке, и обојицу битно одликује индиферентност према свима у окружењу. Без разлике од њиховог статуса у друштву. Обојица, исто тако, умиру на крају приповијести: јунак „Срећне смрти“ од баналне упале плућа, резигниран и незаинтересован за даљи живот, а „Странчев“ Мерсо погубљен, растерећен од свих надања и очекивања, тај живи свједок доживљавања цјелосног човјечијег постојања као апсурда, којег низ догађаја (које Ками линеарно веже) наоко без смисла и оправдања прави једноставним злочинцем, убицом без предумишљаја, робом „сунчаног“ случаја и храбром жртвом бизарности живљења. Уз то, неопходно је истаћи и сијасет разлика, које без сумње имају печат важности. Наиме, осјећај апсурдности „много је оштрији, опорији у Mersaulta из ‘Странца’; према томе и његов револт је такођер рескији, дубљи, а осјећај живота у бити трагичнији, тј. узвишенији“<sup>158</sup>.

Сву сложеност човјековог бунтовања и борбе за слободу, борбе за себе и своја ускраћена права, Ками сликовито описује и у својим приповјеткама. Тако, у причи „Ниједи људи“ (*Изгнанство и краљевство*) Ками осликава бунтовништво радника једне омање бачварнице, чије је пословање угрожено градњом бродова и камиона-цистерни. Радници се буне, штрајкују, али узалуд. Газда остаје при своме. У преломним тренуцима њихових преговора, газдина болешљива кћерка је имала јак напад, и сви у радионици занијемеше. Тако је било и приликом једне од газдиних посјета њима и покушаја да се договоре. Али сада, за разлику од претходног, када су занијемили због игнорисања, сада је потпуно другачије. Било им је жао дјевојчице, она ништа није крива. Наставиће с радом, као и увијек

---

<sup>158</sup> Predrag Matvejević, „‘Sretna smrt Alberta Camusa’“, pogovor u Albert Camus, *Sretna smrt*, 175–179: 177–178.

приликом ранијих штрајкова. Лица радника била су испуњена тугом, због своје несреће, али и због дјевојчице. С њом у мислима, уз супругу и сина, и јунак ове занимљиве приче, Ивар, одлази с посла кући. Био је срећан што га код куће чекају здрави и весели. Одмарајући са супругом (Фернандом) на тераси и посматрајући море, исприча јој све. Кад је завршио, „оста непомичан, окренут мору на које је већ, с једног краја на други крај хоризонта, брзо падао мрак. ‘Ах, он је крив!’ рекао је. Желео је да је млад, и да је Фернанда још увек млада, па би отпутовали, преко мора“<sup>159</sup>. Ивар је дуго размишљао и пресудио. Радиће, па шта буде. Жалећи за пропуштеним приликама, животом какав је желио да живи, радан, миран, повучен, непримјетан, радиће и чекати. Свако нека носи посљедице свога дјелања. Па и газда. Та пресуда коју на крају доноси, као да, с једне стране, ублажава сав јад и тугу његовог живота, а с друге оправдава све оно што се газди десило и што ће му се још догодити.

Надаље, Ками у причи „Гост“ (*Изгнанство и краљевство*) свједочи о беспоштедној и бескомпромисној посвећености истини, правди, љубави према људима. И животу. Часном.

Камију је то важно, па стога и ускликује: „Могу рећи и одмах ћу рећи да је важно бити човјечан, једноставан. Не, важно је бити истинит, и тада се све у то укључује, и човјечност и једноставност“<sup>160</sup>.

Био је рат. Учитеља Дариа у једној забаченој школи, у којој је живио самотно, скромно, задовољно, изненада посјећује стари жандарм Балдучи са заробљеним Арапином. Жандарм је био намјеран да се хитно врати у своју станицу, а да учитељ заробљеника одведе у удаљену полицијску станицу. Дари се јогунио, али ипак пристаде. Арапин је убио свога нећака, пресјекао му врат косијером, и то из баналног разлога, због неког дуговања жита. Није било јасно ко је коме дуговао. Дари га угости како доликује, даде му да једе и спреми му постељу. У току ноћи ухапшеник је излазио из собе, али није побјегао, иако је могао. Дариа је љутио тај „глупи злочин овог човека, али да га преда сматрао је нечасним: и сама помисао на

---

<sup>159</sup> Албер Ками, „Неми људи“, у: *Изгнанство и краљевство*, Београд: СКЗ 1959, 104.

<sup>160</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 12.

то дубоко га је понижавала. У исти мах је проклињао и своје што су му послали тог Арапина и тог Арапина који се усудио да убије, а није умео да побегне<sup>161</sup>. Сјутрадан га одведе пут затвора удаљеног двадесетак километара од школе. Није се колебао, знао је шта му је чинити. На путу стигоше до једне заравни на некој висоравни и ту починуше. С ње су водила два пута: један затвору и ропству, други номадима и слободи. Дари опскрби ухапшеника храном и новцем, објасни му куда путеви воде, и нареди му да иде код номада. Остави га и сиђе. Арапин је дуго стајао на заравни, а онда се изгуби. Дари се поврати на узвишицу и осмотри: Арапин је лагано јездио према затвору! Стегнута срца оде кући, а мисао о Арапину није га напуштала. У учионици коју је толико волио, у којој се одвијао сав његов живот, из које је тога јутра пуцао поглед на задивљујућу висораван обасјану веселом свјетлошћу, затекао га је разочаравајући приказ. Погледавао је одсутно кроз прозор, а иза њега,

„на црној табли, између кривудавих француских река, невешто су биле исписане речи које тек што је прочитао: ‘Ти си изручио нашег брата. За то ћеш платити’. Дари је гледао небо, висораван и, преко ње, невидљиве пределе који су се пружали до мора. У тој пространој земљи, коју је толико волео, био је сâм<sup>162</sup>.

У њему су трептали спокој и туга. Слутио је шта га чека, и није се плашио. А и што би? Учинио је шта је требало. Другачије није желио. А могао је. Пружио му је шансу. Животну. Одвео га и отворио му пут. На обје стране. И ропству, и слободи. Али, одвео. И то ће платити. Тако је на табли писало.

Опредмећена збирка разноврсних и надасве занимљивих приповиједака „Изгнанство и краљевство“ (1957) износи сплет посве реалистичних догађаја јунака чију историју живота Ками сликовито излаже (осим приче „Ренегат“, која није реалистична). Све суштински одликује „недовршеност“: имају крај, али отворен мноштвом могућности. Читаоцу је остављено да их „упише“, да размишља, да не суди журно, да расуђује имајући у виду и последице, али и оно што се „не види“, да не занемари осјећања, чежње, стрепње (Жанина, Ивар, Дари...). Овдје чвориште

---

<sup>161</sup> Албер Ками, „Гост“, у: *Изгнанство и краљевство*, 119.

<sup>162</sup> Исто, 122.

рјешења лежи у њима. Сви јунаци су жељни живота, сви су испуњени надом, трагањем за излазом, за вратима која могу да отворе, и то је Камијева слика „краљевства“, насупрот животу у којем живе, испуњеном недаћама, тегобама, устаљеним навикама, злом и патњом, који силно желе да напусте, што осликава „изгнанство“.

Поред ових сликовитих примјера о слојевитој апсурдности живљења, Ками ту тему развија и посвећује јој највише пажње у *Миту о Сизифу*, напомињући на самом почетку да је у том огледу апсурд узет као полазна тачка, док је прије њега узиман углавном као закључак. Полазиште тог огледа представља тврдња да постоји „само један истински озбиљан филозофски проблем: самоубиство. Одговор на суштинско питање филозофије јеста заправо размишљање о томе да ли живот вреди или не вреди да се проживи“<sup>163</sup>. Чињеница је да многи људи умиру мислећи да живот нема смисла, барем онај који они воде. Међутим, има и оних који се убијају због неких идеја или илузија, које им, по њима, осмишљавају живот. Ками сматра да се питање о самоубиству тиче односа индивидуалне мисли и самоубиства, будући да се такав чин припрема

„у тишини срца, попут неког великог дела. Ни сам човек за њега не зна... Црв се налази у човековом срцу. Ту он и треба да се потражи. Треба да се прати и разуме та смртна игра која води од луцидности суочене са егзистенцијом до бекства изван светлости ума“<sup>164</sup>.

Ками развија свој лични „стил“ мишљења, посебно кроз утицај који су на њега имала читања Ничеа и Шелера, и дефинише сопствену „естетску“ позицију у *Миту о Сизифу*, позиционирајући се на маргинама модерне нихилистичке логике, као и на маргинама категорија филозофске политичке традиције.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> Албер Ками, *Мит о Сизифу*, 25.

<sup>164</sup> Isto, 26–27.

<sup>165</sup> У интервјуу са Камијем (1946), Дороти Норман инсистира на томе да је Сизиф у „бескрајној“ борби *против логике*, и тако смјешта Камијеву апсурдну рационалност, чије је отјеловљење овај митски херој, на маргине западњачке рационалистичке традиције, која би могла да буде представљена са на једној страни Декартом, а на другој, Кантовом *критиком*. Према Бланшоовим ријечима, апсурд је изњедрила кохерентност и логика наших менталних механизма, наине,

Из Камијеве перспективе, живот је мелодрама у којој самоубиство представља један чин, и то управо чин признања, да нас је живот својом осебујношћу надиграо, да нас је превазишао, и да нисмо успјели да га разумијемо до краја. Човјек се често повинује мноштву догађаја из навике, а умријети добровољно значи да смо „препознали, чак инстинктивно осетили, безначајни карактер те навике, одсуство било каквог дубљег разлога за живот, бесмислени карактер свакодневног деловања и бескорисност патње“<sup>166</sup>.

Апсурдношћу се може назвати раздор између човјека и његовог живота, живота прекинутог и тиме лишеног сјећања, наде, и човјека који се осјећа странцем, отуђеним и од других и од себе.

„Апсурд. Ако се убијемо, нијечемо апсурд. Ако се не убијемо, апсурд открива у искуству принцип задовољства који нијече њега самога. То не значи да апсурд не постоји. То ће рећи да је апсурд *стварно* нелогичан. Зато се не може стварно живјети од њега“<sup>167</sup>.

Самим тим, уколико се човјек на неки начин увјери у апсурдност сопствене егзистенције, онда није изненађујућа помисао да је самоубиство рјешење апсурда. Евидентна је чврста повезаност између мишљења о животу и гнусног чина (самоубиство увијек има негативне конотације!) који се извршава да би се он напустио.

Уз апсурд и смрт, нада је, по Камију, трећи елемент који битно одређује човјечији живот, и утиче на двоструки избор: за или против живота, за или против смрти. Нада у „заслужено“ боље може да оплемени и узвиси овај живот који живимо, може човјека да оснажи да „измакне“ смрти, да смислом који „учита“ овом животу очекивањем бољег затре сјеме апсурдности и тежњу ка ништавилу, до

---

рационалном тежњом ка јединству које нам измиче. Стога Сизифова борба са логиком, или однос рационалне логике и апсурдне („илогичке“) логике, је кључно питање, и управо ова „оригиналност апсурда“ Камијеву мисао смјешта на периферију онога што се уобичајено разумије као нихилизам у савременим социолошким и политичким анализама (Samantha Novello, *Albert Camus as Political Thinker: Nihilisms and the Politics of Contempt*, University of Torino, Italy, 2010: 81–82).

<sup>166</sup> Албер Ками, *Мисли о Сизифу*, 28.

<sup>167</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 238.

које самоубиство неминовно доводи. Проблему који је пред нама треба погледати „у очи“, ријешити га, никако одлагати, и не бјежати од њега. Ако је човјек увјерен у „боље сјутра“, за њега неће бити проблема којег не може да ријешити. Осим смрти, ако се она узме као проблем. Природна смрт (ако се смрт уопште може сматрати природном!) је нешто што човјек не може да контролише, тренутак смрти увијек садржи фактор изненађења, како год да се спремимо за њега.

Самоубиство, посматрано из ракурса егзистенцијалистичке философије, отвара низ проблема, од којих се кључни рјешавају одлучним избором: да останемо или да напустимо овај живот. Ако смо „дубоко увјерени да смо запали у очај, треба да се понашамо као да се надамо – или да се убијемо. Патња не даје права“<sup>168</sup>. Сав смисао опстајања човјека почива у сазнању начина изласка и разлога останка у овом свијету. Тако, Ками у *Записима* пише о тешком болеснику од туберкулозе коме је љекар прогнозирао још пет дана живота. Болесник га предухитрава и бритвом себи пререзује грло, на што Ками упућује циничну опаску да очигледно није могао да чека пет дана. Камију је јасно да се апсурд рађа услед несклада који постоји између намјере човјека да изврши неко дјело и стварности која га окружује, прецизније казано, између његове снаге и циља који себи поставља. То у ствари значи да се осјећање апсурда не рађа из

„једноставног испитивања извесне чињенице или утиска, већ да оно настаје из поређења између једног чињеничног стања и извесне стварности, између једног делања и света који га превазилази. Апсурд је у суштини раздор. Он се не налази ни у једном ни у другом члану поређења. Он се рађа из њиховог супротстављања“<sup>169</sup>.

Дакле, сучељавањем се долази до апсурда, а једини проблем је да сазнамо како да изиђемо из апсурда и да ли самоубиство (може) и треба да буде његов закључак. Свједочећи о специфичности страха од смрти, Ками у *Записима* наводи примјер да су у ратном периоду у Алжиру неки људи тражили да их хитно оперише чувени љекар, јер су се плашили да га не позову у војску. Понекад је потребно „више храбрости да би се живјело него за самоубојство“<sup>170</sup>. Страх од смрти је

---

<sup>168</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 24.

<sup>169</sup> Албер Ками, *Mut o Сузифу*, 59.

<sup>170</sup> Albert Camus, *Sretna smrt*, 70.

степенница коју човјек мора да савлада уколико жели да буде слободан. Али, не „самоубојство. Да би га надвладао, не треба клонути. Треба умријети гледајући смрти у лице, без горчине“<sup>171</sup>. Та борба без предаха не претпоставља присуство наде, али ни очајања, већ стално неприхватање, неодбијање, и незадовољство, јер апсурд, по Камију, има смисла само у оној мјери у којој га не прихватамо.

Разрађујући проблем о апсурдности живота Ками хитрим корацима стиже до Фјодора Михајловича Достојевског и његових јунака<sup>172</sup>. „Логичко самоубиство“ је оно што Кирилова доводи до тог „апсурдног“ чина; то је „његова идеја“, и он се због ње припрема за смрт. Иако осјећа неопходност постојања Бога, Кирилов зна да он не постоји и да не може да постоји. Желећи да самоубиством потврди своју „нову и страшну слободу“ и непокорност, Кирилов се не свети, већ се буну. И досљедношћу своје идеје, мисли водиле долази до „фанатичног“ апсурдног чина и себи одузима живот.

Ками ће забиљежити да је једина могућа слобода слобода при сусрету са смрћу. Истински слободан човјек бира да прихвати све последице које су везане за смрт, укључујући и ревалоризацију свих традиционалних вриједности у животу. Он додаје да је Карамазовљево „Све је дозвољено“ само израз „досљедне слободе“, али само под условом да је човјек дошао до дна формуле. Ово је управо оно што он покушава у поглављу „Апсурдна слобода“ у *Миту о Сизифу*.<sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 251–252.

<sup>172</sup> Кирилова, првенствено, а последично и Ставрогина и Ивана Карамазова. Они у свакодневици остварују „апсурдне истине“; њих, такорећи, Кириловљева смрт чини слободним.

<sup>173</sup> Проблем са телеолошком интерпретацијом разума јесте тај да се оно што се традиционално назива „слободом“ поклапа са ропством човјечијег живљења и акцијама као достизању финалног краја или циља. Модерни човјек је роб илузије „слободне воље“, и ова га илузија везује за логику „корисности“ и постизања, свдећи тако његов живот на механизам или просту функцију рационалног ланца средстава и циљева. Узети метафизички концепт слободе озбиљно значи и створити „бирократе ума и срца“; Ками ове последње назива „савршеним људима“, али би требало запазити како је Ничеов „савршени човјек“ супротност Кириловљевом „савршеном човјеку“. Ками, под очигледним утицајем Ничеа, везује питање слободе за питање Бога (знати да ли је човјек слободан или није, подразумијева сазнање да ли или не човјек може имати господара). Питање није



Карамазовско гесло „Све је дозвољено“ није крик неког ослобођења и радости живљења, већ једна горка констатација. Не може се некажњено чинити зло, избора нема и тада „започиње горчина. Апсурд не ослобађа, он везује. Све је дозвољено не значи да ништа није забрањено. Апсурд само изједначава последице ових дела. Он не препоручује злочин, то би било лакомислено, већ обнавља став о бескорисности гриже савести“<sup>174</sup>. Апсурд у ствари релативизује злочин, посматра га спокојно, спреман да плати, прихватајући при том одговорност, али не и кривицу. Оно што је прошло а може да нам користи у будућности, ми ћемо примијетити, и ухватити се у коштац са непредвидивим. Нека искуства нам штете, а нека иду на корист; али само у случају ако смо свјесни. Свијест је предуслов смисленог преузимања и примјењивања искуства других у властитом животу. Било какав пораз не казује толико о околностима, колико о нама самима, који смо му подлегли. Нада је оно што нас чува из омчи пораза и пропадања, оно што нас подстиче на рад и на кретање. Побједа је само последица, као и пораз, нашег дјелања, и одраз наших тренутних снага упрегнутих у њено постизање. Тежњом за истином не стижемо свагда до жељеног. Истина зна да изненади човјека окрутношћу непредвидивог. Човјек би требало да буде спреман да прихвати и оно што му се не свиђа и што му не одговара, и да му се прилагоди. Ако у човјеку има наде, апсурд и пораз губе смисао крајњег. Нада је темељ човјечије плодности и животности, и прави пут који води до утјехе.

Противрјечност живљења је нешто што би требало разјаснити, и то Кирилов преузима на себе, откривајући истовремено тајну апсурда у свој

„њеној чистоти. Он, у ствари, својој смртоносној логици додаје једну чудну амбицију која нам у потпуности разоткрива тај лик: он жели да се убије да би постао бог. То расуђивање класичне је јасноће. Ако Бог не постоји, Кирилов је бог. Ако Бог не постоји, Кирилов треба да се убије. Кирилов, дакле, треба да се убије да би постао Бог. Ова логика је апсурдна, али је потребна“<sup>175</sup>.

---

познање да ли човјек има господара, другим ријечима, да ли је или не Бог мртав, већ прије да ли уопште човјек може имати господара; стога је то питање *логике* (Samantha Novello, *Ibidem*, 93).

<sup>174</sup> Албер Ками, *Мит о Сизифу*, 109.

<sup>175</sup> Исто, 159.

Остварујући „најапсурднији“ живот Исус Христос је човјек савршенство, што значи да није богочовјек, већ човјек – бог, како то сматра Кирилов. Према томе, сваки човјек може да буде као он, чиме се у ствари потврђује да је ријеч о божанству које је сасвим земаљско. Кључна особина његовог божанства, коју је дуго тражио, је независност, чиме се расвјетљава и његова теза о постајању богом на овом свијету:

„Постати бог, то само значи бити слободан на овој земљи и не служити бесмртном бићу. То изнад свега значи, наравно, извучити све последице из ове болне независности. Ако Бог постоји, све зависи од њега и ми не можемо ништа против његове воље. Ако Бог не постоји, све зависи од нас“<sup>176</sup>.

Постати богом, за Кирилова, значи потврдити да постоји вјечни живот овдје и сада. Он ће бити први који ће се убити, и то из љубави према људима, јер неко мора да им покаже пут будући да их је бесмисао надања ослијепио и не знају суштину ствари. Кириловљев пуцањ наноси жртву „педагошког“ карактера: његова смрт ће просвијетлити људе и сви ће бити цареви.

Закључујући своје тумачење Кириловљевог апсурдног чина, Ками истиче да није очај тај „који га тера у самоубиство, већ љубав ближњег према самом себи. Пре него што у крви заврши једну неизрециву духовну пустоловину, Кирилов има једну реч исто толико стару колико и људска патња: ‘Све је добро’“<sup>177</sup>.

До сличног закључка долази и Сизиф, који је, по Камију, такође оличење „апсурдног јунака“<sup>178</sup>. Апсурдност свог постојања Сизиф потврђује колико својим

---

<sup>176</sup> Албер Ками, *Мит о Сизифу*, 161.

<sup>177</sup> Исто, 162.

<sup>178</sup> „Богови су осудили Сизифа да без престанка котрља велику стену до врха једне планине, одакле је камен поново падао услед своје сопствене тежине. Они су мислили, с извесним правом, да нема ужасније казне од бескорисног и безнадног рада... Разликују се мишљења о мотивима којима је заслужио да постане бескорисни радник пакла. Најпре му се приговара извесна лакомисленост у односу са боговима. Он је издавао њихове тајне. Егину, Азопову кћерку, украо је Јупитер. Отац се зачуди због тог нестанка и пожали се Сизифу. Он, који је знао за отмицу, понуди Азопу да га о њој обавести, под условом да он доведе воду до коринтске тврђаве. Божанским громовима он је претпоставио благодет воде. Због тога је био кажњен у паклу... Прича се да је Сизиф, пред смрт, пожелео неразумно да искуша љубав своје жене. Нареди јој да његово тело баци, без погребља,

страстима толико и страшним мукама којима стално и изнова подлијеже. Он презире богове, одбија им послушност и бива кажњен. Он мрзи смрт, жели да живи, да ужива, дрско се извлачи из окова смрти, због чега и добија „неизрециву казну, којом се цело биће напреже а ништа не довршава. То је цена коју треба да плати за страсти ове земље“<sup>179</sup>.

Сизифов узалудан посао, гурање камена уз брдо и његово спуштање према долини, та мукотрпна борба уздизања од нижег ка вишем свијету, његова свијест о успону и паду, одликава сву трагичност тог мита. Сизиф је бунтовник који је дубоко свјестан свог безнадног положаја: сву дивоту побједи један замах потире. Успињање и силазак неизбјежна су слика свакодневног живљења. Али, некад бол и патњу које прате силазак замјењује и радост. Јер, када „позив за срећом постаје сувише неопходан, дешава се да се туга буди у људском срцу: то је победа камена, то је сам камен. Неизмерну невољу сувише је тешко носити. То су наше гетсиманске ноћи“<sup>180</sup>.

Ками је „оставио“ вјерног Сизифа у подножју планине и закључио:  
„Своје бреме увек изнова проналазимо. Али Сизиф нас учи и вишој верности, која пориче богове и подиже камење. И он сматра да је све добро. Од сада, овај свет без господара не изгледа му ни неплодан ни безвредан. Свако зрно овог камена, сваки кристални одсјај ове планине пуне ноћи, сам за себе обликује један свет. Сама борба да се стигне до врха довољна је да испуни људско срце. Сизифа треба да замислимо као срећног“<sup>181</sup>.

---

насред јавног трга. Сизиф се поново нађе у паклу. И ту, изазван послушношћу, тако супротној људској љубави, он од Плутона добије дозволу да се врати на земљу да би казнио своју жену. Али када поново виде лице овога света, када осети воду и сунце, топло камење и море, није више желео да се врати у мрачни пакао. Поновни позиви, бес и опомене не учинише ништа. Још много година живео је на обали залива, поред блиставог мора и земаљских осмеха. Потребна је била одлука богова. Меркур дође да ухвати дрзника за врат, да му одузме радости и да га доведе силом поново у пакао, где је његова стена већ била спремна“, Албер Ками, *Мит о Сизифу*, 177–178.

<sup>179</sup> Албер Ками, *Мит о Сизифу*, 178.

<sup>180</sup> Исто, 180.

<sup>181</sup> Исто, 182.

У „Побуњеном човјеку“ (1951), Ками се суочава са ирационалним свијетом, проблематизује разноврсне неправде и патње, које оне производе, и настоји да покаже како би се побуна могла учинити што дјелатнијом. Проблему приступа саживљавајући се с њим, смјело се уносећи у њега, проживљавајући све противрјечности и ништење, све насиље и уништавање које ствара друштво у коме живи. И ту, као и у осталим списима („Странцу“, „Миту о Сизифу“), Ками полази од апсурдног искуства, које поставља неопходном основом за разрачунавање са сваковрсношћу предрасуда које човјека муче. Важно је истаћи да је патња нешто што је заједничко, чему људи не могу умаћи, уз зло, које је такође заједничка пошаст, док је побуна једини начин који води пожељном рјешењу, оно што човјека извјесно извлачи из кобних раља усамљености. Човјек мора да се буну. Али и да поштује границе које открива у себи приликом побуне.

Намјеран веома да разумије своју епоху, Ками у „Побуњеном човјеку“ настоји да прихвати стварност онакву каква јесте, без било каквог „уљепшавања“, како би ваљано испитао објективност почињених, а и злочина који могуће слиједе. Питање које се намеће тиче се оправданости убијања: да ли човјек има право да убије другог човјека, да ли, што је не мање важно, има право да пристане да тај други буде убијен? И поврх тога, да ли је неопходно задавати смрт, из било ког разлога?

Ками тражи право на револт који је „стешњен између насиља и ненасиља, између правде и слободе. Револуција која тежи правди укида сваку слободу док апсолутна слобода осигурава најјачем могућност да господари и потврђује владавину неправде... Треба значи, налазити границе у акцији, спречавати насиље да се не извргне у систем, као и спречавати ненасиље да не омогућава ропства и насиља... Права револуционарна активност оружаће се само да насиље ограничи, не да га озакоњује. На тај начин, признавањем граница уравнотежиће се противречности револта“<sup>182</sup>.

Дакле, човјек који има моћ требало би да дјела по савјести „овјенчаној“ врлином, да зна мјеру реалности у сваком моралу, да се клони свих крајности, јер оне су

---

<sup>182</sup> Бранислав Миљковић, „Албер Ками“, предговор у: Албер Ками, *Изгнанство и краљевство*, 5–44: 33.

погубне за све подједнако, и за „робове“, и за „господаре“. Мјера је оно на чему се стално инсистира, оно чему би требало посветити посебну пажњу.

Самоубиство и појам апсурда чворишне су теме „Побуњеног човјека“. Уколико нам апсурд послужи као мјера дјелања, неминовно долазимо до извјесне равнодушности и отварања свих могућности. Ако немамо вјере, ако нам „ствари“ немају смисла, нити пак неку вриједност, отворено је „широко“ поље свим могућностима, и све што јесте може бити да није важно. Добро и лоше подједнако су прихватљиви, огрнути су истим плаштом, а „његово величанство“ случај и произвољан чин одређују живот.

Развијајући даље мисао о апсурду, Ками децидно устврђује да је живот једино нужно добро, јер човјек мора да живи како би свјесно прогласио живот апсурдним. Суочен са „исконском неправдом која му намеће осећај апсурдности живљења, човек је осуђен на слободу избора. У сваком тренутку свог живота мора да бира (ствара) себе, а тиме и човечанство јер утиче на однос снага у њему“<sup>183</sup>. Нелогичност убиства искључује и логичност самоубиства. Јер, дух прожет идејом апсурда „допушта без сумње уморство из фаталности; он не би могао прихватити промишљено уморство. С обзиром на суочење, уморство и самоубојство једно је те исто, обоје треба заједно прихватити или одбацити“<sup>184</sup>. Апсурд је одсуство смисла које представља истину о човјековом положају у овом свијету, и у исто вријеме темељ његове слободе. Он је „друго име за слободом појачан и ношен, ка већим мерама усмерен живот, који је праћен луцидном свешћу и прихвата њене налазе и обећања“<sup>185</sup>.

У обрасцу „Ништа није истина, све је дозвољено“, екстремна негација се не састоји у потврђивању да је простор трансцендентног принципа празан („Бог је мртав“), да је мјесто врховног творца упражњено, и стога је остало мјесто човјеку да заузме позицију. Ово измицање краја доводи у питање изишљену логику која

---

<sup>183</sup> Alber Kami, *Pisma netačkom prijatelju*, 58.

<sup>184</sup> Albert Camus, *Pobunjeni čovjek*, 11.

<sup>185</sup> Драган Стојановић, Исто, 7–8.

лежи у срцу разумске интерпретације стварности и сервилно фетишистичко подређивање човјека сопственој креацији.<sup>186</sup>

Самоубица својим произвољним чином потврђује сијасет противрјечности, па чак и вриједности, као, на примјер, не давање себи за право да одузме живот другом (сем ако због немогућности да то изврши, окончава свој!), затим да ли је самоубиство узроковала великодушност, „уступање“ мјеста „под сунцем“ другом, наоко бољем, заслужнијем, или је пак плод мржње, презира, равнодушности или неостварења, наношења „користи“ или можда штете. Низ рјешивих, а кадикад и нерјешивих животних енигми. Било како му драго, самоубиство не може да доведе до апсолутног негирања – оно је могуће тек са уништењем цијелог свијета, а у њему и себе. Истина је да самоубица често налази разлог за свој чин. Да ли и довољан? Остаје увијек отворено питање. Међутим, одрекну ли се разлози самоубиству, немогуће их је

„допустити уморству. Немогуће је бити нихилист напола. Апсурдно расуђивање не може истодобно сачувати живот ономе који говори и пристати на жртвовање других. Од часа кад се призна немогућност апсолутне негације, а њу признати, значи на неки начин живјети, прво што се не може негирати јест живот другог“<sup>187</sup>.

На посљедњој мисаоној „окретници“, гдје човјек доноси пресудну одлуку да остане или напусти овај живот, одричући се свега најдражег, свог живота, потребно је уложити сав напор да се на тој окретници

---

<sup>186</sup> Изван граница *телоса*, питање да ли човјек има господара и да ли је можда сам господар не може ни да се постави. Стога, крајња негација, и једина могућа слобода, могу да се догоде само кад појединац *искорачи* из вертикалних односа доминације које постоје између господара и роба. Традиционално схваћен као крајњи акт индивидуалне слободе, суицид је урезан и дио је текстуре телеологије, јер је уметнут у контекст „послушничке“ логике. Појединац преферира да жели *ништа* прије него да не жели било шта, односно, да намјерно стави тачку на свој живот кад исти не задовољава циљеве, вриједности и очекивања антиципираног субјекта. Стога, иза илузије слободе, акт самоубиства открива фетишистичко ропство човјека крају (крајевима) или циљевима које диктира нека сврховитост, и потврђује прије неголи онеспособљава, измишљени модел мисли и акције, који по својим логичким посљедицама, кулминира у уништењу живота (Samantha Novello, Isto 94–95).

<sup>187</sup> Albert Camus, *Pobunjeni čovjek*, 12.

„одржимо, колико год је дуже могуће, и да изблиза испитамо чудесну вегетацију тих удаљених предела. Постојаност и оштроумност су повлашћени гледаоци ове нечовечне игре у којој апсурд, нада и смрт размењују своје разлике“<sup>188</sup>.

У скицама за *Побуњеног човјека*, разматрајући однос апсурда и побуне, Ками запажа да уколико крајњи циљ представља одбацивање самоубиства да би се подржало суочавање, онда то значи да треба

„имплицитно признати живот као једину праву вриједност, ону која допушта суочење, која *јест* суочење ‘оно без којег нема ништа’. Одатле произлази да онај тко прима ту апсолутну вриједност одбацује самоубојство, а уједно и убојство. Наше доба је оно које је, развивши нихилизам до његових крајњих граница, прихватило самоубојство. То потврђује лакоћа с којом то доба прихваћа убојство или га оправдава. Човјек који се сам убија сачува бар једну вриједност, а то је живот других. Доказ за то је да он *никад* не искористи слободу и страшну снагу коју му даје његова одлука да умре како би владао над другима“<sup>189</sup>.

Циљ побуне је промјена, а свака промјена лако може довести до убистава, не знајући да ли су уопште оправдана. Већ смо на претходним страницама довели у питање оправданост било ког убиства. Неоспорно је да побуна производи оно што би требало и да оправда. Што значи да мора разлоге да тражи у себи, да себе круцијално преиспита, и тако себи „јасно“ да ходи ка постављеном циљу.

Метафизичком побуном Ками назива позив којим човјек бунтује против свог неодговарајућег животног положаја и цијелог стварања уопште, а метафизичка је јер доводи у питање циљеве обају, и човјека и стварања. Важно је рећи да побуњеник увијек пред собом види вредносни суд, односно неприлагођено му и тиме неприхватљиво животно стање ради чије промјене се буни. Парадоксално је да побуњеник захтијева да се успостави неки ред, да се бори да завлада јасан поредак, разумије се, њему одговарајући, и животно склад, својеврсно јединство, које одише правдом и слободом као крунским принципима. Али, шта ако убије да би дошао до жељеног циља? Је ли тада убиство оправдано? Јер, ако овај свијет нема

---

<sup>188</sup> Албер Ками, *Mut o Сизифу*, 33.

<sup>189</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 297.

„вишег смисла, ако човјек има једино човјека за јамца, доста је да један човјек одвоји једно једино биће од друштва живих, па да из њега искључи и себе сама... Чим побуњеник удари, он сијече свијет на двоје. Он се подигао у име истовјетности човјека са човјеком, а жртвује ту истовјетност запечаћујући у крви разлику. У срцу биједи и потлачености његово једино биће бијаше у тој истовјетности. Исти покрет који је тежио да је потврди, присиљава га, дакле, да престане бити. Он може рећи да су неки или чак сви с њим. Али, недостаје ли једно једино биће у незамјењиву свијету братства, он постаје пустош“<sup>190</sup>.

Кад је у питању смртна казна, према Камију, може се рећи да злочинца убијају зато што „злочин из човјека исцрпе сву способност живљења. Све је проживио ако је убио. Он може умријети. Уморство исисава“<sup>191</sup>. На врло чудноват начин Ками „нуди“ оправдање бунтовнику убици – да прихвати сопствену смрт као жртву. Тиме што убија, то јест одузима неком живот на који не полаже никаква права, он отвара себе за смрт, даје свој живот како би било јасно да је убиство немогуће. Та, стога истичемо: побуна – да, али убиство – не. Убије ли – бунтовник прихвата сопствену смрт. Мора да буде спреман на то. То је цијена коју мора да плати. Мора да буде вјеран својим коријенима, мора да буде спреман на жртву, како би показао да његова истинска слобода не почива у моћи да убије, већ у моћи да умре за слободу, за част, „метафизичку“, како је назива Ками. То је дијаметрално супротно од нихилистичких тежњи које подједнако „каче“ и њиховог творца и створено, будући да не оставља никакво мјесто за наду, не даје простора за рационално суђење, због чега и обесмишљаје забрану убиства и било чије право на живот. Нихилизам води начело бруталности, он руши све пред собом, али неминовно и иза себе. Због деструкције коју уноси, самоуништење је његов нужан крај.

Нихилистичко стање, у које је друштво запало, може се, према Камију, превладати и то слједећим средствима: једно је

„доживљај апсурда, друго дух револта, којим се опиремо оном што сматрамо негативним без обзира на непосредни успјех. Апсурд и револт против тог апсурда

---

<sup>190</sup> Albert Camus, *Pobunjeni čovjek*, 311.

<sup>191</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 181.



два су пола Camusove филозофије; они – по њему – дају главно обиљежје људскоме животу. Апсурд је његова критика спознаје, револт његова етика<sup>192</sup>.

*Mit o Siziifu* је песимистички. У њему је, како Ками каже у интервјуу објављеном у *Le Progrès de Lyon* (1951) (*Kronika*, 153), био више песимиста него што у ствари јесте. Тако, у биљешкама за поменути спис, Ками истиче да је питање воље довести апсурдност до краја и да „коначно искуство ваља тражити у самоћи. Оплеменити игру покоривши сама себе – знајући да је то апсурдно“<sup>193</sup>. Велики дио човјечанства дубоко је огрезао и оболио од такозваног интелектуализма, од болести која се манифестује осјећањем и познањем да човјечији живот

„нема смисла, да је апсурдан. Тако је голем распон између наших тежњи и наших могућности! Ова вијест која би могла бити убитачна, може се превладати, ако животним апсурдима погледамо храбро у очи, умјесто да се заносимо метафизичким надама или настојимо измаћи основним увјетима нашега битка“<sup>194</sup>.

Раздобље и политичка ситуација са разноврсним противрјечностима у којој се нашао навели су Камија да изнесе низ релативистичких ставова. Један од њих је и онај који се тиче односа жртве и крвника, гдје се јасно каже да живимо у свијету у којем би требало да изаберемо да будемо жртва или крвник – и ништа друго. Сам по себи тај избор није лак. Међутим, суштина је у томе што се Камију увијек чинило да у ствари нема крвника, него да су, на крају крајева, сви жртве. Само што тога нису свјесни. Бар не они који се могу назвати крвницима. И не док чине недјело.

Називајући га „метафизичким револтом“, Ками расвјетљава покрет којим се човјек буни против сопствене судбине и читавог свијета, бранећи при том позитивну вриједност<sup>195</sup>, чежњу за правим, истинским, потпуним животом. Сва човјечија историја у извјесном смислу скуп је побуна које су се смјењивале.

---

<sup>192</sup> Ivo Hergešić, „Albert Camus i sadašnjica“, predgovor u: Albert Camus, *Naličje i lice – Pirovanje – Ljeto*, Zagreb: Zora 1971, 6–34: 27.

<sup>193</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 23.

<sup>194</sup> Ivo Hergešić, *Isto*, 21.

<sup>195</sup> Бранислав Миљковић, *Isto*, 29.

Побуна, о којој Ками нашироко расправља, никако не представља захтјев за апсолутном слободом, већ оспорава сваком неограничену моћ којом би евентуално могао себи да дâ за право да прекорачи забрањену границу. А граница сваког човјека јесте управо моћ његове побуне. Јер, што је побуна свјеснија да

„захтијева неку праведну границу, то је неумољивија. Побуњеник зацијело захтијева за себе становиту слободу, али ако је досљедан, ни у којем случају право да уништи биће и слободу другог. Он никога не понижава. Слобода коју захтијева, он захтијева за све; ону коју одбија, он је свима забрањује... Свака је људска слобода у свом најдубљем извору релативна. Апсолутна слобода, која је слобода убијања, једина је која не захтијева себе саму у исто вријеме кад и оно што је ограничује и гуши. Она се тада одваја од својег коријења и лута наслијепо као апстрактна и штетна сјена док не замисли да је нашла тијело у идеологији“<sup>196</sup>.

Човјечију тежњу за слободом свагда прати њена противрјечност, то да дисциплина и слобода умиру од својих руку. Тако, револуција

„мора прихватити своје насиље или ће пропасти. Она се не може провести у чистоћи: него у крви и прорачуну. Моје настојање: доказати да логика побуне забрањује крв и прорачун. И да дијалог настављен до апсурда даје шансу чистоћи. – Сажалењем? (патити заједно)“<sup>197</sup>.

Не би требало заборавити да оно што одржава равнотежу апсурда јесте управо јединство људи окупљених у борби против њега. Само одабрати то заједништво, заступати дијалог до апсурда против обмана и лажи свих врста, и на тај начин ћемо бити слободни заједно с осталима. Супротстављеност човјечијег позива, његове тежње за срећом, и безумне тишине свијета, оног ирационалног, плодно је тле за рађање апсурда. Па, да сумирамо: „Ирационално, људска носталгија и апсурд који избија из њихове супротстављености, ето три главна лика драме која треба нужно да заврши са свом логиком за коју је живот способан“<sup>198</sup>.

Правећи нацрте своје приповијести о побуни, Ками устврђује да је убиство једини уистину озбиљни морални проблем. Све остало

---

<sup>196</sup> Albert Camus, *Pobunjeni čovjek*, 314–315.

<sup>197</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 276–277.

<sup>198</sup> Албер Ками, *Мисли о Сизифу*, 56.

„долази затим. Али морам сазнати могу ли убити овог што је преда мном, могу ли одобрити да га убију, морам сазнати да не знам ништа док не знам могу ли задати смрт... Желим пронаћи склад и, знајући да не могу убити себе, сазнати да ли могу убити или допустити да убија други, и кад то сазнам, повући одатле све закључке па чак и онда ако због тога западнем у протурјечност“<sup>199</sup>.

Та, циљ побуне је измирење људи. А свака побуна „савршава и наставља се у потврди људске границе – у заједници свих људи, ма какви они били, с ове стране границе“<sup>200</sup>.

Побуна подразумијева борбу, и то борбу у којој не желимо хероје по сваку цијену. Јер „разлози за јунаштво су важнији од самог јунаштва. Вриједност досљедности дакле претходи вриједности јунаштва“<sup>201</sup>. Ками је у „Побуњеном човјеку“

„отсечно судио о сложеним друштвеним покретима, прошлим и савременим... Проблеми – како је у њих улазио – појаве које је тешко нападао, не могу се пасивно примати; сувише су део данашњице и сувише задиру у схватања и интересе људи, и у осећања људска. Њих је постављао и о њима расправљао као моралист који тражи правду и слободу“<sup>202</sup>.

И у њему је очигледна тежња за човјечношћу у свијету, огрезлом у насиље и беспоредак, јасна је нит револта која човјека ослобађа самотности и уздиже на пиједестал живота, среће, побјеђивања зла и превазилажења патње.

Ками је мишљења да поништење свјесне побуне која се јавља у човјеку не рјешава проблем, већ га само избјегава. То је смислена философска позиција, у којој се одсликава стално сукобљавање човјека и његове властите тмине, и својеврсна присутност човјека у самом себи. Побуна има „безнадни“ карактер, будући да је ослобођена од свих тежњи. А осјећати „свој живот, своју побуну, своју слободу, и то што је више могуће, то значи живети што је више могуће. Тамо где

---

<sup>199</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 284–285.

<sup>200</sup> *Ibidem*, 293.

<sup>201</sup> *Isto*, 296.

<sup>202</sup> Бранислав Миљковић, *Исто*, 37.

влада луцидност, лествица вредности постаје бескорисна<sup>203</sup>. Он тражи мјеру у „тешко разрешивим противречностима дате егзистенције. Иако се увек враћа основним сликама свог изгубљеног сунчаног раја, он остаје у непосредном и активном додиру са светом који га окружује<sup>204</sup>.

Побуни је својствена неизмјерна великодушност која без оклијевања даје „своју љубавну снагу и неодлучно одбија неправду. Њезина је част у томе што ништа не рачуна, што дијели све садашњем животу и својој живој браћи. Тако она троши за будуће људе. Истинска се великодушност према будућности састоји у томе да се све даде садашњости<sup>205</sup>.

И ту нам Ками на еклатантан начин сугерише, као и у „Странцу“, што смо већ казали, да је овдје и сада суштински одређујуће, да је садашњост „изнад“ и „испред“ будућности, да се за будућност вриједи борити сада, без одлагања и уздања у неко боље послје, шта год да оно доноси.

У *Записима* има разматрања која је Ками уписао у *Странцу* и у *Миту о Сизифу*. Такво је и његово промишљање о апсурдности живота, које казује да постоји само један случај када је очај чист – то је случај осуђеног на смрт. Уколико бисмо пак упитали човјека очајног због љубави да ли пристаје да га сјутрадан гиљотинирају, он би због страха од мучења одбио. Одбио би због осјећаја сигурности који има, јер је слободан, није осуђеник, не мора да иде на гиљотину. И неће. Док је за осуђеника ствар потпуно јасна и другачија. Ту је апсурд

„супротност ирационалном. Он носи све знакове очитости. А ирационална је, и била би ирационална, пролазна и самртничка нада да ће то престати и да ће се смрт моћи избјећи. Али није апсурдна. Очито је да ће му одрубити главу, и то за вријеме док је бистар и свјестан – штавише док се сва његова бистра свијест усредоточује на чињеницу да ће му одрубити главу. Кирилов је у праву. Починити самоубојство значи доказати своју слободу. А проблем наше слободе има једноставно рјешење.

---

<sup>203</sup> Албер Ками, *Мит о Сизифу*, 101.

<sup>204</sup> Иван Димић, *Од Стендала до Бекета*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад: 1991, 138.

<sup>205</sup> Albert Camus, *Робунјени човјек*, 336.

Људи се обмањују да су слободни. Осуђени на смрт немају те обмане. Сав је проблем у стварности те обмане<sup>206</sup>.

Отуда и има оних осуђеника који уздишу за „рајом“ тамнице, оних којима није важно како су одјевени, да ли им је топло или хладно, за њих више нема болести. Они су изгубили „рај патње“, а и радост да скончају у близини вољеног бића.

Ирационалност свијета, уз човјечију утамниченост у бесмислу живота, од човјека чине апсурдног „јунака“ своје доби, са големим проблемом и тешким одговором на просто питање: да ли да живи? Ни самоубиство ни религије, по Камију, не дају ваљане одговоре на њега. Не. Прво, јер самоубиство „односи“ свијест о апсурдном, а религије нуде само метафизичко „утјешеније“, будући да прихватање њихове наде у други свијет са објашњењем смисла постојања на овом, лишава човјечију свијест свог предмета, и као код самоубиства само се „тапка“ у мјесту. Не. Категорично не. И једном, и другом. Ками је за живот. Битно за живот. Живот испуњен побуном. Апсурдан човјек је онај који

„осећа да је живот без смисла, који је свестан његове вредности, али га прихвата и буну се. Револт, - јер треба живети... Међутим, осветљен апсурдним искуством, апсурдни човек зна да је над њим извесност смрти, али у исто време разуме да управо зато што је живот бесмислен, без сутрашњице, он постаје потпуно слободан<sup>207</sup>.

Садашњица, конкретна, неусловљена и неоптерећена захтјевима будућности, омогућава му да живи слободно, да несметано дјела, јер му ни извјесност смрти не може „ништа“, само да живи сада. То је циљ.

## **2. 1. СЛОБОДА – ЧЕЖЊА ЗА ВЈЕЧНИМ ЖИВОТОМ**

Трудећи се да дамо и хришћанско виђење слободе, незаобилазним се чини приповијест о јелинској трагедији у којој се као једна од битних тема појављује и

---

<sup>206</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 92.

<sup>207</sup> Бранислав Миљковић, *Исто*, 13.

развија и мјесто и улога човјека у свијету. Управо се у трагедији „јавља израз πρόσωπον (лице) са древним јелинским значењем“<sup>208</sup>, мада тај израз има и „анатомско“ значење као дио главе испод лобање, што доводи до поистовјеђивања тог појма са маском (личином) која се употребљава у позоришту. Грчка трагедија је била неопходни медијум за сукобљавање појединца с општим принципима, мјесто сукоба нужности и слободе гдје човјек настоји да задобије „лице“ супротстављајући се нужности космичког устројства. Он се бори против

„богова и против своје судбине, ту гријеши и престапа закон, али ту увијек и учи – по стереотипном начелу древне трагедије, да на крају нити може избјећи судбину, нити продужити ‘хулу’ против богова некажњено, нити гријешити, а да не буде подвргнут последицама“<sup>209</sup>.

Зато за њега *lupus in fabula* не значи само преокрет него и коначан губитак те начас „створене“ и доживљене „слободе“ – „личности“, коју сада скида као маску, лишава је се – јер она и нема онтолошки садржај.

Сасвим је разумљиво да се онда у оваквом амбијенту слобода и не може другачије пројавити него као бунт, хула – против закономјерног космоса, као надасве зла и негативна категорија. А, за тај свој бунт – ἄβρις или гријех, човјек је кажњаван, али никад није престајао да бунтује против закона природе који су одређивали постојање чак и богова, па се може рећи да је тако ἄβρις изражавао човјекову слободу, па макар и на трен постајао личношћу, слободно и непоновљиво, премда за то плаћа велику цијену – будући да се драма завршава трагично, најчешће самоубиством њеног јунака, што и представља оно што је чини трагичном. Може се закључити да јелинска философија није нашла кључ за рјешавање проблема човјекове слободе, као тежње за вјечним животом, упркос овом значајном искорак у грчкој трагедији. Али, управо је ова „привремена“ слобода – личност задобијена у позоришту, била поприште вишевјековне борбе Отаца Цркве и Јелина, након њиховог приступања Цркви, током првих стољећа Хришћанства.

---

<sup>208</sup> Јован Зизиулас, *Од маске до личности*, Подгорица: Октоих 1999, 10.

<sup>209</sup> Исто, 11.

Насупрот томе, стварањем свијета *ни из чега* хришћанско учење начело јелинске философије преноси у сферу слободе – биће је „одријешено од себе самога; од нужности, бивствовање свијета је постало слобода“<sup>210</sup>. Самим тим, створеност (тварност) свијета упућује на то да свијет није вјечан, него да је покренут из ништавила, и као такав је могао и да не постоји, што нам даје могућност да закључимо како „постојање света, као и наше постојање, није нужно, него је производ *слободе*“<sup>211</sup>. Тиме се показује да се онтолошка нужност, којом је прожета јелинска философија, овдје побија управо могућношћу свијета да *не буде*, што говори да је постојање свијета за хришћане *благодат* слободе. Уза све то, Кападокијски Оци су својим тројичним богословљем истицали да појединачно није подређено природи, свијету, него да је слободно у онтолошком смислу, што ће рећи супротно класичној грчкој мисли према којој је слобода била само својство индивидуе, која се на крају морала покоравати свеопштем космичком устројству – Логосу свијета. Поред тога, могућност да личност „постави питање о *својој слободи из саме своје егзистенције* била је сасвим несхватљива у античкој философији“<sup>212</sup>, док је за Источне Оце постојање свијета проузроковано управо слободом личности – Бога. Слобода је „узрок“ бића. Она је у Хришћанству незамислива без љубави и правде.

Блага Вијест – обећање је слободе и позив ка њој. Јеванђелска, Христова слобода – то је побједа над смрћу, над *немоћним и јадним тварним началима* (ср. Гал. 4, 9), то је – Васкрсење, живот вјечни, блаженство, Царство Небеско. Оно се открива искључиво кроз вјеру у Исуса Христа, Који је дошао у тијелу. Вјери је супротстављен гријех: *све што није по вјери, гријех је* (Рим. 14, 23).<sup>213</sup>

Питање слободе се може разматрати са различних становишта, социолошког, правног, политичког, богословског итд., и никако не представља

---

<sup>210</sup> Јован Зизиулас, Исто, 21.

<sup>211</sup> Јован Зизиулас, „Христологија и постојање“, *Беседа*, књ. 2, (1992) 173–183: 178.

<sup>212</sup> Јован Зизиулас, „Допринос Кападокије хришћанској мисли“, *Православна теологија*, Београд: Богословски факултет СПЦ (1995) 7–18: 13.

<sup>213</sup> Олеся Николаева, *Православие и свобода: сборник статей в двух частях*, Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002, 65.

неку датост, статичност, већ подразумијева активност на пољу њеног развоја, који је трајан и тешко остварив процес. За разлику од такозваних реформаторских, револуционарних виђења остваривања слободе, која се често завршавају сужавањем њених граница, а некад чак и укидањем слободе једног за рачун другог, Хришћанство говори о истој стварности као наука, али обраћа пажњу и на значење свих чињеница друштвене стварности. Према хришћанском схватању, неслобода узрокована разним социолошким, политичким и економским приликама не може се надвладати само одстрањивањем тих неповољних услова већ се човјеку мора пружити могућност да се искаже као стваралац. То је једини начин да он буде слободан. Јер, човјек је

„стваралац који непрекидно дела, у сваком друштвеном окружењу, па чак и ослобођеном, по мерилима социјалне философије... Стваралачка активност не представља механички и законодавни пут: то је тријумфална победа против сила рушилаштва и ништавила“<sup>214</sup>.

Значи, слободе има тамо гдје има личносног живота, тамо гдје се води стална борба између два антипода – ништавила и савршенства. При том, ваљало би нагласити, да свако ограничавање и тлачење било које врсте не развија, нити подржава човјечију слободу, већ је онемогућава, потире, и тиме доводи до разарања и суштинског ишчезавања човјекове личности, рушећи чврсте темеље на којима почива његов стваралачки живот.

Појам слободе се никако не смије поистовјетити са појмом самовоље, јер о слободи говоримо као некој позитивној стваралачкој моћи, а не негативној самовољи, односно чињењу по сваку цијену онога што нам у неком тренутку одговара, без обзира на друге, како би се на било који начин показало да имамо слободу. Жељети слободу ради слободе, слободу без сврхе и садржаја значи

„желети празнину, окретати се небићу. Слобода, која је схваћена искључиво формално, без сврхе и садржаја, је ништа, празнина, небиће. Слобода првобитног греха је и била таква негативна формална слобода, празнина, небиће, слобода ради слободе, то јест слобода ‘од’, а не слобода ‘за’. Слобода у првобитном греху није била слобода за стварање, стваралачка слобода. Отпадање од Бога лишава слободу

---

<sup>214</sup> Никос А. Мацукас, *Проблем зла*, Крагујевац: Каленић 2005, 47.



садржаја и сврхе, осиромашује, слаби слободу. Негативна, формална, празна, бесадржајна слобода се преображава у нужност<sup>215</sup>.

Та нужност је посљедица лоше усмјерене слободе, слободе која је довела до отпадништва од Бога. Нужност као таква је лоша, ствара само привид и затвара пут стваралачкој слободи. Слобода са Христом и у Христу је слобода љубави, љубави која уништава сваку нужност и слободу чини смисленом и садржајном.

Размишљајући пак о односу слободе и воље, а имајући при том у виду светоотачку традицију, може се рећи да Богооваплоћење свједочи о аутентичном садржају воље, будући да је „очовечени Логос показао какав треба да буде човек у његовом неповређеном стању, каква треба да буде његова воља и у чему се састоји његова слобода“<sup>216</sup>. Слобода воље је оно својство чије губљење доводи до потпуне деградације личности. Над том човјековом слободом, према хришћанском учењу, нико нема власт: ни други човјек, ни друштво, ни закони, нити ма каква власт, ни демони, ни анђели, ни Сами Бог.<sup>217</sup> Тако, воља је саставни дио човјечије природе који се не може одузети, јер би се у противном дошло до потирања могућности да човјека уопште и назовемо разумним бићем, односно довело би се у питање оно што га издваја од осталих живих бића и што га поставља на највиши степен видљивог свијета. Човјек је од Бога створен као безгрешан, али та „*безгрешност није била апсолутна већ релативна*. Она је лежала у човековој слободној вољи, а није била неопходност човекове природе“<sup>218</sup>. Овим се у ствари каже да је човјек имао могућност да не гријеша, а не да није то могао, иако гријех није био саставни дио његове природе, већ је имао могућност да постане сопственост његове слободне воље, што је падом прародитеља и постао. Јер, ништа није зло само по себи, већ га злоупотреба доводи у такво стање. Слобода воље нам говори о постојању различних могућности дјелања, односно о могућности слободе избора.

---

<sup>215</sup> Николај Берђајев, *Смисао стваралаштва I*, 121.

<sup>216</sup> Кирил, руски патријарх Гундјајев, *Слобода и одговорност: у потрази за хармонијом: људска права и достојанство личности*, Београд: ПБФУ, ИТИ, Гласник 2010, 58.

<sup>217</sup> А. И. Осипов, „Свобода хришћанина, свобода Церкви и религиозная свобода“, *Топос* № 1 (6), 2002, 1.

<sup>218</sup> Јустин Поповић, *Тајне вере и живота*, Ваљево: Манастир Ћелије 2000, 121.

Разумије се, овдје није ријеч никако о слободи као непостојању зависности од било чега, већ првенствено о слободи као моралном самоопредјелењу личности, која је дијаметрално супротна од самовоље, будући да хришћанско схватање слободе не подразумијева ослобођење од неке зависности, него коријениту унутарњу промјену, измјену човјекове савјести, што за собом повлачи и обнову, преображај његовог живљења. У складу са тим, могућност самовоље је могло да буде превладано једино исказивањем потпуног повјерења и синовске љубави према Богу, као и прилагођавањем животним околностима и испољавањем љубави према људима. Вољом је човјек изабрао да проба забрањени плод са дрвета познања добра и зла и тако гријеху „широм“ отворио врата да продре у његову природу и донесе јој трулежност и смрт. За човјека је познање зла

„могло да означава једино добровољно умањивање добра у себи, одбацивање добра, кварење своје природе. Сама жеља да се окуси плод познања добра и зла већ је била противприродна, грешна“<sup>219</sup>.

Међутим, Богооваплоћењем човјечија воља постаје преносилац благодати, а не гријеха који је прије пада унијела у човјекову природу. Тиме што је Син Божији постао човјек и ипостасно сјединио човјечију са Божанском природом, дошло је до правилног усмјеравања човјечије воље ка Божанској вољи, јер човјечија није могла сама да се избори са гријехом. Разлог за то почива у томе што се у Христу остварује потпуна усаглашеност човјечије са Божанском вољом. Својим животом на земљи Христос свједочи о јединственој усмјерености Својих двију воља, док молитвом у Гетсиманском врту, да Га мимоиђе чаша страдања, посвједочује о пројављивању Своје човјечије воље, а не никако човјечије природе. Значи, у Гетсиманском врту Христос није „просто пројавио своју људску природу, него своју људску вољу, која је остала потчињена Божанској вољи“<sup>220</sup>, упркос томе што је човјечијој вољи својствена борба за живот и изналажење свакојаким начина да се избјегне смрт, чиме је у ствари Христос на дјелу показао Своју оданост Божанској вољи.

---

<sup>219</sup> Василије Попов, „Заснивање слободе у православној мисли“, у: *Православље и слобода*, зборник, Цетиње: Светигора 2006, 48.

<sup>220</sup> Кирил, руски патријарх Гундјајев, Исто, 60.

Само могућност личног постојања Бог је  
„усадио у човекову природу. Људска природа је створена, дата, није лична слобода човекова оно што сачињава његово биће, на којој се заснива његова природа или суштина. Створена природа. Међутим, постоји само као лична ипостас живота. Свако људско биће је лично постојање које може да ‘ипостасује’ (заснује) живот као љубав, као слободу у односу на ограниченост људске природе у односу на сваку нужност – исто као нестворени Бог<sup>221</sup>.

Према томе, слобода – то је проблем човјека обремененог првородним гријехом. Откривајући пред људима перспективу Царства Божијег, Христос је указао на перспективу преображења живота, њеног особођења из ропства гријеха. За човјека постоји слобода избора између добра и зла, истине и лажи, вјечног живота и вјечне смрти, то јест слобода обожења.<sup>222</sup> С друге стране, говорећи о слободи као способности за самоопредјелењем, ваљало би истаћи да је слобода Божији дар који човјек не би требало да одбија нити да злоупотребљава, већ да га употребљава на добро, за шта му је и дат. Тај дар му није дат само да би бирао, него да одабира добро, да одабира оно што би било на корист свима, што би свједочило вољу Божију. Слобода избора између

„добра и зла није једноставно познање добра и зла,... већ реалан избор који не лежи у сфери ума, него пролази кроз људско срце у мучној борби. И узрок томе је нарушавање хармоније, унето у човечанску природу првородним грехом<sup>223</sup>,

што нам дивно посвједочује и апостол Павле својим сликовитим описом (Рим. 7, 18–24). Ово у ствари значи да највиша вриједност човјечије слободе не почива у томе што он може да бира између добра и зла, већ у томе да бира добро, чиме се допушта улазак Божанске благодати у простор човјечије слободе. Погрешно би било вјеровати да благодат искључује постојање човјечије воље. Не! Ту је заправо ријеч о истовремености и узајамном прожимању Божанске благодати и човјечије воље, јер Бог ништа не чини са човјеком уколико он за то није изразио своју вољу. Благодат не „посјећује“ човјека на силу, човјечије саучесништво у процесу

---

<sup>221</sup> Христо Јанарас, „Антрополошки принципи“, на истом мјесту.

<sup>222</sup> Б. А. Чистяков, *Проблема свободы в философии Н. А. Бердяева и Христианство*, 54–55.

<sup>223</sup> Василије Попов, Исто, 60.

обожења може да буде само слободно, вољно, без било какве принуде, која би самим својим присуством обесмислила и искључила могућност нашег обожења. Дакле, слободна одлука зависи од човјека, будући да Бог

„предодређује, јер види слободне одлуке воље. Те су одлуке предмет Његовог свезнања, и то у оном виду у коме се и пројављују – као слободне одлуке. Међутим, Бог не одређује све оно што унапред види... оно што Бог одреди бива управо онако како Он одреди, а оно што допусти може и да не буде онако како бива, премда Бог предвиђа да тако буде. Такав је био пад прародитеља и бесплотних духова. Они су пали својом слободном вољом, иако је то Бог предвидео“<sup>224</sup>.

Јасно је да би овдје требало правити разлику између одређења и допуштења Божијег. Уколико Бог не би допустио оно што човјек хоће да учини слободном вољом, дошло би до укидања слободе и чак до уништења слободне творевине. Спаситељ не ослобађа толико „човјека од његових проблема“, откривајући перспективе „бољег живота“, колико човјечију ситуацију чини још проблематичнијом. Бог не даје човјеку „човјечију слободу“, већ му предлаже да носи бреме Божије слободе, а та слобода – једнака је патњи на Крсту.<sup>225</sup> Сваки човјек је слободан да чини оно што му одговара, оно што воли. Али, ако

„си већ изабрао за свој животни оријентир Христа, Хришћанство, онда твоја слобода треба да буде усмерена на ограничавање онога што те чини неслободним у односу на твоје кретање ка Богу“<sup>226</sup>.

Човјеку су отворене двери Царства Божијег, њему су благодатна средства дата на располагање, а од његовог слободног самоопредјељења зависи то да ли ће их употребити, или ће, из било ког разлога, који не може задобити вриједност оправдања, већ само изговора, изабрати оно што га одвлачи и удаљава од пута који води његовом спасењу. Бог је створио човјека и „очекује од њега слободан одговор,

---

<sup>224</sup> Теофан Затворник, Свети, „О слободи воље човекове“, у: Василије Попов, *Православље и слобода*, 128.

<sup>225</sup> К. А. Махлак, „Свобода, но не тољко“, 199.

<sup>226</sup> Евменије, игуман, „Слобода и одговорност у црквеном животу“, у: Василије Попов, *Православље и слобода*, 243.

његову слободну љубав<sup>227</sup>. Могућност Богоприличја не пориче слободу, него је претпоставља као обавезан услов. Пут према Богу поплочан је сагласношћу дејства двију воља: Божанствене и човјечије, сарадњиштом човјека и Бога.<sup>228</sup> Јеванђелско поимање слободе као служења једних другима из љубави (Гал. 5, 13) нам сугерише да спасење и обожење као

„циљеви хришћанског живота зависе од тога да ли је воља човекова усаглашена са вољом Божијом, при чему човек може изабирати добру вољу Божију искључиво слободно. Ако тај избор чини принудно, он губи своју моралну вредност“<sup>229</sup>.

То нам омогућава да устврдимо да су усмјереност воље према чињењу добра и слобода одабира чињења добра кључни чиниоци човјековог спасења, тог надасве мукотрпног пута стицања слободе од гријеха, а Други Христов долазак значиће и испуњење нада свих оних који су праведно поступали у свом животу, свих који су живјели богоугодно и слободно у складу са Божијом вољом.

## 2. 2. „НОВА ДУХОВНОСТ“ – ПУТ ДО ИСТИНСКЕ СЛОБОДЕ

Сагледавајући проблем човјека и његовог постојања са становишта савремене религиозне мисли, у првом реду са становишта Николаја Берђајева, западна, а нарочито Хајдегерова философија, врши велики утицај на савремену философију у правцу онтологије ниҳилизма у којој ишчезава цјелосни лик човјека. Берђајев то назива процесом дехуманизације, који као појава није нека новина, јер је постојао и у емпиризму, идеализму, позитивизму, али се најјачим показао у животу савремених друштава и држава.

Истичући да у „егзистенцијалној“ философији ишчезава цјеловити лик човјека, Берђајев се не слаже са Хајдегером сматрајући да бивствовање као брига, страх, свакодневица, смрт, јесте заправо бивствовање које се разоткрива у палом

---

<sup>227</sup> Павле Евдокимов, *‘Луда’ љубав Божија*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар 1993, 100.

<sup>228</sup> Б. А. Чистяков, Наведено дјело, 55–56.

<sup>229</sup> Кирил, руски патријарх Гундјајев, Исто, 62.

човјековом постојању. Јер, иза бриге, страха, смрти, нема самог човјека. Према Берђајеву, код Хајдегера се испоставља да је брига дубља од човјека, будући да се човјек конструише из бриге као што се из смрти конструише његово постојање. Самим тим, може се помислити да је Хајдегерава философија – философија ништавила. Савременом, пак, негирању слободе и човјека је, према Николају Берђајеву, једино могуће супротставити цјеловитог човјека, који је дубоко утемељен у духовном устројству бића. Човјека који се не бори за формалну, већ за реалну слободу, исконску слободу која је истински садржај човјечијег постојања и нераскидиво повезана с његовом личношћу. У Хришћанству, у пуноћи истине о Богочовјечанству, афирмише се истинска одбрана човјека, људске слободе, достојанства, као и људских односа између људи. Тако, Берђајев говори о „новој духовности“ која изнова мора да хуманизује човјека, а тај процес хуманизације за Хришћанство није само човјечански него Богочовјечански процес. И човјек може да се спасе само кроз Богочовјечанство, кроз Хришћанство као једино и посљедње човјеково прибијежиште, у противном ће га растргнути демони и њихове силе.

Пошавши од појма слободе са свом његовом парадоксалношћу и противрјечностима, Берђајев наглашава да се сва дубина проблема друштва састоји у афирмацији човјекове личности и њеном ослобађању од неограничене власти државе, при чему је важно истаћи да истинска слобода човјекове личности има духовни изворник, а не никако социјални. То заправо значи да се човјек посматра као цјелосно биће, као биће слободног духа, а не само као члан друштва, као припадник неког покрета, као грађанин вишег или нижег реда. Индивидуалистичко схватање слободе, за разлику од персоналистичког, нужно води отуђивању човјека, одсуству интересовања и жеље да ступи у однос са другим човјеком, затварању у себе и у своје индивидуалистичке приватне интересе. У ствари, ту је ријеч о негирању слободе, о забору другог човјека, будући да слобода као начело људског духа подразумијева да је човјек обавезан да поштује и чува и слободу другог човјека, а не само своју. Јер, слобода је „вечно начело човековог општења, а истинско општење једино и може да буде слободно“<sup>230</sup>. Дакле, требало би избјећи

---

<sup>230</sup> Николај Берђајев, *Судбина човека у савременом свету*, Београд: Логос 1999, 25.

формално и само негативно схватање слободе, и обратити пажњу на њен позитивни и садржајни карактер, што значи да слобода не може бити само формална одбрана саме себе већ би требало да доведе до позитивног стваралачког акта. Мора доћи до преласка од формалне слободе, кроз коју свако себе чува и штити, ка стварној слободи, кроз коју се људско општење преображава у људско друштво, гдје се афирмише самобитност и самосталност духовне димензије бића.

У цјелости је тачна Берђајевљева тврдња да без слободе нема личности, да човјекова слобода, дата Богом, ствара претпоставке зла и ропства. Човјечија личност се образује у слободном сагласју с промислом Божијим, који дјелује у њој.<sup>231</sup> Слобода и личност су тако међусобно повезани да нема једног без другог, а уколико се негира једно, аутоматски се потиरे и друго. Угњетавање личности доводи до угрожавања слободе, негирање слободе до обезличавања и обесцјењивања човјека као духовног, личносног бића.

Желећи да разријешу комплексан духовни проблем о односу личног и надличног, проблем изласка личности из себе кроз општење са другом личношћу, Берђајев уводи појам „нове духовности“ која не представља само пут од свијета и човјека ка Богу него и пут од Бога ка свијету и човјеку, а то значи да она није само уздизање већ и нисхођење, односно смјештање у пуноћу истине о Богочовјечанству, о Богочовјечанском животу. Јер,

„спасење може да донесе само нова духовност у којој ће љубав према Богу бити и љубав према људима, у којој ће духовни живот човеков бити не само искупљење већ и стваралачко дело у свету“<sup>232</sup>.

У „новој духовности“ почива избављење човјека поробљеног сопственом грешношћу, у којој ће љубав према Богу бити и љубав према људима. Човјека би требало посматрати као слободно, стваралачко и духовно биће, чија се сва постигнућа и духовни узлети остварују кроз присуство оног божанственог у њему.

Слобода, независност од социјалне, природне или неке друге детерминације, могући су само захваљујући божанственом у човјеку. Све друге човјечије

---

<sup>231</sup> Б. А. Чистяков, Исто, 55.

<sup>232</sup> Николај Берђајев, *Судбина човека у савременом свету*, 71.

вриједности – љубав, стваралаштво, преживљавање трагедије и смрти и остале – ознаке су духа, дејства божанственог елемента у човјеку, који дарује могућност уздизања до божанствених сфера. Берђајев је свој задатак видио у томе да позове човјека на прихватање нове духовности.<sup>233</sup>

Говорећи пак о религиозној основи сједињавања принципа личности и слободе са принципом комунитарности (заједништва), Берђајев говори о основи која је садржана у идеји *саборности*, а која не представља ни индивидуализам ни ауторитарност, нити се налази изван човјекове личности, него унутар ње, као њен квалитет заједништва, хришћански речено – као живот у Духу Светом. Религиозни живот садржи другачији израз заједништва од оног који постоји у друштвеном животу. Уколико се личност поистовјети с индивидуумом и ако се не разумије прави смисао заједништва, онда је сасвим могуће да се схвати као негација личности. Међутим, саборност и заједништво нису колективизам, који подразумева гушење личности помоћу колективног принципа, већ они представљају унутарње, квалитативно начело у човјеку, у његовој личности која почива управо на заједници у љубави. И то љубави као централној онтолошкој категорији, категорији која се пројављује као однос човјека са другима, као његова повезаност с њима, а резултира њиховим јединством, то јест слободном структуром јединственог онтолошког процеса. Коначно, принцип личности је духовни принцип, а индивидуализам доводи до обезличавања, до разарања личности.

### 2. 3. СЛОБОДА И СТВАРАЛАШТВО

Уз наведене приступе сагледавања проблема слободе са хришћанског становишта битним се чини и онај који у слободи види велику вриједност творевине, а у сваком бићу створеном по обличју и приличју Божијем његово основно унутарње

---

<sup>233</sup> А. А. Кудишина, *Екзистенциализам и гуманизм в Руси: Лев Шестов и Николай Бердяев*, Коломна, Московский Государственный Открытый Университет, Коломенский Институт, Российское Гуманистическое Общество, 2007.



обиљежје, у којем се огледа план Божијег стварања свијета. Творац свега није стварао нужно и под присилом ни добар, ни савршен космос, јер ако би на тај начин био створен, онда космос не би био такав у својој основи. Јер, основа савршенства и добра почива „у слободи, у слободној љубави према Богу, у слободном сједињавању са Богом“<sup>234</sup>. Исто тако, Творац није створио нужно и насилно ни човјека, наметнувши му било шта што би могло да одреди начин на који ће проводити свој живот. План стварања не зна за насиље над било којим створењем, свако има могућност да оствари своју личност, свако има могућност да бира, то му Творац није ускратио. На човјеку је да одабере пут којим ће ходити, да ли ће да пође за Творцем Који жели његову слободну љубав, ничим га не приморавајући на то, или ће отпасти од Творца, удаљити се од апсолутног извора бића.

Човјек је одабрао да куса плод са дрвета познања добра и зла и тиме пројавио самовољу огријешивши се о вољу Божију. Тај драстичан преступ, првородни гријех, омогућио је мијешање истине и лажи, слободе и ропства, живота и смрти, стварног и привидног, непролазног и пролазног, непропадљивог и пропадљивог. Њиме је човјек изгубио своју слободу и допао под власт нужности, гдје уплетен у мрежу лажи и обмана у чврстим оковима робује смртности и злу овога свијета. Из тих окова он се не може ослободити сâм, нема снаге за то, јер је изгубио своју слободу која му се једино чудом Божанске благодати може вратити. Откривење Божије није насиље над човјеком, већ његово обожење и сједињење са Богом, његово ослобађање из робовања злу и повратак изгубљене слободе. Гријех је извор ропства, и само се оплемењен благодаћу Божијом човјек може припремити за Божански чин искупљења човјечанства и тиме се коначно ослободити и тријумфовати над њим. Човјек се сам по себи не може искупити за гријех, јер

„искупљење творевине, ослобођење од греха и спасење, не извршава се slabим и подјармљеним људским снагама, природним снагама, него мистичком дијалектиком Тројичности која сједињује Творца и творевину, која превладава трагедију слободе

---

<sup>234</sup> Николај Берђајев, *Философија слободе II*, 24.

за грех. Немогуће је разумети свет и светску историју независно од идеје Тројичности Божанства, у средиште светске трагедије мора се поставити Логос<sup>235</sup>.

Другим ријечима, мистицизам који постоји у свијету и његовој историји постаје нам јасан управо драматизацијом свјетског процеса, а Христос се појављује у свијету као оправдање творевине, као њен смисао, као Онај Који ће Својом искупљујућом крсном жртвом учинити човјека сином Божијим и тиме посиновити читаву творевину. Христос не обзнањује религију жртве и закона, већ религију љубави и слободе, која подразумеијева слободну љубав човјека, то јест слободно сједињавање човјечијег са Божанским.

Према Берђајеву је човјек – личност и природа. Његова природа – то је његово индивидуално тјелесно-душевно-духовно јединство. Као појединац човјек припада природи и друштву, подвргнут је дејству закона тога свијета. Будући личношћу, човјек је слободан и активан, окренут је Богу и улази у дубоко егзистенцијално општење с Њим. Личност се стално бори да буде личност – насупрот свим силама деперсонализације. Тој борби нема краја, због чега личност никада не достиже савршенство, завршеност.<sup>236</sup> Стваралачки човјеков потенцијал – потенцијал је љубави, будући да је љубећи човјек способан да ствара, да љубављу оплемени своје стваралаштво и учини га прихватљивим и пријемчивим за друге.

Христос од човјека не изискује било какву принуду, већ жели слободу и љубав, жели да од човјека извуче оно што представља највишу његову вриједност, оно што га коначно и чини човјеком. Самим тим, Он и не спасава присилно, човјек би требало слободном љубављу да позна Христа, без икаквог испољавања Његове силе и власти. Јер,

*„велика тајна људске слободе је скривена у томе што је Син Божији умро на крсту, што је био понижен и измучен. Овом немоћи и понижењем самог Бога свету је откривена тајна слободне љубави, смисао стварања. Смисао стварања је у томе што*

---

<sup>235</sup> Николај Берђајев, *Философија слободе II*, 31.

<sup>236</sup> Л. И. Василенко, *Введение в русскую религиозную философию*, Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, Москва, 206, 2004.

је човек, а за њим и читав свет, заволео Бога – Љубав, а није се уплашио Бога – Силе<sup>237</sup>.

Љубав а не страх је оно што Христос жели од човјека. Други Христов долазак значиће објављивање Његове силе и славе, долазак Његовог Царства, а у то Царство ће ући они који су завољели Христа Распетог, они који су у Њему слободно видјели Бога и Цара, не из страха, већ из љубави. Хришћанство обзнањује вјеру која претпоставља слободу, оно је религија слободе, слободног прихватања Истине, без принудног дјеловања, па слобода представља и својеврсни терет за човјека који живи у царству овога свијета, а скинути

„бреме слободе и заменити слободу принудом значи уништити тајну вере, која и јесте тајна благодатне слободе и слободне љубави, значи претворити религиозни живот у принуду видљивих ствари, учврстити нужност. Религиозна вера се увек налази у мистичним дубинама, мистике слободног избора воље, слободне љубави, слободног пројављивања света невидљивих, непринудних ствари<sup>238</sup>.

Ако је гријех ушао у свијет из слободе човјека, онда и тајна искупљења и спасења почива у слободи, а у складу са раније казаним, можемо устврдити да почива у слободи која је сједињена с љубављу, с љубављу Бога према човјеку и човјека према Богу. Па, да сумирамо, несумњиву вриједност у човјечијем живљењу има подвиг љубави као мјера човјековог узрастања и напредовања на љествицама које воде до Бога, и слобода као патос његове вјере.

### 3. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Оно што је посебно карактерисало Кјеркегорово дјело управо је то што је оно и по садржају и по методи, значило „нову форму мишљења у коме човјек по мјери властите одлуке долази у посјед својих могућности и свог живота<sup>239</sup>. Кјеркегоров

---

<sup>237</sup> Николај Берђајев, *Философија слободе II*, 49.

<sup>238</sup> Исто, 99.

<sup>239</sup> Мирко Зуровац, Исто, 7.

циљ се састојао у томе да примора сваког ко чита његова дјела да замисли своју личност као непоновљиву и јединствену, сложену и изненађујућу, и да „одњегује“ у дубинама своје душе истинско бивствовање.<sup>240</sup>

Прелаз од ниже ка некој вишој фази у животу човјека мора да буде чин уистину личне одлуке, плод личног расуђивања, једна од појединачних ставки и могућих дјелова цјелине које претендују да постану цјелина као таква. Стога се може рећи да Кјеркегорова дијалектика „чезне за појединачним које прелази егзистенцијалне етапе и од тренутка до тренутка живи и пати у слободи“<sup>241</sup>.

Естетско обухвата подручје умјетности и умјетничких дјела, али уз то човјеку служи да изрази свој став, да се понаша на одређен начин, да живи непосредно, у чарима које му причињава нешто тренутно, при том остајући на несталном, неишчезавајућем, на површини живота, не домашујући дубину непролазног, нити пак чезнући за њом.

И док се естетско задржава на нивоу илузорног, етичко се испољава у историји и историјском времену. Етичка егзистенција је „форма трансценденције пјесничке егзистенције. Она медиј патње и конкретне различитости укида у позитивном смислу ријечи. Естетско у етичком добива највишу слободу, ред и поредак“<sup>242</sup>. Етичко карактерише чин самоизбора, гдје се не бира нешто коначно, већ апсолутно, односно човјек бира егзистенцију, ја које је безусловно, и које му омогућава сама слобода. Јер, скок у слободу је могућ само утолико уколико је човјек апсолутан, уколико је вјечан, уколико је код себе самога, као онај који је изабрао, не одричући се својих квалитета и не губећи их бирањем.

Очајање, које се у „етичком“ човјеку неумитно јавља због непрепознавања нечег вишег, оностраног у човјечијем животу, указује на постојање још једне, религиозне фазе у његовом животу. Она је сажета од тежње ка бесконачном, најузвишенијем, ка општем, ка Богу, гдје се вјера очитује као једини жељени и неопходни човјеков пут до Бога.

---

<sup>240</sup> Е. Н. Левичева, *Религиозна антропологија Сјерена Кјеркегора* (4), Глава I, §2: 140. HPSY. RU.

<sup>241</sup> Мирко Зуровац, Исто, 21.

<sup>242</sup> Исто, 26.

Три животна стадијума носе карактер неопходности у процесу докучивања егзистенцијалне истине, све три животне фазе испреплетане су питањем о могућностима властитог ја, самосвојног, индивидуалног духа или синтезе бесконачног и коначног, нужности и слободе. Прелаз из ниже у вишу етапу мора да буде лична одлука, без наговарања других, „ствар“ слободе избора, да изабере оно изворно, оно апсолутно које је он сâм. Међутим, јединство егзистенције, будући да остајемо у

„процјепу противрјечја, није више у нашој појединачној моћи, па кад једном, попут Аврама, на путу вјере остваримо покрет бесконачности, повратак више није могућ јер се у наш коначни живот уплиће страшна сила која нас из основа мијења, збира и одлучује. Ту бојазан естете који живи у својој непосредности није више спас. Онај ко неће да буде пјесник нема другог излаза до да очајава. Зато је егзистенција неограничени бол и патња<sup>243</sup>.

Религиозном, претходно етичком сфером, надилази се естетичка егзистенција, то јест човјек „искаче“ из лакоће непосредности, задобија слободу, а егзистенција своју драматичност, и запада у очајање, из кога коначно доспијева у бивствовање самога себе, смирава се у „понављању“, другим ријечима, у истрајном понављању покушаја откривања „правог“ пута до Бога.

Нереализована слобода безбројношћу својих могућности и мноштвом варијанти ствара проблем човјеку, испуњава га стрепњом и одводи у ћорсокак, и он страхује не знајући шта да ради: ако одустане од избора нечега губи све богатство које му слобода нуди, а с друге стране, плаши се да конкретним чином жељено не изгуби сву драж реализујући се у нешто мање лијепу стварност.

Човјек има прави однос према слободи када разлог за своју неслободу открије у самом себи, а не у нечему споља, што има печат пукости, то јест безличне околности.

Једино вјера, коју Кјеркегор схвата као „безумну борбу за могуће, тј. на нашем језику за немогуће, јер она је продужетак самоочигледности, само вера може да скине са нас огроман терет првородног греха и омогући нам да се поново

---

<sup>243</sup> Мирко Зуроџац, Исто, 31.

усправимо, да ‘устанемо’<sup>244</sup>. Тврдећи да Бог све може, Кјеркегор вјеру види као безумну борбу за могућност, које једино отвара пут спасењу, пут вјере са јасним циљем. Она је онај инструмент који помаже човјеку да се разликује од других људи, да се избори за своју посебност. Ријеч је свагда о вјери индивидуе, која свијет тумачи као низ парадокса, која се каткад сукобљава с етиком (Авраам), с објективним вриједностима, с разумом, са свим објективним.

Кјеркегор гријех види у упорности човјека да остане при своме, у запретености његове воље да одбије послушност кад му нешто не одговара, кад му је тешко изводљиво, без обзира што је то заповијест „свише“. Претресајући за званично хришћанство типична тумачења гријеха и страха, он долази до следећег закључка: они су, усадивши у човјеку дубоки комплекс мање вриједности, истовремено скинули са њега личну одговорност, јер су појам страха лишили сваке озбиљности.

Авраам пак, одлучивши да изиђе „ван граница етичког, јесте – преступник. Апсурд од којег је Кјеркегор тражио заштиту, ништа није заштитио: иза етике, с њеним ‘дужан си’, над онемоћалим човеком се својим тешким каменим кораком надвија Нужност<sup>245</sup>. Смјелошћу вјере да „дигне“ руку на свог сина, на своју утјеху и наду Авраам занемарује етику, заобилази је чврстим кораком и надилази њене границе, зарад вишег циља је спреман да уради оно за шта ће га осудити као највишег злочинца, за шта ће га одбацити и презрети ближњи. Апсурд на велике двери улази у његов живот, узима кључно мјесто, ненадно одлучујуће, јер апсурдност се не тиче разума, него вјере. Авраам је вјеровао, - и „побиједио“. Вјеровао је да му Бог неће узети Исака, да ће му „вратити“ жртвованог сина, чак и ако га својим рукама убије. Вјеровао, и опстао. Моћ парадокса га је засјенила, моћ апсурда „оживјела“ и усрећила.

С етичког становишта, Авраам је хтио да убије сина, па га је могуће квалификовати као убицу. Са становишта вјере, он је просто вјеровао да Бог неће

---

<sup>244</sup> Лав Шестов, *Кјеркегор и егзистенцијална философија*, Београд: Плато 2002, 22.

<sup>245</sup> Исто, 48.

допустити зло. Јасна противрјечност између дуга и вјере, између етичког и религиозног начела живљења изњедрује страх, или осјећање страха.<sup>246</sup>

Паганско знање је првенствено претпостављало човјекову укљученост у свијет природе, док је у хришћанству човјек прије свега личност. Личност, која доживљава емоције страха, ужаса, очајања. Доводећи то у везу са Кјеркегоровим учењем, може се закључити да се тек на религиозном стадијуму догађа исцјељење од очајања, парадоксално исцјељење од свих емоција у којима се човјек супротстављао бивствовању, мучних стања која су се „скоковито“ смјењивала.

Човјек би, према Кјеркегору, требало да има вишу и квалитативно другачију слободу од слободе избора добра и зла, слободу као могућност да се спасе свијет од зла, а тиме и он као његов саставни члан. Јер, према злу човјек „не може имати никакав однос: док зло постоји, нема слободе, а све што су људи до сада називали слободом било је илузија, превара. Слобода не бира између зла и добра: она уништава зло, претвара га у ништа“<sup>247</sup>.

Практични значај хришћанства, како га заговара Кјеркегор, јесте да оно прожима свакодневни живот коначних особа духом бесконачног и апсолутног значаја. Човјек постаје оно што би требало да буде – вршењем своје конкретне дужности – пред Богом.<sup>248</sup> У стрпљењу је кључ рјешавања проблема човјечијег живљења, човјек би требало да се прилагоди Божијем бићу, и то одлучујући слободно као појединац, јер једино такав може уопште да дође у ваљани однос етичког вредновања неког дјела.

Религиозни стадијум подразумијева тежњу за апсолутним важењем, то је својеврсни ултиматум за човјека који нескривено смјера да постигне највиши циљ, да досегне до Бога. Религиозни однос према свијету и човјеку употпуњује етички стадијум, који је у ствари прелаз из естетског у религиозно. „Одбацују“ се прва два стадијума, и достиже циљ, којим се човјеку откривају перспективе успостављања

---

<sup>246</sup> А. Н. Суворова, *Введение в современную философию*, Оглавление, Философия Серена Кјеркегора (Kierkegaard) (1813–1855), Иррационалистический характер философии, 10–11.

<sup>247</sup> Лав Шестов, *Кјеркегор и егзистенцијална философија*, 188.

<sup>248</sup> Maximilian Beck, *Ibidem*, 295.

нових идеала: да се врати јеванђељу, животу у изворном јеванђелском духу истине и љубави, будући да је човјек, према Кјеркегору, битно скренуо са „правог“ пута, и требало би га вратити.

Кјеркегор установљава нове критеријуме истинског знања: заправо не оно што знаш, него оно што јеси. Тежиште се преноси са суштине на постојање, са свеопштег на посебно, с универзалног на појединачно, с вјечног на пролазно. Појединачно човјечије постојање, бивствовање овдје и сада, не подлијеже доказивању апстрактног, општег значаја.<sup>249</sup>

Сви животни стадијуми су строго одређени, сви имају своје „животне“ идеале (Дон Жуана, Сократа и Христа), и сви задржавају право на бескомпромисност.

Естетско се тиче осјетљивости, чулног искуства, пријемчивости, подразумијева вјечиту могућност у безброј варијација, гдје моменталност, тренутност игра кључну улогу. Преузимајући на себе улогу успостављања норми, закона, уносећи одговорност у човјечији живот, етички стадијум „гута“ равнодушност естетског, уводи животни принцип или – или, човјек бира добро или зло, и његова одлука је дефинитивна и коначна. Самим тим обавезујућа, и за разлику од „тренутка“, који „слави“ естетско, свијест и „стварна“ одговорност узимају „кључ“ у своје руке.

Јединство проблематике „истинског живота“ испољава се мноштвом концепција погледа на свијет. Проблем истинског бивствовања иступа или у мистичком аспекту (Кјеркегор), или у нихилистичком (Хајдегер), или у феноменолошко-аналитичком (Сартр), или, на крају, у концепцији свјетског трагичног хероизма (Ками). Мноштво тачака гледања одговара мноштву функција.<sup>250</sup>

Ма каква да била Сартрова феноменологија, његова метафизика и онтологија, одређујући свијест „за себе“ као удубљивање у ништа, не може да се сложи са тезом о фундаменталној и радикалној негативности нашег бивствовања. И

---

<sup>249</sup> К. А. Махлак, *Философия В. В. Розанова и экзистенциализм*, 93.

<sup>250</sup> Карлос Вальверде, *Исто*, 61.



страх као откривање онога каквим се појављујемо, не може да буде ништа друго до страх од небића, страх пред небићем.<sup>251</sup>

Слобода је, према Сартру, прије свега у корелацији с одговорношћу, јер одговорност је устремљеност ка будућности, одговорност за оне поступке које човјек припрема да изврши. Из идеје апсолутне одговорности код Сартра се рађа и идеја апсолутне слободе. Слобода – то је онтолошки атрибут човјеков, то је неопходан начин бивствовања свијести, то је својство за-себе-бивствовања. За-себе-бивствовање је апсолутно промјенљиво, и то је пројављивање његове слободе. Стога човјекова свијест није ништа друго до свијест о слободи. Према томе, свијест и слобода су идентични, и суштина човјечијег бивствовања састоји се у његовој слободи.<sup>252</sup>

Код Хајдегера је централни егзистенцијал брига, помоћу које он покушава да изрази неодвојивост субјективног и објективног у човјечијем бивствовању. Човјек је једино биће које је способно да пројектује себе, претпостављајући нешто што је више него што је то у ствари.<sup>253</sup>

За разлику од Кјеркегоровог „понављања“ као одговора Бога на човјеков зов, код Јасперса Бог „одговара“ човјеку комуникацијом, која се разликује од обичног општења људи способношћу да „ствари“ издигне на егзистенцијални ниво.<sup>254</sup> Очигледно је да егзистенцијална комуникација у Јасперсовој философији служи као својеврсна замјена религиозног општења, а потреба за духовним општењем пред лицем Бога представља се као потреба комуникације пред лицем трансценденције.<sup>255</sup>

Ишчитавајући Камијеве списе (превасходно „Странца“ и „Мит о Сизифу“), искрсава мисао о апсурдном као низу противрјечности с којима се човјек стално бори: пролазност и вјечност, бесмисао и смисао, самоћа и заједница,

---

<sup>251</sup> Альфонс де Вэлэнс, *Заметки о понятии страха в современной философии*, Библиотека учебной и научной литературы, WWW.I-U.RU.

<sup>252</sup> *Современная западная философия*, 55.

<sup>253</sup> С. Мареев, Е. Мареева, Исто, 646.

<sup>254</sup> Исто, 657.

<sup>255</sup> В. Кохановский, В. Яковлев, Исто.

неразумијевање и разумијевање, несрећа и срећа, и побуна и мирење. Са свијетом, и собом у свијету. Таквом. Апсурдном.

У одсуству смисла, у моћном и неизбјежном апсурду, Ками види свог „најљућег“ противника, „животног“ непријатеља, коме и посвећује „Мит о Сизифу“. И не само „Мит“. Тема о апсурдности живљења провијава било као кључна, било као латентна, кроз већину његових дјела, од „почетне“ „Срећне смрти“, преко „Странца“, „Пада“ до недовршеног „Првог човјека“. Убијећен да ће му жеља за разумијевањем јединства свијета и духа бити неиспуњена, да ће се, како каже, стално разочаравати, Ками „сигурним“ корацима ходи у борби са (и за) смислом, тврдећи да смисао

„нигде и ничим није унапред обезбеђен. Уколико неки ‘виши смисао’, који превазилази ‘овај свет’, можда и постоји, човек га не зна и не може да се пробије до њега. Смисао који би био ‘смисао’ изван конкретног живота човека коме је стало до смислености и који се око ње труди, не може том човеку значити ништа. И као бића жеље и као бића које располаже разумом, свет га се тиче тек у својој опипљивости, у оном што му је у њему приступачно“<sup>256</sup>.

Свијет у коме живи човјеку није разумљив, он за њега нема смисла, иако се у њему несметано креће вођен свакодневним навикама и устаљеним „стазама“, из простог разлога – окончава се смрћу. Многи нису ни свјесни те апсурдности, успавани у навикама, она долази изненада, као неко „просвјетљење“, и не пада лако, јер казује да је живот безвриједан и да нема смисла.

Апсурд је јединствена везујућа карика између човјековог призвања и ирационалног ћутања свијета. За апсурдну свијест свако објашњавање свијета је узалудно: свијет нам због своје нечовјечне самобитности умиче, одбацује – поставши самим собом – наметнуте му слике и схеме човјечијег мишљења.<sup>257</sup> Сизиф је најапсурднији од свих Камијевих јунака. Самотан, истрајан, пркосећи свима храбро подноси живот.

---

<sup>256</sup> Драган Стојановић, Исто, 9.

<sup>257</sup> В. В. Нордберг, „Апсурд в творчестве А. Камю и Д. Хармса: сравнительный анализ“, *София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии*, Выпуск 2–3, 2001.

Сви Камијеви романи слове као својеврсне исповијести њихових јунака. Мерсо у „Странцу“ о себи и о свом животу приповиједа некако одсутно, страно, као да није ријеч о њему, као да га се то што прича не тиче, док нам „Куга“ преноси једну врло савјесну и реалну исповијест љекара Ријеа о догађајима у којима је заиста учествовао. „Куга“ је својеврсно стјечиште Камијевих кључних тема: о проблему зла, о побуни, о љубави и патњи, о апсурду, о човјечијој спутаности, о борби, племенитој и пожртвованој. Робу са жељама за срећом и правдом, човјеку у овом свијету не преостаје ништа друго до да води упорну, пркосну борбу против зла, бесмисленог, али стално присутног. Не насиљем, наравно, већ заједништвом, жртвовањем за друге, несумњивом честитошћу у борби са општим злом, човјек, како каже Ками, постиже светост. Он сузбија, али не искорјењује зло у свијету. Међутим, „Куга“ је и тиме што „потрже те распре дубоко човечно дело. Оно је оптимистичко уздизањем људских вредности, патетично продорном анализом људске беде и самилошћу за патње“<sup>258</sup>. *Мит о Сизифу* је аналитичко „поприште“ учења Хајдегера, Јасперса, Шестова, и њему најзанимљивијег Кјеркегора. Њих, по њему, повезује „крупна“ нит, то је трагање за истином и блискост тема које су им одредиле пут, уз сталну супротстављеност метода и циљева.

Просуђујући осцилације у понашању људи које су неминован производ разних искушења које им доноси живот, па и кугу, као пошаст и могућу казну, или можда „прочишћење“, Ками оптимистично примјећује да код људи има више онога чему можемо да се дивимо него онога што би требало да презиремо. Људе је немогуће поново створити, али их не би требало ни умањити, то јест унизити. Не. Требало би их бодрити да буду упорнији, одлучнији, да се боре против неправде. Истрајати непоколебљиво, без роптања и резултати ће доћи.

Тамница, уза све што узима једном осуђенику, оставља му могућност да одабере смрт, док му, насупрот томе, смрт не оставља никакву могућност да одабере тамницу. Кад је у затвору осуђеницима на смрт каснила вечера, то је значило да их сљедећег јутра чека смакнуће.

---

<sup>258</sup> Бранислав Миљковић, Исто, 25.

Ками наглашава да постоји само једна слобода, - то је „помирење са смрћу. Послије тога је све могуће. Не могу те присилити да вјерујеш у Бога. Вјеровати у Бога значи прихватити смрт. А кад прихватиш смрт, проблем Бога бит ће ријешен – а не обрнуто“<sup>259</sup>. Човјек који жели да буде слободан требало би да се избори за слободу умирања, односно да савлада страх од смрти и да је сврста у ред природних појава. А једина „могућа слобода је слобода у односу на смрт. Уистину, слободан човјек је онај који, прихватајући смрт као такву, прихваћа у исти мах и њене посљедице – то јест и пропаст свих уобичајених животних вриједности“<sup>260</sup>.

И на крају – побуна. Бунт је од универзалног карактера у Камијевом стваралаштву. Бунт, та фундаментална компонента човјечијег бивствовања, која не води у катастрофе и преступе против човјечанства, као што то чини револуција. Код њега је бунт превасходно човјекова борба за своје достојанство. То достојанство човјек учвршћује већ тиме што се бори, а не мири са својим униженим положајем. *Побуњени човјек* – заузимање је става према данашњици, према реалном стању ствари. Циљ *Побуњеног човјека* је да врати вриједност појму побуне којој је окрњен углед од оних који се на њу и позивају. Он не представља неку детаљну студију револта коју би требало стално допуњавати, већ је превасходно својеврсно излагање искустава, такорећи исповијест која умногоме расвјетљава његове друге списе, писана у циљу изучавања контрадикторности које карактеришу бунтовне мисли и начина на који би човјек требало да их превазиђе. Препород је мисао водила *Побуњеног човјека*; препород у смислу јачања слободарске мисли, јачања њене дјелотворности, а тиме и оснажења наде људи који теже да буду слободни.

Побуна захтијева објекат и разлог: у Камијевим раним писањима објекат побуне је универзум, а разлог је да људи умиру; и они нису радосни; да свијет не обезбјеђује људима оно што они желе од њега. Ова тензија између онога шта људи

---

<sup>259</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 297–298.

<sup>260</sup> *Ibidem*, 77.

желе и шта им свијет нуди централна је метафизичка идеја апсурда и иницијална основа за етику револта.<sup>261</sup>

Схватајући себе слободним, признајем да сам крив. Кривица није туђа слободи, она се гнијезди у мојој слободи и то управо стога што сам слобода. Јер постојећи, дјеламо, и то дјелање служи као основа себи самом: морам да желим и да дјелам да би живио. Чак је и недјелање већ дјелање. Али, бирајући и дјелајући, реализујем једно, то јест морам да одбацам друге могућности. Разумије се други – то су људи. Тако, кроз избор постојања, кроз сопствено лично бивствовање, испадам крив. Та кривица руши свако самооправдање настале егзистенције. Као првобитна, та кривица лежи у основи сваке друге кривице. Она је неизбежна, она је сама егзистенција.<sup>262</sup>

Будући да ни код Камија, ни код Сартра, Бог не фигурира, човјек првобитно иступа у својој апсолутној самоћи и коначности; он је битан, око њега се све врти. Важно је истаћи да ни Сартр, ни Ками, ни у ком случају не проповиједају аморализам. Они желе да схвате одакле и како долазе моралне норме, које би, по општем прихватању, требало људи да поштују, ако је човјек у свијету сам, ако му је свијет туђ и ако је живот лишен смисла, будући да је човјек смртан.<sup>263</sup>

Хришћанство свијету открива и пропагира дуалистичку димензионалност људског постојања, Царство Божије и царство ћесара, истинску слободу и нужност, свједочећи својим Откривењем о несводивости једне на другу димензију. Прокламовањем нужности – одузима се слобода, негацијом слободе – негира се човјек. Хришћанство као религија љубави и слободе доноси слободу духа, слободу човјека укоријењеног у духовном поретку, слободу као израз истинског и достојанственог односа бића, промишљеног и проницљивог људског општења.

У процесима дехуманизације и обезличавања човјека, који су уздрмали човјека у његовим пратемелима, прво се удара на његову слободу, а њеним

---

<sup>261</sup> R. A. Duff, S. E. Marshall, „Camus and Rebellion: From Solipsism to Morality“, The University of Sterling, Scotland, 116–135: 117.

<sup>262</sup> Ю. М. Бохенский, *Современная европейская философия*, 87.

<sup>263</sup> А. Ф. Зотов, Ю. К. Мельвиль, Исто, 164.

формализовањем и негирањем човјек постаје обезличено и безвриједно биће спремно да све жртвује и потчини својим индивидуалистичким интересима и прохтјевима.

Зло и страдање су посљедица поремећаја првобитног реда, односно они доводе до стања изопаченог поретка живота, а кривац те изопачености у земаљском животу је – сам човјек; требало би напоменути да појмови зла и страдања уопште нису једнозначни, већ напротив: зло – је појам чисто морални, а страдања сама по себи – изван су области појмова добра и зла, премда и могу да буду узрок добра и зла, у зависности од човјекове воље, што ће рећи од посљедица слободе његовог бирања.

### III ЛЈУБАВ

Човјек је увијек конкретна личност, по својој суштини то је цјелокупност друштвених односа. Не можемо да нађемо одговор на питање о узроцима настајања идеје о бесмислености бивствовања, о апсурдности и трагичности човјечијег постојања без анализе социјалних услова у овој или оној етапи историјског развоја. Постављајући питање о социјалним и историјским узроцима настајања идеја и мотива, који одређују савремени егзистенцијализам као философску концепцију, ступамо у опширну област историје песимистичких и нихилистичких токова у философији. То је саставни дио историје бунтова човјечије мисли против постојећих стварности. Али то је – бунт на кољенима. Систем илузија и погрешних рјешења, које са собом носи егзистенцијализам, - типична је појава упада у философију.<sup>264</sup>

И код Камија и код Сартра проблем љубави је тијесно повезан са проблемом праведности. Ако љубав преображава људе, чинећи их бољим, човјечнијим, онда праведност прокрчује себи пут огњем и мачем, да би на крају крајева опет владала неправда, јер се често показује да борци за правду знају да намећу своје виђење правде, захтијевајући од околине да се оно прихвати као свеопште и апсолутно, чиме је правда у ствари уступала мјесто неправди. Обојица су изабрали слободу, сматрајући да борба за слободу открива више могућности за реализовање хуманистичког принципа и виших вриједности, за које су се борили многи. Човјек бира слободу и уколико се рецимо правда не остварује, слобода ипак чува могућност бунтовања против неправде и одрживом чини повезаност међу људима, који уживају у њеним чарима.

Сва руска философија, а философија Свејединства нарочито, разматра универзалност и свеопштост љубави у нераскидивој повезаности с човјековом личношћу, с његовим ликом. Јер, управо љубав приближава човјека Творцу, чини

---

<sup>264</sup> Карлос Вальверде, Исто, 48.

могућим њихово заједничко стваралаштво у преображавању свијета и природе.<sup>265</sup> У складу са тим, Карсавин динамичку триједну структуру личности ослања на хришћанску представу о човјеку с његовим централним појмовима љубави и жртве. Напореда с тим, његова концепција личности – кроз брижљиву обраду теме смрти – приближава се егзистенцијалистичким тумачењима. Стремљење из себе према другом – својеврсно одвајање од себе, отуђивање. Кроз самодавање и обновљење својег Ја и примања у себе другог Ја, према Карсавину, врши се усавршавање личности.

### **1. 1. АВРААМ – КЈЕРКЕГОРОВСКИ СИМВОЛ ОЧИНСКЕ ЉУБАВИ**

У настојању да да свеобухватну дефиницију љубави, Кјеркегор главну пажњу посвећује објекту љубави, у њему види и кључ за рјешавање тог проблема. У прилог томе, он тврди да вољети оног који вас

„чини срећним, значи, у очима мисаоности, дати о љубави недовољну дефиницију; волети оног који вас је, из неваљалства, учинио несрећним, то је врлина; али волети оног који вас је, из рђаво схваћене љубави, али ипак из љубави, учинио несрећним, то је, колико ја знам, мисаона формула коју још нико није, без сумње, дао, па ипак нормална, формула љубави“<sup>266</sup>.

Расвјетљавајући заповијест о љубави према ближњем, Кјеркегор полази од схватања ближњег као израза једне апсолутне истине који исказује људску једнакост. Шта то заправо значи? Па, ако свако воли свог ближњег као самог себе, то заиста доводи до достизања савршене људске једнакости; јер, вољети ближњег, значи управо одрећи се себе, одрећи се својих сопствених интереса, својих мотива, својих „рационалних“ разлога.

---

<sup>265</sup> Е. В. Мочалов, „Любовь в русской философии всеединства“, София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии, Выпуск 5, 2002.

<sup>266</sup> Серен Кјеркегор, *Осврт на моје дело*, Београд: Графос 1981, 64.



Кјеркегор сматра да вољењу одговара оно што је вриједно вољења, а што је необјашњиво, јер човјек то што је вриједно може да саслуша, али не може да га разумије. Њега занима љубав као појава која у себи истовремено садржи елементе комичног и трагичног, смијеха и туге, па се може рећи је љубав смијешна, а онда је „једнако смешно, свеједно да ли ћу добити принцезу или служавку, јер, оно што је вредно љубави је, ето, необјашњиво“<sup>267</sup>. То за собом повлачи и постојање извјесног страха, који код Кјеркегора задобија дозу трагичности, ковитлајући догађаје до сфере комичности.

Љубав мора у себи да садржи пожртвованост, у противном њен задатак не бива испуњен, а подсмјех, изругивање, освета и слично постају неминовне последице, јер само ко може „стварно волети, само је тај човек“<sup>268</sup>, онај који својој љубави може да да неки израз, неку дозу специфичности, посебности.

Према Кјеркегору, блаженство вјере почива у томе што је Бог љубав. Али, то

„још не значи да вера разуме како је то одлука Божја о извесном човеку – љубав. У овоме баш и јесте сукоб, парадокс вере: веровати, а то не разумети... Бог је љубав. Не схватиш ли силину овог закључка, схватиће је вера. Схватиће да је уображење: моћи сумњу до краја домислити, али да је блажено што је сумња онемогућена“<sup>269</sup>.

То да је Бог љубав, потврђује и то што човјек у односу према Богу увијек грешан страда, а свијест о гријеху, о кривици, спречава појављивање сумње. Душа се окреће Богу, јер „не може да опстане без љубави, а он човеку који га воли даје све за чим му срце жуди“<sup>270</sup>. Представа о Богу или о Његовом вјечном блаженству има за циљ преображење човјекове егзистенције у жељеном правцу, што подразумијева умирање за непосредност, односно имање апсолутне представе у сваком моменту. Величину и вриједност једног човјека одређује његова љубав, јер ко год бијаше велики,

---

<sup>267</sup> Серен Кјеркегор, *In vino veritas*, Чачак: Градац 1994, 29.

<sup>268</sup> Серен Кјеркегор, *Понављање*, Београд: Дерета 2005, 21.

<sup>269</sup> Серен Кјеркегор, *Бревијар*, 35.

<sup>270</sup> Georg Лукаш, *Ibidem*, 76.

„беше велик на свој начин, и свако у сразмери са величином онога што је *волео*. Јер онај који самог себе вољаше, бејаше велик преко самога себе, а онај који вољаше друге људе, бејаше велик преко своје преданости, али онај који вољаше Бога, бејаше већи од свих. Свако треба да остане у сећању, али свако бејаше велики у сразмери са оним што је *очекивао*. Један бејаше велик у томе што је очекивао оно вечно; али онај који очекиваше немогуће, бејаше већи од свих“<sup>271</sup>.

Љубав према Богу се разликује од љубави према родитељима, жени, другим људима, а та љубав има само

„један израз: кајање. Ако не волим Бога тако, не волим Га у апсолутном смислу, љубављу свог најинтимнијег бића; свака друга љубав према апсолутном јесте неспоразум... чим волим слободно и волим Бога, ја се кајем“<sup>272</sup>;

кајати се и вољети Бога у кајању, обиљежје је високо моралног човјека. Свака друга љубав према Богу, која не подразумијева кајање, доводи до обезличавања човјека у његовом истинском односу према Богу, до губитка онога што га и чини човјеком.

Кјеркегор види Бога као уточиште коме човјек у невољи прибјегава, увијек, изнова и из сијасет разлога, како би уз Његову помоћ могао да ријешити проблем и настави да живи. Са Њим, иако је, према Кјеркегору, одвојен

„апсолутном дубином од свег људског... Кјеркегору је била потребна апсолутност живота, његова чврстоћа која више не трпи никакву распру; његовој љубави беше потребна могућност да се без размишљања прелије преко свега. Њему је била потребна љубав иза које не леже никакви проблеми, у којој неће час један час други стајати на већој висини, час један час други бити у праву. Али сигурна и неоспорна је моја љубав само онда ако никад нисам у праву, а то умирење може дати једино Бог“<sup>273</sup>.

Закупљен чудом вјере, Кјеркегор трага за „витезом вјере“, коме се уистину диви, нарочито због усредсређености, снаге и истрајности његове љубави. Тај витез се на путу стицања вјере јасно увјерава у немогућност, и једино што га може спасити је

---

<sup>271</sup> Серен Кјеркегор, *Страх и дрхтање*, 41.

<sup>272</sup> Seren Kjerkegor, *Ili – ili*, Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost 1990, 629.

<sup>273</sup> Georg Lukač, *Isto*, 76.

„апсурд, а њега он схвата вером. Он дакле спознаје немогућност, и у истом тренутку верује у апсурд; јер када би уображавао да има веру а при том није свом страшћу своје душе и целог свог срца спознао немогућност, он би тада само обмањивао самога себе, а његово сведочанство било би неосновано, пошто чак није доспео ни до бесконачне резигнације“<sup>274</sup>,

која се јавља као посљедњи стадијум који претходи вјери. Резигнација је обавезна фаза на путу стицања вјечне свијести, то јест љубави према Богу, и за њу није потребна никаква вјера, за разлику од задобијања било чега изнад вјечне свијести, гдје је вјера неопходна, будући да се ту крећемо пољем парадоксалности.

Оно што је заједничко свим егзистенцијалним стадијумима, о којима смо детаљније говорили у једном од претходних поглавља (II 1. 1.), је управо то да је циљ живота оно по чему је човјек оно што јесте, а важност стадијума не почива у њиховој различности, већ у кретању, у процесу, који је заиста неопходан. Естетски стадијум има за циљ уживање, одликује га несталност и тренутна задовољства; то је стадијум очајања, без обзира на то да ли особа која живи таквим начином то зна или не зна. Разумије се, знање и свијест о том стању, повлачи за собом и захтјев за вишим обликом живљења. Естетски тип живота собом носи својеврсну апотеозу хедонизма и артизма, ослобођен је одговорности. Задатак тог типа, сфере, животног стадијума своди се не само на појачање унутарњих доживљаја који „припремају за веру, него за собом као последицу повлачи такође изолацију јединке од друштва и његових проблема, што одликује и егзистенцијализовану веру“<sup>275</sup>. Естетско остаје на нивоу непосредности живота, гдје циљ почива у самом предмету, без неких идеала и виших циљева: бира се моментално, одлучује емотивно, и ријешено не доводи у сумњу.

За разлику од естетског које се бави подручјем случајности, етичко се бави општостима, а етички човјек нема „дужност ван самога себе, него у самоме себи; то се појављује у тренутку очајања и пробија себи пут кроз естетику, у њој и с њом“<sup>276</sup>. Етички пак тип живота подразумејева човјеково подређивање и

---

<sup>274</sup> Серен Кјеркегор, *Страх и дрхтање*, 84.

<sup>275</sup> Karol Teplić, *Isto*, 44.

<sup>276</sup> Seren Kjerkegor, *Ili – ili*, 668.

повиновање захтјевима друштвеног живота, поштовање општеприхваћених моралних норми. У складу са тим, битним нам се и те како чини да укажемо на то да човјек нема етику ван себе, већ у самом себи, и он самог себе схвата у читавом свом бићу. Старозавјетна приповијест о Аврааму посвједочује о великој стрепњи на путу највишег жртвовања. Важно је рећи да је етички израз онога што је Авраам учинио

„исказ да је он хтео да убије Исака, а религиозни да га је хтео жртвовати; али управо у овој противречности лежи стрепња која једном човеку може потпуно одузети сан, па ипак, Авраам без ове стрепње не би био то што јесте“<sup>277</sup>.

Парадокс је да Авраам задобија наново Исака, што испуњава његову вјеру у Божије обећање да ће Исак преживјети. Ово „чудо“ је суштинско за разумијевање вјере на Кјеркегоров начин, јер је ова врста догађаја управо „апсурд“ који је изнад свих људских моћи. Ово не значи да је вјера исто што и појављивање „чудесних“ догађаја. Авраам вјерује не због конкретног резултата да је Исак спасен, већ због тога што је вјеровао у ово чудо: чак и у намјери да жртвује Исака (и спремајући се да то и почини прије него га је анђеоски спасао), Авраам има вјеру „да Бог неће тражити Исака“<sup>278</sup>.

Будући да га знатно карактерише промјенљивост, тренутност, пролазност, естетски стадијум је као једно од могућности човјечијег живота бесмислен, јер у њему нема мјеста за Бога. Увођењем Бога у живот човјека „естетског“ типа долази

---

<sup>277</sup> Серен Кјеркегор, *Страх и дрхтање*, 59.

<sup>278</sup> Авраам је начинио двије ствари. Потпуно препуштање и одрицање од Исака је један корак. А други је, акт вјере, присутан у сваком тренутку. Ово је његова утјеха. Другим ријечима, он каже: али то се неће догодити, или ако се догоди, Господ ће ми дати новог Исака, на основу апсурда. Авраам пак не може говорити о овоме другим људима на начин који би био појмљив, јер та чудесна могућност Исаковог повратка трансцендира сва природна поимања онога што је могуће по човјечијим предвиђањима и човјечијом акцијом. Рећи да је Исаков повратак и испуњење Божијег обећања апсурдно, не значи да је то контрадикторно или концептуално немогуће, нити да је то метафизички немогуће (John J. Davenport, „Kierkegaard's Postscript in Light of Fear and Trembling: Eschatological Faith“, *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 64, Fasc. 2/4, *Horizontes Existenciários da Filosofia/ Søren Kierkegaard and Philosophy Today* (Apr. – Dec., 2008) 879–908: 906).

и до бирања, јединка мора да бира, без обзира на шта се опредјељује, или – или, и преласка у етички стадијум, који, са своје стране, мора да буде свјесно прихваћен.

Тежња за вишим начином постојања, коју прати одважност и жеља за унутарњим као таквим, заинтересованост за бољим, карактеристике су религиозног стадијума, који представља превладавање очајања доласком у биће самог себе, и смиравање у *понављању*, религиозној категорији чија је суштина у сталном понављању покушаја да се нађе прави пут до Бога. У „понављању“ је, према Кјеркегоровом мишљењу, срж религиозности. Обнављање је категорија којом он описује кретање ка одређеном циљу, стремљење етичког да пређе у религиозни стадијум егзистенције праћено је управо тим кретањем.

Религиозну егзистенцију краси „скок, тренутак одважности, екстатично настојање, егзистирајући субјективитет, страст за унутарњим као таквим, бесконачна заинтересованост“<sup>279</sup>. Без личног дјеловања „не може нико ништа постићи и сваки појединац мора остварити потпуно цио садржај вјеровања. Понављање је и стварност нашег постајања и зато се треба увијек откривати“<sup>280</sup>. То је својеврсни пут до властитог ја, гдје је индивидуално од пресудног значаја.

Између животних стадијума постоји дисконтинуитет, прелазак има форму „скока“, који мијења све, у складу са оним што мислимо и желимо да остваримо у животу, што и одређује човјеков одабир стадијума и промјене које ће извршити у и на себи. На том путу уздицања за Кјеркегора посебан значај има честитост као врлина која га покреће и води да се бори „силом једног извансветовног хришћанства које је попут Ништа и које се показује само у негирању (апсурду, мучеништву) и у негативној одлуци“<sup>281</sup>, другим ријечима, честитост је врлина која у себи садржи минимум неусловљености, оно што би требало чувати и уопште не доводити у питање.

---

<sup>279</sup> Абдулах Шарчевић, Исто, XXXVIII.

<sup>280</sup> Vujadin Jokić, Исто, 127.

<sup>281</sup> Карл Јасперс, *Ум и егзистенција*, Београд: Плато 2000, 10.

Будући да је етичко као такво опште, што значи да важи за свакога, приповијест о Аврааму представља телеолошку суспензију етичког. Због чега? Па, управо због тога што је он као појединац

„постао већи од општег. То је парадокс који се не може посредовати. Управо исто тако је необјашњиво како је он у њега доспео, као што је такође необјашњиво на који је начин у њему истрајао. Ако у Авраамовом случају то није посреди, онда он чак није ни трагични херој, него убица... Човек својим властитим снагама може постати трагични херој, али не и витез вере. Када неки човек ступа на тај пут, у извесном смислу тешки пут трагичног хероја, многи ће моћи да га саветују; онога ко иде узаним путем вере нико не може саветовати, нико га не може разумети. Вера је чудо, па ипак ни један човек није из њега искључен“<sup>282</sup>.

Парадоксалност вјере се, поред осталог, огледа и у томе што се појединац (у овом случају Авраам) показује вишим од општег, у њој је чудо редовна појава, а питање је да ли се мора бити витез вјере да би се оно и доживјело. Кјеркегор хвали Авраама

„не само зато што упркос апсурду верује, него пре свега зато што *бира* апсурд, ... зато што бира да буде појединац, појединац који се налази изнад сваког њему спољашњег законодавства, појединац у непосредном односу са Богом, односу који нико други не може разумети“<sup>283</sup>.

Правилност Авраамовог избора показује да религиозном стадијуму не приличе никакви етички критеријуми. Рецимо, Авраам је могао да одбије, претпоставивши да је то искушавање. У том случају, Авраам би поступио као човјек који се налази на етичком стадијуму. Управо захваљујући таквом парадоксалном, истинском поимању вјере у Бога Авраам је и сачувао свог сина, јер је религиозни стадијум свагда парадоксалан. Он је несхватљив човјечијем разуму, и у тој парадоксалности се пројављује истинско човјечије постојање.<sup>284</sup>

Кјеркегор вјеру поима као

---

<sup>282</sup> Серен Кјеркегор, *Страх и дрхтање*, 113.

<sup>283</sup> Слободан Жуњић, „Кјеркегорова егзистенцијална дијалектика вере“, предговор у: Серен Кјеркегор, *Страх и дрхтање*, 5–24: 16.

<sup>284</sup> *Современная западная философия*, 46.

„истинско оправдање егзистенције. Кроз њу се пробија свијест о вјечности властитог ја. Сједињење с бесконачним није у моћи човјека, па се парадокс који човјек сам може ријешити само милошћу Бога (*auxilio dei*)... Он воли муку и не жели је се ријешити. Кроз вјеру он стиче свијест о патњи човјека који је осуђен на очајање и смрт“<sup>285</sup>.

Другим ријечима, вјера је одговарајући однос човјека према самом себи, у којем се испољава слобода постојања, пут који човјека води ка трансценденцији, ка Богу. Она је задатак који човјек треба да изврши, никако нешто што је унапријед дато, јер би се тако временом губила. Она је својеврсни ризик избора, слобода проницања у свијет тајни, слобода порицања сваког логички неопходног друштвеног дуга, свијета реалних узрока и последица. То је тријумф апсурда, који објављује постојање Апсолута и ослобађа човјека од пролазности.<sup>286</sup> Вјера, према његовом схватању, попут егзистенције, не подлијеже никаквој градацији – или се има, или нема. Уз то, Кјеркегор идеју вјере поставља насупротив рационалистичкој традицији, не поричући при том могућност разума, нити пак умањујући човјекове сазнајне предиспозиције и способности.<sup>287</sup>

Кјеркегор истиче да када вјерујемо, онда засигурно нити вјера нити њен садржај нису апсурдни. Али за особу која нема вјере, сама вјера и њен садржај су апсурдни. Тако, може се рећи да је „апсурд“ Кјеркегоров водећи псеудоним за садржај вјере, како се чини споља, тј. у перспективи у којој он остаје мрачан и несазнатљив човјечијем разуму.<sup>288</sup>

Важно је истаћи да је религиозно општење с Богом неопходно за превладавање страха и добијање утјехе. Кјеркегор је претпоставио вјеру разуму као у потпуности ирационално начело, које има свој коријен у вољи, тумачећи је као

---

<sup>285</sup> Мирко Зуроџац, Исто, 33.

<sup>286</sup> Карлос Вальверде, 49.

<sup>287</sup> Попут Канта, он ограничава могућност разума у поретку срећног, истинског човјековог живота. Разум има своје мјесто у животу, али није истинска човјечија вриједност. Он није у стању да објасни божанско чудо, разум није у стању да обухвати све богатство и јединственост појединачног човјечијег живота. Он се креће по површини, не може да продре у дубину живота, да досегне све његове духовне нивое. Детаљније видјети: А. Н. Суворова, Исто, 10–11.

<sup>288</sup> John J. Davenport, Исто, 906.

коријен човјечијег бивствовања који претходи сваком разуму. Највећа човјекова несрећа је безусловно вјеровање у разумно мишљење, па се стога задатак философије састоји у истрагавању из власти разумног мишљења и осмјелавању за трагањем истине у ономе што се обично сматра парадоксом и апсурдом.<sup>289</sup> Кјеркегор тврди да једино вјера може да ослободи човјека, да разори путеве нужности, којима је свезан, да промијени његову свијест затрвану плодовима забрањеног дрвета, да сруши проклети „камени зид“, немогућност.<sup>290</sup>

## 1. 2. ЉУБАВ – СВЈЕДОК ТРАГИЧНОГ ЖИВЉЕЊА

Мигел де Унамуно (1864–1936) у хришћанству види снагу свепрожимајућег духа која је укоријењена у најдубљем слоју човјечије индивидуалности, снагу која нас води до личног и појединачног спасења. Анализирајући Христове ријечи: „Ја сам Пут, Истина и Живот“, он се пита да ли су пут и живот исто што и истина, да ли постоји контрадикција између истине и живота, и да ли је истина можда та

„која нас убија а живот обмањује. И то ме је подстакло да размишљам о агонији хришћанства у њему самом и у сваком од нас понаособ... И ту је корен трагедије. Јер, истина је нешто колективно, друштвено, чак грађанско; истинито је оно у чему се слажемо и помоћу чега се разумемо. А хришћанство је нешто индивидуално и неизрециво. И зато је у стању агоније у сваком од нас“<sup>291</sup>.

Агонија (*ἀγωνία*) значи борба, у њој је сваки човјек који живи борећи се, и не треба је поистовјећивати са самртним ропцем, јер може се умријети без агоније, а може се и живјети, у њој и од ње. Унамуно је, по сопственим ријечима, скептик, агоничар, полемичар, који дубоко у свом срцу носи агонију, борбу, и то управо религиозну и грађанску борбу, па себе види као човјека контрадикције, сличног

<sup>289</sup> А. Г. Спиркин, *Философия*: Учебник, М., Гардарика, 1998.

<sup>290</sup> Олеся Николаева, *Православие и свобода: сборник статей в двух частях. По благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II*, © Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002: 38.

<sup>291</sup> Migel de Unamuno, *Agonija hrišćanstva*, Beograd: Clio 2000, 11.



Јову и апостола Павлу, а човјечију душу често као попреште борбе разума и жеље за бесмртношћу. Живот је борба, па чак и узајамна одговорност људи за живот представља борбу и у њој се ствара. Несклад и контрадикције које сваки човјек носи у себи јесу оно што највише сједињује сваког са самим собом, што доводи до дубоког личног јединства нашег живота.

Слојевитост односа вјере, сазнања и наде Унамуно тумачи на сљедећи начин: катихизис нас је научио да се вјера састоји од вјеровања у оно што нисмо видјели;

„веровати у оно што видимо – и оно што не видимо – јесте разум, сазнање; а веровати у оно што ћемо видети – или нећемо видети – јесте нада. И све је то скупа веровање... Сумњам, борим се, раздира ме агонија као човека, као хришћанина, док гледам у неоствариву будућност, у вечност“<sup>292</sup>.

Убијеђен да нема више утјехе од неутјешности, нити подстицајније наде од незнања, он се такође не слаже са тезом да људи свагда жуде за миром, или слободом. Не, људи „жуде за миром у време рата и за ратом у време мира, жуде за слободом притиснути тиранијом и жуде за тиранијом притиснути слободом“<sup>293</sup>.

Здраворазумском бићу је несхватљива жеља да се буде неко други, нека друга личност. Разлог је врло прост, тиме престајемо да будемо оно што јесмо, то јест они који јесмо, - јединствени, непоновљиви. Уза то, Унамуно недвосмислено тврди да сваки несрећник, и поред својих невоља, више воли да буде онај који је, па макар био и несрећник, него неко други без њих. Нисмо сагласни са таквом генерализацијом, јер сасвим је јасно да има људи који својим расуђивањем лако долазе до закључка да им је боље да се ослободе чврстих и тегобних стега разноврсних овоземаљских невоља које им нису дозвољавале да се искажу као људи и једноставно навуку на себе „плашт“, постану неко други и тако наставе да живе, или животаре, у зависности од приступа њиховом таквом животу. С друге стране, има истине у његовој тврдњи да несрећни људи (напомињемо: неки, али не сви!), уколико остану здрави у својој несрећи, што је врло индикативно – јер, шта

---

<sup>292</sup> Migel de Unamuno, *Agonija hrišćanstva*, 17.

<sup>293</sup> Ibidem, 23.

значи остати здрав!, то не значи само трудити се да истрајеш у свом бивствовању (како Унамуно наводи), више воле своју несрећу од небивствовања. Није на одмет рећи да постоје људи који се труде да опстану, да живе како-тако, али им временом животне пошасте нанесу такву штету да би се радије „преселили“ негдје „далеко“ и „другдје“ и оставили за собом све невоље које су их годинама мучиле, чак и да се не „окрену“ за њима.

Јеванђелска прича (Мк. 9, 19–24) о Христовом исцјељивању бјесомучника свједочи о наводној противрјечности, будући да отац тражи исцјељење за свог сина говорећи да вјерује, али да Господ помогне његовом невјерју. Уистину, та противрјечност даје

„сву дубоку људску вредност болном очевом узвику. Његова вера је вера с непоузданим темељима. Пошто верује, то јест пошто жели да верује, пошто му је потребно да му син оздрави, тражи од Господа да му помогне у његовом неверју, у његовој сумњи да је тако исцељење могуће. Таква је људска вера“<sup>294</sup>.

Очајањем се „потврђује, очајањем се пориче, очајањем се суздржавамо да тврдимо и да поричемо“<sup>295</sup>. С тим у вези, обратимо пажњу на неке, да их назовемо безбожницима, и видјећемо да су углавном такви због бијеса и незадовољства што не могу да вјерују да има Бога. Они су постали „лични непријатељи Бога. Супстантификовали су и оличили Ништавило и њихов не-Бог је против-Бог“<sup>296</sup>.

Тумачећи јеванђелску сентенцу о грамзивости као извору свих грехова, јер узима богатство као сврху, док је оно само средство, у чему и почива суштина гријеха, у мијењању улога средства и сврхе, то јест у занемаривању и олаком потцјењивању сврхе, Унамуно се с правом пита:

„А чулна љубав, која узима уживање као сврху, а оно је само средство, а не трајање, које је права сврха, шта је друго до грамзивост? И дешава се да има људи који, да би боље вечно трајали, чувају своју чедност. И да би очували у трајању нешто што је човечније од плоти“<sup>297</sup>.

---

<sup>294</sup> Migel de Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, Beograd: Dereta 1990, 108–109.

<sup>295</sup> Isto, 110.

<sup>296</sup> Ibidem.

<sup>297</sup> Isto, 121.

Милостиња се одвија као процес који започиње сажалењем, а након тога се указује помоћ како би се ублажиле животне невоље. А вољети у души – значи „саосећати, и ко више саосећа, више воли“<sup>298</sup>. При том, не смијемо заборавити да је љубав „нешто најтрагичније у свету и животу; љубав је кћи заблуде и отац разочарања; љубав је утеха у тузи, једини лек против смрти, пошто јој је сестра“<sup>299</sup>.

У својим размишљањима о љубави, Унамуну градира љубав, она, по њему, прелази „нивое“, па тако стиже и до њеног оличавања свега што воли. А када љубав постане

„тако велика и тако жива, тако јака, тако преобилна да све воли, она онда оличава све и открива да све што постоји, да је и Свет Личност која има Свест, која са своје стране трпи, сажалева и воли, то јест која је свест. И ту Свест о Свету, коју љубав открива оличавајући све што воли, називамо Богом... Бог је, дакле, оличење Свега, то је вечна и бесконачна свест о свету, Свест плен материје борећи да се ослободи ње. Ми оличавамо Све да бисмо се спасли ништавила, и једина истинска тајна је тајна бола“<sup>300</sup>.

А због чега бола? Па, управо стога јер путем бола долазимо на мисао о себи, патњом долазимо до сазнања да постојимо, да јесмо, друкчији од осталих, свјесни себе и својих граница. За разлику од болног „потреса“, који нас упућује на размишљање о себи и другима у односу на нас, уживање нас одвлачи од размишљања о себи, заборав је широко поље до ког нас оно доводи, а на крају и одводи до отуђења.

Оно за шта се може рећи да је уистину стварно, према Унамуну, је оно „што осећа, пати, сажалева, воли и жели, а то значи свест; једино суштствено је свест. Бог нам је потребан да бисмо спасли свест; не да бисмо мислили о животу, већ да бисмо га живели; не да бисмо знали зашто и како он постоји, већ због чега. Љубав је бесмислена ако нема Бога“<sup>301</sup>.

---

<sup>298</sup> Migel de Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, 122.

<sup>299</sup> Isto, 119.

<sup>300</sup> Isto, 125.

<sup>301</sup> Isto, 138.

Ако је љубав врховни закон којем је све потчињено, онда је праштање јединствена правда. Жеђ за Богом, жеђ за Божанством, доводи нас до вјере у Њега. Вјере, која значи жељети да

„Бог постоји и, осим тога, значи понашати се као да постоји; то значи живети од те жеље да нам она буде наш покретач унутарњег делања. Из те жеље или из те жеђи за божанством настаје нада: из ње вера; а из вере и наде љубав према ближњем; из те велике жеље потиче осећање лепоте, финалитета, доброте“<sup>302</sup>.

Развијајући јеванђелско поимање вјере као суштине ствари којој се надамо, Унамуно истиче да је вјера суштина, штавише ослонац или

„основа наде, њено јамство. То спаја и, још више, потчињава веру наде. И стварно, ми се не надамо зато што верујемо, већ пре верујемо јер се надамо. Нада у Бога, то јест жарка жеља за Богом који би јамчио за вечност свести, нагони нас да верујемо у Њега“<sup>303</sup>.

Значи, људи настоје да ступе у што ближи однос с Богом управо због проналаска чврстог ослонаца за оно чему се надају; надање потпомогнуто вјером носи човјека у тежњи да не умре, да му се са овим свијетом не заврши све, да има живота и послуже смрти, да нађе доказе о ономе што не види. Вјера човјека оснажује да живи, из ње црпи неопходну крепост у превладавању свакодневних тешкоћа, из њеног натприродног и чудесног се „храни“.

Тајна љубави, то јест тајна бола, има чудан облик, а то је вријеме. Јер, „јучерашњицу везујемо за сутрашњицу ланцима стрепње, а данашњица је, тачније речено, само настојање прошлости да постане будућност. Садашњица – тачка недовољно одређена – нестаје, и у тој тачки свакако је цела вечност, суштина времена“<sup>304</sup>.

Прихватимо ли тезу да све оно што је било не може да буде друкчије него што је било, и да све оно што је може да буде само као што је, онда се с правом

---

<sup>302</sup> Migel de Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, 164.

<sup>303</sup> Isto, 165–166.

<sup>304</sup> Isto, 176.

може тврдити да се могуће увијек „одлаже за будућност, једино царство слободе, где се машта, стваралачка и ослободитељска моћ, тело вере, несметано креће“<sup>305</sup>.

Љубав је упућена на будућност, оно што она даје ствар је нашег опстајања. Нераскидиво је скопчана с надом, која је и одржава. Љубав је

„нада, вечно нада, не уморивши се никада од надања; љубав је према Богу, наша вера у Бога, пре свега је нада у Њега. Јер, Бог не умире, и ко се узда у Бога, живеће вечно. И наша главна нада, основ и извор наших нада јесте нада у вечни живот“<sup>306</sup>.

А вјера нас води до онога чему се надамо, вјерујемо у наду, вјерујемо у будућност. Уску повезаност љубави, вјере и наде посвједочује и то што, према Унамуну, због љубави вјерујемо у Бога у кога полагамо наде и од кога очекујемо оно чему се највише надамо – будући живот. Вјеровати у Бога – значи „волети га, а волети га – значи осећати како пати, саосећати с њим“<sup>307</sup>.

Општу присутност патње у свијету потврђује и Бог, будући да нам се открива

„пошто пати и пошто патимо; пошто пати, захтева нашу љубав, и пошто патимо, даје нам своју љубав и нашу зебњу прикрива вечном и бесконачном зебњом... Бол је суштина живота и основ личности, јер само се кроз патњу испољава личност. И бол је општи, и оно што нас сједињује са свим бићима то је бол, општа или божанска крв која у свима тече“<sup>308</sup>.

Присуство бола нам говори да постојимо, бол нам говори да постоје они које волимо, да постоји „свет у којем живимо, и бол нам говори да постоји и пати Бог; али то је бол стрепње, да се надживи и да се буде вечан. Стрепња нам открива Бога и она нас нагони да га волимо“<sup>309</sup>.

Моја „лична беда је тако велика да сажаљење које се буди према мени самом убрзо се прелива преко мене откривајући ми општу беду“<sup>310</sup>. Дакле, (само)

---

<sup>305</sup> Migel de Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, Isto.

<sup>306</sup> Isto, 177.

<sup>307</sup> Isto, 183.

<sup>308</sup> Isto, 180–181.

<sup>309</sup> Isto, 183.

<sup>310</sup> Isto, 185.

сажаљењем се подстиче ослобађање нас самих и наших ближњих од бола, од патњи, то је почетна степеница на путу задобијања свијести о себи, о чему смо раније говорили.

Важно је истаћи да је за Унамуна човјек не само мислеће биће већ и осјећајуће, чије је одређујуће осјећање мучна жеђ за бесмртношћу. Он живот човјеков види као бесконачну и безизлазну драму, која се одиграва између коначности његовог појединачног бивствовања и жеђу за бесмртношћу, која изазива у њему жеђ за учествовањем у божанствености, „жеђ за Богом“. Човјекова неспособност „да буде све и да влада свиме“ изазива у њему сталну тугу, „бол“, али у исто вријеме и протест, који умногоме одређује карактер његовог бивствовања.<sup>311</sup>

Испуњен патничким осјећањем и вођен љубављу према животу, Унамуно егзалтирано кличе: „Вечност! Вечност! То је права жеља; жеђ за вечношћу је оно што се међу људима зове љубављу; и онај који другог воли жели да се овековечи у њему. Оно што није вечно није ни стварно“<sup>312</sup>. Вјеровање у други живот омогућује нам да подносимо, да живимо ово што поимамо под земаљским животом, пружа нам шансу да му дамо смисао и финалитет. Јер, без сврхе, неког вишег циља, овај живот не би имао оно што се може назвати смислом у правом смислу ријечи.

### 1. 3. ЉУБАВ – СПАС ОД АПСУРДА

У плану за *Срећну смрт*, свој први роман, Ками прича о осуђенику на смрт (теми коју ће развити у *Странцу*, а не у поменутом роману), и осликава стање подијељености у човјеку, о његовој распоућености, такорећи у једном види два човјека: једног, који живи и дише, и страхује са њим (са јунаком романа), и другог, који жели да га покори, и коме свакодневно шаље свештеника да га ослаби (уметнуто на крају *Странца*). У вези са тим и каже сликовито да „дође вријеме кад стабло, пошто је дуго било неплодно, мора уродити плодом. Свака зима зауставља

---

<sup>311</sup> *История философии.*

<sup>312</sup> Miguel de Unamuno, *O tragičnom osećanju života*, 36.

се у прољећу... Изложит ћу само своју љубав према животу. Али изложит ћу је на свој начин<sup>313</sup>. Тема о љубави према животу, специфичном, обично усамљеничком животу, провијава кроз читаву *Срећну смрт*, али је често пропраћена са страхом од смрти. Стално се води борба, а на крају побједу односи живот, иако је дошла смрт, јер је страх од ње успут анулиран.

У биљешкама за поменути роман Ками пише како би, од часа кад пропусти да се убије, човјек требало да ћути о животу. Том мишљу је „опскрбио“ Загреуса, усадивши му при том и бескрајну радост када након сваког покушаја самоубиства осјети непроцјенљиву радост што је преживио. Загреус, иако унесрећени инвалид, представља символ љубави према животу, упркос чињеници да је много пута хтио да га прекине, да прекрати муке и велику патњу коју му наноси.

Иако први роман, „Срећна смрт“ је у великој мјери станиште многих његових тема, које ће касније развијати и дорађивати у осталим списима, како у романима, тако и у приповјеткама и драмама. Неисцрпно трагање за срећом и жеђ за њом испуњеним животом у стопу прате разни страхови: од болести, смрти, сиромаштва, као и мал’тене константно бунтовништво и тражење насушно потребног смисла у бесмисленом рутинском свакодневљу (апсурдном). Тај првенац, објављен тек посмртно (1971), у себи не садржи неки концепт нити прву верзију „будућег ремек-дела, то је пре напуштена форма, нека врста змијиног свлака, ваљало је проћи кроз ову фазу младалачког лиризма да би се дошло до неопходне строгости<sup>314</sup>.

Поглед на лијеп крајолик, како у *Записима* каже Ками, одузима му сву присебност у дубоком смислу те ријечи и

„увјерава ме да је све бескорисно што је изван моје љубави, па и да сама моја љубав, ако није невина и без одређена предмета, нема за мене вриједности. Тај крајолик не признаје моју личност, а моје патње оставља без одјека. Свијет је лијеп и све је у томе. Његова велика истина коју неуморно научава јест да дух није ништа, чак ни срце. И да камен што га грије сунце, или чемпрес што се уздиже на отвореном обзорју, омеђују једини свијет у којем ријечи ‘имати право’ добивају

---

<sup>313</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 13.

<sup>314</sup> Иван Димић, *Од Стендала до Бекета*, 118.

неки смисао: природу без људи. Тај ме свијет поништава. Ушуткава ме. Нијече ме без срцбе. А ја, покоран и побијеђен, крећем према мудрости у којој је већ све освојено – кад ми сузе не би наврле на очи и кад, захваљујући том дубоком јецају поезије што ми надима груди, не бих заборављао истину свијета<sup>315</sup>.

Размишљајући о љубави, Ками у биљешкама сликовито записује:

„По чему се равна срце? По љубави? Ништа није несигурније. Можемо спознати љубавну патњу, а не знамо што је љубав. Она је одрицање, жаљење, остајање празних руку. Ако не будем имао залета, преостаје ми да прогутам горку пилулу. Љубав је пакао у којем се одасвуд назире рај. Али је ипак пакао. Називам животом и љубављу оно што ме оставља празним. Одлазак, присила, раскид, мрачно срце расцјепкано у мени, слан окус суза и љубави<sup>316</sup>.

Ками не сумња у то да обнова љубави у апсурдном свијету у ком живимо значи заправо обнову најжешћег и најпогубнијег човјечијег осјећаја. Јер, не може се

„оцењивати вриједност трајне љубави (на тој земљи) и оне која то није. Вјерна љубав – *ако се не осиромашује* – за човјека је начин како да задржи најбољи могући дио себе. Зато је вјерност поново добила на цијени. Али та љубав је изван вјечности. То је најљудскији осјећај с тим да та ријеч садржи истовремено ограничење и занос<sup>317</sup>.

Стога се и може рећи да се човјек потврђује једино у љубави, будући да у њој проналази у најбољем издању слику свог живота.

С тим у вези чврсто стоји и прича „Прељубница“ (*Изгнанство и краљевство*), у којој је ријеч о наоко испразном животу двају супружника, заморених, и навикама и досадом „успаваних“ трговаца, Жанине и Марсела. Она је пристала да се уда за њега иако није одвећ вољела његов смијех, његове очи, премда је био нижи растом од ње. Вољела је његову „храброст за живот“, његову одлучност и предузимљивост у рјешавању свакодневних проблема. Али, изнад свега је хтјела да „буде вољена, а он је њу непрестано обасипао пажњама. Зато јој је тако често давао да осети да она постоји због њега, она је стварно и постојала. Не,

---

<sup>315</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 46.

<sup>316</sup> Isto, 151.

<sup>317</sup> Isto, 213.



није била сама...<sup>318</sup> Да ли јој недостају дјеца (коју није имала), није знала, али знала је да је Марсел не воли, а ни она њега. Он се напросто плашио онога што није било она, за њу је био „слабо и обезоружано“ дијете, а она га је свуда пратила знајући да му је потребна и да не може без ње. То јој је била највећа радост коју јој је пружао, то сазнање да му је потребна.

Сва приповијест се одвија на њиховом путовању у Алжир, гдје је Марсел имао намјеру да прода своју робу. Напустивши студије права, Марсел је од родитеља преузео трговину тканинама, и разрадио је посао од којег су могли пристојно да живе. Избио је рат, па дође и до оскудице у тканинама, која је довела до мањка новца. Стога се Марсел и одлучио на пут по Алжиру, како би без посредника продавао своју робу. На путу и долази до ове Жанинине исповијести, подсјећања на све недаће које су им се годинама дешавале.

Нису имали дјеце, али упркос незанимљивом и помало „успаваном“ начину живљења нису одавали утисак да због тога много пате. Саживљавање са свакодневним бригама утирало је у њима и најмање примјесе борбе за нешто више. Или мање, али битно другачије. Он је био газда, добар домаћин, нимало шкрт, али промућуран, трудивши се да својој породици обезбиједи све што је у његовој моћи, а што не би излазило изван оквира „нормалног“. Скромно, без претјеривања. Насупрот Марселу, кога је посао у потпуности „имао“, стајала је Жанина, још увијек „жива“, већ трајно „смирена“, која није „таласала“ због свакојаког незадовољства, али која се није ни одрекла нечег другог, уистину другачијег, које би унијело макар трачак свјетлости у њен дремљиви живот, живот полузатворених капака.

Ослобађајући се досаде и огорчености због безусловног боравка у алжирском селу гдје их је посао довео, Жанина и Марсел се успеше до тврђаве, која се налазила на једној висоравни окруженој пустињом. Била је затечена оним што је видјела. Сва празнина која је зјапила пред њом, очаравајући поглед на хоризонт, све је личило на нешто што јој је досад било непознато, а што није престајало да јој фали. Њему је било досадно и хладно, хтио је да сиђу. Она је постала свјесна свог

---

<sup>318</sup> Албер Ками, „Прељубница“, у: *Изгнанство и краљевство*, 49.

исправног живота и поче да се „буни“. Као да је „отпуштала“ окове дугогодишњих навика и мирења са собом и оним што се од ње очекивало. Са, или без њене сагласности. Посматрајући удаљени логор номада, у којем су се назирали само шатори, Жанина се „пробуди“ из „дубоког сна“ и помисли на људе који су ту живјели, за које је до данас само знала да постоје. Да, одувијек је у овој пустари, у овој

„безмерној земљи, неколико људи путовало без починка; нису ништа имали али нису ни служили никоме, убоги и слободни господари једног необичног краљевства. Жанина ни сама није знала зашто је ова мисао испуњава тугом тако благом и тако неизмерном, али морала је због тога да затвори очи. Знала је само да јој је то краљевство, одвајкада, било обећано, а да никада ипак, неће бити њено, никада више, изузев можда овог варљивог тренутка и утом она поново отвори очи и погледа у небо одједном непомично, и на његове таласе згуснуте светлости док су гласови који су допирали из арапске четврти нагло умукнули. Чинило јој се да се тада зауставила васиона и да нико, од тог тренутка, неће више старити ни умирати. Отада, свуда ће и живот стати, изузев у њеном срцу, где је, истог тренутка, неко плакао од туге и дивљења!“<sup>319</sup>

Нема сумње, Марсел се, такав какав јесте, плашио смрти. Плашила се и она. Зато је и имала потребу за њим, да је заштити својом снагом, да стане уз њу. Страх од смрти је и спречава да буде срећна. Мора да савлада тај страх. Мора. Обузета неком безименом стрепњом, Жанина схвати да није

„ништа савлађивала, она није била срећна, она ће, заиста, умрети а неће пре тога бити ослобођена. Срце ју је болело, гушила се под неким огромним теретом и изненада је открила да га вуче двадесет година и да се под њим ето, сада мучи свим својим силама. Хтела је да се ослободи чак ако се Марсел, чак иако се други никада не ослободе!... Затим се шуморење ветра стиша и она чак није била сигурна да је уопште нешто чула, изузев можда неког немог позива који, уосталом, она може по вољи ућуткати или опазити, али чији смисао никад неће упознати ако сада, одмах, на њега не одговори. Да, одмах, у то је била сасвим сигурна!“<sup>320</sup>

---

<sup>319</sup> Албер Ками, „Прељубница“, у: *Изгнанство и краљевство*, 61.

<sup>320</sup> Исто, 64.

И отрча на тврђаву. Опет дође тамо. Над пуким пространством ноћи отворише јој се очи. Са њих као да спаде „крљушт“ што је годинама притискаше. Морала је да се побуни, да искочи из тмурног свакодневља, да пронађе себе и да најзад буде срећна.

„У дубини суве и хладне ноћи хиљаде звезда рађале су се непрекидно и чим би се блистави комадићи леда одвојили од њих, они би почели неосетно да клизе према хоризонту. Жанина није могла да се отргне од тог призора лутајућих ватри. Она се кретала са њима и исто непоколебљиво кретање мало-помало сједињавало је њу са њеним најдубљим бићем, у коме су се бориле хладноћа и жеља. Пред њом су падале звезде, једна по једна, затим се гасиле међу камењем у пустињи и сваки пут би се Жанина све више предавала ноћи“<sup>321</sup>.

Све је предала забраву. Бреме постојања које је стално притискало, мучан и тегобан живот опхрван навикама и досадом, страх од живота и од смрти – све нестале. Жанина у тишини ноћи нађе дуго очекивани спокој, срце преста да дрхти, а ова силина ноћи изли се на њена уста испуњена јецајем. С тим јецајем је и Марсел затече ујутро, ништа не схватајући. Та, није ни могао схватити, будући да није за њене муке, нити пак за битку која се синоћ одиграла. Жанина је знала да је то била тврђава њеног „спаса“, да повратка нема, да ће све од сада бити другачије. Љепше и боље. Њено.

О својој љубави према животу Ками у истом есеју приповиједа као о некој тихој жудњи за оним што ће му можда измаћи, о својеврсној горчини прикривеној заносом. Тамо и узвикује: „Нема љубави према животу без очаја због живота“<sup>322</sup>, при чему важи да љубав нема ограничења, будући да „свака минута живота носи у себи знамен чуда и лице вјечне младости“<sup>323</sup>. То пак да ријечи не могу угасити пламен жаљења, Ками тврди наводећи сликовито: „Над малим бунаром у самостану Сан Франциско гледао сам како лете јата голубова и дотле забрављао да сам жедан. Али је увијек долазио тренутак кад ми се жеђ поново враћала“<sup>324</sup>.

---

<sup>321</sup> Албер Ками, „Прелубница“, у: *Изнанство и краљевство*, 66.

<sup>322</sup> Albert Camus, *Naličje i lice – Pirovanje – Ljeto*, 78.

<sup>323</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 12.

<sup>324</sup> Albert Camus, *Naličje i lice – Pirovanje – Ljeto*, 79.

Међутим, у трећем писму немачком пријатељу, које као и остала служи као свједочанство у борби против насиља, Ками на једном мјесту (стр. 43) за себе каже да нема љубав и склоност срца преданог Богу.

Расуђујући пак о питању човјекове среће он кличе:

„Али што је срећа ако не онај једноставан склад између бића и живота који оно проводи? И који ли законитији склад може сјединити човјека са животом од двоструке свијести о његовој жељи за трајањем и његовој смртној судбини? Тако барем човјек учи да не рачуна ни на шта и да садашњост сматра једином истином која му је ‘к томе’ дана... Човјекова мјера? Тишина и мртво камење. Све остало припада повијести“<sup>325</sup>.

У густој, мрклој ноћи, ћутање празног погледа у кући, знак је неизљечивог очаја. Истичући повезаност љубави и очајања, Ками наглашава да је мало људи који схватају да човјек из очаја

„не напушта никада оно што је представљало његов живот. Ударци главом и разочарања воде к другим животима и означавају тек дрхтаву приврженост земаљским поукама. Али се може догодити да на извјесном ступњу луцидности понеки човјек осјети како му се срце затворило, те да без побуне и потраживања окрене леђа оном што је до тада сматрао својим животом, то јест својим кретањем“<sup>326</sup>.

Љубав учитеља према ученику, и ученика према учитељу, Ками сликовито описује у свом посљедњем роману *Први човјек*, и то кроз ликове г. Бернара и Жака, истичући сву силину утицаја једног лијепог примјера врлог и посвећеног учитеља и његовог активног ђака. Послије завршетка школовања код њега, учитељ га води у гимназију, и тамо га оставља другим наставницима рекавши му:

„‘Сад ти више нисам потребан, ... сад ћеш имати ученије наставнике. Али знаш где станујем, па дођи ако ти затреба да ти помогнем’. Отишао је, а Жак је остао сам, изгубљен међу тим женама, па је потрчао прозору и видео како му учитељ маше још последњи пут, и уместо радости због успеха, огроман дечји бол притиснуо му је срце, као да је унапред знао да је тим успехом истргнут из безазленог, срдачног света сиротиње, света затвореног у себе као острво у друштву, али у коме беда замењује

<sup>325</sup> Albert Camus, *Naličje i lice – Pirovanje – Ljeto*, 119.

<sup>326</sup> Ibidem, 121.

породицу и солидарност, и да ће бити бачен у један непознати свет, који није његов, у коме није могао веровати да учитељи могу бити ученији од овога, чије срце зна све, па ће одсад морати учити, разумевати без помоћи, уопште, постати човек без помоћи тога јединог човека који му је притекао у помоћ, одрасти и образовати се сам, по најскупљу цену<sup>327</sup>.

Малан, пријатељ и „исповједник“ Жака Кормерија, оличење је човјека који воли живот, који у њега вјерује, иако му се истовремено чини грозан и недомашив. Малан хоће да вјерује, хоће да живи, то га хтјење никад не напушта. На том путу су му од велике помоћи извјесни људи који су, како каже, оправдање свијета, људи који само својим присуством помажу да се живи.

Жак је као беба постао сироче; отац му је погинуо у рату, и читаво дјетињство одрастао је у сиромаштву, „голом као смрт“. Отац Анри му бјеше човјек

„чврст, огорчен, који је целог века радио, убијао по заповести, прихватао све што се није могло избећи, али који је негде у себи одбијао да буде уздрман. И сиромашан човек, најзад. Јер човек сиромаштво не изабере, али га може очувати“<sup>328</sup>.

Истини за вољу, у сиромаштву постоји самоћа, али то је самоћа која свему даје „праву вриједност. На извјесном ступњу богатства рекло би се да су чак небо и звјездана ноћ наслијеђена добра. Али у дну љествице, небо поново добива сав свој смисао: ненаплатив чар. Љетне ноћи, тајне у којима свјетлуцају звијезде!“<sup>329</sup> Жак је живио у сиротињској четврти гдје се рад није сматрао врлином, већ нужношћу, радило се да би се живјело, а будући суров и тежак водио је само у смрт. Живио је „спутан огољеним сиромаштвом“, жедан живота и занесен радошћу младалаштва, трудећи се да

„разуме, да сазна, да усвоји тај свет који не познаје и усвајао га одиста јер му је приступао жудно, без покушаја да се у њега угура, него са искреном жељом, али без понизности, не губећи никад неку спокојну сигурност, самопоуздање, да, пошто му је оно пружало уздање да ће досегнути све што хоће и да му ништа што је од овога

---

<sup>327</sup> Албер Ками, *Први човек*, Нови Сад: Матица српска 1994, 146.

<sup>328</sup> Исто, 59.

<sup>329</sup> Albert Camus, *Naličje i lice – Pirovanje – Ljeto*, 59.

света, и само од овога света, никад неће бити немогуће, припремајући се (а већ и припремљен својим огољеним детињством) да се свугде осећа на свом месту, јер није жудео ни за каквим местом, него само за радошћу, за слободним бићима, за снагом и за свим оним што је добро, што је тајанствено у животу, а што се не купује и никад се неће куповати<sup>330</sup>.

На вијест о мужевљевој погибији на бојишту Лиси, Жакова мајка, је „гледала хартију не растварајући је, ни она ни њена мати нису знале читати, превртала ју је без речи, без иједне сузе, неспособна да замисли ту тако далеку смрт у мраку непознатог... па легла на кревет и остала тако, нема и без суза, много сати, стискајући у цепу хартију коју није могла да прочита и гледајући у мраку несрећу коју није могла да схвати<sup>331</sup>.

Дружећи се у лову са ујаком и његовим пријатељима Жак је спознао да дружење с људима чини добро човјеку и да, кад је искрено и безинтересно, може да му храни срце, и тако и њега учини бољим. Након једне од дјетињих кавги, која је резултовала тучом, Жак је ударио дјечака (Муноза) и кад је угледао његово уцвијељено лице осјећао се врло потиштено и тужно. Тада је схватио да ратовање није добро, будући да побиједити човјека има исту горчину као и бити побијеђен.

Жака је увијек испуњавала жудна жар за животом, поамама којом је стално био обузет, која је и сачувала његово ненарушено биће од свакодневних трзавица и брига овога свијета. А он, као

„самотни и увек устрептао талас коме је суђено да се разбије одједном и заувек, сушта страст за животом суочена са потпуном смрћу, осећао је сада да му живот, младост, друга бића измичу, а да не може ништа од тога да спасе, да му остаје само слепа нада да ће му та тамна сила што га је толико година уздизала изнад дана, нештедимице га хранила, дорасла и најсуровијим околностима, пружити исто тако и са истом неуморном штедрешћу као што му је пружала разлоге да живи, да ће му пружити и разлоге да стари и да умре не бунећи се<sup>332</sup>.

Ками у *Затисима* поставља у својству правила тезу да би најприје у сваком човјеку требало потражити оно што је вриједно и добро, додајући за себе да је

---

<sup>330</sup> Албер Ками, *Први човек*, 226.

<sup>331</sup> Исто, 63.

<sup>332</sup> Исто, 232.

песимиста у погледу човјечије судбине, али оптимиста у погледу човјека. Он вјерује у дијалог, у искреност, који представљају пут психолошке револуције којој нема равне.

Водећи „бродски дневник“ у есеју „Море надамак“ (*Наличје и лице – Пировање – Лјето*) Ками помало меланхолично приповиједа о сиромаштву и богатству, о ономе што је стакао и чега се свјесно одрекао, тврдећи да може да буде срећан, и да га очај не познаје. Јер, за очајника „нема домовине, а ја знам да ми море претходи и да ме слиједи, моја лудост је посве спремна. Они који воле и који су раздвојени могу живјети у боли, али то није очај: они знају да љубав постоји. Ето зашто прогонство подносим сухих очију“<sup>333</sup>.

Тајна побјеђивања у борби између „духа и мача“ лежи у чињеници да упркос томе што је дух немоћан против мача, сједињен с њим представља „вјечитог побједника“ над мачем који се узима као циљ самом себи. Ками није увјерен у моћ истине саме по себи, али кад су им снаге

„исте, истина превлађује лаж... Водимо борбу управо око нијанси, али оних од којих зависи човек. Боримо се за ону малу разлику која дели жртвовање од мистицизма, снагу од насиља, силу од суровости, за ону још мању разлику која дели лажно од истинито“<sup>334</sup>,

или, у хришћанском духу казано, још мању разлику која дијели човјека од нечовјека, уз све што таква подјела собом носи.

Ками тврди да можемо штошта учинити да свијет учинимо бољим, да многе ствари схватимо и њима овладамо, али никад не можемо да пронађемо или да створимо ону снагу љубави, ону покретачку животну силу, која нам је била отета. Да бисмо разумјели свијет, морамо се „каткада окренути од њега; да бисмо боље служили људима, треба их држати тренутак на одстојању. Али гдје да се пронађе самоћа неопходна снази, полагано дисање уз које се дух сабире и одмјерава храброст?“<sup>335</sup> Биједа и сјај овога свијета: „Он не пружа истине већ љубави.

<sup>333</sup> Albert Camus, *Naličje i lice – Pirovanje – Ljeto*, 179.

<sup>334</sup> Alber Kami, *Pisma nemačkom prijatelju*, 27.

<sup>335</sup> Albert Camus, *Naličje i lice – Pirovanje – Ljeto*, 127.

Апсурдност влада, а љубав из ње спасава<sup>336</sup>. Свака врста љубави не може да служи као оправдање. У човјеку увијек постоји дио који „одбија љубав. То је дио који хоће умријети. То је онај који хоће да га се поштеди“<sup>337</sup>. Кад је љубав слијепа, лако може да одведе до пораза, иако је била заслужена. Јер, сљепило одузима моћ расуђивања, губи се мјера, заборавља други који је присутан, чије одсуство у нашој свијести не значи и његову одсутност у нашем животу.

Свој релативистички однос према животу Ками посвједочује и у есеју „Иронија“ (*Наличје и лице – Пировање – Лето*), гдје говорећи о трима случајевима, жени, старцу и смрти која ништа не искупљује, закључује да упркос сличности њихових судбина, смрт ипак стиже до сваког, и то управо његова смрт. И са које год стране да посматрамо, како каже Ками, сунце нам грије кости.

Приповиједајући о љубави према животу и уздању у његову што дужу трајност, Ками у *Записима* говори о двјема пријатељицама, болесним, једној нервно (оздрављење је могуће), а другој у поодмаклом стадијуму туберкулозе (безнадежна ситуација). Она прва се јада другој како је и у највећим здравственим кризама успијевала да се одржи надом у живот. Једном се, тако, пожали својој пријатељици да је уморна и да мисли да више никад неће устати. Ова је тјеши како ће заједно отићи на велико путовање. Криза прође, она устаде. Сада се промијенила ситуација: болесница од туберкулозе је на умору, а њена пријатељица је готово излјечена, захваљујући новим методама лијечења којим се подвргнула. Прва јој пребацује што је напустила, а у ствари јој је криво што се излјечила, јер се надала да ће заједно умријети. Овако, умријеће сама. „То сазнање уноси у њено пријатељство ужасну мржњу“<sup>338</sup>.

У истом спису, Ками биљежи случај дјевојке која је у тридесет и првој години починила самоубиство бацивши се у двориште хотела у којем је становала. Често је молила газдарицу да вечера код ње, а у току вечере би је изненада пољубила, због потребе за осјећајем нечије присутности и топлине. И припадности

---

<sup>336</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 75.

<sup>337</sup> Isto, 389.

<sup>338</sup> Isto, 9.



некој заједници, макар привидној и привременој. Прије посљедњег издасаја рекла је: „Напокон“!

Ужурбаност живљења своју необичност потврђује и у есеју „Наличје и лице“ (*Наличје и лице – Пировање – Лјето*), који доноси приповијест о жени која је умрла, а кћерка ју је обукла за гроб још док је била жива.

Ками каже да постоји вријеме кад живимо и вријеме кад „свједочимо о животу. Постоји такођер вријеме кад стварамо, што је мање природно. Мени је довољно да живим читавим својим тијелом и да свједочим читавим својим срцем... У томе је слобода“<sup>339</sup>. Говорећи пак о моралу, Ками истиче да кад би писао књигу о моралу на стотину страница, деведесет девет би биле празне, а на оној преосталој јединој, посљедњој, би писало:

„Познајем само једну једину дужност, а то је љубити’. А за остало кажем *не*. Свим својим силама кажем *не*... Али не видим што бескорисност одузима мојој побуни, а добро видим што јој додаје... Смрт! Кад бих овако наставио, на крају бих умро сретан. Истрошио бих сву своју наду“<sup>340</sup>.

Силину боли изазване одласком са овога свијета, нашим умирањем, ублажава сазнање да и послје нас има живота, да ће се људи и даље кретати, да ће путовати, пловити, коначно, да ће дисати... И шта Камију каже море:

„Да морам умријети, окружен хладним планинама, свијету непознат, занијекан од својих, на крају снага, море би у посљедњем тренутку испунило моју ћелију, дошло да ме подржи и да ми помогне умријети без мржње... Увијек сам имао дојам да живим на отвореноме мору, окружен пријетњама, у срцу краљевске среће“<sup>341</sup>.

---

<sup>339</sup> Albert Camus, *Naličje i lice – Pirovanje – Ljeto*, 91.

<sup>340</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 45.

<sup>341</sup> Albert Camus, *Naličje i lice – Pirovanje – Ljeto*, 185–86.

## 2. 1. ЉУБАВ – ФУНДАМЕНТАЛНА КАТЕГОРИЈА ЛИЧНОСТИ

У свом философирању о личности, Лав Карсавин карактеристичност тог појма разјашњава у правцу сагледавања његових трију аспеката, којим ће углавном бити вођено и наше излагање. Наиме, ријеч је о схватању индивидуалне личности, симфоничне личности и савршенства и несавршенства личности.

Тако, он полази од појма *личности* као *конкретно – духовног или тјелесно – духовног* бића, које је *одређено, непоновљиво – својеврсно и вишезначно*. То значи да нити има, нити пак може да буде личности без и изван мноштва њених момената, истовремених и у времену међусобно различитих, јер би у противном било могуће одређење без раздјелјивања или унутарњег одређења, а што се не би тицало суштинског одређења. Личност је познатљива и одредива управо по својим временско – просторним пројављивањима. Али, важно је истаћи да она није проста цјелокупност раздијелених момената, већ њихово јединство у свом времену и простору, то јест јединство мноштва, свејединство. А дух је синоним јединства, духовност пак – јединство личности, док је тјелесност – вишеформност личности, њена дјелјивост, одредивост и одређеност.

„Личност није тијело, није ни дух, а није ни дух и тијело, већ је *духовно – тјелесно* биће... Она је *потпуно духовна и потпуно тјелесна*... Личност је изнад разлике између духа и тијела<sup>342</sup>.

Будући тјелесна, личност је одређена, мора имати почетак и крај, што значи да је датост, неопходност. Док, с друге стране, као духовна, она нема почетка ни краја, није датост ни неопходност, него *слобода*. Самим тим, називајући је духом, као и јединством и слободом, већ је одређујемо, то јест одузимамо јој управо оно што о њој тврдимо, и то – духовност, јединство и слободу. Међутим, како Карсавин казује, у личности постоји нешто што је изнад њеног јединства – слободе – неопходности, а то је – она сама.

Ограничавајући се методолошки Карсавин посматра *индивидуалну личност* „у њој самој“, као јединствену реалност, а то самоограничавање одговара управо

---

<sup>342</sup> Лев Карсавин, *Путь Православия*, Москва: Фолио 2003, 239.

традиционалном „индивидуалистичком“ приступу проблему и у некој мјери је условљено суштином ствари. Наиме, личност се „сама у себи“ раздјељује на неко изворно и познавајуће средиште, које називамо „ја“, и на „моје“ или „своје“, као на оно раскривено, изведено тим „ја“ и њиме „познано“. Ако се пажљивије загледамо у живот личности, запазићемо да сваки њен моменат проистиче из самог њеног средишта, из оног „ја“. Па чак и ако се отуђи и удаљи од „ја“, он то не чини сасвим, тако да се у неком погледу може поново сјединити са „ја“. Штавише, у такозваној „борби“ момената (мотива, тежњи), заправо не долази до њиховог сукоба, већ се „ја“ (које је непромјенљиво) наизмјенично „прелива“ из једног у друго. Овдје се у ствари ради о борби личности са самом собом, о њеном самоодређењу и слободи која потом слиједи, другим ријечима, о самораздјељењу, борби са собом за самосједињење, и на крају успостављању од ње свог релативног јединства, које представља својеврсно самообогаћење, самообједињење. Лично бивствовање се не одликује измјенљивошћу у том смислу да се личност појављује и ишчезава у простору неизмјенљивог, непокретног бивствовања. Управо такво појављивање – ишчезавање и може да одреди личност као тварно биће које је постојеће само својим учешћем у апсолутном бивствовању, без односа према личном бивствовању као бивствовању.

Говорећи пак о *симфоничној личности* (симфиническая личность), Карсавин уводи појам „другог облика постојања“ („инобытие“), и каже да уколико познамо другобитије – ми смо у неком степену једно с њим, али смо и разједињени и то захваљујући „нашим“ факторима. Процес нашег познања другобитија јесте управо процес нашег сједињавања с њим, које се остварује као

*„сфера наших 'опитих квалитативности', која се, с једне стране, ослања на моју личност, уколико она још није прешла у ту сферу или већ изишла из ње, а с друге стране, – у другобитије, које је за мене – већ или још неквалитативно и неодређено“<sup>343</sup>.*

У тој сфери другобитије себе даје мени, а ја себе другобитију. С тим у вези, акту знања претходи првобитно јединство или пак првобитна сливеност другобитија и

---

<sup>343</sup> Лев Карсавин, Исто, 315.

личности. То, према Карсавину, подразумијева да знање започиње од разједињености другобитија и личности и да се завршава у њиховом поновном сједињавању. А првобитно јединство се и саморазједињује на другобитије и личност управо да би устало или васкрснуло кроз самообновљење. Важно је истаћи да и саморазједињење и самообновљење јесу акти другобитија и личности чији ће се почетак и крај или пак циљ подударати. Ово јединство дејствује као личност и као другобитије, и не уплиће се у процес знања као нешто треће, нити га повезује било каквим спољашњим формама. И оно што је врло карактеристично јесте управо то што оно не ограничава слободу нити личности, нити другобитија, јер је то јединство – и сâм процес, и другобитије и личност. Међутим, уколико су другобитије и личност међусобно супротстављени, „оно што се изводи“ може да им се супротстави као оно што је од њих одређено, то јест као њихово „одређено првобитно јединство“. То јединство другобитија и личности, које уколико је њихово јединство утолико је и њихово „одређено првобитно јединство“ и њему одговарајући њихов дуализам, Карсавин назива *двојединством другобитија и личности*. Према томе, потпуно је исправно двојединство личности и другобитија назвати *симфоничном личношћу* и при том у њој правити разлику између њеног одређеног првобитног јединства и њеног дуализма. По себи је разумљиво да је симфонична личност ближе свом савршенству и да боље расвјетљава своју природу будући да се остварује само у личностима, што упућује на њену односну димензију, па се стога може назвати *социјалном личношћу*. Код Карсавина симфонична личност обавезно настаје зато што је „свака индивидуална личност немогућа изван изласка у друго (другобитије, ‘не ја’). Друго је – саморазједињавање личности, која у њему образује неко јединство“<sup>344</sup>.

Симфонична личност одражава поистовјећивање бивствовања с бивствовањем личности, утврђивање личносног бивствовања. Друштво, посебне културе, човјечанство у цјелини, Карсавин тумачи као личности, субјекте, више индивидуалности, које се остварују „одликујући се“, то јест актуализиравши се у

---

<sup>344</sup> П. А. Сапронов, „‘Сверхсофиология’ Л. П. Карсавина“, *Русская философия: Проблема своеобразия и основные линии развития*, СПб.: ИЦ Гуманитарная Академия 2008, 32.

процесу бивствовања. Симфонична личност укључује у себе индивидуалну личност – свејединство момената-квалитета и момената-аспеката – и социјалну личност свејединство момената-аспеката (личних квалитета), - а такође и неличне квалитете. Самим тим, постоји симфонична личност цијелог свијета, која се конкретизује и индивидуализује у хијерархији социјалних личности и у индивидуалним личностима.<sup>345</sup>

Личност је централни појам у Карсавиновом учењу. На његовом темељу гради се схватање социјалних цјелина – породице, социјалне групе, нације, културе, човјечанства. Све те социјалне цјелине – јединице – представљају, према Карсавину, више личности. Појединац конкретизује „квалитете“ таквих личности у себи. Он је индивидуализујући елемент „више личности“. Он суштину појма личности објашњава помоћу богословског учења о Тројици, то јест терминологијом која разјашњава начин одношења Трију Божанских Лица. Божанска Троипостасна Суштина, или пак Божије Тројединство – јединствено је лично бивствовање, у односу на Које твар није личност, јер је твар неодређени и несхватљиви супстрат који слободно настаје ни из чега, кога Бог ствара из небића и обожава чинећи га Собом. Сав свијет је – свејединствена личност у том смислу што је теофанија, односно Троипостасно Божанство. „Свијет је савршен, као једна симфонична и социјална личност, која у себи и у сваком свом моменту личности одражава Троипостасну Суштину“<sup>346</sup>. Јер, Бог је троипостасан, али то не нарушава Његово јединство, а свака Ипостас је све Божанство. То у ствари значи да је свака Ипостас – савршено лично биће и савршена личност.

Поред тога, сваки субјект је како индивидуализација неке више личности, тако и цјелине, па сљедствено томе, Карсавин убраја развој у категорије процеса, у чијим границама субјект напредује према сопственој природи личности. Тај феномен се одликује непрекидношћу промјена, које се савршавају слободно,

---

<sup>345</sup> Л. Н. Черноусова, „Основные концепции личности“, *Философия и социология*, Вестник Сибирского государственного аэрокосмического университета имени академика М. Ф. Решетнева, № 6, 2006, 263–266: 265.

<sup>346</sup> Лев Карсавин, *Нав. дјело*, 320.

независно од било које узрочно-последичне везе и без мијешања спољашњих сила.<sup>347</sup>

Карсавинова тријадологија уопште покушај је мисаоне синтезе тројичког догмата и спекулативно-логичког тријадизма, чији основни концептуални елементи потичу од неоплатонизма и развијају се у даљој историји философије. Философски тријадизам и светоотачка тријадологија у историјско-философском и дјелимице општерелигиозном сазнању често се незаконито зближавају, каткад до потпуног поистовјећења.<sup>348</sup>

Када је ријеч о трећем аспекту, о савршенству и несавршенству личности, Карсавин настоји да комплексност тог питања разјасни појашњавајући одређење твари просуђивањем њеног односа према Богу, користећи се првенствено богословском терминологијом. Дакле, твар, која је створена од Бога ни из чега као слободна, није нешто одређено, докучиво, јер би у противном постојало нешто изван Бога Који је – све. Надаље, то би такође значило да је твар Бог, па би постојала два Бога, а то није могуће. Твар је ништа, она не постоји у најстрожем смислу ријечи. Али, она стоји насупрот Богу, што значи да на неки начин и постоји. Твар није лично биће; она се олицетворава у свом обожењу, које и јесте њено биће, односно њен смисао и циљ. Она се противставља Богу као друго: као природа, воља, енергија, као нешто што још није актуализовано. Јер, она се актуализује само у сједињењу са Божанством, будући да се све савршава Божијом силом, а Бог је – једини творац свега што постоји, Он и постаје твар да би твар постала Богом. Бог, Који је саздао твар да би она постала Богом, кроз Своју жртвеничку смрт изнад је Своје беспочетности – бесконачности. Самим тим, Он и твари открива пут ка њеном обожењу, као превладавању њене почетности – коначности. Овим Карсавин указује на то да је твар несавршена у томе што је – грешна, односно што одабира и добија несавршенство.

---

<sup>347</sup> В. Вернер, М. Худа-Гранат, „Идея всеединства Льва Платоновича Карсавина – между историческим и свехисторическим мышлением“, *История и современность*, № 1, март 2012, 3–14: 12.

<sup>348</sup> К. А. Махлак, *Триадология Л. П. Карсавина на материале трактата „О личности“*, 30.

У складу са хришћанским догматима, појам личности се код Карсавина односи првенствено на Бога, а не на човјека. Човјек је линост тек у неразвијеној, рудиментарној форми. Али, смисао његовог живота састоји се у томе да се прикључи пуноћи божанственог бића, и у постајању истинске личности. За Карсавина је личност прије предмет стремљења, него имања.<sup>349</sup>

Бог је твари подарио дио Самог Себе, дао јој је могућност и силу да учествује у Њему, што ће рећи да је полубитије твари учинио бивствујућим, твар је обожио, учинио је Собом. Управо на тај начин је и настао највиши и основни парадокс који се назива нашим несавршеним свијетом, то јест нашом *несавршеном личношћу*. Ми смо до те мјере несавршени да све стварно сматрамо разумним, наш свијет и наше бивствовање проглашавамо несавршеним, док, с друге стране, покушавамо да разоткријемо противрјечивост свега савршеног и Божанственог.

С друге стране, Карсавин истиче да савршенство твари у себи садржи слједеће:

„1) пуноћу твари, 2) све кретање твари од небића до бића кроз пуноћу,... 3) превладавање и превладаност тварју себе као неодредивог несавршенства и стога 4) то само неодредиво несавршенство или одредивост ‘твари’“<sup>350</sup>.

Овдје је ријеч о неодредивом несавршенству и о његовом превладавању савршенством, чиме се заправо утврђује стварна удаљеност несавршенства од савршенства. Поента је у томе што је несавршена твар – у ствари тек твар која се усавршава, што представља благу вијест о спасењу свијета, односно човјеков пут Богопознања, пут по призиву Божијем, од несавршенства до савршенства.

Саборност – је централни проблем кључног Карсавиновог дјела „О личности“ (1929). Личност је увијек саборна. Тварна, индивидуална личност – условни је појам. Човјек – је обличје и приличје Свете Тројице. У индивидуалној личности садржано је одређено тријединство. Карсавиново свејединство – није пантеизам, није умањење личности. Сваки елемент бивствовања, „космоса“ – јединствена је непоновљива индивидуалност. Личност као елемент свејединства

---

<sup>349</sup> В. Кохановский, В. Яковлев, Исто.

<sup>350</sup> Лев Карсавин, Исто, 433.

одређује се Апсолутним. У емпирији човјечанство пројављује своју личност непотпуно и само у односу према Апсолутној личности, према Богу стоји у свој својој пуноћи.<sup>351</sup>

Слиједом изложеног, можемо рећи да је поновно сједињавање твари – пуноћа њеног обожења и олицетворења. Она се сва чини причасном Ипостаси Логоса, свејединственом личношћу, чиме се Божанствено утврђује свака личност, и *индивидуална*, и *симфонична*, и *социјална*. „Исус – је истинско средиште свег човјечанства и све твари... Он је – једино самодавање и љубав. Сви остали то достижу тек послје Њега и кроз Њега“<sup>352</sup>. Човјек постаје Бог само по благодати, не по суштини, кроз Христово човјештво. Он није Бог по благодати зато што се тек назива Богом, већ стога што није Бог од искона, него кроз превладавање своје тварности, кроз самокретајуће, слободно лично своје биће као пуноће Богопричасности, кроз обоготворење и крајње осврховљење личносног постојања. Уза све то, личност себе не одјељује од бивствовања и њему себе не противставља. Она познаје себе као једино и јединствено биће, али је уједно још и посебан начин бивствовања и познаје себе и као биће које се разоткрива и усредсређује у том посебном начину. И управо личност, као посебан начин бивствовања, познаје друге начине, одваја их од себе и разликује, при том их не супротстављајући ни бивствовању, ни себи, као бићу, већ се односи према њима, као посебан са другим начинима бивствовања.

Хришћанство – је религија личности. Хришћанска култура објављује највишу пуноћу формалне структуре Свејединства. То уопште не значи да друге индивидуализације – друге религиозне културе нису самовриједне у својим квалитетима и да не откривају друге формалне елементе који нису дати у хришћанству; дакле, то не значи да хришћанство исцрпљује богатство човјечанства.<sup>353</sup> Будући да је Бог Свејединство, све што постоји улази у Свејединство, идентично с Богом. Стога у оном степену у којем човјек постоји

---

<sup>351</sup> А. В. Гульга, *Русская идея и ее творцы*, М., Эксмо, 2003.

<sup>352</sup> Лев Карсавин, Исто, 454.

<sup>353</sup> А. В. Гульга, Исто.



поклапа се с Богом, разликујући се само тиме што је „јављање Бога у ничему“. То значи да је човјек *самобитно свејединство*, истовремено и истовјетно Апсолуту-свејединству, и различно од њега. Управо тврдња да је човјечија личност свејединство („умањено“), чини основу схватања човјека код Карсавина.<sup>354</sup>

И на крају, сумирајући Карсавиново схватање о трима аспектима личности, закључујемо следеће: у Богу је више јединство од јединства индивидуалне личности, јер је Он троипостасан, и то јединство се мора назвати личним јер ипостасно бивствовање није изван Његове суштине и не супротставља јој се, будући да је начин њеног постојања, а Он Сâм је – лични Бог. Дакле, смисао човјечијег и тварног бивствовања почива у обожењу (*theosis*), док се савршенство човјека не мора мислити као негирање несавршенства, већ се може мислити и као његово превладавање и допуњавање.

## 2. 2. ЛЈУБАВ – ТРИЈУМФ НАД СМРЋУ

Стварање свијета десило се по Љубави Бога, због Његове жеље да створени свијет прикључи Свом Блаженству и Љубави. Љубав – је један од основних појмова Новог Завјета, управо на њој би требало градити односе људи између себе и са Богом (1. Јн. 4, 7-8). Љубав је у Новом Завјету – највиша вриједност, пред којом је све – ништа (1. Кор. 13, 1–3).<sup>355</sup> Свети Оци говоре о томе да је човјек створен да постане Бог, односно да постане *обожена личност*, а то је могуће само ако кроз љубав сједини створену природу са нествореном природом, гдје се личност пројављује као начин боголиког постојања обоженог бића. Поред тога, битно је истаћи да је

„за живот света, а и свакога од нас, као јединствене и непоновљиве личности, потребно да се љубав и слобода... у христологији потпуно идентификују. У нашем

---

<sup>354</sup> И. И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX–XX веках*, 311, Издательство „Алетейя“, Санкт-Петербург 2000.

<sup>355</sup> О. Агапов, „Любовь, свобода и воля – триединая основа мировой культуры“, Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия „Философия. Филология“, 2006, № 1 (4), 222–225: 222.

постојању то значи да треба да се ‘оцркве’, да постану укус новог живота у телу Цркве, у телу Евхаристије<sup>356</sup>,

гдје управо љубав извире из слободe, а слобода се изражава као љубав.

С друге стране, Свети Оци свједоче да свако тварно биће уколико није у заједници – љубављу повезано са нечим другим, смрћу коначно ишчезава. Уколико је друго такође тварно биће, дакле, уколико је веза љубави биолошка, смрт је опет та која даје последњу ријеч. Ако живот не функционише као љубав, тада

„постојање не представља живот, а та могућност је израз слободe личности, јер само личност, и то као достигнуће слободe, може да оствари живот као љубав. Уколико слобода личних ипостаси пожели да оствари постојање не на *начин* живота, на начин тројичне пуноће живота, него на начин који је другачији од онога који представља живот, тада ни само постојање не остварује свој *крај* (циљ), односно живот. Оно је тада промашило сами циљ због кога постоји, а смрт се тада појављује као крајња последица побуњене слободe“<sup>357</sup>.

Источна православна традиција нуди „снажан, покретачки путоказ за индивидуални раст и развој на темељу своје теологије личности у заједници у којој се образује вјером, надом и љубављу“<sup>358</sup>. Међутим, када је пак ријеч о љубави која претпоставља из-ступање бића из самог себе (ради превазилажења тварности) и сједињење с нетварним, нествореним Богом, сасвим је другачије, јер све „што Христос оваплоћује јесте управо то слободно јединство створенога и нестворенога, као начин превазилажења смрти“<sup>359</sup>. Битно је истаћи да то не значи да се Христовом Личношћу ствара неко трајно и нужно јединство божанског и човјечанског, јер би се то косило с човјечијом слободом, које онда не би ни било, будући да је ограничена слобода контрадикторна у самој себи. Управо о томе казује прилог „несливено“, који обезбјеђује слободу, као што „нераздјеливо“ јемчи љубав, као екстазу бића из своје самодовољности, које сједињујући се с Богом

---

<sup>356</sup> Јован Зизиулас, „Христологија и постојање“, 183.

<sup>357</sup> Христо Јанарас, *Азбучник вере*, 60.

<sup>358</sup> John T. Chirban, Krister Stendahl, „Personhood“: „Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul“, 12.

<sup>359</sup> Јован Зизиулас, „Христологија и постојање“, 181.

задобија бесмртност, очувајући при том посебност идентитета онога који љуби и љубљенога. Према томе, обједињујући у Себи створено и нестворено, несливено и нераздјеливо Христос побјеђује смрт, не намећући ништа постојању, већ дајући твари једну могућност која се може остварити једино слободом и љубављу у Христу.

Свети Василије Велики<sup>360</sup> наглашава да је Личност Бога Оца, из Којега се рађа вјечно Јединородни Син и происходи вјечно Дух Свети, управо највиша гаранција како **посебности** Лица у Тројици тако и Њиховог **општења** (заједнице). Разлог за то он налази у библијском и хришћанском откривењу тајне личности, према којем је личност појмива као постојећа искључиво у **релацији** са другим личностима, у личном општењу, односно живој заједници (κοινωνία) бића, у слободној заједници љубави. Због тога он и истиче да нема Бога Оца ако нема од вјечности и Сина, Он у потпуности губи свој идентитет уколико нема Сина, будући да та света Имена означавају у првом реду постојање релације, односа, општења, вјечне заједнице у љубави која нам и омогућава да постојимо. Свака Божанска Личност је

„тајно давање себе другим двома Личностима у кругу Свете Тројице. Свака је окренута ка Другој Личности, а то значи **са-бивствовати**: Личност је ту за три-јединствено општење, Она је суштински вечна кроз то вечно општење“<sup>361</sup>.

„Бог је љубав“, не значи да је Он по нужности Својој љубав, већ напротив, љубав је овдје заједница Личности, па према томе, Он може да буде љубав ако је Света Тројица, ако је заједница Оца са Сином и Духом Светим. Свака Божанска Личност поставља себе

---

<sup>360</sup> Неопходно је рећи да се Свети Василије користи апаратом античке философије, суштина и енергија – појмови су аристотеловске метафизике, али Свети Василије, за разлику од Евномија, не развија несумњиво богати унутарњи потенцијал тих појмова, већ помоћу њих описује реалност присуства Божијег у Цркви, то јест констатује факт богоопштења. То је веома битан аспект, чије се схватање садржи у свим приговорима Светог Василија Евномију (К. А. Махлак, *Мышление и вера*, „Св. Василий Великий против Евномия“, 9).

<sup>361</sup> Павле Евдокимов, „Тајна човекове личности“, *Теолошки погледи*, IV, 1977, 239.

„тако да претпоставља другу Двојицу, да садржи у себи другу Двојицу, да све прима од друге Двојице, пружајући све другој Двојици у вечном кружењу светотројичне љубави, тако да је Богу слобода истоветна са љубављу“<sup>362</sup>.

Та љубав, која је „динамични садржај живота“<sup>363</sup>, чини једну личност апсолутном и непоновљивом на тај начин да она буде носилац и читаве природе божанске и читавог божанства, тако да се може рећи да тамо гдје је Син, тамо је и Отац и Дух Свети, као и гдје је Отац, тамо је и Син и Дух Свети.

Може се рећи да је висок степен откривања наше љубави према ближњим наше самопожртвовање (Јн. 15, 13). Хришћанин се позива да у случају потребе испољи према ближњима вишу љубав од оне коју испољава према самом себи. Хришћанска љубав није случајни момент, који је дошао споља. Она је, напротив, нешто нераскидиво повезано са схватањем човјека, с његовом природом, нешто савремено настајању првотних односа међу људима.<sup>364</sup>

Христос као истинита Личност нуди човјеку однос са Богом да би на тај начин конституисао сопствено биће, а не да афирмише Своје биће кроз однос са Самим Собом, или пак са творевином. Тако у Христу сваки човјек задобија своју личност, своју посебност. Дакле, човјек своју јединственост стиче тиме што је његово биће засновано у и кроз исти однос који конституише Христово биће кроз синовски однос са Оцем. Тиме човјек бива достојан вјечног спасења, а Христос достојан да буде вјечно живуће биће. Ово и омогућава да Христос буде и „Један“ и „Многи“. „Један“ кроз вјечно одношење према Оцу, а „Многи“ јер исти однос постаје одређујућа компонента оних који кроз овакав синовски однос утемељују сопствено биће. Разумије се, човјек постаје уистину човјек и стиче свој идентитет из односа са Богом, једино ако је сједињен са Богом, а сједињење – обожење је могуће само помоћу личности. Једино кроз личност човјек види своју створењскост на начин *разлике*, а не *подјеле* у односу на Бога; док је Христос Тај Који остварује јединство Бога и свијета кроз човјека у заједничарењу. Неопходно је истаћи да светоотачко поистовећење ипостаси са личносношћу, а не са суштином, значи да се

<sup>362</sup> Павле Евдокимов, 'Луда' љубав Божија, 100.

<sup>363</sup> Атанасије Јевтић, „Онтологија библијске етике“, *Саборност*, год. IX бр. 1–4 (2003) 61–73: 71.

<sup>364</sup> А. А. Бронзов, *Нравственое богословие в России в течение XIX столетия*, СПб, 1901, 444.

„на онтолошко питање не одговара указивањем на оно ‘самопостојеће’: на биће одређено својим властитим границама, – већ на биће које се у свом екстасису пробија кроз те међе, и то у покрету заједничарења“<sup>365</sup>.

Овим се управо обзнањује да основне одлике личности јединственост – непоновљивост, своју потврду не налазе у „самопостојању“, већ управо у заједничарењу, будући да се човјек „обликује у заједници“<sup>366</sup>, што расвјетљава и природу личности као отворености – спремности за однос – ка, кроз из-ступање из бића и кретање ка заједници.

Као фундаментална одлика човјечијег живљења, љубав је она снага која „спријатељује човека са целим светом, са словесном и бесловесном творевином – она је тријумфална победа против изопачујућих сила ништавила... љубав је пројава здраве природе и има карактер онтолошког усавршавања; она представља сатирање ништавила, страха, зависти и уопште свих симптома који потичу од ништавила“<sup>367</sup>.

Ту супротстављеност страху, као и ону исцјелитељну силу љубави која човјека чини човјеком, посвједочује и подстицање људи од стране Господа Исуса Христа да воле чак и непријатеље своје, да не мрзе, већ да одбаце оно ниско, нечовјечије, оно што их баца дубоко у бездан ништавила из ког се не могу извући.

Шта може да буде љепше од љубави према ближњем? Љубити – то је блаженство; мрзјети – то је мучење. Сав закон и пророци усредсређују се на љубав према Богу и ближњему (Мт. 22, 40). Љубав према ближњем је стаза која води љубави према Богу: јер Христос је благоизволио да се тајанствено обуче у сваког нашег ближњег, а у Христу – је Бог (1. Јн.) Истинска љубав према ближњем заснована је на вјери у Бога: она је – у Богу. Љубав према Богу је дар Божији у човјеку, који се припремио за примање тог дара чистотом срца, ума и тијела. По

---

<sup>365</sup> Јован Зизиулас, *О људској способности и неспособности*, Богословски факултет СПЦ, Београд, 1998, 48.

<sup>366</sup> Атанасије Јевтић, Исто, 70.

<sup>367</sup> Никос А. Мацукас, Наведено дјело, 84.

степену припреме бива и степен дара: зато што је Бог у милости Својој – правичан.<sup>368</sup>

Када се говори о љубави према Богу важним се чини истицање значаја ког у том смислу има човјекова послушност, будући да се љубав која у себи не садржи послушност претвара у своју супротност, односно својим развојем у погрешном смјеру коначно доводи до сопственог ишчезнућа. Насупрот томе, љубав која је прожета послушношћу према Богу испуњава свој циљ, разумије се, ако се има у виду послушност као својеврсни одговор човјека Творцу. Та послушност је смислена и долази као израз слободе, чија је пуноћа љубав која не спутава, која не поробљава, која не приморава. Обухватајући у себи потпуну преданост и покорност Богу, послушност омогућава човјеку да ходи правим путем у остваривању свог назначења, то јест да дође до обожења, до истинског живљења у Богу. Обожење подразумева превазилажење човјечије природе, њено уздизање у вишу, божанску вриједност, и то је натприродни, а не природни процес, који се одвија уз присуство натприродних сила, сила нетварне природе, то јест сила благодати Духа Светога. С тим у вези, потребно је навести да православни идеал *обожења човјека*

„не представља неко решење или појам о оквирима логике, него је то животно и благодатно решење, антиномично решење као што је и свака харизма, а све то извире из антиномичности самога Бога... Како сâм Бог може да буде у исто време апсолутан и релативан, Бог над историјом и Бог у историји, то је покривено тајном Његове Љубави која превазилази своју сопствену апсолутност у виду Очинства<sup>369</sup>.

Суштина јеванђелске проповиједи о љубави је да човјечије уподобљавање Богу, које се одвија на путу заједничарења с Њим, путу поплочаном љубављу према Богу и према људима, а испресијецаном разноврсним кривинама и завијутцима који нас одвлаче од тако важног и удаљеног циља.

---

<sup>368</sup> Игнатий Брянчанинов, Святитель, *Любовь*, Миссионерский Листок # 67b, Издательство храма Покрова Пресвятой Богородицы, Holy Protection Russian Orthodox Church 2049 Argyle Av, Los Angeles, California, 90068, USA.

<sup>369</sup> Павле Евдокимов, *‘Луда’ љубав Божија*, 80.

## 2. 3. ЉУБАВ – БЛАГОДАТНА СИЛА

Супротност закона и благодати, закона и љубави, присутна је у свим Јеванђељима, а као принцип Хришћанства прецизно се формулише у Прологу јеванђелисте Јована (1, 16, 17). Наиме, до проблема долази онда када човјек жели да благодатни живот у Богу доведе у склад са уобичајеним моралним животом, који подразумијева поштовање општеприхваћених моралних норми. Тако, за разлику од старозавјетне религије која Закон сматра врховном вриједношћу, заповијешћу или забраном Самог Бога, Нови Завјет доноси потпуно другачију вриједност непосредног мистичког општења с Апсолутом, са Богом, са Светом Тројицом. Нови Завјет је објавио љубав главним законом у узајамним односима човјека и Бога. Љубав је, за разлику од дивљења и страха, - узајамни однос. Према хришћанским схватањима, Бог љуби људе, и Своју љубав је сасвим пројавио пославши Свога Сина у свијет (Јн. 3, 16–17; Рим. 5, 8).<sup>370</sup> Религија закона дијели људе на

„чисте и нечисте на основу тога колико се они придржавају одређених норми, норми о времену и месту, норми које прописују где, како, када и у којим облицима се треба клањати Богу. Али, постоји и другачије клањање: клањање Оцу у духу и истини, и оно је директно супротно првом“<sup>371</sup>.

Сви закони прије Христа, укључујући и старозавјетни, представљају заправо припрему човјечанства за долазак нечега „новог“, за прихватање религије љубави и слободе. У души хришћанина љубав би требало да заузима више мјесто од вјере, на шта и упућује апостол Павле (1. Кор. 13, 1–3). Љубав је највиша хришћанска врлина (1. Јн. 4, 7–8). Својим доласком Христос надилази религију жртве и закона, и објављује религију љубави и слободе, чиме новозавјетна вјера превладава старозавјетну законитост и пагански натурализам. Крвава жртва се замјењује бескрвном – евхаристијом, судјеловањем у „васељенском жртвовању Христовом, које укида све друге жртве, а Закон се замењује слободном љубављу“<sup>372</sup>. Бог не

---

<sup>370</sup> А. Б. Демидов, Исто, 81.

<sup>371</sup> Борис Вишеславцев, *Вечно у руској философији*, Београд: Логос 2007, 46.

<sup>372</sup> Николај Берђајев, *Философија слободе II*, 46.

изискује жртве и мучења, већ слободну љубав, зато и склапа „Нови Савез“ са човјеком, јер Нови Завјет и јесте завјет слободне љубави Бога и човјека. „Закону“ се супротставља „вјера“ као непосредан однос између Бога и човјека, али не кроз старозавјетне заповијести и забране Закона већ у срдачном додиру љубави, уз узвратно дјеловање Божанства које дарује радост, „благодат“ и утјеху Духа Светога. Позив на радост и блаженство јесте оно што се претпоставља закону као највишој вриједности старозавјетне религиозне етике. Насупрот суровости старозавјетног Закона налази се Царство Божије, односно блаженство, спасење, благодат. Божански зов је зов љубави, упућен исконском човјековом чину слободе, то није закон већ благодат. Јеванђелски позив на слободу (Гал. 5, 13), који се односи на истинску човјечију слободу, тражи „уши“ које би га чуле, он изискује пажњу и спремност на подвиг онога који га чује. Јер, позив је на својеврстан начин сусрет двију слобода, двију воља, божанске и људске, гдје нема мјеста за било какву врсту присиљавања. Позив који је Господ упутио апостолу Павлу у вези са његовим гоњењем (Дап. 9, 4) је „зов упућен слободи, дубини срца, зов љубави... неочекивани дах Духа Светога у окорелој души“<sup>373</sup>, јер благодат је окренута слободи, избору из љубави, без наредби и пријетњи. Благодат – је Божанствена сила која производи у човјеку препород и обновљење, просвећење и освећење. Дејством благодати савршава се лично спасење човјека кроз достизање живог Богоопштења. Благодаћу Светога Духа даје се сила виђењу унутарње бране, почиње, расте и јача духовни живот.<sup>374</sup>

Живот Исуса Христа је био свецијело оваплоћење љубави према Богу-Оцу и према људима. А сва сила, сва ширина, и висина и дубина Христове љубави, а у исто вријеме и њена тајна – тајна привлачења к Њему срдаца свих људи – открила се у Његовој крсној смрти за цијели човјечији род (Јн. 12, 32).<sup>375</sup> Љубављу је Он довео свијет у бивствовање; љубављу га води у овом његовом временском начину

<sup>373</sup> Борис Вишеславцев, Исто, 51.

<sup>374</sup> Николай Крикунов, „Благодать и свобода“ (по трудам святителя Феофана Затворника), „Пастырь“, январь 2008.

<sup>375</sup> В. И. Попов, *Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности*, Сергиев Посад, 1897, 719.



постојања; љубављу га Он доводи до оног чудног мијењања, и љубављу ће свијет бити погружен у тој великој тајни Онога Који је савршио све то; у љубави се састоји исход све историје постојања твари. У Њему је једна иста љубав, која се простире на сву пуноћу разумне творевине, - било видљиве или невидљиве, - на све уопште: нема у Њему првог или посљедњег мјеста у тој љубави према свакој од њих.<sup>376</sup>

Христове заповијести о љубави према Богу и љубави према ближњима остварујемо помоћу благодатне силе, која нам омогућава да своју унутарњост облагодатимо и изградимо онај духовни склад из кога произлази сами чин испуњења дате заповијести. Кроз Његове заповијести нам се открива све оно на шта смо призвани и какви би требало да будемо, уколико желимо да постанемо достојанствени људи и испунимо своје назначење. Божији ауторитет није „нека наредба која се намеће одозго, то је скривено деловање Божје, не на човека споља, него унутар њега“<sup>377</sup>. Христов завјет није закон одговарајућег понашања, него „откривање истинског унутрашњег живота, и циљ Његове благодати је да изнутра исцели човеково морално и немоћно биће, а не да човека учини праведним у смислу послушности законима“<sup>378</sup>. Љубав је највиша стваралачка снага, највиша вриједност и светост, круна достигнућа јер „Бог је љубав“. Бог је

„Тројица Лица, а та Тројица су Монада живота јер живот ипостаси Божијих није просто преживљавање, нити пасивна чињеница одржавања у постојању, него динамичко остваривање љубави, нераскидива заједница љубави. Ниједно Лице не постоји само за себе него постоји нудећи себе заједници љубави са осталим Лицима“<sup>379</sup>.

А циљ хришћанског живљења састоји се у томе да се уздигнемо до нивоа какви би требало да будемо да бисмо ушли у Царство Божије, да помоћу благодатне силе, чијим се дејством преображава и просвјетљује човјечија душа, помоћу непатворене

---

<sup>376</sup> Исаак Сирин, *О Божественных тайнах и о духовной жизни*, „Беседа“ 38, Издательство Зачатьевского монастыря, Москва, 1998.

<sup>377</sup> Павле Евдокимов, *‘Луда’ љубав Божија*, 101.

<sup>378</sup> Семјон Франк, *Светлост у тами*, Београд: Логос – Бримо 2004, 158.

<sup>379</sup> Христо Јанарас, *Азбучник вере*, 59.

и искрене љубави, остваримо пуноћу и постанемо причасници истинског живљења у Господу.

Опште узев, концепција гријеха није основна идеја хришћанске антропологије. У њој се проглашава: гријех слаби и оштећује човјека, рађајући у његовој души брану против добра и уносећи самим тим раздор у њу, штавише, у сами мистични центар личности – њено срце. Подјела на зле и добре људе је секундарна, будући да су првобитно сви људи били створени као добри; подјела се десила не по вољи Бога, већ по вољи самих људи, по њиховој слободи. Да бирају оно што желе. Међутим, напоредо с тим, одлучно се тврди: гријех не уништава обличје Божије – ту посљедњу дубину човјечије индивидуалности, којом живи и опстаје човјек. Напротив, сâма могућност порока условљава се присуством у души обличја Божијег, будући да је слобода, па и слобода гријеха, могућа управо у богоподобној природи, изван које се реализује само природна потчињеност природним законима постојећег свијета. Стога онтолошки гријех никада не овладава свом дубином духа. А то означава могућност његовог духовног превладавања – љубављу и у љубави.<sup>380</sup>

Полазећи од хришћанског учења о добру, може се рећи да се коријенито превладавање зла не постиже спољашњим пресијецањем зла, не тим окренутим злом, већ напротив, позитивним стварањем добра. Негирање слободе, човјековог

„самоопредељења за добро или зло, означава одступање од светоотачког Предања...

Слично негирање би означавало и порицање старозаветне праведности, будући да принудно добро није добро, а ономе ко је лишен способности да бира добро, противећи се злу, учињено зло не може бити приписано у кривицу<sup>381</sup>.

Закон не дјелује у свим областима, јер, не може се наредити или пак забранити да се нелицемјерно вјерује, зато што се тим путем само може изнудити лицемјерје. Сфера чистог срца је изнад сваког закона. Заповијести закона односе се једино на спољашње поступке и дјелање. Стога апостол Павле и устврђује да се човјек „не оправдава дјелима закона него вјером Исуса Христа“ (Гал. 2, 16). Разлог за то он

<sup>380</sup> Татјана Анатољевна Чухно, „О самом главном: к философии любви“, *Вестник Томского государственного университета*, № 287/2005, 84.

<sup>381</sup> Василије Попов, Наведено дјело, 56.

види у томе што се кроз дјела закона не може примити Дух (Гал. 3, 2–10, 14). У својој борби са влашћу закона, који потиче од гријеха и који је разоткривање гријеха, апостол Павле расвјетљује својеврсну религију благодати, која превладава закон ослобађајући се од његових окова. Покајање не понижава човјека него му даје „јак стимуланс за духовни рад на себи, за стваралачку промену сопственог живота, за очување чистоте Богом датог достојанства и узрастање у њему“<sup>382</sup>. Хришћанство открива „благодатно царство које стоји изнад закона, с оне стране закона. Али Христос није дошао да закон прекрши, већ да га испуни“<sup>383</sup>. Стицање слободе од гријеха немогуће је без „светотајинског сједињења човека са преображеном Христовом природом, што се остварује у Тајни Крштења (Рим. 6, 3–6; Кол. 3, 10), а учвршћује се кроз живот у Цркви – Телу Христовом (Кол. 1, 24)“<sup>384</sup>. Хришћанство представља откривење благодати, откривење љубави, у њему царује етика испуљења, етика благодатне силе, етика надзаконских правила која воде духовној обнови, а не етика закона, која подразумијева немилосрдно и беспошtedно испуњавање норми.

Сва огрешења о закон нису ради „безакоња“ него и у име љубави. Неминовно је да се човјек током живота мијења, да добија и да губи, али „ништа не може да му одузме срце које светли и воли. Човек може да остари телом, да изгуби много из своје свести и да остане светило нежне љубави“<sup>385</sup>. За мјерило о томе када конкретно треба испуњавати, а када кршити закон – потребна је виша инстанца, која је потпуно независна од закона и која, једном ријечју, стоји изнад закона. А једина права инстанца јесте **вјера** као предосјећање идеала Царства Божијег, која подразумијева чин слободне љубави, без тражења доказа и без присиле, и **љубав** која је с њом повезана. У том смислу је човјек изнад закона и треба да остане господар закона. Вјеровати у Бога значи „тежити за созерцањем Његовим, ... тежити ка остварењу Његове воље и Његовог закона; од тога расте и јача божански

---

<sup>382</sup> *Основи учења Руске Православне Цркве о достојанству, слободи и људским правима*, Светосавље.орг.

<sup>383</sup> Николај Берђајев, *О човековом позвању*, 94.

<sup>384</sup> *Основи учења Руске Православне Цркве о достојанству, слободи и људским правима*.

<sup>385</sup> Антоније Блум, *На путевима к Богу живом*, Цетиње: Светигора 2003, 235.

огањ у самом човеку<sup>386</sup>“, то јест јача оно што очишћује његову душу, што даје смјернице исправном дјелању, обесмишљавајући сваки релативизам у поступању људи. Како човјека према самом себи, у дубини свог унутарњег бића, тако и у његовом односу према другима, који крајњу сврху доживљава у заједници, па чак и у његовом односу према Богу.

Вјера је она сила која човјека чини чвршћим, постојанијим и достојнијим у његовој борби са искушењима овога свијета, која га свакодневно салијећу на путу његовог духовног узрастања. Јеванђелска сентенца „Бог је љубав“, поред наведеног, значи и да Он Себе „даје до краја и открива нам Се тако да можемо да Га прихватимо до краја, а прихватајући Га до краја – и да Му дамо себе“<sup>387</sup>. Тамо гдје је присутно опраштање грехова, ту је и „слобода савести и љубав, макар мала“<sup>388</sup>. Сљедствено томе, задатак сваке религије и сваке етике састоји се у **спасењу**, а не никако у осуди и уништењу човјека. Суштина закона се састоји у томе да се човјек учини праведним, а уколико је закон немоћан и постиже само супротно, онда он дефинитивно губи сваки смисао и испада комичан.

### 3. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Реално посматрано свагда постоји или личност, или друштво, у чему се и састоји основни патос Кјеркегоровог дјела. Друштво и личност не могу бити јединствени. Сједињење људи – то је увијек обезличавање, човјек губи своје индивидуално лице у друштву, стога постати човјек значи постати појединачан, управо у томе се састоји реализација човјека.<sup>389</sup> Кјеркегор је инсистирао и тежио индивидуалности као начину живљења, која се, између и поред осталог, састојала у одбијању сваке

---

<sup>386</sup> Иван Иљин, *Пут духовне обнове*, Београд: Логос-Ант 1998, 14.

<sup>387</sup> Антоније Блум, *Исто*, 35.

<sup>388</sup> Свети Силуан Светогорац, „О вољи Божијој, о слободи човековој и о послушности“, у: Василије Попов, *Православље и слобода*, 138.

<sup>389</sup> *Современная западная философия*, 44.

спољашње помоћи, сваке лажне вјере и по својој савјести преузимању одговорности за сопствену егзистенцију. Све што долази споља није у нашој моћи, надилази нас, па би требало да се окренемо себи, да у себи откријемо унутарњу истину која се не може објективисати. Човјек треба да се држи сопствене егзистенције, да мисли у оквирима своје патње и очајања, да се изграђује као мислилац и да постане свој, јединствено егзистирајуће биће.

Јасни „сукоб“, то јест разлика категорија могућности и стварности отвара кључни проблем, који резултује преношењем циља на могућност, које тиме знатно добија на значају. Човјек „ствара“ могућност за себе, не може га од себе удаљити, иако је веома тешко остати на „правом“ путу његовог остварења, оно ипак остаје стално присутно или напросто као стање, или као жеља.

Кјеркегоровска стрепња, безразложна, ничим заснована стрепња, тиче се човјековог духовног значаја, човјек стрепи због немогућности да буде собом задовољан, због неиспуњености, неостварености, стрепи пред Богом, пред трансцендентном тајном бића.

Не смијемо заборавити да је Кјеркегор, посвећени хришћанин, први увео „апсурд“ у егзистенцијализам (Авраам је прави примјер „сусрета“ вјере и апсурда). Појашњења ради, религија не пориче апсурдност живота, већ га користи да прода своје производе.<sup>390</sup> Терет је пао на егзистенцијализам, на Сартра и Камија посебно, да дају смисао овом питању и предложе нешто у форми одговора.

Према Сартровом мишљењу, човјек није биће које „трпи“ нешто пасивно; својег понашања, својих поступака он се „придржава“. То јест, на крају крајева, свему што се с њим дешава, он сам „дозвољава“ да се деси (зато је одговоран за све своје бивствовање). Исто се тиче и љубави: премда је и „привиђање“, не догађа нам се мимо наше свијести и слободе, већ заједно с њима. Односно, љубав не само да није туђа свијести него је игра узајамног одражавања, у коју слободно ступају, дају себе да увуку наше свијести. Не „бог“, не „инстинкт“, не „родовска воља“, него ја

---

<sup>390</sup> Сравни: Robert C. Solomon, Ibidem, 35.

*сам*; хоћу да добијем признање мог бивствовања од стране другог; ја *сам* хоћу, да би други хтио да „покори“ моју слободу.<sup>391</sup>

Егзистенцијалисти разликују „бивствовање“ и „постојање“. Појам „бивствовање“ се повезује с природном и социјалном средином, у којој протиче човјеков живот, док је „постојање“ везано с унутарњим свијетом појединца, његовим непоновљивим „ја“. Стога предмет егзистенцијализма није фундаментални принцип бивствовања, није универзални закон глобалних процеса у Васељени, нису вриједности и идеали општечовјечијег морала, него јединствени доживљаји и очекивања посебног човјека – његова егзистенција.<sup>392</sup>

Кјеркегоровски појам „бриге“ подразумијева човјека свјесног своје одговорности пред будућношћу, пред самим собом и осталим људима. Он је и назива Авраамовом. Брига не смета да се дјела, напротив, према Сартру, она претпоставља дјелање, сигнализирајући човјеку да постоје различне могућности. То је ситуација која прати избор: нашавши се пред избором, човјек се осјећа у стању бриге, шта да одабере, и који ће крајњи исход бити.

У Унамуновом пак систему вриједности појам бола је од изузетног значаја, и носи метафизички садржај: ријеч је о боли, коју доживљава човјек, сваки човјек, од познања коначности његовог личног бивствовања у времену и простору, од његове неспособности „да буде све и да влада свиме“.<sup>393</sup> Агонију Унамуно види као борбу у току које би сваки хришћанин требало да сазда своју бесмртну душу, да сазда своју бесмртност. С тим у вези, смисао Христовог доласка није у Његовој смрти, већ у Његовој агонији.

Силовитост, разузданост, животност стално „исијавају“ у Камијевим дјелима. Претресајући у детаље његове списе, не можемо никако да се отргнемо утиску да му је, иако на прво читање то не изгледа тако, веома стало до овог свијета, до живота са свим његовим „нијансама“, различитостима и смислом који

---

<sup>391</sup> А. Б. Демидов, Исто, 107.

<sup>392</sup> Анастасија Романова, „Война – это я, Экзистенциализм Жана Поля Сартра в годы фашистской оккупации“, Газета Издательского дома „Первое сентября“.

<sup>393</sup> А. Б. Зыкова, „Проблема общения в философии М. де Унамуно“, *История философии*, № 1, Российская Академия Наук, Институт философии, Москва, 1997.

му човјек учитава. Он недвосмислено каже да му се не допада вјеровање да смрт отвара пут једном другом животу, који долази послије овог. Она за њега представља „затворена врата. Не кажем да је то праг који треба прекорачити, него да је то страшна и прљава пустоловина. Све оно што ми предлажу настоји човјека растеретити тежине властита живота“<sup>394</sup> „Странац“ је поље сусрета апсурдности свијета и човјечије отуђености, од-љуђености, странствовања, као специфичне црте друштва поратног доба. Апсурд и бесмисао су уз анархију кључни феномени којима се Ками бавио. Човјек је странац у овом свијету, али он је стран и самом себи. Камијева философија апсурда провијава и у *Странцу* и у *Куги*.

У намјери да успостави комуникацију са хришћанском антропологијом и учини је јаснијом, Ками наглашава да уколико је хришћанство песимистично у погледу човјека, оптимистично је у погледу човјечије судбине. Код њега је у потпуности супротно. Зато за себе и каже да је песимистичан у погледу човјечије судбине, а оптимистичан „у погледу човјека. И то не у име хуманизма који ми је увијек изгледао незнатним, него у име незнања које настоји да ништа не пориче“<sup>395</sup>. Али он не жели да продуби јаз који постоји између његовог и хришћанског поимања стварности. Прије је склон да пронађе нешто што би било заједничко, што би омогућило дијалог, нешто што би водило уједињењу, а не никако раздвајању. Стога се кад и кад осјећа носталгичним, тврдећи да би милиони људи подигли свој глас, кад би хришћани то одлучили, придружујући се тиме крику шачице усамљених прегалаца (међу које убраја и себе!) који се без вјере и закона по цијелом свијету неуморно боре за дјецу и људе, за њихова права и слободу. Живимо у свијету у којем правда претпоставља права, а права слободу да се она бране. Да би дјелао, човјеку не смију да буду ускраћена елементарна права: право на живот и право да говори. До чега ће довести одбрана једних у име других права, није увијек оно што је било постављено за циљ борбе. Борба за права је зачарани круг у којем неко свагда губи. И то права, на уштрб права. А будући да правда не

---

<sup>394</sup> Albert Camus, *Naličje i lice – Pirovanje – Ljeto*, 96.

<sup>395</sup> Albert Camus, *Kronike*, Zagreb: Zora 1971, 108.

може постојати без права, онај који губи право (на примјер право говора, рада...), истовремено губи и могућност да живи у праведној заједници.

Одузимање сопственог живота, самоубиство, уз остало, показује сву трагичност егоизма и одсуства љубави (макар тренутно!) према ближњима. Јер онај који је свјестан дубина посљедице тог „бесмисленог“ чина никад га неће извршити. Мацукас сматра да при самоубиству, страх „од смрти, који превасходно представља позитивну реакцију и другу страну жеђи за животом, претвара се у страх од слободе и постојања“<sup>396</sup>, и додаје да је сигурно да онај који извршава самоубиство има „велику љубав према животу“, али се њега плаши и болне одговорности коју тај живот носи. Не слажемо се уопште са тезом да је то „сигурно“. Благим тоном речено, био је одвећ неопрезан у њеном изрицању, и то из више разлога. Прво, човјек који истински воли живот, увијек ће наћи разлог „више“ да опстане, пронаћи ће трачак наде колико год да била мрачна „тмина“ која га окружује и дубок „бездан“ испред њега. Друго, љубав, ако је права, надвладава страх од постојања, како год да оно изгледало, какве год да страхоте носило, и колико год да биле болне његове посљедице.

Кирилов извршава самоубиство у жељи да покаже апсолутну слободу према Богу и према људима, доказујући при том да може да неутралише страх од смрти и од Бога. На тај начин он „убија идеју или веру у Бога, и слободно се враћа у ништавило. Овакав његов чин пориче Бога и глорификује нихилизам“<sup>397</sup>. У случају Кирилова, самоубиство се јавља као посљедица неостварене жеље за нечим „вишим“, тежње за узвишенијим животом испуњеним љубављу, па будући да то не налази на „земљи“, „напушта“ све и одлази у „непрегледне дубине бездана ништавила“.

Бог је љубав, при чему љубав не представља само

---

<sup>396</sup> Никос А. Мацукас, Исто, 60–61.

<sup>397</sup> Исто, 61.



„морални однос, него подражавање божанског живота: она се не намеће споља као некаква присила или рецепт, него извире из самог живота. *Свет је створен из љубави, бива спасен из љубави и пројављује се кроз њу*“<sup>398</sup>.

Што је јача љубав према Богу, тиме је „страшнија мисао о вјечном губитку Бога; када Бог постаје унутрашњи живот човјека, онда се прекида богоопштење и чак само страх да се изгуби, претварају му се у пакао, непознат свијету“<sup>399</sup>.

Карсавинов персонализам се може окарактерисати као симфонични, дубоко укоријењен у хришћанском богословљу, који долази до феноменолошког тумачења „ја“ у његовим разноврсним пројављивањима. Занимљива је теза о томе да у односу на Берђајевљев персонализам, који претпоставља укљученост личности у свемир (позната карсавиновска слика свијета као пасхалног јајета – матрјошке) образлаже се много квалитетније и шире. Карсавин даје чврст темељ идеји личности укоријењеној у Богу кроз прикључивање концентричним круговима других саборних личности.<sup>400</sup>

Полазећи од става да истинска антропологија мора да буде персоналистичка, Берђајев говори о личности као цјеловитости и јединству који имају безусловну вриједност: она је духовна, дакле претпоставља постојање духовног свијета, а њена вриједност је највиша хијерархијска вриједност у свијету. Личност је

„најмање од свега апстрактна идеја и норма, која притиска и поробљава живо, индивидуално, конкретно биће. У личности је идеја или идеална вредност конкретна пуноћа живота... Трагедија је увек повезана с личношћу, са буђењем личности, са борбом личности... Само постојање личности претпоставља жртву, али нема ни жртве без личности“<sup>401</sup>.

Личност увијек претпоставља другог, она је немогућа без другог, без љубави и жртве за другог; нема личности без узајамног односа, без њене „отворености“ за другог, без постојања љубави и жртве. Личност је „највиша хијерархијска вредност,

---

<sup>398</sup> Никос А. Мацукас, Исто, 115.

<sup>399</sup> Рафаил Карелин, Исто, 53.

<sup>400</sup> Тезу износи Ј. Б. Мелих (*Российская политическая энциклопедия* (РОССПЭН), под ред. С. С. Хоружего, М., 2012: 150).

<sup>401</sup> Николај Берђајев, *О човековом познању*, Београд: Zepher Book World 2000, 64.

она никада није средство и оруђе. Али, она као вредност не постоји уколико нема њеног односа према другим личностима, према личности Бога, према личности другог човека, према заједници људи. Личност мора излазити из себе, превладавати себе. Таквом ју је задао Бог. Загушљива затвореност личности у себе јесте њена пропаст<sup>402</sup>. Њена суштинска одлика је „заједничност“, постојање других личности, њихове заједнице, никако изолованост било које врсте, никако испразна самот без постојања другог, јер би то одвело до њеног обезличења.

Хришћанска љубав је, према Берђајеву, конкретна, лична, за њу је најдрагоцјенији човјек. Гдје нема љубави, ту „нема ни добра. Љубав не тражи и не очекује награду, она сама је награда, она је просветљење и преображај бића, она је луч рајског бића“<sup>403</sup>.

Истински смисао љубави не садржи се у размножавању, биолошкој репродукцији, него у човјековом стремљењу успостављању сједињења с другим, и то таквом јединству у којем се не губи његова индивидуалност. Човјек се у љубави одриче себе и пориче свој егоизам, чиме не губи, већ напротив, задобија своје истинско „Ја“. Заблуда егоисте се састоји у томе што пренебрегавајући вриједност других самим тим лишава смисла сопствено постојање међу људима, које нити уважава, нити љуби, јер га ускраћује за истинско сједињење.

---

<sup>402</sup> Николај Берђајев, *О човековом познању*, 66.

<sup>403</sup> Исто, 118.

## IV ПАТЊА

О проблему патње у животу сваког појединца може се говорити на различне начине, али једно је неоспорно, она је саставни дио човјековог живота који га прати у његовим најзначајнијим тренуцима, највишим егзистенцијалним моментима, тренуцима среће и несреће, кад се рађа и кад умире. Она је у тијесној повезаности са духовношћу, са слободом, са човјековом личношћу, и изван оквира те свезе не би ни било упутно тражити одговоре у погледу одређења њене суштине. Љествица духовног уздизања и усавршавања човјека увијек је обогаћена одређеним видом патње. Човјек би чак, на том путу, у некој мјери и могао да поклекне, али би свако одрицање од духовности и слободе у неком смислу несумњиво водило губљењу његовог достојанства.

Смрт нас подсећа да постојање не може да буде одложено. И још да постоји вријеме. Вријеме за живот. Ако се човјек срео са сопственом смрћу и познао живот као „могућност могућности“ (Кјеркегор), и смрт као „немогућност даљих могућности“ (Хајдегер), - онда тај човјек зна да док је жив влада могућношћу да промијени свој живот до тренутка кад наступи крај – али само до тада.<sup>404</sup> Али, поменимо, апсурд смрти не настаје од бесмислености бивствовања, већ од трансцендентности и скривености његовог смисла од човјека.<sup>405</sup> Дакле, Кјеркегор инсистира на трансценденцији Бога, човјек и Бог су бескрајно удаљени, познање Бога није и не може да буде предмет објективног знања, оно је циљ човјечије субјективне вјере, док је религиозни стадијум заправо најузвишенији начин живљења којим се некако превладава бескрајни амбис који раздваја човјека и Бога.

У Хришћанству се савршава освећење свијета, побједа над злом, над тамом, над гријехом. Али то је побједа Бога. Она је започела у ноћи Васкрсења, и наставља се, док има свијета.<sup>406</sup> Вјеровање у Христа за хришћанина значи да он вјером долази до тога да је Христос Живот свега живота, дакле да је Он сам Живот. То

---

<sup>404</sup> Е. А. Абросимова, *Анализ концепций смерти в философии С. Кьеркегора и М. Хайдеггера*.

<sup>405</sup> П. П. Гайдено, *Смерть, Философский энциклопедический словарь*, М., 1980, 618.

<sup>406</sup> А. Мень, Лекция 8. сентября 1990.

вјеровање је залог бесмртности. Самим тим, све хришћанско учење, оно о „оваплоћењу, искупљењу, покајању – је објашњење, последица, а не ‘узрок’ вере. Једино кад верујемо у Христа, сва ова тврђења постају ‘ваљана’ и ‘постојана’. Сама вера је прихватање, не ових или оних ‘пропозиција’ о Христу, већ самог Христа, као Живота и као светлости живота<sup>407</sup>. То је оно што хришћанску вјеру умногоме разликује од других вјеровања, јер њено полазиште није вјеровање, већ љубав, која никад не престаје (1. Кор. 13, 8).

## 1. 1. ПАТНИШТВО – ТРАГАЊЕ ЗА БОГОМ

Веома су интересантне Кјеркегорове анализе које воде одређивању појма патње, у којим се у везу доводе саблазан и „несрећна љубав“. Наиме, он тврди да је чак и самољубље патничко, без обзира гдје се и у којој врсти дјелања потврђује, јер оно повређује човјека, оно га рањава, и лако вара да помисли како је ријеч о некој непривидној активности, јер самољубље не прихвата, већ прикрива да је у основи патничко. С друге стране, како год да се саблазан изражава, чак када

„дрско слави тријумф равнодушности, увек је патничка, било да онај који се саблажњава смрвљен ту седи и скоро као просјак укочено посматра парадокс, окамењен у својој патњи или наоружавајући се презиром, стрелом досетке нишани чак као са дистанце, он је увек патник, и то не са дистанце<sup>408</sup>.

Значи, без обзира на околности, саблазан је увијек патња, која подразумијева борбу са јачим од себе, и без извјесности на при том постижући успјех.

Естетско, етичко и религиозно<sup>409</sup> представљају три различне егзистенције, то јест уживање, борбу и побједу, и страдање, али не као нешто ефемерно, него као стално праћење. Страдање отвара поље на ком се јавља религиозно. А религиозно страдање значи бити мртав за непосредност. Или, егзистенцијално казано,

---

<sup>407</sup> Александар Шмеман, *За живот света*, 104.

<sup>408</sup> Серен Кјеркегор, *Филозофске мрвице*, 54.

<sup>409</sup> Егзистенцијалне стадијуме смо детаљно обрадили у поглављу II 1. 1.

„личност не може ништа, она је пред Богом ништа. Овде се однос према Богу опет на негативном запажа. Самоуништење је битни облик за однос према Богу. Зато је патња почетак, а трепет – бдење патње. Уколико је патња дубља, утолико се човек већим ништавилом осећа. Чак мање него ништа. А то је баш стога што је патник тражилац, који је почео да сазнаје о Богу“<sup>410</sup>.

Човјек тек пред Богом постаје свјестан свога гријеха, а што је патња дубља, дубље се и схвата моћ гријеха, што самим тим наводи на закључак да је највиши патник онај који се осећа као највиши грешник. Гријех са собом повлачи патњу и могућност избављења, које се код Кјеркегора поима као милост, оно је трансцендентно, и мора да дође одозго. У односу према вјечном блаженству од пресудног је значаја управо свијест о гријеху, а што је виша слобода, виша је и кривица, и у томе се и састоји тајна блаженства.

Јов својом човјечношћу привлачи пажњу као ниједан други лик из Старог Завјета, зато што је смирен, отворен, зато што се налази у „граничном подручју поезије. Нигде на свету страст бола није нашла такав израз“<sup>411</sup>, нигдје нема такве рјечитости као код њега. У Јову су изборени гранични сукоби за вјеру, а његова величина састоји се у томе што се у њему

„не може угушити или умирити страст слободе у неком обрнутом изразу. Та страст је под сличним околностима често била гушена у човеку, тако да су малодушност и ситничав страх неког човека могли навести на то да помисли како он пати због својих грехова, тамо где то уопште није био случај“<sup>412</sup>.

Он својим чињењем свједочи о човјечијој отворености која подразумијева знање о томе шта је човјек, подразумијева његову свијест о томе да је човјек у погледу слободе нешто велико, свијест коју му нико не може одузети.

Уза све то, говорећи о патњи, Кјеркегор наводи да је закон истинског страдања приморавање људи да буду пажљиви и да суде, наводећи при том примјер Христовог мучеништва, Његовог неприбјегавања сили, Његове величанствене борбе помоћу снаге Своје немоћи. Он Хришћанство схвата као апсурдну

---

<sup>410</sup> Серен Кјеркегор, *Бревијар*, 34.

<sup>411</sup> Серен Кјеркегор, *Понављање*, 85.

<sup>412</sup> Исто, 87.

парадоксију, као „негативну одлуку потпуног одрицања од света“<sup>413</sup>, гдје је мучеништво једини начин истинског живљења. Христос зна да смрт неће зауставити Његово дјеловање, да је она саставни дио од којег се заправо и почиње, а Они који су Га присилили на смрт, постали су и сами плашљиви, па оно што жив „није могао, мртав је испунио: он је придобио за своју ствар оне који су постали пажљиви“<sup>414</sup>. С друге стране, Аврамова љубав према Исаку нам поврх свега свједочи да онај који

„љуби Бога, нема потребе ни за каквим сузама, ни за каквим дивљењем, он у својој љубави заборавља патњу, – да, он је тако потпуно заборавља, да после њега не би остало ни најмањег спомена о његовој патњи, када сам Бог не би на њу подсећао; јер Бог види и скривено, познаје муку, броји сузе и ништа не заборавља“<sup>415</sup>.

Авраам воли Исака цијелим бићем својим, и још више и снажније, ако је то могуће, у часу његовог жртвовања, у којем се очитује сва величанственост очинске љубави и несамерљивост повјерења у Бога.

Кјеркегор је мишљења да је вјера човјеков однос према самом себи у коме се изражава једини начин слободног постојања, и увијек представља његов задатак, а не нешто постојеће, нешто што му је већ дато. Дакле, вјера није нешто што би имало карактер било чега што је од секундарног значаја, већ заправо представља оно највише и најтеже, оно чему се стреми и што само одважни уистину задобијају. У њој се читава слободни избор, избор нових могућности уз свагда присуствујућу стрепњу, који води до цјелоснијег актуализовања индивидуалности. Мислећи о Богу као сили којој ниједан човјек не може умаћи, уз то истичући трансцендентност Божанског, Кјеркегор између човјека и Бога ставља велико растојање, устврђујући да постојање Бога не може да буде предмет објективног знања, већ „сврха објективне вере. А опет, та вера, у својој снази и у своме спонтаном самопотврђивању, никад се неће свести на један тренутак који се да превазићи и класифицирати, на једно сазнање“<sup>416</sup>. Човјеков живот се састоји од

---

<sup>413</sup> Карл Јасперс, *Ум и егзистенција*, 20.

<sup>414</sup> Серен Кјеркегор, *Осврт на моје дело*, 32.

<sup>415</sup> Серен Кјеркегор, *Страх и дрхтање*, 187.

<sup>416</sup> Жан-Пол Сартр, *Егзистенцијализам и марксизам*, Београд: Нолит 1973, 15.

низа отпора који стално искрсавају, од активности које се понављају, очајања која се превладавају, од различних побједа и неуспјеха, док се специфичност његовог постојања огледа у томе што се оно не може мислити, него доживјети, и то, што је веома битно истаћи, у чину вјере. Страх, дрхтање, скок, понављање само су неки од егзистенцијалних термина којима он настоји да објасни и одреди суштину вјере и постојећег живота, којег помоћу ње жели да надвлада. Приповијест о Аврааму је еклатантан примјер о моћи вјере и радости којом она исходује. А Авраам је вјеровао

„снагом апсурда, јер о људском прорачунавању ту и није могло бити говора, а апсурд је био управо у томе што је Бог захтевајући све то од њега у следећем тренутку требало да опозове свој захтев... Авраам је веровао. Није веровао да би једног дана на оном свету требало да буде блажен, него да би овде, на овом свету требало да буде срећан“<sup>417</sup>.

Дубином своје вјере посвједочио је да је снагом воље све могуће, а кретањем вјере извођене снагом апсурда виноу се у саме врхове радосног живљења. Вјером се не одриче Исака, него напротив, он га вјером добија. Од Бога је добио и захтјев и опозив. Од резигнације, преданости вољи Божијој, он стиже до вјере, истинске вјере и пожртвовања, којима превладава сав јад и биједу овоземаљског и окреће се ка небеском.

Он ставља вјеру

„изнад знања, слободу изнад нужности, егзистенцију изнад суштине, како би указао на одлучујући значај човекове самоактивности и његове одгорности за овоземаљски живот и за постизање сумњивих – по одредби Кјеркегора – крајњих циљева“<sup>418</sup>.

Христова жртва и смрт на крсту показују, како каже Кјеркегор, да је Христос Љубав, у којој нема мјеста саможивости, да је Истина, и то из љубави према Истини; Јудеји су Га убили јер није тражио ништа за Себе, јер није хтио да буде саможив. Његова смрт била је

---

<sup>417</sup> Серен Кјеркегор, *Страх и дрхтање*, 68.

<sup>418</sup> Karol Teplić, *Isto*, 106–107.

„помирење и извињење, такође за кривицу разапињања на крст... Ах, вечна љубави: његова смрт је помирење за његову смрт! Коначно он није био само појединац, он се потпуно односио према роду, његова смрт је помирење за читав људски род“<sup>419</sup>.

Христос пати, из љубави умире, и мири. Његова смрт има далекосежне посљедице за сав људски род. А љубав је у свом божанском савршенству

„била у ономе који ју је апсолутно морао изразити као истину, што је он био, и зато безбожан свет учинити толико кривим – ова љубав у њему молила се за његове непријатеље. Он није могао осујетити смрт, зато је и сишао на земљу. Али кад се жртвовао из љубави, он је такође (и зато га опет називамо ‘жртва’) из љубави помишљао на ствар својих непријатеља. То је јединство ‘истине’ и ‘љубави’“<sup>420</sup>.

Дакле, Христос је и у тренуцима Своје смрти мислио на Своје непријатеље, молио се за њих, и тражио опроштај за све што Му учинише. Пати и воли. Умире и мисли на друге. И не свети се, него прашта.

Успостављајући разлику између „природног“ човјека и хришћанина, Кјеркегор наводи примјер Христовог васкрсавања Лазара и каже да та „болест није на смрт“ (Јн. 11, 4) не због Лазаревог васкрсавања, већ због тога што Он постоји. „Природни“ човјек разумијева смрт као посљедњи догађај у свом животу, па самим тим и на наду гледа као на нешто што има смисла само док је жив, што значи да за њега послје смрти нема ничега. Међутим, у Хришћанству ствари стоје сасвим другачије. За хришћанина смрт

„није никако крај свега, чак ни мали догађај у оквиру онога што је ту све, наиме вечног живота; и за хришћанина у смрти има бескрајно више наде него тамо где чисто људски речено није само живот, него овај живот у пуном здрављу и снази. Дакле, за хришћанина смрт није ‘болест на смрт’, још мање од свега шта је ту земаљско и пролазно: патња, јад, болест, беда, невоља, несрећни случај, мука, душевне патње, сета и туга“<sup>421</sup>.

Све те, назовимо, муке овога свијета за хришћанина не представљају „болест на смрт“, нису нешто због чега би у крајњем изгубио вољу за животом, јер он испред

---

<sup>419</sup> Серен Кјеркегор, *Две расправе*, Београд: Графос 1982, 19.

<sup>420</sup> Исто, 44–45.

<sup>421</sup> Серен Кјеркегор, *Болест на смрт*, 40.



себе види Христа васкрелог, вјерује у Њега, и нада се вјечном животу. За разлику од „природног“ човјека који се ужасава од онога што заправо није ужас, слично паганину који не зна за правога бога па обожава идола као бога, хришћанин зна шта је то „болест на смрт“, и стекао је храброст (страну „природном“ човјеку) јер се сусрео са нечим много опаснијим и ужаснијим, што се може именовати као „болест на смрт“.

А шта је за Кјеркегора „болест на смрт“? То је – очајање. И то очајање као болест духа, болест властитог ја, које је у ствари однос који се односи према самоме себи и према другоме, производећи двије врсте очајања. Једно, у којем човјек не жели да буде властито ја, и тежи да га се ослободи, и друго, у којем човјек тежи за властитим ја и жели да буде самим собом. Могућност коју човјек задобија болешћу очајања је, поред осталог, оно што му даје велику предност у односу на животињу, а

„обраћати пажњу на ту болест предност је хришћанина пред природним човеком; бити излечен од ове болести блаженство је хришћанина. Дакле, бескрајна је предност моћи очајавати; а ипак бити очајан није само највећа несрећа и јад; не, то је наша изгубљеност“<sup>422</sup>.

Заправо, очајање је човјекова могућност, дио реалног његовог живљења, док не бити очајан значи уништење те могућности, односно негирање истог зарад бољег, испуњенијег живота.

Кјеркегоров појам „болест на смрт“ има посебно значење, и упућује на разумијевање смртне болести, то јест болести чији је крај смрт. „Болест на смрт“ није само болест „индивидуалног очајања; она произлази из очајног положаја појединца у времену, покољењу, роду“<sup>423</sup>. Међутим, о очајању се у том смислу не може казивати као о таквој болести на смрт, будући да је Хришћанство смрт прихватило као прелаз у живот, па стога никаква болест земаљска, тјелесна није болест на смрт. Смрт је наравно

„последњи стадијум болести, али смрт није оно последње. Ако ту у најстрожем смислу речи треба да буде говора о болести на смрт, онда то мора бити таква болест

---

<sup>422</sup> Серен Кјеркегор, *Болест на смрт*, 43.

<sup>423</sup> Слободан Жуњић, Исто, 24.

код које је последња ствар смрт после чега више ничег нема. А то је баш очајање... Мука очајања је управо у томе што се од њега не може умрети. Оно на тај начин има више заједничког са стањем смртно болесног човека када он лежи и бори се са смрћу, а не може умрети<sup>424</sup>.

Тај смртно обољели човјек, тај мучни свједок безнадежности постојања, страхује од смрти као највише опасности, и нада се у живот, какав-такав. Позна ли пак нешто ужасније од смрти, нешто много опасније од ње, онда своје наде полаже у смрт а очајање му долази као безнадежност што се не може ни умријети. И у том смислу је очајање болест на смрт, у смислу својеврсне болести властитог ја да се вјечно умире, што ће рећи да се умире а да се не умре.

Попут страха (између сценарија страха и очајања много је заједничког), очајање има читав спектар формација, које Кјеркегор ипак сређује по дубини унутарње реалности, која им одговара, или, једноставније казано, по степену дубине, интензитета очајања.<sup>425</sup>

Суштина сваког очајања је да онај који очајава, очајава због нечега. Као прво, или због себе, па жели да се ослободи самог себе, јер тежећи да постане неко други, обично неко „величанствен“, и не успјевши у томе, постаје роб властитог ја и не може да издржи у својој „кожи“. Зато и очајава, али не више због тога што није постао оно што је желио, већ стога што се није ослободио себе, а властито ја му постаје неподношљиво до те мјере да очајава јер практично нема самога себе. Жарко желећи да буде сам очајан, као други облик очајања, може се свести на први облик, гдје се не жели бити сам, а то се остаје, па се запада у противрјечност: да ли се жели бити самим собом, или се ослободити самог себе. Како год да окренемо, очајање је болест властитог ја, то је болест на смрт, гдје смрт није крај болести, него крај у једном процесу који се не завршава. То нам допушта да устврдимо да се очајања не можемо ослободити чак ни смрћу, зато што та болест са свим својим недаћама, патњом, болом и осталим почива управо у томе да се не може умријети, а

---

<sup>424</sup> Серен Кјеркегор, *Болест на смрт*, 45.

<sup>425</sup> С. С. Хоружий, „Философия Кьеркегора как антропология размыкания“, *Вопросы философии*, 2010.

очајнику остаје стална патња што не може да се ослободи властитог ја. То властито ја је синтеза бесконачности и коначности, односно оно је слобода, слобода као однос између нужности и могућности. У том одношењу према себи и у жељи да се буде самим собом властито ја се заснива на моћи која је поставља, а могућност, то јест вјера је супротност очајања, и успјешно оруђе којим се вјерник бори против очајања, јер вјерује у Бога Кога је увијек све могуће, док нам недостатак могућности указује на то да је неке или све постало нужност, или је стекло форму тривијалности.

## 1. 2. СМРТ – МЕЂА ЕГЗИСТИРАЊА

Сматрајући да је питање о бивствовању „данас доспјело у заборав“, Хајдегер настоји да то питање постави на нов начин, и то тако што не пита о бивствовању бића, него о смислу бивствовања. А феноменолошка анализа тубивствовања, која је имала задатак фундаменталне онтологије и требало да припреми терен за философско питање о бивствовању, што значи бивствовања човјека који се једини пита о свом бивствовању а тиме и о бивствовању уопште, управо даје могућност да се на то питање одговори. Хајдегер тврди да човјек може да „издигне проблем бивствовања уопште, метафизички проблем, чиме показује да надилази границе тренутних животних потреба и импулса којима су ограничене животиње“<sup>426</sup>. Тиме што је човјека схватио као тубивствовање, чиме га је онтолошки одредио, он чини одлучујући корак у правцу превладавања субјект-објект релације. Тубивствовање „није Ја, није ум, *animal rationale*, за које је свет објект, предмет сазнања. Тубивствовање увек већ бивствује при стварима, а као што бивствује при стварима,

---

<sup>426</sup> Frederick C. Copleston, „The Human Person in Contemporary Philosophy“, *Philosophy*, Vol. 25, No. 92 (1950) 3–19: 7.

тако увек већ бивствује и са другима. Оно је, превасходно, заједничко бивствовање са другима<sup>427</sup>.

Просуђујући такво Хајдегерово схватање људског тубивствовања, Мартин Бубер му упућује приговоре који се крећу на онтичко-антрополошкој равни, не осврћући се при том на Хајдегерову тежњу да егзистенцију схвати онтолошки. Према Буберу, на питање шта је човјек, није могуће одговорити разматрањем тубивствовања или пак властитости као такве, већ искључиво сагледавањем суштинске повезаности личности с цјелокупним бивством и њеним односом према истом. Јер, из разматрања тубивствовања или властитости као такве проистичу само појам и скица једног духовног бића, које има и тјелесне садржаје својих основних осјећаја, своје стрепње од свијета, своје бриге за тубивствовање, али их има на сасвим нетјелесан начин. У покушају да човјека схвати с оне стране његовог суштинског односа с осталим бивством, Хајдегер долази до схватања човјека као изолованог духовног бића, односно код њега је тубивствовање изоловано у својој појединачности, оно нема могућност да ступи у аутентичан однос са Ти и Ми. А, како Бубер закључује, човјека ћемо схватити само ако

„личност покушамо да схватимо у њеној целокупној ситуацији, у могућностима њеног одношења и према свему ономе што није она... Човека треба разумети као биће... које сваку форму животног односа може да уздигне до суштаствености“<sup>428</sup>.

Према Хајдегеру, трансценденција означава пролажење кроз све форме, превазилажење свих граница. То јест, бивствовање није просто статичка вјечност и бесконачност, супротна динамичкој пролазности и коначности. Бивствовање је суштинска трансценденција, а човјек је суштинска егзистенција ка бивствовању. Другим ријечима, бесконачно и безгранично Биће се, трансцендирајући, оваплоћује у човјеку у својој коначној и ограниченој форми; а коначни човјек, излазећи иза својих граница, влада бесконачним бићем макар на сазнајном нивоу, а потенцијално – и на практичном.<sup>429</sup>

---

<sup>427</sup> Данило Н. Баста, Драган Стојановић, „Уводне напомене о рецепцији *Бивства и времена* Мартина Хајдегера“, у: *Рани Хајдегер*, Београд: Култура 1979, 15.

<sup>428</sup> Мартин Бубер, „Остварење човека“, у: *Рани Хајдегер*, 56.

<sup>429</sup> Ю. В. Беспечанский, Исто, 157.

Сагледавајући у новом смислу основни проблем живота и тјелесности, Хајдегер у вези са појмом живог бића поставља нова питања, посебно питање о његовој кореспонденцији са људским бићем и са језичким бићем. У позадини тога се, наравно, налази питање о сопству, које се не одређује полазећи од сопства самосвијести или – језиком *Бивствовања и времена* – од људског тубивствовања, него од суштине. То што

„у ‘чистини’ суштаствује бивствовање и што је мисаони човек на тај начин чувар (Platzhalter) бивства, указује на исконску заједничку припадност бивства и човека. Оруђе, уметничко дело, ствар, реч – у свему томе се у самој суштини јасно обелодањује однос према човеку“<sup>430</sup>,

али тешко, у том смислу да би тако људско сопство искусило своје одређење, као што поучава примјер језика.

Хајдегер сматра да постављање питања о бивствовању подразумијева питање о погодном приступу бивствовању тубивствовања, које је дорасло његовој фактичности, односно његовој егзистенцији као свагдашњој, онаквој како свако мора да живи, док фактичност превасходно тематизује личну повијест једног човјека. Према Хајдегеру је кључ у томе да се фактичност свагдашње егзистенције мора уобличити као властита, што значи да се људско тубивствовање обиљежава околношћу да свој живот мора да буде властит и да тако и буде схваћен. Као основни проблем *Бив-а*, то јест фундаменталне онтологије тубивствовања, Хајдегер види начин бивствовања бивствујућег, на који „свијет“ себе конституише. Он жели да покаже да се начин бивствовања човјековог тубивствовања у потпуности разликује од начина свих других бивствујућих, садржавајући при том могућност трансценденталне конституције. Егзистенција других бивствујућих постаје проблем тек у хоризонту човјечијег тубивствовања, будући да се „Dasein одликује тиме што се том бивствујућем у његовом бићу ради о самом том бићу“<sup>431</sup>. Хајдегер фундаментални услов тубивствовања, који покушава да разради, назива *биће-у-свијету*, подразумијевајући под њим „животни однос према конкретном окружењу

<sup>430</sup> Ханс-Георг Гадамер, „Хајдегер и језик метафизике“, у: *Рани Хајдегер*, 64.

<sup>431</sup> Мартин Хајдегер, *Битак и време*, Београд: ЈП Службени лист 2007, 12.

у ма ком тренутку који је неизводив и који претходи свим разликовањима субјекта и објекта<sup>432</sup>. То је у ствари начин на који се актуализује тубивствовање; имајући у виду да је бивствовање тубивствовања угрожено у својој егзистенцији, може се рећи да се испуњење тубивствовања одликује „бригом“, јер, бивствовање пројектује суштину човјека у бригу за бивствовање. У Хајдегеровој анализи тубивствовања као онога бити-у-свијету (das In-der-Welt-sein) стоји да се „на тај начин искуствено бивствовање бивствујућег (das Sein des Seindes), посебно светство света, не сусреће ‘предметно’ већ се скрива на суштаствен начин“<sup>433</sup>. Истински примат се испољава у чињеници да бивствовање себе повијесно „предаје“ људским бићима који се морају прилагодити у мишљењу том свом историјском „удесу“, а *језик* је медијум у којем се у том односу човјек и бивствовање сусрећу. Језик је

„кућа бивствовања. У језичкој кући станује човек. Мислиоци и песници јесу чувари те куће. Њихово чување јесте извршење очигледности бивствовања утолико што својим казивањем ту очигледност доводе до језика и чувају у језику“<sup>434</sup>.

Хајдегер уводи нови појам егзистенције који се односи посебно на човјечији начин постојања, на тубивствовање (Dasein) у његовом конкретном фактичном испуњењу. Тубивствовање се карактерише тиме што се том бивствујућем у његовом бивствовању ради о самом том бивствовању. А структура егзистенције указује на потпуно утемељење у стварима у свијету и ту се налази основа која је заједничка за бивствовање тубивствовања и свијета, јер тубивствовање је бивствовање – у – свијету, односно бивствовање – у – свијету је начин на који се тубивствовање актуализује, а тиме се у ствари феноменолошки појам интенционалности продубљује на егзистенцијалистички начин. Једино човјеку, као тубивствовању које је у цјелини егзистенција, то јест из – ступање и уздизање у истини бивствовања, међу свим бивствујућим припада да буде егзистирајуће.

Онтологија је суштина сваке релације с бивствима, штавише и сваке релације у бивству. Јер, наша конкретна егзистенција се тумачи у функцији свог

<sup>432</sup> Ридигер Бубнер, *Савремена немачка филозофија*, Београд: Плато 2001, 36.

<sup>433</sup> Ханс Георг Гадамер, „Мартин Хајдегер и марбуршка теологија“, *Дело*, XXVIII/1982, бр. 10, 55.

<sup>434</sup> Мартин Хајдегер, „Писмо о хуманизму“, *Путни знакови*, Београд: Плато 2003, 279.

ступања у „отвореност“ бивствовања уопште, на чему се, за Хајдегера, и заснива разумијевање. Према Хајдегеру је *Dasein* оно бивствујуће чији је начин егзистенције разумијевање бивствовања (§ 41 *BuB*). Ова дефиниција се своди на постављање тијесне повезаности између разумијевања и самог бивствовања. Описујући артикулације виђења гдје се однос субјекта према објекту подређује односу објекта према свјетлости, која није објект, Хајдегер разумијевање бивствујућег схвата као идење с оне стране бивствујућег, у оно отворено, и у опажање *видокруга бивствовања*.

Хајдегер прави принципијелну разлику начина постојања човјека од начина постојања ствари. А слобода тог постојања садржи се за њега у могућности бивања на истински и сопствени начин. Како би расвијетлио ту могућност, он разрађује и уводи у игру такозвани „систем егзистенцијала“, који: прво, одређују узајамни однос феномена, који формирају на крају крајева онај систем узајамних слања, којег називамо „свијетом“ (брига); друго, омогућавају да се одреде оним што се открива испред *Dasein*-а у њему самом на могућ начин (савјест и кривица); треће, омогућавају *Dasein*-у да се концентрише на своје онтолошке могућности, како би их сумирао и добио на крају одређену бивствујућу цјелосност (бивствовање-ка-смрти). Систем егзистенцијала одређује сумарне могућности *Dasein*-а и открива путеве ка докучивању смисла његове егзистенције.<sup>435</sup>

Развијајући даље питање о томе да ли су ствари различите по својој суштини, по својој супстанцији, и да ли су при том једнаке у свом постојању, Хајдегер разјашњење даје примјером о односу камена и човјека, и то тако што јасно саопштава да се камен не разликује од човјека само по свом садржају него и по *начину свог постојања*. Камен је *постојећи*, а човјек *егзистира*. „Егзистенција значи упућеност на биће као такво, и то тако што човек остаје одговоран бићу на

---

<sup>435</sup> Р. В. Алашеева, Я. А. Макаенко, „Постановка вопроса о бытии у М. Хайдегера и Ж.-П. Сартра как основание для раскрытия смысла и значения образов повседневности“, *Вестник Челябинского государственного университета*, 2012, № 4 (258). Философия. Социология. Культурология. Вып. 23, 101–110: 107.

које је упућен<sup>436</sup>. Он је мноштво постојања термилошки схватио на сљедећи начин:

„постојање као начин бивствовања, како тако нешто као што је просторно-материјална природна ствар јесте; *приручност* као начин бивствовања онога што се назива оруђем, ствари за употребу,... *живот* као начин бивствовања живог у смислу биљке и животиње, *егзистенција* као начин бивствовања човека, тубивствовања<sup>437</sup>.

Ваљало би истаћи да суштина тубивствовања почива у његовој егзистенцији, а она „као начин бивствовања, по себи је коначност и као таква могућа је само на основу разумевања бивствовања. Тако нечега као бивствовања има и мора бити само тамо где коначност постаје егзистентна<sup>438</sup>,

што подразумијева да се фактичност увијек властитог људског тубивствовања, то јест фактичност сваког повијесног раздобља схвата као фактор који допушта да се говори о могућностима људског бивствовања.

Суштина човјека је, по Хајдегеру, бесконачно и безгранично биће, које устаје ево ту, директно пред нама, у својој коначној човјечијој форми. То значи да суштина човјека изражава својим коначним постојањем сву бесконачност бивствовања, да има однос према цијелом свијету, који надилази све биосоцијалне човјекове потребе = биће-у-свијету.<sup>439</sup>

Хајдегер наивност карактерише као начин одвијања човјекове цјелокупне егзистенције: као равнодушност према разлици између бивствовања и бића или пак као *онтолошку индиференцију*. То није само теоријска разлика философије већ најизворнија разлика уопште, она већ претпоставља да разликујемо двије ствари као два бића, као и да разликујући их допуштамо да се сложе у томе да постоје, то јест да им припада бивствовање. „*Ми сами јесмо то разликовање*. Човек је оно биће (Seiendes) које не само да јесте, не само да се сазнајући односи према стварима, него које увек *разуме* тако нешто као што је *бивство*<sup>440</sup>. На крају, човјека, кога

---

<sup>436</sup> Мартин Хајдегер, *Кант и проблем метафизике*, Београд: Младост 1979, 146.

<sup>437</sup> Еуген Финк, „Филозофија као превладавање ‘наивности’“, у: *Рани Хајдегер*, 79.

<sup>438</sup> Мартин Хајдегер, *Кант и проблем метафизике*, 146.

<sup>439</sup> Ю. В. Беспечанский, На истом мјесту.

<sup>440</sup> Еуген Финк, Исто, 76.



терминолошки назива *тубивствовањем* (Dasein), Хајдегер одређује као *егзистирајуће разумијевање бивствовања*, а суштински смисао традиционалног одређења човјека на основи њему својственог ума (animal rationale) види у ономе што назива *разумијевањем бивствовања*.

Његова анализа темељних структура човјечијег ту-бивствовања показује да брига не значи бојазан од неких овосвјетских опасности, већ проблематизује његово ту-бивствовање за њега у цјелини, чиме му у ствари отвара путеве одлучности за разрјешење егзистенцијалних проблема. Наиме, тек суочен „с могућношћу да не буде он сам, добива човјек слободу да постигне себе самог. Тако је његов ту-битак битно одређен као ‘битак к смрти’, те се показује у својој најунутарњијој структури као ‘коначан’“<sup>441</sup>. Овдје треба истаћи да коначност никако не подразумијева смртност људи, већ то да су њихове могућности одређене ситуацијом у којој се од почетка налазе. Та ситуација, дакако, обухвата у себи и смртност, као ништење свих човјечијих могућности.

Хајдегер не види ништа заједничко између смрти и неке несреће која долази споља. Она увијек постоји, то је наша посљедња могућност, смрт тиња у човјеку, који као

„биће-у-свету јесте смрт која не престаје да дозрева у њему као тријумф који се готово не разликује од ништавила које долази. Према томе, бити одлучан, значи не само моћи се суочити са ситуацијом него, суочен са овом до саме смрти, живети у спасоносној стрепњи, живети у сваком тренутку ништавило своје властите смрти“<sup>442</sup>.

Егзистирање је „омеђено“ смрћу, умирање је најаутентичнија, најличнија „ствар“ у којој нас нико не може замијенити. Смрт стално има мјесто у нашем животу, које јој нико не може одузети, стално је присутна, а човјек не би требало, према Хајдегеру, да се труди да је заборави, него да живи у њеном константном очекивању, у постојаном суочавању с њом, без контемплативног замајавања, чиме постижемо слободу од ње.

---

<sup>441</sup> Ludvig Landgrebe, Isto, 42.

<sup>442</sup> Žan Bofre, Isto, 64.

### 1. 3. САМШТИНА – БОЛНИ ПРАТИЛАЦ ПАТЊЕ

Ако бисмо пустили маха жељи да искажемо сву трагичност која човјека може да снађе у овом животу, необичност дешавања исприповиједаних у Камијевој хроници „Куга“ (1947) намеће нам се својом неумјесношћу и изненадним обртима до те мјере да залази у сферу фантастичног и надилази оквира очекиваног. Описујући страховиту средњовјековну пошаст која се у XX вијеку сручила на један сасвим обичан алжирски градић Оран, Ками постепено

„развија слику најдубљег моралног пада управо стога што је људски род, у својој осиноности, до крајњих граница искористио свој изванредни технички напредак. Куга је, дакле, пре свега очигледан симбол савременог рата и несрећа које он доноси: гасних комора, логора смрти, геноцида, гомила лешева, опште смртне страве“<sup>443</sup>.

Елементарно зло, куга, пошаст која је запосјела град Оран на алжирској обали половином двадесетог вијека, попут рата је затекла његове становнике неспремне. И колико год ти људи бивали увјерени у бесмисленост и глупост вођења ратова, ратови и елементарне непогоде се увијек јављају, и трају. И њихова трајност је, као и настанак, бар за једну страну изненађујућа. Најчешће за ону која више пати, која тежи за слободом, која је жељно ишчекује, а коју не може стећи док год има елементарних зала.

У нацртима за романе *Куга* и *Странац* Ками биљежи:

„Куга. Из ње се не може изаћи... *Странац* описује обнаженост човјека кад се суочи с апсурдом. *Куга*, дубока еквивалентност индивидуалних гледишта насупрот том истом апсурду. То је напредак који ће се потање објаснити у другим дјелима. Али осим тога *Куга* доказује да апсурд *ништа не поучава*. То је коначни напредак“<sup>444</sup>.

У *Куги* се, као и у *Странцу*, очитује социјални и метафизички смисао. Та двострукост је, по Камију, оно што се преплиће и подударно, и што провијава током обје приповијести.

Уза то, Ками додаје како му је жеља да посредством куге искаже гушење

---

<sup>443</sup> Иван Димић, *Од Стендала до Бекета*, 141.

<sup>444</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 187.

„од којег смо патили и атмосферу пријетње и прогонства у којој смо живјели. Желим истовремено проширити ту интерпретацију на појам постојања уопће. Куга ће дати слику оних који су у том рату имали улогу да размишљају, да буду тихи – и оних који су осјећали душевну патњу“<sup>445</sup>.

Њене „тежишне“ теме су побуна и проналажење прихватљивог и ваљаног начина живота у једном свијету у коме апсурд царује.

За разлику од „Странца“ у којем се темељ ставља на једном „самотњаку“ и његовом особењачком, усамљеничком начину живљења, „Куга“ је својеврсно попрште проблематизовања наших односа према људима којима је потребно разумијевање и помоћ; „ближњи“ је у „Куги“ од примарног значаја, насупрот „Странцу“ гдје је ближњи присутан само као објект, као неко чија је „мисија“ да служи како год, али је увијек на другом, а и даљем мјесту.

Поменути хроника је својеврсно Камијево свједочење да човјек није створен да пати, да ратује, већ да воли, да иште правду, да се нада. У прилог томе, ни тамошњи љекар и херој борбе против куге није се могао одупријети утиску да се било каква пошаст, а тиме ни куга, не може трајно настанити у мјесту у којем живе скромни и часни људи, као што је животописац *Гранд*, који хуманости и правди придају изузетан значај. Једна од болних посљедица затварања градских капија узрокованог борбом за онеспособљавањем куге било је и нагло (у нади привремено) растављање људи, породица, који на то нису били спремни, нити су за то имали било какво рјешење, осим чекања. Чекање каткад уроди плодом, али само у изнимним ситуацијама може да буде рјешење. „Куга“ приказује и

„све невоље које повлачи санитарни карантин – у правом и у преносном смислу: раздвајање, патња за вољеним бићима, изгнанство растављених. Но, у скривеном језгру свих тих значења куге лежи нешто што је за аутора можда најважније – оно што је досадашње друштвено устројство оставило као талог: право друштва (државе) на убиство, односно установа смртне казне“<sup>446</sup>.

„Кужно“ заробљеништво у ком су се нашли становници Орана потврдило је чињеницу да се човјек у тешким мукама најчешће највише плаши смрти, мада

---

<sup>445</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 211.

<sup>446</sup> Иван Димић, *Од Стендала до Бекета*, 141.

постоје случајеви и када човјечија осјећања бивају јача од тог страха; када га савладавају, а заједница оних који се воле у тим моментима постаје јача, богатија и приправнија за било које искушење које јој свакодневље доноси. Уза то, брутална одвојеност проистекла из тог заробљеништва често изазива самштину, која је на неки начин присутна у већини Камијевих списа и вјерни је пратилац његових јунака. Она је испуњена тегобом, патњом и тешка је посљедица свих харања и разарања, било болести, било ратова са њиховим неминовним жртвама. Сав њен јад и празнина, праћен болним осјећањем сужањства тешко да може да буде надвладан разним успоменама, занашењима који су ефемерног карактера и не могу да издрже борбу на дуге стазе. Не. Потребан је виши циљ, живот који има смисла, који има свој правац, који води добру, живот испуњен љубављу без икаквог интереса којој доконост и суморност овога свијета не могу ништа. Таквој љубави ни куга не може да науди. Ништа.

Сљедствено томе, у предговору за „Хронике“ (1944–48), Ками истиче да истинско очајање не настаје због некакве зле судбине, нити због сопствене немоћи пред јачим непријатељем, ма ко год да он био. Зло „брзо долази, али да оде, потребно је много времена“<sup>447</sup>. Питање које искрсава пред нама јесте да ли знамо или не знамо прави разлог за борбу, то јест да ли она уопште има смисла. Живјети са својим страстима значи такође „живјети са својим патњама – што им је протутежа, ублажење, равнотежа и плаћа. Кад је човјек научио – али не на папиру – да остане сам у интимности своје патње, да надвлада жељу за бијегом, илузију да други могу ‘дијелити’, не остаје му више много да научи“<sup>448</sup>. Сасвим је јасно да суштина борбе не почива у њеној тежини, него у разлозима за њу, који нас и „носе“ и „чупају“ из ћорсокака у које западамо током њених драматичних обрта.

Пажње је вриједна Камијева тврдња по којој издвојена љепота завршава „у кревељењу, усамљена правда завршава у угњетавању. Тко жели служити једној искључивши другу, не служи ником, нити самоме себи и, напokon, двоструко служи неправди. Долази дан кад нас због претјеране крутости више ништа не може

---

<sup>447</sup> Albert Camus, *Sretna smrt*, 21.

<sup>448</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 201–202.

задивити, кад је све познато, а живот пролази у сталном враћању на почетак. То је вријеме прогонства, сухог живота, мртвих душа. Да би се оживјело, потребна је милост, самозабрав или домовина. У неким јутрима, на завоју неке улице, спушта се на срце блага роса, а потом испари. Али свјежина још остаје, а управо њу срце увијек тражи<sup>449</sup>.

У биљешкама за *Срећну смрт* Ками наводи да у нама постоји потреба за срећом и да упорно трагамо за њом, свјесно или несвјесно. Сјета није нешто од чега би требало да се плашимо, не морамо да је одагнамо, прије би требало уклонити склоност према тешком и кобном, и да будемо срећни ходећи свјесно према смрти. Сигурним корацима.

„Дрхтат ћете пред смрћу. – Да, али нећу ништа пропустити од оног што сачињава моју задаћу на земљи, а та је да живим... Не одустајати. Никад не одустајати – увијек захтијевати више... Да тежимо за голом истином коју нам свијет поново додацује, чим останемо сами пред њим. Али надасве, ако желимо опстати, не смијемо настојати да се покажемо<sup>450</sup>.

Бескочној патњи у животу је, по Камију, веома тешко наћи смисао, а још теже оправдање. Увијек измишљамо одгађања, стално тражимо изговор. Постоји једна једина коб, а то је „смрт, и изван тога нема више коби. У временском размаку који тече од рођења до смрти ништа није устаљено: све се може промијенити, па чак зауставити рат, па чак одржати мир, ако се то довољно, много и дуго жели<sup>451</sup>. Вјечност је ријеч која нам се, како он каже, не свиђа, не можемо да је процијенимо, осим ако не мислимо на „вјечну секунду“, додајући да нам она ипак омогућава да у „сиромаштву, болести, самоћи: постајемо свјесни своје вјечности<sup>452</sup>. Неподношљива самоћа – „не могу у њу повјеровати нити се с њом помирити<sup>453</sup>. Додајући и даље исповједним тоном:

„Нашао сам се лицем у лице сам са собом, и трудим се да ту присутност разбијем докраја, да је задржим испред свих лица у животу – па чак и по цијену самоће за коју

---

<sup>449</sup> Albert Camus, *Naličje i lice – Pirovanje – Ljeto*, 173.

<sup>450</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 60.

<sup>451</sup> Isto, 113.

<sup>452</sup> Isto, 8.

<sup>453</sup> Isto, 296.

сада знам да ју је тако тешко подносити. Не попуштати: све је у томе. Не пристајати, не издавати. Сва моја снага помаже ми у томе, а у тачки до које ме она доводи придружује ми се љубав и с њом помамна страст за животом у којој је смисао мојих дана<sup>454</sup>.

Чињеница је да у свакој патњи има штошта недостојно, али никако се не смијемо препустити празнини, већ је важно трудити се да се она савлада, и некако „испуни“. И бити истрајан у томе, јер вријеме је драгоцјено и не смије се губити. Живот је пред нама, а патњу би требало преобратити у срећу. Јер, постизање среће је циљ.

Разлози због којих човјек може да прихвати тјелесни бол и агонију која га неизоставно прати, према Камију, дјелимично зависе од љубави према ближњима. Није потребно да се предајемо другима, већ само онима

„које волимо. Јер онда се не предајемо зато што се желимо показати, већ да бисмо се жртвовали. Много више снаге има у човјеку који се показује само кад је то потребно. Ићи до краја значи знати сачувати своју тајну. Ја сам трпио јер сам био сâм, али, зато што сам знао сачувати своју тајну, надвладао сам патњу што сам сâм<sup>455</sup>.

Принијети живот као жртву у борби за слободу има смисла и оправдања уколико приносилац зна цијену живота по рођењу. Тада његов чин којем се изложио или га свјесно прихватио има право да претендује да се назове племенитом смрћу. Јер,

„од најтежих боли спасава нас управо осјећај да смо напуштени и сами, међутим ипак не толико сами да нас ‘други’ не би ‘пажљиво мотрили’ у нашој несрећи. У том смислу тренуци среће за нас су понекад баш они у којима нас испуни осјећај напуштености и издигне нас у бескрајну тугу. У том смислу такођер, срећа је каткад само осјећај сажаљења према властитој несрећи<sup>456</sup>.

Жртвовање сопственог живота са собом повлачи и одрицање од свега што нам припада, од свега што нам живот носи, од свега што имамо и што бисмо могли да имамо. Тако велику жртву, у којој се одричемо и заједнице и уживања у љубави према ближњима, можемо свјесно да бирамо уколико желимо да их поштедимо од ланца ропства који долазе као посљедица рата. Разумије се, онај који свјесно

---

<sup>454</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 48.

<sup>455</sup> Isto.

<sup>456</sup> Isto, 9.

одлази у борбу, није увијек сигуран да ће преживјети, али ни да ће изгубити живот. Ризик је његов стални пратилац, као и дилема: да ли да одустане или да истраје. Ни жртва коју приноси није свагда коначна, већ „потенцијална“, са могућим погубним посљедицама. И за приносиоца, и за његове ближње. Сходно реченом, Ками јетко устврђује:

„Осјет смрти који ми је одсад добро познат: лишен је помоћи боли. Бол се веже за садашњост, она захтијева борбу која *закупља*. Али предосјетити смрт при самом погледу на рупчић натопљен крвљу, значи без настојања вртоглаво заронити у вријеме: то је страх од постанка“<sup>457</sup>.

Свијет који трпи „води трагичну борбу. Проблем бесмртности је ништетан. Нас занима наша судбина, дакако. Али не ‘послије’, ‘прије’“<sup>458</sup>. Људи наводно уважавају право, али се „увек повинују само себи“<sup>459</sup>. Међутим, уколико само борба за сопствени живот, за преживљење, представља циљну црту, без мишљења на другог, онда је жртви принесеној у том правцу веома тешко да задобије форму племенитости, која би по природи ствари требало да је има. Племенитост је нешто чему би и у највишој патњи требало да тежимо, нешто што нас својом силом може ишчупати из немилосрдних окова посведневног, пролазног живљења.

Ками започиње *Странца* телеграмом којим се Мерсо<sup>460</sup> обавјештава о смрти мајке у старачком дому, на шта од послодавца тражи и добија два дана одсуства, које му овај није могао ускратити због тако „оправданог“ разлога. Мерсо му се чак и правдао рекавши да није крив. Ками с намјером уводи смрт на почетак романа, и причу о кривици, која ће провијавати читавим његовим током. Између својих корица „Странац“ на јединствен умјетнички начин преноси бесциљност живота једног тридесетогодишњег чиновника, једну беспутност друштва у коме се налази,

---

<sup>457</sup> Albert Camus, *Zapisi*, 223.

<sup>458</sup> Ibidem, 31.

<sup>459</sup> Албер Ками, *Први човек*, 177.

<sup>460</sup> Јунак *Странца*, Мерсо, је миран човјек, тих, ненаметљив. Врло симпатичан, лијепе спољашњости, привлачан, и веома енергичан. Бистар и хладнокрван, одлучан и спретан. Помало резервисан, али у друштву безазлен, и каткад саосјећајан, „друг без интереса“, због чега се не либи дружења са разним „негативцима“, попут подводача Ремона, које ће га и довести до злочина.

који за посљедицу имају посве апсурдан чин, ако се смије тако рећи – један, на први поглед, безразложни тешки злочин. Ками се ту обрачунава са темељним животним проблемима, питањима о начину живљења на која својим замишљеним особењачким јунаком и његовим патничким опстајањем сликовито и луцидно одговара.

Дијелом због честог мајчиног плача у дому (како Мерсо каже – плача из навике), дијелом због губљења недјеље, слободног дана, Мерсо посљедње године није ни посјећивао мајку. Напор му је представљало и сама двосатна возња аутобусом до ње. Он је није заборављао, али није ни активно учествовао у њеном животу. Оставио је у дому да тамо чека смрт. Она, по његовим ријечима, није била без вјере, али никада за живота није размишљала о Богу.

Након сахране Мерсо је жељан сна и одмора одјурио у стан, који је, од престанка живљења заједно са мајком, изгубио извјесну удобност, и постао одвећ велики за усамљеног Мерсоа. Сјутрадан се већ нашао у загрљају бивше дактилографкиње из његове фирме Марије Кордоне, којој се такође умало није правдао о кривици у погледу мајчине смрти. Управо тада и износи веома битан став да је човјек увијек помало крив.

Послије неког времена проведеног углавном у стану, сам са својим навикама и устаљеним радњама, Мерсо помисли да је „ипак прогурао још једну недељу, да је мама сад покопана, да ћу се вратити на посао и да се, све у свему, ништа није изменило“<sup>461</sup>. Његов осамљенички живот покатакд су прекидали сусједи, до којих није одвећ држао. Имао је свој систем вриједности, али се понашао супротно од њега. Свједоци томе су Ремон и Саламано, од којих бира дружење са горим, због којег и бива утамничен као убица, а потом и погубљен. Старац Саламано са својим псом, чудан „дует“ који се наочиглед свих међу собом мрзи, и који се послје уобичајеног уличног ритуала са вучом и батинама завршава стајањем на плочнику и међусобним посматрањем: пас гледа са страхом, а човјек са мржњом. Пас је изнова и изнова мрцварен, јер Саламано није могао да му опрости то што је „стално ту“! Његово постојање је за старца било „неопростив гријех“. Након што му је пас

---

<sup>461</sup> Албер Ками, *Странац*, 23.



нестао, Саламано, који га је упркос њиховим честим „свађама“ његовао, и волио на свој начин, није знао шта да ради. Пас му је, по његовом мишљењу, уз кожную болест, стварно „боловао“ од старости, а старост се не лијечи.

Други сусјед, Ремон Сантес, волио је да разговара са Мерсоом, јер га он увијек саслуша. Иначе, није био омиљен у друштву. Сумњало се да живи „од жена“, иако се представљао као „магационер“. Мерсо је налазио да му је прича занимљива, и није му причињавао неку посебну нелагодност повремено њихов разговор. Међутим, једне вечери му уз вино и храну помогне и умјесто њега напише писмо извјесној дјевојци, што се Ремону веома допало, па га је прихватио за свог друга. То му и рече, на шта му је Мерсо незаинтересовано одговорио да му је свеједно.

Ремоново „другарство“ посвједочило је Мерсоову равнодушност, попут мајчине смрти, за коју је констатовао да је нешто што се једног дана морало догодити. Ту равнодушност не ремети ни послодавчева понуда о евентуалном пословном преласку у други град, у Париз. Мерсо није био одвећ заинтересован, рекавши да човјек уопште

„не може да промени свој живот и да, у сваком случају, сви животи подједнако вреде, а да ми мој живот овде уопште није непријатан..., али нисам видео зашто бих мењао живот. Кад о томе добро размислим, нисам био несрећан“<sup>462</sup>.

Као што је послодавца, и Марију је зачудио Мерсоов равнодушни пристанак на њен предлог да се вјенчају, иако јој је јасно ставио до знања да је не воли, и да то за њега ништа не значи. Ни смрт мајке, ни љубав партнерке, нису могли да „разбуде“ Мерсоа успаваног у бесмислу равнодушности.

Мерсоа су у окружењу осуђивали зато што је мајку одвео у дом, што он није знао, а одвео ју је јер је то сматрао природним, разумним потезом, будући да није имао новца да плати његоватељицу за мајку. Његови дани су се састојали од долазака кући увече, од самоће, неповјерења и одвратности према свима. Прекид студија, па затупљујући чиновнички живот и учауреност која га својом опорашћу прати, „угушили“ су сву силовитост живота, сву жестину живахног и

---

<sup>462</sup> Албер Ками, *Странац*, 40.

„посматрачког“ Мерсоа, одводећи га на незахвално поље равнодушности и одређене скучености, без примјеса било какве повучености или пак меланхоличности. Безизлазност ситуације стални је Мерсоов пратилац. Он само на њу одговара. Постаје пасиван и одвећ неодговоран. И принуђен је да дјела. Тако и убија. Необјашњиво. Немотивисано. Апсурдно. Али ипак убија.

Лако објашњивом, али не и лако подношљивом силом прилика, Мерсо је био укључен у свађу коју је Ремон имао с неким Арапима. Послије туче у којој рањавају Ремона, он од њега узима револвер, и с њим у џепу одлази на обалу да одмара. Тамо налази Арапина, али ни сам не знајући разлог остаје ту, желећи да се освјежи на оближњем извору. Сијало је сунце јако као оног дана кад је сахрањивао мајку, бољело га је чело, а неподношљива жега га је приморавала да се креће према извору. Арапин је извадио нож и показао му га на сунцу, заслијепивши му тиме очи. Тај

„ужарени мач горео ми је трепавице и копао по очима које су ме болеле. Тад се све зањихало. С мора се докотрљао густ и усијан дах. Учинио ми се као да се небо широм отворило да пролије огањ. Цело моје биће се напрегло и рука ми се згрчила на револверу. Окидач је попустио, под руком сам осетио глатко испупчење на дршци и све је започело тад, у том праску, у исти мах реском и заглушујућем. Стресао сам са себе зној и сунце. Схватио сам да сам пореметио равнотежу дана, изванредну тишину једне плаже на којој сам био срећан. Онда сам испалио још четири хица у непомично тело у које су се куршуми неприметно забијали. И била су то као четири кратка куцања на вратима несреће“<sup>463</sup>.

Мерсо до „пада“ слика је једног једноличног срећног живота, наоко безбрижног и безамбициозног хода, све до „сунчане“ прекретнице и трагичног „несмишљеног“ злочина, несвакидашњег и надасве „тешког“ нехотичног апсурда. Све то у једном једином дану, дану који ничим није упућивао на такав драматичан исход:

---

<sup>463</sup> Албер Ками, *Странац*, 54.

„Блиставо сунчано јутро, срећа у загрљају насмејане Марије, полазак на плажу с њом и Ремонем, купање у ували код Масонових – и трагедија којом се завршавају једнолични и мирни дани малог чиновника“<sup>464</sup>.

Убиство Арапина одводи га у затвор. Тамо, у разговору с адвокатом, Мерсо исповиједа да је волио мајку, али да то „ништа не значи“. На оптужбу да се на дан сахране „показао безосјећајним“, Мерсо износи кључни аргумент рекавши да је по природи такав да му физичке потребе често сметају осјећањима. На мајчиној сахрани био је уморан и поспан, код убиства га је мучила жега, бољела глава, и он реагује на себи својствен начин. Истражни судија га је у својој истрази упитао за његову ћутљиву и затворену нарав, на шта му је Мерсо одговорио да је такав јер никад нема нешто нарочито да каже. И зато ћути. Још му је рекао да не вјерује у Бога, и да осјећа извјесну нелагодност прије него право кајање. Послије једанаестомјесечне истраге у којој су се пристојно односили према њему, Мерсоа су једино радовали тренуци кад га је судија испраћао до врата тапшући га по рамену и срдечно му говорећи: „За данас је свршено, господине Антихристе“<sup>465</sup>.

Живот у затвору је оно што је Мерсо желио да преда дубоком забораву. У ћелији се осјећао као код куће, осјетивши да му се живот ту зауставља. Оно о чему није желио да прича било је оно што му је у почетку тамновања причињавало највећу тешкоћу, то што су му мисли биле мисли слободног човјека, што се није осјећао као злочинац, што су га обузимале свакодневне жеље слободног човјека, да прошета, да ужива на плажи. То је потрајало неколико мјесеци, а онда су му мисли постале посве затвореничке. Прилагођавање затворском протоколу чинило је саставни дио његовог живота. Лако се привикао на живот у тамници, мада је жалио за оним што му је затвор ускратио. Али, био је свјестан да се казна и састоји у лишавању слободе, и није утјеху тражио ни од кога. Живио је од успомена, и то му нико није могао одузети. Упркос данима који су му лагодно протикали знао је да одатле нема излаза, а вечери у тамници нико не може да замисли, оне су га највише гушиле.

---

<sup>464</sup> Ivan Dimić, *Pristup romanima Albera Kamija*, Beograd: Naučna knjiga 1970, 16.

<sup>465</sup> Албер Каму, *Странац*, 63.

На суђењу се понашао пристојно, ћутке подносећи све оптужбе упућене на његов рачун: да је безосјећајан, да је извршио гнусни злочин, да је сјутрадан после смрти своје мајке „отишао на купање, започео једну незакониту везу и отишао да се смеје на комичан филм“<sup>466</sup>. Иако су га на судском претресу сусједи (Саламано и Ремон) и Марија хвалили да је добар човјек, да га треба разумјети, да је сплетом околности запао у ситуацију да постане злочинац, да му то није била намјера, тужилац је био немилосрдан. По његовим ријечима, ради се о гнусној драми најниже врсте, коју отежава чињеница да је у питању „једно морално чудовиште... Исти човек који се сутрадан после смрти своје мајке одао најбестиднијем разврату, извршио је убиство из безначајних побуда да би окончао једну гнусну аферу из света проституције“<sup>467</sup>, завршивши своје излагање крунском оптужбом да је крив зато што је сахранио своју мајку са срцем злочинца. То је знатно ускомешало поротнике, и Мерсоу је било јасно да његова „ствар“ уопште не стоји добро.

Надаље, износећи на суђењу аргументе у прилог доказивања тезе о убиству с предумишљајем, тужилац је истакао да није ријеч о обичном убиству, о непромишљеном чину, који би имао неких олакшавајућих околности: Мерсо је интелегентан човјек који познаје вриједност ријечи, и не може бити да је био несвјестан свог недјела. Мерсоа је пак збуњивало то како добре особине неког човјека, у овом случају њега, кога сматрају интелегентним, могу да се претворе у изузетно отежавајуће околности кад је ријеч о кривцу. Истину рећи, Мерсо се није кајао. И није жалио ни за чим. Али то, по њему, није довољан разлог за тужиочеву страховиту острвљеност. Он је и даље ћутао, што му је адвокат савјетовао најбољим, иако је желио усрдно да каже да је увијек био заокупљен оним што долази, живјети дан за даном, без много планова. Кад су га прозвали, Мерсо је преплићући језиком рекао да није имао намјеру да убије Арапина и да је све то било због сунца. Тужилац је тражио смртну казну, што је суд после вијећања и одредио. Мерсо на то није имао шта да каже. Препустио се жандармима, а потом у

---

<sup>466</sup> Албер Ками, *Странац*, 82.

<sup>467</sup> Исто, 83.

тамници, данима је трагао за тим како да измакне неминовном дјеловању механизма и да „открије неки излаз из неизбјежности“. Бјекства није било, механизам је био јачи и Мерсо му се предао. Чекао је своју коначну казну. Стрпљиво.

Знао је да кажњенике одводе у зору, и уз молбу за помиловање, та „последња зора“ је било оно о чему је непрекидно размишљао. Надао се да ће му молба бити услишена и да ће га „погубничка“ зора заобићи. А шта ако му молба буде одбијена? Умријеће, дакле, умријеће. И то

„раније него остали, очигледно. Али сви знају да живот није вредно живети. У суштини, знао сам да није важно да ли ће човек умрети у тридесетој или у седамдесетој години, пошто ће, наравно, у оба случаја, други људи и друге жене живети, и то хиљадама година. Нема ничег јаснијег, на крају крајева. Увек сам ја тај који умире, било то сад или кроз двадесет година... Кад човек већ умире, време и место, очигледно, нису важни“<sup>468</sup>.

Премда је уистину проживљавао горак укус самоће, Мерсо је одбијао да га посјети затворски свештеник, али га овај једног дана изненади. Био му је досадан и незанимљив, и жестоко се спорио са њим. Није желио да слуша свештеникову причу о Богу, јер у њега не вјерује, нити о другом животу, јер ни тога живота за њега нема. Мерсо је, како га је Ками замислио, странац у одређеном симболичком значењу те ријечи, а његова усамљеност

„није од неке метафизичке већ од неке психолошке врсте и његов однос према свештенику не проистиче из филозофије апсурда, већ напротив та филозофија психолошки логично проистиче из одређене афективне подлоге, да у недостатку неког бољег израза употребимо ту реч“<sup>469</sup>.

Терет гријеха којег је носио у срцу, Мерсоа није тиштио, јер није ни знао шта је гријех. „Човјечија“ правда га је осудила, по њој је крив, и он је ту да испашта. Не прихвата да се било шта више тражи од њега, па ни покајање. Свештеник је

---

<sup>468</sup> Албер Ками, *Странац*, 97–98.

<sup>469</sup> Nikola Milošević, „Prevazilaženje apsurda“, predgovor u: Alber Kami, *Pisma nemačkom prijatelju*, 9–19: 16.

брижљиво покушавао да га утјешу, али се Мерсо разгњевио и довео га до суза вичући:

„Шта ме се тиче туђа смрт, љубав једне мајке, шта ме се тиче његов бог, живот који неко изабере, судбине за које се неки опредељују, кад је већ једна једина судбина морала изабрати мене и уз мене милијарде повлашћених који, као и он, кажу да су ми браћа... Сви су повлашћени. Само повлашћених и има. И друге ће једног дана осудити. И њега ће осудити. Шта мари, ако га оптуженог за убиство, погубе зато што није плакао на погребу своје мајке“<sup>470</sup>.

Мерсо је заљубљеник у природу. Општење с морем, ваздухом, сунцем, с водом причињава му истински и јединствени угођај. Будући да смо осуђени на смрт, и живот, и све остало лишено је смисла и ништа не значе – то је Мерсоов философски кредо.<sup>471</sup> Стога у њему и нема страха од смрти и коначности. Он (Мерсо) је „философски фантастичан карактер“ по основи свог унутрашњег недостатка промишљања, и посебно само-промишљања, неопходног услова сопства као таквог, и будући „одан својим осјећањима“, мало више него што животиња реагује на своје физичко окружење. Надаље, доима се дубоко природним човјekom, и самим тим, може се рећи прилично буквално је „без-себан“.<sup>472</sup>

Често је безазлен, најблаже речено чудак, који је смирен и када највише пати, а и кад гријешу. Смирен, озбиљан и надасве искрен, тако да му је искреност

---

<sup>470</sup> Албер Ками, *Странац*, 103.

<sup>471</sup> А. Ф. Зотов, Ю. К. Мельвил, *Исто*, 161.

<sup>472</sup> Ипак, шта ако постоје аспекти Мерсоове свијести којих ни он сам није свјестан, аспекти који остају неоткривени јер он не мисли о њима. Садржај ових отуђених аспеката његове свијести не може да нам буде откривен на основи перспективе јунака књиге, што нас упућује на Мерсоово веома ограничено искуство свијета. Теоријски, дакле, можда има више Мерсоа него што га заправо видимо. На основи свега што се показује, Мерсо је „без-себан“ (у првом дијелу књиге), и ова без-себност, која је резултат његовог одбијања да мисли, је оно што га оспособљава да спозна свијет на начин на који он то и ради. Стога, ако је покрет од свјесности уопште ка специфичној свјесности коју зовемо самосвијест, заправо покрет од серије нереклексивних перцепција ка рефлексивној перцепцији себе и сопствене перцепције, онда је оно што Мерсоа чини „философски фантастичним“ његов потпуни преокрет, покрет од самосвјесности назад до свјесности уопште (David Sherman, *Camus*, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication United Kingdom, 2009: 65–66).

често заодјевена плаштом бруталности, шта год да му живот намеће. И радост и патњу. Али не може се рећи да му понашање посве одговара устаљеним друштвеним нормама, већ напротив, управо због чега и наилази на осуђивање код већине људи са којима се срета. Безразложно, разумије се.

Мерсоов живот је атомистички живот малих и неповезаних епизода: јер у његовом свијету нема вриједности, само пријатних и непријатних искустава; нема емоција, само периодичних осјећања; нема интересовања, само навика и импулса; нема будућности нити прошлости, само садашњост. Наравно, његов живот чине извјесне правилности: он иде на посао свакодневно; он има пријатеље или људе који се сматрају његовим пријатељима, и љубавницу, или дјевојку која се сматра његовом дјевојком; постоје ствари које он ужива да ради, и редовно ради. Али ове праксе нису структурисане у терминима вриједности, емоција и интереса који обезбјеђују везе и јединство у животима других, јер оне немају утемељење у његовом животу: њихова основа је навика, или епизодно уживање, или проста чињеница да он не види разлог да ради било шта друго.<sup>473</sup>

Пресуда је Мерсоа одвела у најтежи период његовог безбрижног живота. У затворској скучености и беспопштеном трагању за надом, Мерсоа посјећује свештеник у циљу да му исповијешћу олакша досмртни боравак у казнионици, који „многа више него адвокат или истражни судија, оличава сву дволичност света, све утабане конвенције, морал друштва које он у том часу представља, једном речју лаж

---

<sup>473</sup> Његов свијет је такође солипсистичан. Он је наравно свјестан постојања других људи: он није она врста солипсисте која своди друге на писмене аутомате или илузије, исто као што није она врста скептика која своди материјалне објекте на чулне податке. Али његова концепција њихове ралности, као и његова концепција реалности свијета, јесте стриктно ограничена (као и, конзистентно томе, његова концепција сопствене реалности). Он нема то поимање њихових живота (будући недостатно и у његовом животу) које је засновано на вриједностима, емоцијама и интересовањима: он само види да они додјељују значај неким стварима – каријери, пријатељству, љубави – и да налазе да су његови ставови и реакције ненормални, али он не разумије зашто или како се то догађа. Како је особа рационално биће са интересовањима и бригама, способно за разне односе са другим људима, Мерсо не успијева да схвати стварност других људи: он такође не успијева да препозна сопствену реалност као особе (R. A. Duff, S. E. Marshall, „Camus and Rebellion: From Solipsism to Morality“, The University of Sterling, Scotland, 116–135: 119, 120).

и неискреност против којих се Мерсо увек инстинктивно бунио. У тој сцени сукоба којим се разрешава Камијево дело, у том за Мерсоа најузбудљивијем догађају у животу, узбудљивијем него и нехотично убиство Арапина – Камијев јунак достиже највиши могући домет свог емоционалног испољавања<sup>474</sup>.

У тамници га мóre наде, ломе га као никада до тада. Револтиран свештениковом „испразном“ причом, Мерсо се буни, и долази до познања истине, стиже до апсурдног у пуној његовој „свјетлости“. Срећа је ту! Доиста, било је и раније, али сада је ту. Битно ту. И слобода. Да буде срећан. У затвору. То је једино важно.

За њега је живот болан (нарочито у тамници), али он га воли, он жели да живи. Дубоко свјестан да истина свагда са собом носи своју горчину. „Непролазни“ затворски дани одвајају га од

„утабане колотечине и окрећу га унутарњем животу, до последње кризе приликом које израња све оно што је годинама у њему било запретано... Мерсо бесни, али је видно да ужива при том, ужива у осећању повраћене сигурности, први пут, можда, куша сласт истинског друштвеног уважаења... Жестина, понос и чврстина су давно замрле особине којима измењени Мерсо први пут себе пред другима потврђује“<sup>475</sup>.

Учинимо ли прихватљивом тезу да Мерсоов однос према ближњима осветљава једну личност која нема кристално јасну свијест о значају свакодневља и догађаја који је садржајно допуњују, човјека без снаге сјећања и моћи предвиђања, онда можемо с правом тврдити да је ријеч о човјеку садашњости, којем је „овдје и сада“ мјера живота, уз очито одсуство мисли о будућности, јер она за њега нема неко посебно значење. Само садашњост, и ако може, а за Мерсоа може, без притисака и баласта прошлости. Каква год да била.

Уочљиво је лако, да дубљом анализом појединачних фаза у Мерсоовом животу, које се завршавају његовом пресудом и „нареченом“ смрћу, аутор умногоне приговара и такорећи у коријену сасијеца општеприхваћене моралне норме, првенствено због општег лицемјерства и недоследности свијета. Мерсоову изузетну моћ запажања не прати анализа, нити синтеза регистрованога, без обзира

---

<sup>474</sup> Ivan Dimić, *Pristup romanima Albera Kamija*, 49.

<sup>475</sup> Иван Димић, *Од Стендала до Бекета*, 131.



на његову важност и значење које има за њега, или пак за свијет који га окружује. Он је осуђен због свог гнусног чина, наводне чудовишности, а у име уског, конвенционалног морала, којем се Ками, гдје год може, тако и овдје, жестоко опире. Мерсо је један луцидан, добар, безазлен човјек, миран и задовољан, дубоко увјерен да је невин, „отуђеник“ да – али никако чудовиште. Ни у моралном, нити у било ком другом смислу. Уистину, не краси га посебно способност да се прилагоди друштву и његовим потребама, нити пак одвећ јака жеља за бољим положајем у њему, али то свакако није довољан разлог за смртну осуду, ни пороте, ни публице, нити тужиоца и коначно судије. Јесте суштински другачији од осталих поред себе, неспособан за „танана“ осјећања, без свијести о радости, љубави, кајању – али нимало крволочан, борбен, чудовишан. Брутално искрен, странац за друге, истинит у свему, без трунке лажи. Убица силом случаја, не својом вољом.

Упркос коначној пресуди, Мерсоовом очекивању погубљења, поднесеној – али неријешеној молби за помиловање, у коју Мерсо није вјеровао, свештеник је једини био убијеђен да ће је услишити. Мерсоов спор са исповједником мјесто је у роману на коме он

„теоријски артикулише своју животну филозофију. И управо ту, на том мјесту, писац ће Мерсоово расуђивање ставити у контекст једног изузетно снажног афективног излива, из чије перспективе сасвим друкчије изгледа све оно што његов јунак свештенику поручује“<sup>476</sup>.

Ками исповједним тоном који карактерише читав његов ток, завршава роман Мерсоовим сјећањем на мајку, могућим „оправдањем“ и посљедњом жељом:

„На домаку смрти мама се сигурно осетила ослобођеном и спремном да све изнова проживи. Нико, нико нема права да плаче над њом. И ја сам се, исто тако, осетио спремним да све поново проживим. Као да ме је овај велики гнев очистио од зла и сасвим ослободио наде, ја сам се, пред овом ноћи, препуном значења и звезда, први пут потпуно препустио нежној равнодушности света. Осјећајући да ми је тако сличан, најзад тако сродан, близак, увидео сам да сам био и да сам још срећан. Да би се све

---

<sup>476</sup> Nikola Milošević, *Isto*, 15.

коначно завршило, да се не бих осећао толико усамљен, остало ми је да пожелим да на дан мог погубљења буде много гледалаца и да ме дочекају с повицима мржње<sup>477</sup>.

Претпоставимо ли да Мерсо није био крив  
„у оном смислу како га је осудило друштво кроз уста речитог, лицемерног тужиоца, он је ипак био крив пред самим собом, а и у једном општијем смислу, у светлости једног дубљег, основнијег морала, крив за своје повлачење, за свој кукавичлук пред животом“<sup>478</sup>.

Ками је оставио Мерсоа да чека извршење смртне казне смиреног, растерећеног и упркос безизлазној збиљи, ако се може рећи – срећног. И он храбро чека смрт. Не жели да у тим тренуцима буде сам. Нипошто. Макар то били и непријатељи, али да неко буде. Ту, конкретно ту. На суровом, нечовјечном губилишту. Да ублажи, одложи или бар „завара“ прелазак у „царство“ неотклоњиве смрти.

## 2. 1. ПАТЊА – НЕИЗОСТАВНИ ЧИНИЛАЦ ЧОВЈЕЧИЈЕГ ПОСТОЈАЊА

За патњу није било мјеста у првобитном темељу стварања, она улази у свијет тек гријехом прародитеља, прецизније речено као последица учињеног преступа, као резултат гријеха. Дакле, смрт, као највиши степен патње, није Божија казна, већ плод Адамовог гријеха. Патња је основни пратилац човјеков на путу његовог трагања за истином, за суштином, за Богом. Она га прати и у тренуцима богоостављености, и у тренуцима општења са Богом, што значи да он лако из најдубље туге и сјете може да пређе у највишу радост. Као стваралачко биће, као биће које зна за подвиг, за животни полет, човјек је свједок надвладавања патње. Неспособност за

„ентузијазам, за екстазу је извор патње, расцепљености, слабљења стваралачког живота. Несрећа је пре свега разореност, расцепљеност. Основно и најважније

---

<sup>477</sup> Албер Ками, *Странац*, 104.

<sup>478</sup> Иван Димић, *Од Стендала до Бекета*, 132.

питање људског бивствовања је: како победити патњу, како поднети патњу, како не бити сатрвен патњом, како смањити количину патње за све људе и за сав живот?<sup>479</sup>.

Хришћанство је патњом Богочовјека, Сина Божијег, дало смисао човјечијој патњи у овом животу и показало смјернице којим би свако требало да се управља на путу обожења, спасења. Повезаност Божанске и човјечије патње је управо оно што надилази сваку расцијепљеност и што руши темеље њихове отуђености. Постоји

„мрачна патња која води ка пропасти и постоји просветљена патња која води ка спасењу. Хришћанство преобраћа пут патње у пут спасења. То је патња богочовечанска, која одговара на болно питање теодицеје. Људски живот је препун егзистенцијалне дијалектике патње и радости, несреће и среће“<sup>480</sup>.

Хришћанство прихвата патњу са свим њеним тегобама и посљедицама које собом носи, и у просвијетљеном подношењу патње, у ношењу сопственог животног крста без роптања и хуљења на Бога види пут човјековог спасења. Разапињање на крсту и смрт су неизоставни чиниоци човјечијег живљења, а смисао Христовог страдања, смисао Голготе, није у обоготворењу патње, већ у њеном надвладавању. То што неко пати не значи већ да ће његова патња бити искупитељна, спасоносна. Христова велика патња на Голготи се драстично разликује од свакодневне човјечије патње тиме што је то била „победничка, божански-делатна; она је ишчупала из света корен патње, припремила васкрсење“<sup>481</sup>. Циљ Христовог примања на Себе свих патњи свијета, које се јављају, како смо већ навели, као посљедице гријеха, лежи у Његовом стремљењу да све патње сасијече у коријену, да искупи гријех и отклони велики утицај зла из свијета. Тако, можемо рећи да је и Његов живот испуњен дјелатном, побједничком патњом, која врхуни догађајима на Голготи. Ту дјелатну патњу прати радост живљења, предосјећање блаженства, откривање смисла постојања, па самим тим и она има смисла. Кад би патња била вриједна сама по себи, кад би била сама по себи циљ, онда би била немогућа свака борба против ње. Тада би се препустили стихији, и пасивно подносили све патње

---

<sup>479</sup> Николај Берђајев, *Егзистенцијална дијалектика божанског и људског*, Београд: Логос-Ортодос 1995, 64.

<sup>480</sup> Исто, 68.

<sup>481</sup> Николај Берђајев, *Философија слободе II*, 86.

што нас сретају у животу. Творевина није у стању да се својим сопственим силама одупре злу у свијету и да ријешити проблем постојања, не може да се спаси од смрти и пропадања, не може да отклони свугдје присутну патњу. Са Христом се у свијет усељава нова нада, отвара се могућност рјешења проблема постојања, Он преобраћа патњу у пут спасења, гдје Богочовјечанска љубав представља силу која повезује патњу и смрт и која их својом пуноћом побјеђује.

Хришћанско Откривење објашњава тајну страдања човјечијих и овосвјетске таштине човјечијим грехопадом, кроз које је зло, пробуђено у области чисто духовног бивствовања, у анђелском свијету, било пренесено из те надземаљске сфере и у област осјећајно-духовног бивствовања, у област живота човјечијег и физичког свијета. А злом, које се појавило у области духовно-разумног, нетварног бивствовања, у свијету анђелском, хришћанско Откривење не назива физичка страдања, која у ствари нису зло, већ оно лажно, незаконито усмјерење воље разумних бића, када они, отуђивши се од Бога, мисле да самостално саздају свој живот изван зависности од Бога и у потпуној отуђености од Њега.<sup>482</sup> Бивствовање човјечанства – је драма која се развија у чину. Она се развија у бесконачности космичког простора, њен почетак и крај, као и сазнавање скривеног смисла онога што се догодило, лежи иза граница уобичајеног човјечијег опита. Тако и схватање тога шта је живот и смрт сваког човјека понаособ.<sup>483</sup> Па ипак, неизбежно је

---

<sup>482</sup> Феодор Поздеевский, архиепископ, „К вопросу о страданиях“, *Жизнеописание. Избранные труды*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000.

<sup>483</sup> Руској религиозној философији су својствена два поимања живота и смрти. Прво, живот се схвата као земаљски, конкретан, као живот у историји и у времену, и друго, као живот вјечни, праведни, истински. Човјекова судбина, тражење смисла живљења повезани су са познањем тих двију грана његовог постојања. Схватање човјека као његовог сопственог постојања, као његовог живота улази у руску философију с учењем словенофила. Жива слободна човјекова воља би, према учењу А. С. Хомјакова, требало да се оствари у дјелању, чије главно стремљење представља стремљење к идеалу или ка срећи. Преживљавање среће свједочи о појављивању смисла живота човјеку. Смисао живота је задат објективно, одређен је метафизичким односом човјека и постојећег. Према томе, човјечији живот, сâм човјек је јединство и разлика двају свјетова: метафизичког и феноменалног. Њихов однос Хомјаков традиционално поима кроз догађај грехопата и први ставља акценат на проблем човјекове слободе (А. В. Конева, „Смерть и бессмертие человека в русской

стремљење да се надвладају границе сопственог сазнања, да се докучи смисао човјечијег бивствовања – да се расвијетли мистерија смрти.<sup>484</sup>

Примјетно је да се у дубини узрока човјечије патње често рефлектује одређена непремостивост, неизбјежност као и нешто што је немогуће вратити у првобитно стање. Томе насупрот, оно од чега патња такорећи „зазире“ јесте љубав, заједништво, одсуство било какве подвојености. У јеванђелском позивању на покајање садржи се несумњиво и позив на љубав, јер само

„дугим путем очишћења душе од гријеха буди се човјечи дух и срце осјећа љубав и патњу као нови живот, као осјећање ни са чим упоредиво, као дјеловање самог Божанства у срцу човјека. Та љубав је лишена потресних емоција, она је тиха и дубока, њена особина је – љубити Бога свим срцем својим, а људе као слику и прилику Божију“<sup>485</sup>.

Човјек је покатакд немоћан да подноси и преживљава патњу сâм, а олакшање му сигурно долази када почиње да осјећа сапатњу, када зна да није сâм на овом свијету, будући да усамљеност често зна да буде узрок патње. Патња у својој суштини подразумијева љубав према човјеку, љубав испуњену жељом да људи живе у благостању, љубав којој није својствена себичност, отуђеност, окрутност и незаинтересованост за друге.

С друге стране, смрт као реални и неизбјежни феномен овога свијета, поставља питање о смислу нашег постојања, о нашем личном животу, о начину на који смо га водили, и чему смо свјесно или несвјесно цијелог свог живота ходили. Она је „она сила која прекида бујицу свакидашњих околности и утисака и изводи човека у њу“<sup>486</sup>. Разумије се, у том „прекиду“ долази до њеног суочавања са вјером, посљедњом инстанцом, пропраћеном страхом од надолазећег, која у сваком човјеку буди наду у опстанак, наду у остварење зацртаних циљева, рјешавајући при том

---

религиозной философии“, Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. СПб., 1995).

<sup>484</sup> А. Г. Ключев, „Малая эсхатология сознания“, Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. СПб., 1995.

<sup>485</sup> Рафаил Карелин, Исто, 94.

<sup>486</sup> Иван Ильин, Нав. дјело, 16.

крајњу дилему о смислу нашег живљења, односно о ономе чему смо за живота тежили и чему смо из било ког разлога придавали највиши значај. Пред лицем смрти човјеку вјера дође као сито кроз које ће „просијати“ све што је и због чега за живота чинио, чему се надао, а оно што „просије“ ће му показати да ли је заиста вриједило живјети за то, да ли је имао љубави за животом, да ли му је вјера била искрена и постојана, или су му и љубав и вјера били лицемјерни, што би онда имало катастрофалне последице за његову душу, која би требало да плијени искреношћу, непрорачунатошћу, неприсиљеном љубављу и слободном вјером.

## 2. 2. ЕСХАТОЛОШКА ВЈЕРА – ПУТ ДО ВЈЕЧНОГ ЖИВОТА

Говорећи о есхатологији с православног гледишта, може се рећи да је круцијална јеванђелска порука људима порука о Васкрсењу Христовом и будућем општем васкрсењу творевине које се очитује као побједа над смрћу. Свети Оци су стварање свијета ни из чега разјаснили тиме што се узрок постојања свијета налази у будућности, а не у прошлости, будући да прије него што је Бог створио бића, у свијету није постојало ништа, ни идеје, ни материја. Сâмо стварање, то јест тренутно историјско живљење, без сједињења творевине с Богом,

„не осигурава јој вечно постојање. У појави Исуса Христа хришћани су видели појаву очекиваног Царства Божијег, а у Христовом Васкрсењу потврду и долазак последњих дана и циља због кога је Бог створио сва бића и људе“<sup>487</sup>,

што је потврђивао Дух Свети Својим васкрсењем Христа из мртвих, јер је за Њега везан долазак „последњих дана“, односно Христа и Царства Божијег у историји. Страдање је основно питање човјека који вапи за Богом. Христос је одговор Бога на

---

<sup>487</sup> Игнатије Мидић, „Онтологија и етика у светлу христологије Св. Максима“, *Саборност*, год. IX, бр. 1–4 (2003) 13–59: 16.

вапај. Христос је донио Јеванђеље милосрђа, исцјељења, мира и љубави.<sup>488</sup> Самим тим, превазилажење смрти је

„плод *силаска Бога* у свет и Његовог сједињења *с природом* творевине... То је откривено свету кроз оваплоћење Сина Божијег и васкрсење Христово, односно кроз Христа и Цркву као Тело Христово“<sup>489</sup>.

Дакле, догађај Вазнесења Христовог и Његово обећање да ће поново доћи у сили и слави, хришћанима су указали на то да се истина створених бића налази у будућности, на крају историје, у поменутом Другом доласку Христовом, када ће бити крај историје и долазак Царства Божијег у пуноћи.

Својим моралним усавршавањем које води истинском препороду и промјени себе самога у човјека који потврђује да је Божије створење, човјека који сваким дахом слави Бога, Оца и Сведржитеља, човјек стиче основу да размишља о сопственом вјечном животу, о животу у вјечном Богу, у вјечном Царству Божијем. Међутим, да би постао истински човјек и члан Божијег Царства, није довољно да мисли на вјечност, нити да себе изграђује у било ком погледу, већ би требало и да у Богу нађе вјечни циљ свога живота, јер је сасвим разумљиво да било које постављање привремених циљева само собом потире и жељу и могућност за постизање нечега што се односи на вјечни живот и само истрајава на путу нечега што има обресе пролазног и привременог живљења. Вјечни живот је

„божански живот, па је стога једини вјечни циљ људског живота, очигледно, само морално усавршавање човјека према вјечној слици савршеног Оца (Мт. 5, 48), јер за постизање тога циља човјеку стварно није довољно ни мноштво вјекова“<sup>490</sup>.

Постављање тога бесконачног циља са собом повлачи и ступање на тај пут вјечног живота, који се за праведнике састоји у вјечном блаженству, а за грешнике у вјечним мукама. Са тог пута не би требало да се силази, нити да се прелази на пут привременог живљења, опхрваног пролазношћу и одсуством тежње за нечим

---

<sup>488</sup> Владимир Марцинковский, *Смысл страдания*, Њу-Йорк, 1955, 2–е изд., Корнтал: Свет на Востоке, 1989.

<sup>489</sup> Игнатије Мидић, „Онтологија и етика у светлу христологије Св. Максима“, 13–59: 17.

<sup>490</sup> Виктор Несмелов, *Наука о човјеку*, Подгорица-Никшић: ЦИД Подгорица – Филозофски факултет Никшић 2010, 433.

вјечним што надилази сву неминовност свакодневног живљења. Сва погубност и бесмисленост овоземаљског живљења, која почива у робовању страстима и испољавању наших немоћи, може да буде превладана тиме што ћемо постати причасници самог Божанског Живота, који ће служећи Богу потврђивати, обogaћивати и просвјетљивати свој властити живот. Јер, ми

„за себе задобијемо смисао живота само у том случају ако, служећи Њему, као синови и наследници домаћина, служимо у нашем сопственом делокругу, ако Његов живот, светлост, вечност и блаженство може постати и наше, ако наш живот може постати божански“<sup>491</sup>,

што подразумијева наше „обожење“, наш пут ка апсолутном савршенству, нашу побједу над свеокружујућом смрћу и пропадљивошћу, и ослобађање из чврстих окова гријеха и разноврсних страсти које поробљавају човјечију душу неумољиво је одвлачећи према оном заводљивом, привидном, пролазном и трулежном начину живљења, које одводи у крајњу таму и бездан ништавила.

Полазећи од тврдње да апостоли нису вјеровали у Христа као Спаситеља свијета због њиховог виђења васкрслог Христа, већ због познања истине Његовог учења и дјела, поред осталог и те да поништење грехова у свијету изискује нечију искупитељску жртву, која би својом величанственошћу могла то заиста да изврши, и да Христос као Онај Који Својом чистотом савладава гријех може да буде та искупитељска жртва, можемо с правом рећи да је сâмо виђење Његовог јављања поткријепило њихову вјеру и својом фактичношћу повисило њен степен ваљаности. Оно што је Христос у Свом животу чинио, то је у Свом учењу и објављивао, а Јеванђеље садржи све оно што је човјеку потребно за живот и у овом и у оном свијету. Срж апостолске проповиједи састоји се у обзнањивању истине о очишћењу човјечијих грехова силом Христове искупитељске крсне смрти, силом Његовог добровољног страдања и преузимања на Себе њихових грехова, спасавајући их Својим жртвовањем од пропасти живљења огрезлог у гријеху које не води у Царство Божије. Важно је истаћи да се Господ не одриче грешника, као и да покајнику даје „благодат Духа Светог, која у душу уноси мир и слободу и човек

---

<sup>491</sup> Семјон Франк, *Смисао живота*, Београд: Логос-Ортодос: 1995, 42.



умом и срцем пребива у Богу<sup>492</sup>. Бог је слободном вољом а не из било какве обавезе спасао свијет смрћу Свог Јединородног Сина, чијим се искупљењем свијет очувава и наставља да постоји ослобођен од поништених грехова несамјерљивошћу жртве невино пострадалог Спаситеља свијета која као израз свепраштајуће Божије љубави раскида и најтврђе окове грешности.

Када је пак ријеч о спасењу људи, неопходним се чини такође и разјашњавање комплексног односа захтјева љубави и праведности према грешницима, до којег долази усљед њиховог немогућег истовременог остваривања. Наиме, док љубав, с једне стране, захтијева да се грешнику опрости, праведност, с друге, изискује правду, то јест да се грешник казни у складу са преступом који је начинио. Међутим, Божије милосрђе је дјеловало силом искупитељске жртве Јединородног Сина Божијег и њеним чудом нашло начин да спаси грешнике. Та безмјерна жртва

„у потпуности покрива све преступе људи, па тако, у потпуности задовољавајући праведност Божјега суда, она доиста ствара мјесто за свепраштајућу Божју љубав и, значи, заиста чини могућним Божје спасење људи“<sup>493</sup>.

Значи, човјеку је омогућено да се спаси силом свепраштајуће љубави Божије, силом која „покрива“ и „прекрива“ све грехове људи, а то ће се остварити заједно с откривењем будућег живота, односно с општим васкрсењем људи, у чему се и састоји стварна дубина смисла човјечијег живљења. Вођен силом те љубави, човјеку је могуће да крочи на пут стицања вјечног и непотрошивог блага, које ће обогатити његову душу, пут који подразумејева сталну борбу и одрицање, борбу смисла и бесмисла, стварног и привидног, свјетлости и таме. На том путу долази до тријумфа оног Божанског у човјеку и задобијања Царства Небеског, то јест до дјелатног превазилажења бесмисла пролазности свепрожимајућим смислом живота, којег симболизује крст и крноваскрсно страдање које нам посвједочује достизање истинског живота. Самим тим, спасење свијета је могуће само

„актом божанске благодати, и највише што човек може да учини је да буде што бољи ‘преносник’ благодатних божанских сила. У томе је највиши циљ земаљског

<sup>492</sup> Свети Силуан Светогорац, Исто, 139.

<sup>493</sup> Виктор Несмелов, Исто, 451.

постојања, и у обећању коначног савладавања зла... састоји се метафизички смисао 'благих вести'<sup>494</sup>.

И док се у руској религијској философији побједа над смрћу различно тумачи<sup>495</sup>, полазећи од Истине као критеријума, Хришћанство не жели да помогне људима „тима што ће их помирити са смрћу, него да им открије Истину о животу и смрти, да би их ова Истина могла спасти“<sup>496</sup>. Побједа над смрћу, тријумф правде – постулати су духа којих се никад не одриче, јер дух се не плаши смрти и правда побјеђује чак и онда када доживи пораз. Хришћанство је трагични оптимизам, у којем је „богоостављеност“ тек прелазни момент.<sup>497</sup> Христово страдање даје смисао сваком страдању на земљи, оно обзнањује долазак побједе, чији је почетак Његова смрт, а врхунац Његово васкрсење, које представља тријумф

---

<sup>494</sup> Сергеј Левицки, *Огледи из историје руске философије*, Београд: Логос 2004, 273.

<sup>495</sup> Тако, Н. Ф. Фјодоров замишља уклањање смрти из свијета као ствар човјечијег духа, као тријумф човјечије воље, која је завладала законима постојања и која је покорила природу. В. С. Соловјов је увјерен да одређеност човјековог живота и смрти зависи од његове слободне воље. Човјеку је дата морална сила, он може да побиједи зло у својој души, може да постане уистину натчовјек, који би првенствено требало да буде побједник над смрћу. У руској религиозној философији смрт се посматра као индивидуални опит, који је неопходан човјечијој души за прикључивање к вјечности. У уобичајеној свијести нема мјеста за прихватање смрти, људи виде смрт као неподношљиву противрјечност, из феноменалног свијета, у којем човјек живи и у којем гради своју судбину. Али у животу истинском, праведном, духовном, смрт се не приказује као „минус космоса“, нити као мрачни и страшни пут у небиће, већ као ослобођење од мука свијета, као пут к истинској слободи, ка божанственом откривењу и будућем васкрсењу. С. Н. Булгаков тврди да је смрт сваког човјека у исто вријеме Христова смрт. Тако схваћена смрт је благо, врата бесмртности, благодатни и радосни догађај. Тако појмљена смрт није безвремена, она је човјекова судбина, јединство вишег добра и вишег разума. Према томе, човјекова смрт и бесмртност се у руској философији схватају као његова судбина, кроз смрт се достиже бесмртност, постизање своје индивидуалности у сједињењу с Христом (А. В. Конева, Исто).

<sup>496</sup> Александар Шмеман, *За живот света: светотајинска философија живота*, Београд-Никшић: Логос-Ортодос-Јасен 1994, 99.

<sup>497</sup> Б. Вышеславцев, Богооставленность, „Путь“, № 61, окт. 1939 – март 1940.

„благодатних, животворних сила Божијих над смртоносним силама природе, то је поништавање природног поретка благодатним поретком Царства Божијег. Али чудо васкрсења није укидање закона природе“<sup>498</sup>.

Не. Смрт и даље заузима своје мјесто у свијету. Мјесто, које је добила захваљујући Адамовом гријеху, што потврђује и јеванђелиста сљедећим ријечима: „Као што кроз једнога човјека уђе у свијет гријех, и кроз гријех смрт, и тако смрт уђе у све људе“ (Рим. 5, 12). Овдје се смрт посматра као странац, као нека прираслина човјечијој природи, као нешто што је Адамовим преступом у Едемском врту ушло у њу, и у читаву творевину. Послије Адамовог кусања плода са дрвета познања, смрт улази у човјечију природу, и то најприје „духовна смрт, која је човеково разлучење од Бога, а затим и смрт телесна, која је разлучење душе од тела у одређено време“<sup>499</sup>. Адам је очит примјер таквог поимања смрти, па се може рећи да је приликом сагрешења Адам духовно умро, а потом, нешто касније, и физички, а Бог је оставио човјека у животу, дајући му прилику да се покаје, да се уздигне и задобије надасве потребну заједницу са Њим. То значи да се смрт не јавља као казна због учињеног преступа, већ као посљедица гријеха, која се и наслеђује због слабости човјечије природе.

Уколико се свјетлошћу Васкрсења пружа

„залог, и тврди могућност стварне промене онтолошког статуса овдашњег бића, онда је, према томе, судбина овдашњег бића – или остварење или неостварење ове могућности; или испуњење или неиспуњење поуке и залога датог у Васкрсењу“<sup>500</sup>, што ће нам постати јасно очекиваним догађајем Страшног Суда. Васкрсењем се вјери открива сав бесмисао смрти и пролазности. Чудо васкрсења се пројављује у вјери и окренуто је човјечијој слободи и љубави, њему је туђа било каква гаранција, принуда и доказивост. Самоодрицање и вјера представљају човјекову насушну потребу, оно што га управља да ходи путем Истине и Правде, Љубави и

---

<sup>498</sup> Николај Берђајев, *Философија слободе I*, 63.

<sup>499</sup> Јеротеј Влахов, *Живот после смрти*, Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског 1998, 28.

<sup>500</sup> Сергеј Хоружиж, *Диптих о тиховању*, Београд: Бримо 2002, 138.

Наде, што на крају резултира његовим истинским спасењем, превазилазећи и остављајући по страни сву сујетност и бесмисленост човјечијих дјела.

Уколико се прихвати хришћанско поимање догађаја Другог доласка Христовог и васкрсења мртвих у којима се остварује истинско постојање творевине, онда је сасвим разумљиво и то да ће, док се то будуће Царство не оствари и даље постојати смрт, односно гријех. Међутим, док се тај догађај не оствари, Дух Свети дјелује у историји тако да је будуће Царство Божије присутно као Евхаристија, као заједница људи и природе која је слика будућег Царства као заједнице све творевине са Христом у средишту. У Евхаристији се посредством Духа Светог већ овдје и сада предокушава избављење од смрти, односно вјечни живот, па као чланови литургијске заједнице, преко које постају чланови будућег Царства, људи постају свети, бесмртни и спасени, а конституишући Свету Литургију, Дух Свети преображава творевину у Тајну Христову, чинећи Евхаристију сликом Царства Божијег. Својим распећем и васкрсењем Христос је

„надвладао смрт и човеку дао могућност да је, након што се сједини са Њим, и сам надвлада у свом личном животу. Тај циљ се достиже кроз свете тајне Цркве. Оне не ослобађају човека од онога што се назива психолошком кривицом нити умилоствивљују Бога због Адамовог греха, али оне побеђују смрт. Кроз крштење постајемо удови васкрслог Тела Христовог а кроз причешћивање Телом и Крвљу Христовом примамо лекове за бесмртност“<sup>501</sup>.

Према хришћанском схватању, историја ће се завршити када дође до тога да се сва творевина сједини с Христом и када се деси опште васкрсење мртвих, чиме ће бити побијеђена смрт. Стога је Евхаристија до Другог доласка Христовог, када ће се десити васкрсење мртвих, односно васкрсење цјелокупне природе као Тијела Христовог, „ход ка последњем догађају и икона Царства Божијег, предокус истинског постојања, а не сама истина, чије се испуњење очекује у будућности“<sup>502</sup>, без које нема ни будућег Царства. У сједињењу с Христом, у коме се у будућности налази савршенство човјека и творевине, и човјек и творевина остају онакви какви јесу по природи, али уз то обожени, бесмртни, а то значи да онтолошки однос

---

<sup>501</sup> Јеротеј Влахов, Исто, 33.

<sup>502</sup> Игнатије Мидић, „Онтологија и етика у светлу христологије Св. Максима“, 13–59: 45.

човјека према другом човјеку и природи подразумијева „љубав према другом и према природи, и виђење другог онаквим какав ће бити у будућности сједињен с Богом у Христу, а не какав је сад“<sup>503</sup>. Самим тим, постаје нам јасно да то обухвата и љубав према грешнику, јер ће он престати да буде такав ако оствари заједницу с Христом, Који ће доћи у сили и слави.

### 3. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Кјеркегор, такозвани дански Сократ, је страсно „пледирао за изворним хришћанством као јединим могућим излазом из кризе у коју је запао модерни европејац“<sup>504</sup>. Он се ватрено и бескомпромисно борио против

„хришћанства свог времена, када га је смрт стигла усред најжешће борбе, када осим борбе више ништа није имао да тражи у животу, а борбу једва да би још могао да појача... И када се срушио на улици, па га носили у болницу, рекао је да хоће да умре, јер ствари за коју се залаже потребна је његова смрт“<sup>505</sup>.

Кјеркегорово хришћанство не доноси ослобођење од бриге, страха, осјећања сталне опасности. То је – јеванђеље страдања, религиозна форма изражавања дисхармоније између идеала и његовог остварења, између суштине и постојања, између ничега и бића.<sup>506</sup>

Очајање се испољава као болест духа, и са собом носи разне предности и недостатке: прво, јер се у очајању човјек односи наспрам вјечности, а друго јер је то болест духа, специфична болест испуњена дубоком противрјечношћу; у очајању очајник очајава

„због себе самога или због тога што не може да се ослободи самога себе. Властито ја не може сагорјети. У њему је нешто од вјечности, а ипак гори ватром тренутка, јер је

---

<sup>503</sup> Игнатије Мидић, Исто, 47.

<sup>504</sup> Danilo Basta, *Odbrana i prevrednovanje Fridriha Ničea*, 202–207: 204.

<sup>505</sup> Georg Lukač, *Ibidem*, 85.

<sup>506</sup> Карлос Вальверде, Исто, 106.

времено. У очајању вјечно је у времену нашло свој рефлекс. Зато је патња коју очај доноси лака, а бол лијепа<sup>507</sup>.

Очајање је, према Кјеркегору, неопходна категорија човјечије егзистенције. Оно има „корен не у спољашњим околностима, него у самом човеку. Очајање му је по природи урођено, јер је човек синтеза коначности и бесконачности, пролазности и вечности“<sup>508</sup>, док је властито ја вјечно ја у свом односу према Богу, својеврсно настојање да се буде самим собом, да се постигне апсолутно ја, апсолутна свијест о себи, да се досегне истина и блаженство.

Човјек се, према Кјеркегору, свагда налази у расцјепу, располућен је непремостивим и дубоким противрјечностима, нејединством, временим и вјечним, коначним и бесконачним, нужношћу и слободом, и најзад најболнијом – очајањем, болешћу да се вјечно умире, а да се не умре, већ да се живи на смрт. Умријети смрт – значи проживјети умирање. Истинско очајање подразумијева истинско хтијење човјека да изабере себе у својој вјечној вриједности, да бира сопство, вјечно Ја, Апсолутно, чиме егзистенција постаје и она сама и надилажење себе, јер се односи према трансценденцији, према Апсолуту.

Хронолошко поимање кјеркегоровских „стадијума“, чак имајући у виду изненадни прелаз из једног „стадијума“ у други кроз „скок“, недопустиво је упроштавање његовог учења о човјечијем постојању: термин „стадијум“ Кјеркегор је схватао не само и не толико хронолошки, колико суштински и садржајно, слободно га мијењајући, рецимо, ријечима „сфера“ и „метаморфоза“. Доследна смјена „стадијума“ постојања жељени је, али никако једини пут развоја човјечије личности. Може се рећи да је она чак изузетак: далеко од тога да сви појединци достижу ниво истинске религиозности, па чак ни етички ниво постојања.<sup>509</sup> Кјеркегорови егзистенцијални стадијуми својеврсне су животне раскрснице, три могућности усавршавања човјечије егзистенције, у која се „ступа“ смјелим скоком,

---

<sup>507</sup> Мирко Зуровац, Исто, 32.

<sup>508</sup> Милан Табаковић, „Речник неких важнијих појмова“, у: Серен Кјеркегор, *Болест на смрт*, 149–160: 157–158.

<sup>509</sup> Е. Н. Левичева, Исто, 137.

квалитативном одлуком, заогрнутом плаштом коначности, без „освртања“ и повратка на претходно, ма шта оно било.

Кјеркегорово стваралаштво неуморно се посвећује ексцентричним стањима душе, доживљају страха, ужаса, завођења, заљубљености, демонизма.<sup>510</sup> Према његовом мишљењу се сав човјечији живот одвија у беспопштедној борби противрјечности, он сам је противрјечност и неотклоњиви парадокс, стална непостојаност поткријепљена постојаном стрепњом, гласом вјечног у човјеку. Страх и стрепња се разликују по томе што први долази од спољашњих узрока, а стрепња од унутарњих. Кроз стрепњу се, према Кјеркегору, прочишћава душа, знатно се ослобађа свеколике нискости коју садржи у себи, жустро водећи човјека самом себи.

За разлику од Хајдегера, који живот види као пребивање према смрти, Камија интересује због чега јој неки „нормални“ људи дају првенство у односу на живот. Мноштво је „спољашњих“ узрока и повода за самоубиство, а Камија не занима статистика, већ општа „философска“ основа одбацивања живота. Према његовом мишљењу, одлука о самоубиству – признање је човјека да је живот у његовим очима постао непојмљив, бесмислен, апсурдан, да је почео да се осјећа *странцем* у свијету.<sup>511</sup>

У одговору Габријелу Марселу<sup>512</sup> Ками каже да му је мрзак свијет у коме живи, али да саосјећа с људима који у њему пате. При том изражава жељу да свједочи, да колико је у његовој моћи стане у одбрану потчињених, потлачених, да виче, да своје неслагање изрази лицем у лице ономе који хоће да одузме живот другоме, ма ко да он био. Само да је човјек – и Ками се буни. Негодује и штити. Од

---

<sup>510</sup> Les Pioreen (Орхус, Данија), „Религиозно творчество и философия“, 14–21: 18.

<sup>511</sup> А. Б. Демидов, Исто, 42.

<sup>512</sup> Ками се у *Combatu* (1948) осврће на Марселов чланак који је посветио његовој драми *Опсадно стање* у листу *Nouvelles littéraires*, гдје појашњава своје ставове о улози коју је у том позоришном комаду дао Цркви. Ријеч је о улози коју је Црква имала у Шпанији, гдје су поједини бискупи благосиљали погубљења. Стога драматично и завршава једну сцену рекавши хришћанима у Шпанији да су остављени на милост и немилост.

те амбиције не жели да одустане ни по коју цијену. То је, између осталог, оно што је, по његовом мишљењу, Марсел у поменутом чланку довео у питање.

Ками је увјерен у неприхватљивост става да овај свијет нема вишег смисла, јер би нас такво мишљење одвело у нихилизам, односно у ништеће разлога за постојање, по којем би потпуно свеједно било на који начин живимо, добро или лоше, будући да је све подједнако бесмислено. Али не. Он то не прихвата, јер осјећа да има право на будућност, и неће да је преда „у руке“ неком ко ће да је упропасти и порази га као достојанственог човјека, као праведно мислеће биће. Он то

„не може дозволити ни себи ни другима, устаје против исконске неправде и захтева смисао за себе. То је побуна – ако ми није дато да спознам смисао свог постојања, следићу свој инстинкт, то снажно осећање правде које носим у себи и створићу га сам! Ирационална побуна, без сумње, јер нема ни логичног усмерења, те зато, ако хоћете, и апсурдна, али узвишено лепа и достојна човека. Можда је то онај толико нам потребан путоказ, она сила која чини немогуће“<sup>513</sup>.

Несрећа, очај и патња, проузрокована првим, нипошто није све од чега се човјечији живот састоји. У њему има мноштво лијепих и добрих ствари, дешавања која нас одвлаче у супротном правцу, дакако и смјеру, од смрти, коју умногоме „прижељкујемо“ у тренуцима бола и разноврсним страхотама и тегобама патње, неизоставних животних „сапутника“. Човјек треба и мора да живи, кад му је већ то дато, упркос свој тежини апсурда, бола и непроналажења смисла. Ками слави живот, бори се против самоубиства и бесмисла који њиме „улази“ у живот на „велика“ врата, „затварајући“ их у исто вријеме и истим чином. Он тражи ослонац у животу на Земљи, не исказујући примарно интересовање за вјечност. Живот по сваку цијену, овдје и сада. Вјечност – нека чека. Живјети што је више могуће, што боље, не мирити се са смрћу, која ће „сигурно“ доћи. Не оспоравати њену извјесност, већ је „заобићи“, игнорисати, дисати „пуним плућима“, и живјети, само живјети. Смрт је неминовна, али није најважнија. Све је твоје, човјече, - кличе

---

<sup>513</sup> Alber Kami, *Pisma nemačkom prijatelju*, 56–57.



Ками, - овај свијет, и све у њему, стављен је у „службу“ теби, само да живиш како треба, да се њиме користиш ваљано. А смрт кад дође. Нека дође. Само ти живи.

Ако се размотре основне егзистенцијалне поставке концепције смрти, могуће је запазити да вољно или невољно имају критичку усмјереност у погледу јеванђелских истина, или, како би рекао Хајдегер, одређују хоризонте, који леже у основи онтичког оформљења овог или оног става Хришћанства. Сходно томе, стварајући своју оригиналну теорију смрти, Хајдегер најмање помишља на то да направи услугу религиозном скептицизму (премда има елемената критике религије); основни „задатак“ смрти као егзистенцијала – је да расвијетли бивствовању његово сопствено биће у сопственим могућностима. У онтолошком смислу задатак смрти је – да учини биће таквим какво би требало да буде. При том, он показује да страху од смрти, као психичком стању, човјек може да буде најмање подвргнут. Тумачећи га као онтолошку категорију, Хајдегер тврди да страх исказује пребивање бивствовања у својој коначности и да је управо егзистенцијални страх хоризонт за емоционални страх. Другим ријечима, страх од смрти је саставни дио човјечијег бивствовања, а смрт финале свих пројеката, она човјека доводи испред сопствене могућности.<sup>514</sup> Управо рађање идеје о индивидуалној одговорности човјека за све што се с њим самим дешава, као и за његове мисли, нешто је највриједније у оквирима не само Хајдегерове философије већ и самог егзистенцијализма.<sup>515</sup>

Егзистенцијалистички философи страх и кривицу виде као онтичке категорије, које су својствене човјечијој природи. Значи, оне постоје у човјеку, питање је у ствари шта са њима човјек ради, како се према њима односи у току живота. Међутим, духовном бићу је мало одсјечка времена, ограниченог с двију страна празнином. Човјек се за живота прикључује Апсолуту и тражи путеве да би остао с Њим. Трагања човјека, који се развио у чврстом убјеђењу да нема никаквог

---

<sup>514</sup> Е. Ю. Сиверцев, „Биологический, религиозный и философский аспект понимания смерти“, *Философия о предмете и субъекте научного познания*, под ред. Э. Ф. Караваева, Д. Н. Разеева. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С.167–180: 174.

<sup>515</sup> Г. И. Завьялова, *Исто*, 102.

бога, да нема и да није било ни загробног живота, ни Христа, немају никакве „апсолутне идеје“, и веома су трагична. Таквом човјеку је тешко да открије ону тачку, ону везујућу карику, која ће му омогућити да се увјери да он као индивидуалност, самост, будући једанпут повезан са тим свијетом, бива заувјек нераскидив с њим.<sup>516</sup>

Истинско покајање дубоко прожима и потреса човјека у потпуности, оно је праћено истинском патњом и преиспитивањем себе. С тим у вези се онда и може рећи да човјек није само

„материјално, биолошко биће, већ и морално, трансцендентно биће, слободно и одговорно. Без доживљајног препознавања себе, и смртног и бесмртног, и боголиког и палог, малог бога у блату (према речима оца Јустина Поповића), без освешћивања онтичке кривице у себи као последице греха, а онда и препознавања Пута, Истине и Живота (Исуса Христа) који води истинском кајању, човек не може да спасе ни себе ни свет. Остају ‘страх и дрхтање’ пред крајем, личним и општечовечанским“<sup>517</sup>.

Разматрајући проблем страдања и патње који човјека прате у стопу у овоземаљском животу, Берђајев наводи да једино хришћанство прихвата живот као страдање, као патњу, докучујући при том смисао патње, тврдећи да страдање подразумијева подношење свих страхаота патништва (смрти ближњих, болести, разочарања) у име прочишћења, преображаја, човјековог уздизања. У складу са тим, постоје два облика страдања – свјетло и искупљујуће страдање за живот, и мрачно и паклено, то јест страдање за смрт. Прво је дакле искупљујуће, које смо описали, а друго, које прате тмина и мрачњаштво, води гушењу човјека, његовом духовном „самоуништењу“, будући да се буни, негодује, проклиње патњу, он губи у себи осјећање смисла живота, не види смисао патње и самог себе „осуђује“ на погибију без „циља“, без смисла. Насупрот том мрачњаштву бунтовништва и озлојеђености бесмисла чврсто „стоји“ јеванђелски Крст, чије прихватање повлачи за собом прихватање страдања, откривање његовог смисла, виђење смисла живота

---

<sup>516</sup> В. В. Кузнецова, О. Л. Щелоков, „Причины страха смерти и асимметрия времени“, Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. СПб., 1995.

<sup>517</sup> Владета Јеротић, *Приближавање Богу*, Београд: Задужбина Владете Јеротића, Ars Libri – Партенон 2009, 63.

у његовом спокојном подношењу, ходећи за Оним Који је на њему разапет. Страдање је повезано „са грехом и злом, као и смрт – последње искушавање човека. Али, исто тако, страдање је пут искупљења, просветљења и препорода. То је хришћански парадокс у вези са страдањем и треба га прихватити и иживети. Страдање хришћанина је слободно прихватање крста, слободно ношење крста“<sup>518</sup>.

Слиједећи Кјеркегора и Хајдегера у одређивању кључних егзистенцијалних категорија, Берђајев описује стрепњу као стање „дрхтавог, устрепталог, палог створа који се налази у низинама бића и кога са свих страна вреба опасност. Стрепња је очекивање страдања, ... очекивање болести, сиромаштва, беспомоћности и немоћи“<sup>519</sup>. А страх човјеку отвара двери пристанка на „све“, човјек у стању големог страха не расуђује ваљано, пристаје на сваковрсна понижења, страх га не уздиже, него напротив, спушта у несагледиве низине. За хришћане неподношљиви, највиши страх није страх од смрти, већ од суда и пакла. С друге стране, туга је устремљеност увис, ка непрегледним висинама бића, а онда и потиштеност што се не налазиш на тим висинама. Прави страх се може доживјети само „пред тајном бића или пред мрачним хаосом, а не пред опасностима свакодневног живота. Брига, из које Хајдегер покушава да изведе привремену егзистенцију у свету, који је, у својој суштини, пали свет, јесте слаба, примарна форма стрепње. Када брига постане интензивнија, претвара се у стрепњу“<sup>520</sup>.

„Басајући“ смјело траговима Кјеркегора и Хајдегера, који су у смрти, такође, видјели проблем не само метафизике већ и дубље, есхатолошке етике, етике засноване на апокалиптичном искуству, Берђајев у смрти види најснажнију и најбитнију чињеницу живота која и посљедњег од свих смртника „узвисује над свакодневицом и баналношћу живота. Једино чињеница смрти суштински поставља питање смисла живота. Живот у овом свету има смисла управо зато што постоји смрт, и када у нашем свету не би било смрти, живот би био лишен смисла. Смисао

---

<sup>518</sup> Николај Берђајев, *О човековом познању*, 131.

<sup>519</sup> Исто, 191.

<sup>520</sup> Исто, 192.

је повезан са крајем. А када не би било краја, када би у нашем свету постојала рђава бесконачност живота, ни смисла у животу не би било<sup>521</sup>.

Преображај тварног свијета почиње преображајем човјечије личности. Посљедње је могуће тек онда кад човјек постаје свјестан свога гријеха, када се каје због њега, када настоји да се ослободи његових окова и да чини добра дјела, која потврђују његову одлуку да постане добар. Помирење с Богом долази кроз покајање. Смисао сваког страдања, сваког јада почива у човјечијем стремљењу да се кроз покајање и исправљање поново сједини с Богом, од Којег је отпао усљед гријеха. Покајање се не изражава само у сузама већ првенствено у милосрђу према ближњима, у чињењу добрих дјела.<sup>522</sup>

Човјек није сличан космосу, он није „микрокосмос“, није слијепа природа, већ је биће, способно за самоизграђивање и испуњење у слободи коју му је Христос открио. Према учењу отаца Цркве, човјек не усваја слободу ни из чега или из провалије, већ од Бога, и она сама свједочи о судјеловању (причасности) човјека у Богу.<sup>523</sup> Исус Христос је казивао учење у којем и које садржи и састоји се из Љубави и Милосрђа, који се врло често супротстављају обичном, „здравом“ смислу, изњедреном из ропског бивствовања људи без Бога. Самим тим, Христос се супротстављао уобичајеном ропству и тијела и духа. И у том учењу је Сам слободан, показао пут према Храму за слободне, у којем ће бити преобращени људи, који ће унижавајући себе служити другима. И живот ће постати налик Рају, гдје нема ни увреда, ни злобе, ни освете. Већ бива узајамно разумијевање, праштање и љубав.<sup>524</sup>

Када из напрегнутог стања очајања човјек прави одлучан „скок“ у вјеру, он као појединац не стаје пред ништа (чамотињом, страхом и осталим што прати очајање), већ „пред Богом“, пред Богом-творцем бивствовања ни из чега. Само пред

---

<sup>521</sup> Николај Берђајев, *О човековом познању*, 272.

<sup>522</sup> Иларион Алфеев, *Жизнь и учение св. Григория Богослова*.

<sup>523</sup> Б. А. Чистяков, *Исто*, 55–56.

<sup>524</sup> В. Д. Кабаков, „Исус Христос и слобода“, 194.

Богом усамљено, изоловано постојање човјека може да се изрази и савије у позитивном смислу.

За разлику од Кјеркегоровог схватања, у Хришћанству се човјек обраћа Богу кад дође до трагичне ситуације очајања. Бог означава бесконачну пуноћу могућности, за њега је „све могуће“. Знајући то, човјек и црпи снагу да живи, побјеђујући очајање.<sup>525</sup> Смрт, по схватањима хришћана, није крај, она је само прелаз у ново квалитативно стање, који игра одлучујућу улогу. Тек послје смрти човјек задобија свој истински живот. Смрт је рођење. Сравнијући се са својим будућим бивствовањем, човјек би требало да схвати своје истинско бивствовање и да то истинско на одговарајући начин гради. А шта је најпотребније за истинско? Јеванђеље даје недвосмислен одговор својом заповијешћу да се љуби Господ Бог и ближњи (Мт. 22, 37–40).<sup>526</sup>

Шта нам је чинити? Да очајавамо? Никако. Крајњи посао већ је на Себе примио Сам Господ; тај наш недостатак већ Он Сам допуњава, наше немоћно ношење крста Он исправља и савршава крстом Својим: јер Он наше гријехе носи и због нас болује. Он Сам је за нас умилоствљена жртва, јер Он је Јагње, које узима гријехе свијета. Трбало би да носимо крст Христов ради очишћења у овом свакодневљу сланости греховне, али ради Бога, ради правде, и једино гледајући на будући вјечни живот, не поштујући овај живот животом, који нам припада.<sup>527</sup> А вјеру не карактерише дејство силом уобразиље, нити било каквом хипнозом, већ то што сједињује човјека с Источником сваког живота и силе – с Богом.

---

<sup>525</sup> Ђ. А. Киссель, „Гегел и Кјеркегор в их отношении к Христианству“, 52–61: 55.

<sup>526</sup> Е. Ю. Сиверцев, Исто, 169–170.

<sup>527</sup> Платон Левшин, Митрополит Московский, Слово на 1806.

## IV ЗАКЉУЧАК

У овој дисертацији се бавимо проблематизацијом концепата **слободе**, **љубави** и **патње**, чинећи то са **егзистенцијалистичког** и **хришћанског** становишта. Због *тематске и компарацијске вишеструкости* наших анализа (три теме, гледане кроз призму два мисаона правца), закључке конципирамо на сљедећи начин: у *првом сегменту* бавимо се ауторима понаособ, у *другом дијелу* напоредо износимо опште закључке егзистенцијализма и Хришћанства, а у *трећем* дајемо крунске констатације, с истицањем домета наше дисертације и могућих праваца даљег развијања теме.

### I

1. Кјеркегорова битна улога у антропологији одређује се тиме што је дао нову вриједност човјечијој индивидуи и животно-емоционалним реалностима човјека, које је Хегел занемаривао или за које је сматрао могућим да се рационализују. Мишљење је субјективно; Кјеркегор лишава значаја чисто, апстрактно, објективно-идеалистичко мишљење. Истинско човјечије мишљење је морално-религиозно мишљење. Истинска субјективност се садржи у томе да се ступи у *лични* однос само са Богом, све се међусобно односи само с Њим.<sup>528</sup> Он истиче да опште не егзистира, већ егзистира и ствара појединачно, а сврха философирања се и састоји у разумијевању и супротстављању стварности у којој живимо.
2. Кјеркегоров „болни“, „несрећни“ егзистенцијализам широм отвара двери слободе човјечијег унутарњег дјелања и одлучивања између крајњих супротности или – или, у дубокој парадоксалности очајања.

---

<sup>528</sup> Карлос Вальверде, Исто, 46.

3. Кјеркегор је ирационалиста само у области морала и вјере, гдје резоновања или калкулације не могу спасити човјека од храброг скока у вјеру и избор.<sup>529</sup> Он од философије не очекује да човјеку донесе разумијевање, већ живот, имајући при том у виду истински живот гдје ће праведници живјети од вјере, која се пројављује као жива дјелатна снага. Снагом њеном све се стиче, ничега се не одричући, што јасно показује и однос Авраама и Исака, оца и сина, којег је храброшћу вјере у драматичном искушењу отац стекао, а не изгубио. Вјером се човјек ослобађа из окова гријеха, вјером се бори против бесмисла и безумља овога свијета, чезнући за вјечним, очекујући долазак Царства Божијег.
4. У ставу или – или Кјеркегор види есенцијални животни принцип, темељну категорију која обухвата цјелокупни човјечији живот са свим што собом носи, којом се ништи свака могућа синтеза различних схватања. Нема компромиса, нема – и, само или – или. Квантитет се занемарује, важан је квалитет. Ако се или – или прихвати као принцип, онда у одређивању правца на животном путу неће бити мјеста за стихију, за „ношење“ без одлуке, без пристанка, већ ће или – или узети „ствар у своје руке“.
5. Постоји само једно апсолутно или – или, и односи се на избор између добра и зла, што упућује на етички критеријум, гдје се бира трајно, апсолутно: избор је сужен, поједностављен, одлука отежана јер је дефинитивног карактера. Добро или зло, одлучује се о супротностима које би требало раздвојити. Или једно, или друго – не може обоје.
6. У стопу за Кјеркегором, Сартр полази од тога да је човјечије постојање бесмислено и апсурдно. Али, апсурдност човјечијег бивствовања треба јуначки прихватити.<sup>530</sup> Сартр је радикалнији и досљеднији у спровођењу основног принципа егзистенцијализма, чија суштина почива у томе да је

---

<sup>529</sup> Maximilian Beck, „Existentialism, Rationalism, and Christian Faith“, *The Journal of Religion*, Vol. 26, No. 4 (Oct., 1946) 283–295: 293.

<sup>530</sup> Овим се Сартр приближава древним стоицима, а тим се и његов егзистенцијализам фундаментално разликује од Хајдегеровог и Јасперсовог егзистенцијализма, који су настојали да докуче смисао човјечијег бивствовања и историје (С. Мареев, Е. Мареева, Исто, 664).

- овдје-бивствовање као трен између прошлости и будућности. Он је радикалнији не само у односу на Хајдегера и Јасперса него и на Кјеркегора, будући да одбацује сваку трансценденцију, а прије свега Бога, који може да да смисао човјечијем постојању. Уза све то, Сартр се слаже с осталим егзистенцијалистима у томе да је човјеков живот, организован у складу са рационалним смислом и научном истином, „неистинско бивствовање“.
- „Истинскост“ човјечије постојање задобија тек онда када игноришемо узрочно-последичне везе, а суштина наших дјелања постаје само слобода.<sup>531</sup>
7. Оно што Јасперса разликује од Хајдегера и Сартра јесте и став да егзистенција не постоји сама, не постоји сама за себе. Немогуће је самопознање одвојено од комуникације. Егзистенција се увијек односи према другој егзистенцији, и тај однос се исказује у акту комуникације, то јест у општењу личности у истини. Управо овдје се пројављује егзистенција као просвјетљење другог плана бивствовања, и комуникација се чини могућом управо стога што тај други план бивствовања постоји.<sup>532</sup>
8. Човјек апсурда не признаје апсолутне вриједности, нити прави вредносну разлику између својих поступака, што упућује на закључак да ничим не може ни да их оправда, већ само да прихвати одговорност за њих. Човјеков задатак се тиме састоји у томе да научи да живи у условима апсурда, условима принципијелне бесмислености било којих човјечијих подухвата и моралних оријентира. Сами проблем апсурдности требало би да се усредсреди око промишљања о вриједностима и просуђивања чина. Вриједност и дјело, то је оно на шта би требало обратити посебну пажњу. А једини начин да се заштитимо од тога да нас апсурд „посједује“, да нас „има“, јесте управо тај да из њега не извлачимо никакве користи. Дакле, одољети свим „чарима“ апсурда снагом свог ума, борити се са страстима, избјећи контемплацију као једну од апсурдних циљева, која подразумијева дјелање у границама кад се ужива а да се не учествује. Савремени човјек

---

<sup>531</sup> С. Мареев, Е. Мареева, Исто, 664–667.

<sup>532</sup> *Современная западная философия*, 66.



доживљава стање апсурда када се стреми ка јасноћи, јединству свијета, ступи у контакт с немогућношћу да свијет сведе на принципе рационалности и разумности.<sup>533</sup> Кад дође до апсурда, човјек који настоји да живи досљедно, доћи ће и до закључка да је на свијету најтеже сачувати савјест, будући да постоје многе околности које га у томе спречавају. Није му лако, јер требало би да живи савјесно у свијету у којем је „расуло“ правило.

9. Камијева гледишта надилазе оквире искључиво егзистенцијалне философије, јер код њега нема оног крајњег индивидуализма, толико карактеристичног за Хајдегера и Сартра. Код Камија мјесто налази покушај да уђе у реалну историју и да разумије законитост протеста као социјалног протеста.<sup>534</sup> Хуманост дубоко прожима Камијеву философију, која позива на ослобођење човјека од свеопштег зла, неправде, убиства и смрти. У њој је одраз свега што мучи човјека, што га води у смрт.
10. Философија егзистенцијализма је прожета најдубљим индивидуализмом и субјективизмом. Код Кјеркегора је тај индивидуализам нестао појавом религиозног осјећања, док је његов субјективизам служио да насупрот свему томе вјерује у Бога. И тај парадокс животни довео је до тога да се чинило да његова вјера уклања његов субјективизам.
11. Сва Кјеркегорова философија уопште – очајничка је борба за могућност. Ако постоји Бог, онда је могуће настајање таквог свијета гдје Сократ не би испио чашу с отровом, гдје Христа не би распели на крсту, гдје би сваки човјек могао да испуни своје предодређење. У традиционалном хришћанству вјера помирује појединца са самим собом, уноси спокој у његову душу. Код Кјеркегора вјера иступа као највиши напор, као стање крајње растргнутости, као највиша страст, као наслада и мучење. Вјера у то да је за Бога све могуће – то је парадокс, то је посебна димензија мишљења,

---

<sup>533</sup> Е. А. Волжанина, „Проблема универсализации культуры и традиций в экзистенциальной философии“ (на примере работ А. Камю „Миф о Сизифе“ и „Бунтарь“), *Философия, Культурология, Религоведение*.

<sup>534</sup> С. Мареев, Е. Мареева, Исто, 678.

- која се „нормалном“ разуму чини безумљем. Та вјера се открива човјеку, који је дошао до краја, када за њега не остаје никаква друга човјечија могућност. Само онај, чије је биће тако дубоко потресено, да постаје дух и схвата да је све могуће, само тај приступа к Богу.<sup>535</sup>
12. Сартров егзистенцијализам никако није хуманизам. Прије је порицање сваког хуманизма, још радикалнији нихилизам, него што је Ничеов нихилизам. Јер за Ничеа постоје ипак неке вриједности, и живот може да има смисла, макар и тако изазивачки, као потврђивање натчовјека. За Сартра, пак, нема ничега, осим апсурда и бесмислености.<sup>536</sup>
13. Срећа је трагичног карактера, управо због своје тренутности и несавладиве пролазности, а дотичу је се само људи чистог срца, који искрено вапе за њом, жељни уживања у животу и његовим чарима, а да те благодети задобију не шкодећи другима. Жртвовање је пут настанка вриједности, жртва поднесена за другог има смисла, има свој значај, и за приносиоца и за оног коме се приноси. Насупрот њој, сматра Ками, стоји себично самоубиство, које у први план ставља вриједност која му се чини важнијом од сопственог живота – а то је осјећај оног достојног, лијепог и срећног живота који није имао, којег неће ни имати, будући да затвара врата која би га евентуално и одвела до онога што је прижељкивао и чему се надао.
14. За разлику од Хајдегера и Јасперса, Ками не поставља питање о бивствовању уопште. Хајдегер је то питање постављао и покушавао да на њега одговори. Ками оставља бивствовање по страни и усредсређује пажњу на проблем смисла. Смисла човјечијег живота, историје, индивидуалног постојања, искључиво садашњег живота, без интереса за будућност.
15. Уколико бисмо једном реченицом хтјели да сажмемо оно за шта се Кјеркегор у бројним својим списима грчевито борио, онда би та свеобухватна конструкција задобила сљедећу форму: истина је субјективна, она се живи, она испливава кроз лично, једнократно, непоновљиво у

---

<sup>535</sup> А. Мень, *Христианство*, На истом мјесту.

<sup>536</sup> Карлос Вальверде, *Исто*, 47.

- човјечијем животу, животу испуњеном страхом, очајањем, патњом пред појединачним, личним, егзистенцијалним, гдје се пројављује могућност бирања које поприма драматичне обресе приликом одлучивања по концепту „или – или“ између стварности и могућности.
16. Кјеркегорова егзистенцијална философија почиње од очајања, оно је води, диктира јој смјернице, у њој очајник вапи за могућностима, жеђа за Богом, да до Њега дође, да се спасе. У његовој философији се огледа својеврсна борба вјере са умом за могуће, односно за немогуће. Вјера не пита и не осврће се, већ хрли и позива Богу, који „укида“ све нужности и раскрива двери истинске слободе. Богу, који све може, који ни на шта не присиљава, који је слободан, и који је и човјека створио слободним.
  17. Страх је темељно човјечије расположење, једна од одлучујућих категорија у религиозном односу према Богу. Из страха, очајања, смирења и болести на смрт исходи трагање за постизањем душевног мира, за досезањем Бога, трагање посве супротно природном животу, а у сталној напетости тих антитеза и протиче религиозна фаза живота. Авраам је прави примјер за то. Прави и незаобилазни.
  18. У распону непремостивих супротности у којима се одвија човјечији живот, употпуњен „процесима“ сумње и наде, успона и пада, страха и вјере, живота и смрти, у којем се непрестано боре вријеме и вјечност, коначно и бесконачно, Кјеркегор доживљава човјечије постојање као живу, непосредну стварност, проглашавајући појединачну егзистенцију основним проблемом сваке теме о човјеку и свијету у којем живи
  19. У својој етици Ками је покушавао да заснује учење о неком „праведништву без Бога“, које се ослања на заповијести хришћанског милосрђа и супротстављено је моралности, која долази из социјално-историјских установа.<sup>537</sup> И он, попут Кјеркегора, сматра човјечији живот онтолошки апсурдним: он је апсурдан не овдје и сада, већ увијек. А једини човјеков

---

<sup>537</sup> А. Г. Зарубин, Исто.

излаз је да ту апсурдност живота јуначки прихвати.<sup>538</sup> Самоубиство је погрешан закључак из познања апсурда. Доследно философско рјешење проблема апсурда Ками види у бунту против њега. Човјек који је познао апсурд и не окреће му леђа (то и јесте „апсурдни човјек“, према њему), способан је да сам процијени вриједност свог постојања, не покоравајући се ирационалности Васељене. Бесмисленост постојања васељене само истиче величину човјека, који има храбрости да човјечно живи у том свијету.<sup>539</sup>

20. Насупрот хришћанском учењу, Сартр, Ками и Хајдегер сматрају да смрт није прелазак у неко друго бивствовање, у вјечни живот, она је неповратни завршетак, крај сваке човјекове животности, његових планова, личних проблема, задовољстава и недаћа, успјеха и неуспјеха, радости и жалости. Живот овдје и сада – једина је објективна реалност, осим њега нема ништа.

## II

1. Специфична црта философија егзистенције је да доведу човјека до алтернативе избора истинског бивствовања, у којем налази, задобија себе, и – неистинског бивствовања, када се губи „ја“ и он се раствара у маси, гомили. Увучен у конфликт појединац је приморан да се пита: „Ко сам ја?“ Ситуација изискује тражење њеног разрјешења на личносном плану. Из такве кризне ситуације изниче егзистенцијално учење о човјеку: човјек стоји пред лицем могућности; он би требало да дјелује; рјешење је неопходно. Али, рјешење је резултат индивидуалне самосвијести. Иако је рјешење условљено ситуацијом, ипак није оријентисано њом у неком одређеном правцу. У кризној ситуацији нема указа на њен исход. Шта бира човјек, који

---

<sup>538</sup> С. Мареев, Е. Мареева, Исто, 672.

<sup>539</sup> Лјекар Рије и друге личности Камијевог романа „Куга“ – умјетничко су остварење слике „апсурдног човјека“, који јасно познаје апсурд и који је способан да се издигне изнад њега (А. Б. Демидов, Исто, 43).

- правац – то све зависи од самог човјека.<sup>540</sup> Категорије егзистенцијализма су категорије самоизражавања, које имају у виду одређени душевни склоп, емоционални комплекс личности.<sup>541</sup>
2. Слобода, стечена у бунту, изражава човјечију солидарност у борби против зла, она код људи производи стремљење ка сједињењу и општењу једног с другим. Зато бунт има не само индивидуални већ и друштвени значај. Егзистенцијалистичко схватање слободе доводи до закључка да слободан може да буде и роб, будући да може да бира између покорности и бунта, и никакве спољашње силе не могу да га лише слободе.<sup>542</sup>
  3. У егзистенцијализму се слобода схвата као човјеково фундаментално својство, које може да буде и тешко бремене, али у исто вријеме и спасоносни пут ка превладавању самоће, страха, очајања, које води до крајњег отуђења.
  4. Егзистенцијалисти истичу антисоцијални појам слободе, који губи конкретни садржај. Наиме, она потцјењује друштвени и лични живот, није повезана с историјским околностима. Слобода није оно за шта би требало да се бори, што би требало да се штити, да се освоји, брани. Слобода је у егзистенцијалистичком смислу рођена заједно с човјеком, неодвојива је од њега. Приказујући слободу као апсолутну независност личности од друштва, егзистенцијалисти тврде да је за достизање „истинског“ живота потребно одрећи се околног свијета и повући се у себе, да би у потпуности осјетили своју отуђеност.<sup>543</sup>
  5. Вишезначност апсурда се огледа у распону супротстављености које осликава, у низу квалитативних сукобљености вођених нашим тежњама за разумијевањем, срећом, вјечним постојањем, и немогућностима њиховог

---

<sup>540</sup> Г. Г. Кириленко, Е. В. Шевцов, *Философия. Высшее образование*, М., Филол. о-во „СЛОВО“, ООО „ЭКМО“, 2003, 183.

<sup>541</sup> М. К. Мамардашвили, „Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра“.

<sup>542</sup> В. М. Мапельман, Е. М. Пенькова, Исто, 371.

<sup>543</sup> *История философии*.

- трајног задовољења, које се испољавају у несхватљивости, немогућности остварења трајне среће и коначности нашег живљења.
6. Увиђање апсурдности живљења производи обесмишљавање свих циљева које је човјек себи поставио, као и обезвређивање свега на шта се угледао и управљао у животу. Апсурдност живљења, узрокована и познањем о немогућности трајног задовољења наших тежњи не сугерише самоубиство као нужан излаз из те ситуације. Смрт је нешто што човјека „чека“, он је на њу „осуђен“, а самоубиством би, сасвим непотребно, преузео улогу егзекутора, што није нужно и не потиरे апсурд.
  7. У егзистенцијализму су онтолошки проблеми неодвојиви од етичких, уско су повезани и једни друге претпостављају; морал је, по мишљењу егзистенцијалиста, истовремено и једино могућа сфера човјечијег пројављивања сопствене „истинскости“, (Авраам и Јов) и средство обзнањивања стварних онтолошких структура „истинског“ бивствовања.
  8. Са позиција егзистенцијализма, да би стао на пут слободног, уистину човјечијег бивствовања, човјеку је довољно да, не мијењајући спољашње услове, промијени само унутарњу поставку свијести да би његово биће иступило пред њим као његова сопствена творевина. Моралност у том смислу престаје да буде понашање које се разликује од неморалности. Она се претвара тек у посебну форму усмјерености, човјечијег свјесног усвајања сопственог мјеста и значаја у свијету.<sup>544</sup> У егзистенцијализму је човјекова будућност откривена, никако није предодређена: човјек је осуђен да стално „проналази“ човјека. Тиме је сваки човјек стваралачки субјект самога себе, може стално да мијења свој „пројект“: кукавица може било кад да постане јунак, а јунак – кукавица.<sup>545</sup>
  9. Срж егзистенцијалистичке философије могуће је исказати једном сентенцом: сваки човјек за себе треба да одреди шта ће и како да ради. Појединачност, прије и изнад свега.

---

<sup>544</sup> *История философии.*

<sup>545</sup> Ю. В. Беспечанский, Наведено дјело, 155.

10. Јовов праведни живот представља тек спољашњу димензију, нешто што је секундарног карактера. Суштину обзнањује његова заокупљеност душе љубављу према Богу, његова нада у милосрђе Божије, због чега и приноси Богу покајање како би се удостојио опроштаја. То и посвједочује да је живио у љубави с Богом, чувао ју је у дубини срца свога, његовао упркос налетима страшних искушења. Јов је са љубављу својом опстао, опстао иако је некада заузимао висок положај у заједници па га изгубио, опстао у периоду искушења која су резултовала разним губицима, и на крају је доживио награду за праведност и вјерност у проживљеним страхотама. Јов је величанствени свједок непоколебљивости, истрајности и вјерности у пламеној љубави према Богу.
11. У складу са Јеванђељем, љубав се посматра истовремено и као пут уздицања палог човјечанства ка богоподобју и у Царство Божије, и као услов Царства Божијег. Љубав својом силом сједињује сву твар у Богу, будући да је и Сами Бог Љубав; према томе, љубав радикално преображава у гријех палог човјека, горећи огњем своје енергије сваку нечистоту и обнављајући исконску Божанствену природу бивствовања, и то у другом, преображеном својству.
12. Хришћанска љубав је стално стремљење човјечије душе да достигне сједињење с Богом, као највишом истином, добром и љепотом, као истинским и крајњим циљем свих жеља срца, које жеђа за вјечном и непромјенљивом срећом или блаженством, за оним божанским, као и стремљење да све силе упрегнемо како би потпомогли достизање те среће и наших ближњих, као дјете Једног свима нама Небеског Оца-Бога и браће наше у Христу Искупитељу.
13. Хришћанство о смрти говори као о посљедици гријеха, као посљедњем непријатељу, као највишем злу које би требало да буде побијеђено. Злом резултату гријеха, које се супротставља Божијем стварању свијета, јер покушава да творевину врати у небиће, иако човјек није створен за смрт. Исус Христос је и дошао у свијет да искупи и спаси примивши смрт и смрћу

је побиједивши. Јер, да би се оживјело треба умријети. У крсту, смрт се „преображава и води ка животу, ка васкрсавању. А сав живот овога света мора бити проведен кроз смрт, кроз распеће. Без тога он не може да приступи васкрсавању, вечности“<sup>546</sup>. Да, смрт нема „последњу“ ријеч. То је изузетно важно. Није коначна, крајња инстанца у човјековом животу, већ пролазна, трошна, „припремна“, ако се може тако рећи, а може, јер да се не може рећи, не би се ни казало, „помоћна“ степеница, јер води ка вјечном животу. Смрт влада у амбису бесмисла и безумља, док у „благодати“ смисла царује живот, царује вјечност. Сав трагизам смрти превладава васкрсавање, оно ништа не жели да препусти трошности, труљењу и мрачним силама смрти, не мири се са њом, већ чврсто и непокорно стоји лицем у лице с њом, и побјеђује је. Силом Крста, снагом Васкрсења.

14. Христово исцјелјивање онтолошки је чин праштања грехова, то јест очишћења, помиловања и спасења човјека, који га избављају из греховног стања, дајући му нови живот и отварајући пред њим двери Царства Христовог. Православно учење, за разлику од протестантизма, тврди да човјек и послје грехопата сачувава слободу воље: његово обраћење без његове сарадње било би принуда од стране Бога. Бог ствара силу ради тога да би вјеровали, а не саму вјеру, у противном би требало да повјерује не човјек, већ „силазећи на њега“ Свети Дух. Човјеково спасење дешава се уз његову сарадњу благодаћу Божијом.<sup>547</sup> Уз јединствену наду да ће га Господ примити у Своје бесконачно биће, јединствену наду у јединствено спасење, будући да је спасење лично дјело свакога понаособ.
15. Вјера прожета есхатолошком димензијом собом носи и живу свијест о томе да овај свијет није вјечан, да облици човјечијег и космичког постојања са којим се срећемо свакодневно нису нешто што би у себи носило примјесу вјечности, већ напротив, носе обиљежја ефемерности које нам указују да постоје разна стања кроз која свијет пролази. Хришћанска есхатолошка

---

<sup>546</sup> Николај Берђајев, *О човековом познању*, 276.

<sup>547</sup> Олеся Николаева, *Исто*, 67.



вјера је живо осјећање да је свијет „несталан, варљив, изопачен; она је зато жива нада да ће истински лик света и човека, онај који одговара Божанском плану о њима, *једном* ипак бити *остварен*“<sup>548</sup>. Својим бивствовањем у очекивању неког бољег, истинског живота, осјећањем испуњеним и вођеним хришћанским откривењем, есхатолошка вјера нам омогућава да јасно разликујемо пролазно од непролазног, привидно од „стварног“, као и да постанемо свјесни чињенице да овај земаљски живот представља само једну фазу која нас води правом циљу истинског живљења.

### III

1. Изван оквира систематске теорије **егзистенцијализам** се појављује као начин виђења и објашњења човјека; бави се проблемом његовог постојања, значаја и смисла. Фокусирана на питања индивидуалног постојања, **философија егзистенције** је тиме лишена откривања општеважећих, апсолутних категорија и објективних принципа. Кључни појам ове философије је **егзистенција**, која означава човјека у његовој индивидуалности. Она је различито посматрана са становишта мислилаца који репрезентују ту философију. Тако, *Јасперс* и *Кјеркегор* повезују доживљај егзистенције са Богом, на супрот *Хајдеггеру* и *Сартру*, који пак истичу да је и сами човјек најприје ништа.
2. Рашчлањујући подробно међусобни однос **апсурда, отуђености и слободе**, закључили смо да се апсурд и отуђеност у **философији егзистенцијализма** превладавају кроз активно уношење моралног смисла у човјечији живот, који без слободе нема смисла, а све у циљу стварања високо моралне личности и здравог развоја друштва. *Сартр* тај проблем решава помоћу **воље**, слободним чином, у којем човјек бира себе, свијет и вриједност којом ће да живи, а *Ками* помоћу **бунта**, који започет у самоћи доводи до повратка

---

<sup>548</sup> Семјон Франк, *Светлост у тами*, 131.

- изгубљене солидарности међу људима и обнављању слободног истинског дијалога.
3. С друге стране, оно што, према **хришћанском учењу**, представља кључну чињеницу у односу индивидуе и личности, која је одређујућег карактера, је да је **личност** несхватљива без слободе, јер је она слобода да се буде други. Не слобода *од* другог, већ слобода *за* другог. Круцијалним се сматра то да можемо вољети само ако смо личности. Јер, изван личности нема праве **љубави**, исто као што изван заједнице нема личности. Једна личност онтолошки није могућа. То потврђује Света Тројица као вјечна заједница Оца, Сина и Светога Духа. То свједочи Јеванђеље својом гласовитом сентенцом „Бог је љубав“ (1. Јн. 4, 8, 16), управо стога што је Тројица, заједница која почива на различности, а не на истости. Једино ако волимо друге зато што су различни од нас живимо у слободи као љубави и у љубави као слободи, у заједници која „чува“ идентитет и оног који љуби и љубљенога.
  4. **Патња** је у тијесној повезаности са духовношћу, са слободом, са човјековом личношћу, и изван оквира те свезе не би ни ваљало тражити одговоре у погледу одређења њене суштине. Љествица духовног уздицања и усавршавања човјека увијек је обогаћена одређеним видом патње. Човјек би чак, на том путу, у некој мјери и могао да поклекне, али би свако одрицање од духовности и слободе у неком смислу несумњиво водило губљењу његовог достојанства.
  5. Када се налази на прекретници живота и са стране посматра прошлост и оно што га можда чека, човјек често није свјестан због чега ће нешто добити у животу. Разлог за нешто добро није увијек у ономе што је неко стекао, па то дође као нормална посљедица. Не. Дешава се да човјек добије нешто вриједно живљења и због онога што је изгубио. И то веома често. Слобода од прошлости тегобне и мрачне зна да резултује добрим. То је оно чему би у патњи требало да се надамо. Јер, послвије очајања долази радост. Кад-тад. Али долази.

Расветљавање међусобног односа појмова **слободе, љубави и патње**, кроз призму односа **философија егзистенције и Хришћанства**, кључ је за разумијевање оба учења, и умногоме разјашњава њихову суштину. Истицање мноштва сличности и фундаменталних разлика између наведених учења битно је како за очување њихове аутентичности, тако и за правце у којима би се наша тема могла развијати, што је и даље чини отвореном и перспективном. Комплексност проблематике и теоријска допуњивост и недовршивост у извјесној мјери нас онемогућава да ставимо тачку на њено истраживање. Оно се може продубити и новим списима знатно обогатити. Један од могућих праваца могло би да буде истраживање које би обухватило преглед једног од појмова опредмећених у нашем раду кроз читаву историју философије и хришћанских списа, што би, сасвим смо сигурни, оцртало конкретнији референтни оквир у коме би се наставило сучељавање/надопуњавање ових двају теоријских перспектива.

## У ЛИТЕРАТУРА

- Абросимова, Е. А., *Анализ концепций смерти в философии С. Кьеркегора и М. Хайдеггера*.
- Агапов, О., „Любовь, свобода и воля – триединая основа мировой культуры“, *Вестник Самарской гуманитарной академии, серия „Философия. Филология“*, 2006, № 1 (4) 222–225.
- Алашеева, Р. В., Макаенко, Я. А., „Постановка вопроса о бытии у М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра как основание для раскрытия смысла и значения образов повседневности“, *Вестник Челябинского государственного университета*, 2012, № 4 (258). Философия. Социология. Культурология. Вып. 23. С. 101–110.
- Алфеев, Иларион, *Жизнь и учение св. Григория Богослова*, [http://krotov.info/libr\\_min/01\\_a/lf/eev000.html](http://krotov.info/libr_min/01_a/lf/eev000.html).
- Алфејев, еп. Иларион, „Учење Кападокијских Отаца о Светој Тројици“, [www.vequjem.org](http://www.vequjem.org).
- Андреева, И. С., „Путь в онтологию“. Реферат книги Гайденко П. П. *Прорыв к трансцендентному: Новая онтология* (главы про Сартра и Бердяева).
- Баста, Данило Н., Стојановић, Драган, „Уводне напомене о рецепцији Бивства и времена Мартина Хајдеггера“, у: *Рани Хајдеггер*, Београд: Култура 1979.
- Берђајев, Николај, *Философија слободе I, II*, Београд: Логос-Ант 1996–7.
- Берђајев, Николај, *Егзистенцијална дијалектика Божанског и људског*, Београд: Логос-Ортодос 1995.
- Берђајев, Николај, *О човековом позвању*, Београд: Zeppter Book World 2000.
- Берђајев, Николај, *Смисао стваралаштва I, II*, Београд: Логос-Ант 1996.
- Берђајев, Николај, *Судбина човека у савременом свету*, Београд: Логос 1999.
- Беспечанский, Ю. В., „Экзистенциализм Ж.-П. Сартра и экзистенция М. Хайдеггера: два представления о гуманизме в европейской философии XX века“, *Вестник ЮУрГУ, серия „Социально-гуманитарные науки“*, 2013, т. 13, № 2, 154–157.
- Блум, Антоније, *На путевима к Богу живом*, Цетиње: Светигора 2003.
- Бохенский, Ю.М., *Современная европейская философия*, [www.vusnet.ru](http://www.vusnet.ru).
- Бронзов, А. А., *Нравственное богословие в России в течение XIX столетия*, СПб, 1901.
- Бубер, Мартин, „Остварење човека“, у: *Рани Хајдеггер*, Београд: Култура 1979.
- Бубнер, Ридигер, *Савремена немачка филозофија*, Београд: Плато 2001.
- Василенко, Л. И., *Введение в русскую религиозную философию*, Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, Москва, 2004.

- Вернер, В., Худа-Гранат, М., „Идея всеединства Льва Платоновича Карсавина – между историческим и сверхисторическим мышлением“, *История и современность*, № 1, март 2012, 3–14.
- Вишеславцев, Борис, *Вечно у русской философии*, Београд: Логос 2007.
- Влахос, Јеротеј, *Живот после смрти*, Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског 1998.
- Волжанина, Е. А., „Проблема универсализации культуры и традиций в экзистенциальной философии“ (на примере работ А. Камю „Миф о Сизифе“ и „Бунтарь“), *Философия, Культурология, Религоведение*, <http://spbu.ru/science/sovetmumain/conf/man-nat-soc/2002/>.
- Вышеславцев, Б., „Богооставленность“, *Путь*, № 61, окт. 1939 – март 1940.
- Вэлэнс, Альфонс де, *Заметки о понятии страха в современной философии*, [www.vusnet.ru](http://www.vusnet.ru).
- Гадамер, Ханс-Георг, „Хайдегер и језик метафизике“, у: *Рани Хајдегер*, Београд: Култура 1979.
- Гадамер, Ханс Георг, „Мартин Хајдегер и марбуршка теологија“, *Дело*, XXVIII/1982, бр. 10.
- Гайденок П. П., „Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса“, Ясперс К., *Смысл и назначение истории*: Пер. с нем., М.: Политиздат, 1991, (Мыслители XX в.), 5–26.
- Гайденок, П. П., *Смерть*, *Философский энциклопедический словарь*, М., 1980.
- Гульга А. В., *Русская идея и ее творцы*, М., Эксмо, 2003.
- Гундјајев, руски патријарх Кирил, *Слобода и одговорност: у потрази за хармонијом: људска права и достојанство личности*, Београд: ПБФУ, ИТИ, Гласник 2010.
- Демидов, А. Б., *Феномены человеческого бытия*, Минск: Экономпресс 1999.
- Димић, Иван, *Од Стендала до Бекета*, Издавачка књијарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад: 1991.
- Евдокимов, Павле, *‘Људа љубав Божија’*, Света Гора Атонска: Манастир Хиландар 1993.
- Евдокимов, Павле, „Тајна човекове личности“, *Теолошки погледи*, X, 4/1977, 232–243.
- Евлампиев, И. И., *История русской метафизики в XIX–XX веках*, Издательство „Алтейя“, Санкт-Петербург 2000.
- Евменије, игуман, „Слобода и одговорност у црквеном животу“, у: Василије Попов, *Православље и слобода*, зборник, Цетиње: Светигора 2006.
- Жуњић, Слободан, Кјеркегорова егзистенцијална дијалектика вере“, предговор у: Серен Кјеркегор, *Страх и дрхтање*, 5–24, Београд: БИГЗ 1975.

- Завьялова, Г. И., „Екзистенциальные трансформации свободы“, Вестник ОГУ 7'2005, 98–104.
- Зарубин, А. Г., *Философия экзистенциализма* (проблема времени).
- Зизиулас, митр. Јован, „Заједница и другачијост 1, 2“, *Светигора*, 30–3/1994, 22–24 и 32/1994, 31–33.
- Зизиулас, митр. Јован, „Истина и заједница“, *Беседа*, 1–4/1993, 49–92.
- Зизиулас, митр. Јован, „О људској способности и неспособности: теолошко истраживање личности“, Београд: Богословски факултет СПЦ 1998.
- Зизиулас, митр. Јован, *Од маске до личности*, Подгорица: Октоих 1999.
- Зотов, А. Ф., Мельвиль, Ю. К., *Западна философия XX века*, Московский Государственный университет им. М. В. Ломоносова, Философский факультет, [www.vusnet.ru](http://www.vusnet.ru).
- Зуровац, Мирко, „Дијалектика егзистенције у филозофији Серена Кјеркегора“, предговор у: Серен Кјеркегор, *Болест на смрт*, 5–37, Београд: Плато 2000.
- Зыкова, А. Б., „Проблема общения в философии М. де Унамуно“, *История философии* № 1, Российская Академия Наук, Институт философии, Москва, 1997.
- Игнатий Брянчанинов, Святитель, *Любовь*, Миссионерский Листок # 67b, Издательство храма Покрова Пресвятой Богородицы, Holy Protection Russian Orthodox Church 2049 Argyle Av, Los Angeles, California, 90068, USA.
- Иљин, Иван, *Пут духовне обнове*, Београд: Логос-Ант 1998.
- Исаак, Сирин, Святитель, *О Божественных тайнах и о духовной жизни*, „Беседа“ 38, Издательство Зачатьевского монастыря, Москва, 1998.
- История философии*, <http://intencia.ru/Pages-view-666.html>.
- Јанарас, Христо, *Азбучник вере*, Нови Сад: Беседа 2008.
- Јанарас, Христо, „Антрополошки принципи“, *Теолошки погледи*, 4/85, Београд: 229–237.
- Јасперс, Карл, *Ум и егзистенција*, Београд: Плато 2000.
- Јасперс, Карл, *Филозофска вера*, Београд: Плато 2000.
- Јасперс, Карл, *Филозофија*, Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића 1989.
- Јевтић, еп. Атанасије, „Онтологија библијске етике“, *Саборност*, год. IX, 1–4 (2003) 61–73.
- Јеротић, Владета, *Приближавање Богу*, Београд: Задужбина Владете Јеротића, Ars Libri – Партенон 2009.

- Јован Дамаскин, Свети, „Тачно изложење православне вере“, „Философска поглавља“, Луча, Никшић, 1995.
- Кабаков, В. Д., „Иисус Христос и слобода“.
- Ками, Албер, *Мит о Сизифу*, Моно, Topos – Manana Press 1999.
- Ками, Албер, *Странац*, Београд: Verzalpress 1998.
- Ками, Албер, *Изгнанство и краљевство*, Београд: СКЗ 1959.
- Ками, Албер, „Неми људи“, у: Ками, Албер, *Изгнанство и краљевство*, Београд: СКЗ 1959.
- Ками, Албер, „Гост“, у: Ками, Албер, *Изгнанство и краљевство*, Београд: СКЗ 1959.
- Ками, Албер, „Прељубница“, у: *Изгнанство и краљевство*, Београд: СКЗ 1959.
- Ками, Албер, *Први човек*, Нови Сад: Матица српска 1994.
- Карелин, Рафаил, *Тајна спасења*, Србиње: Богословско братство 2003.
- Карсавин, Лев, *Путь Православия*, Москва: Фолио 2003.
- Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В., *Философия. Высшее образование*, М., Филол. о-во „Слово“: ООО „ЭКМО“, 2003.
- Киссель, Ђ. А., „Гегел и Кјеркегор в их отношении к Христианству“, 52–61.
- Кјеркегор, Серен, *In vino veritas*, Чачак: Градац 1994.
- Кјеркегор, Серен, *Болест на смрт*, Београд: Плато 2000.
- Кјеркегор, Серен, *Бревијар*, Београд: Графос 1979.
- Кјеркегор, Серен, *Две расправе*, Београд: Графос 1982.
- Кјеркегор, Серен, *Осврт на моје дело*, Београд: Графос 1981.
- Кјеркегор, Серен, *Појам стрепње*, Београд: Српска књижевна задруга 1970.
- Кјеркегор, Серен, *Понављање*, Београд: Дерета 2005.
- Кјеркегор, Серен, *Страх и дрхтање*, Београд: БИГЗ 1975.
- Кјеркегор, Серен, *Филозофске мрвице*, Београд: Графос 1980.
- Клюев, А. Г., „Малая эсхатология сознания“, *Фигуры Танатоса*. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. СПб., 1995.
- Конева, А. В., „Смерть и бессмертие человека в русской религиозной философии“, *Фигуры Танатоса*. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. СПб., 1995.
- Кохановский В., Яковлев В., *История философии*, [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Kohan/index.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Kohan/index.php).
- Крикунов, Николай, „Благодать и слобода“ (по трудам святителя Феофана Затворника), „Пастырь“, январь 2008.

- Кудишина, А. А., *Экзистенциализм и гуманизм в России: Лев Шестов и Николай Бердяев*, Коломна, Московский Государственный Открытый Университет, Коломенский Институт, Российское Гуманистическое Общество, 2007.
- Кузнецова, В. В., Щелоков, О. Л., „Причины страха смерти и асимметрия времени“, *Фигуры Танатоса*. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. СПб., 1995.
- Левицки, Сергеј, *Огледи из историје руске философије*, Београд: Логос 2004.
- Левичева, Е. Н., *Религиозна антропологија Сјерена Кјеркегора* (4), Глава I, §2. NPSY. RU.
- Левшин, Митрополит Московский Платон, Слово на 1806 (произнесено в Троице-Сергиевой лавре), [http://krotov.info/spravki/historybio/18\\_bio/1812.html](http://krotov.info/spravki/historybio/18_bio/1812.html).
- Мамардашвили, М. К., *Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра*, [www.vusnet.ru](http://www.vusnet.ru).
- Мапельман, В. М., Пенькова, Е. М., *История философии* (Учебное пособие для вузов), Московский государственный институт стали и сплавов, „Приор“, Москва, 1997.
- Мареев С., Мареева Е., *История философии* (общий курс), [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/mar/index.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/mar/index.php).
- Марцинковский, Владимир, *Смысл страдания*, Нью-Йорк, 1955 (2-е изд., Корнталь: Свет на Востоке, 1989).
- Махлак, К. А., „Свобода, но не только“.
- Махлак, К. А., *Триадология Л. П. Карсавина на материале трактата „О личности“*.
- Махлак, К. А., *Мышление и вера*, „Св. Василий Великий против Евномия“.
- Мацукас, Никос А., *Проблем зла*, Крагујевац: Каленић 2005.
- Мень, А., *Христианство*, Лекция 8. сентябрь 1990.
- Мидић, еп. Игнатије, „Онтологија и етика у светлу христологије Св. Максима“, *Саборност*, 1–4, год. IX (2003) 13–59.
- Мидић, еп. Игнатије, *Сећање на будућност*, Београд: Повереништво манастира Хиландара у Београду 1995.
- Миљковић, Бранислав, „Албер Ками“, предговор у: Албер Ками, *Изгнанство и краљевство*, 5–44, Београд: СКЗ 1959.
- Мочалов Е. В., „Любовь в русской философии всеединства“, *София*: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии, Выпуск 5, 2002.
- Несмелов, Виктор, *Наука о човјеку*, Подгорица-Никшић: ЦИД Подгорица – Филозофски факултет Никшић 2010.



Николаева, Олеся, *Православие и свобода: сборник статей в двух частях*, Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2002.

Нордберг, В. В., „Абсурд в творчестве А. Камю и Д. Хармса: сравнительный анализ“, *София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии*, Выпуск 2–3, 2001.

Осипов, А. И., „Свобода христианина, свобода Церкви и религиозная свобода“, *Топос* № 1 (6), 2002, 1.

*Основи учења Руске Православне Цркве о достојанству, слободи и људским правима*, Светосавље.орг.

Павловић, Бранко, *Метафизика и егзистенција*, Београд: Плато 1997.

Поздеевский, архиепископ Феодор, „К вопросу о страданиях“, *Жизнеописание. Избранные труды*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000.

Попов, Василије, *Православље и слобода*, зборник, Цетиње: Светигора 2006.

Попов, В. И., *Естественный нравственный закон. Психологические основы нравственности*, Сергиев Посад, 1897.

Поповић, Јустин, *Тајне вере и живота*, Ваљево: Манастир Ћелије 2000.

Поповић, Јустин, „Над тајном младенца Исуса“ (1924), у: *Зеница трагизма* (кратки списи – 1923–1940), Ниш: Просвета 1998.

Поповић, Јустин, „Проблем саборности у Српској Цркви“ (1926), у: *Зеница трагизма* (кратки списи – 1923–1940), Ниш: Просвета 1998.

Поповић, Јустин, *Тајне вере и живота*, Ваљево: Манастир Ћелије 2000.

Реале, Дж., Антисери, Д., *Западна философия от истоков до наших дней*.

Романова, Анастасия, „Война – это я, Экзистенциализм Жана Поля Сартра в годы фашистской оккупации“, Газета Издательского дома „Первое сентября“, ([www.1september.ru](http://www.1september.ru)).

*Российская политическая энциклопедия* (РОССПЭН), под ред. С. С. Хоружего, М., 2012.

Сапронов, П. А., „Сверхсофиология Л. П. Карсавина“, *Русская философия: Проблема своеобразия и основные линии развития*, СПб.: ИЦ Гуманитарная Академия 2008.

Сартр, Жан-Пол, *Биће и ништавило*, Београд: Нолит 1983.

Сартр, Жан-Пол, *Егзистенцијализам и марксизам*, Београд: Нолит 1973.

Сартр, Жан-Пол, *Размишљања о јеврејском питању*, Београд: Графос 1992.

Свасьян, К. А., *Растождествления*, Москва, „Evidentis“, 2006.

*Свето Писмо / Нови Завјет*, превод Комисије Светог Архијерејског Синода Српске Православне Цркве, Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве 2002.

*Свето Писмо / Стари Завет*, Библијско друштво Србије и Црне Горе и Партенон, Београд 2004.

Сиверцев, Е. Ю., „Биологически, религиозни и философски аспект понимания смрти“, *Философия о предмете и субъекте научного познания*, под ред. Э. Ф. Караваева, Д. Н. Разеева. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002, 167–180.

Силуан Светогорац, Свети, „О вољи Божијој, о слободи човековој и о послушности“, у: Василије Попов, *Православље и слобода*, зборник, Цетиње: Светигора 2006.

*Современная западная философия.*

Соловјов, Владимир, *Светлост са истока: Три говора посвећена Достојевском*, Београд: Логос 2006.

Сpirкин, А. Г., *Философия*, Учебник, М.: Гардарики, 1998.

Стојановић, Драган, „Маријине усне, лице...“, предговор у: Албер Ками, *Мит о Сизифу*, 7–14, Моно, Торос – Manana Press 1999.

Суворова А. Н., *Введение в современную философию*, Оглавление, Философия Серена Кьеркегора (Kierkegaard), Иррационалистически карактер философии, [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Syvorova/\\_Index.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Syvorova/_Index.php).

Табаковић, Милан, „Речник неких важнијих појмова“, у: Серен Кјеркегор, *Болест на смрт*, 149–160, Београд: Плато 2000.

Теофан Затворник, Свети, „О слободи воље човекове“, у: Василије Попов, *Православље и слобода*, зборник, Цетиње: Светигора 2006.

Финк, Еуген, „Филозофија као превладавање ‘наивности’“, у: *Рани Хајдегер*, Београд: Култура 1979.

Франк, Семјон, *Светлост у тами*, Београд: Логос – Бримо 2004.

Франк, Семјон, *Смисао живота*, Београд: Логос-Ортодос: 1995.

Хајдегер, Мартин, *Битак и време*, Београд: ЈП Службени лист 2007.

Хајдегер, Мартин, „Писмо о хуманизму“, *Путни знакови*, Београд: Плато 2003.

Хајдегер, Мартин, *Кант и проблем метафизике*, Београд: Младост 1979.

Хајдегер, Мартин, *Путни знакови*, Београд: Плато 2003.

Холм, Сјерен, „Шопенхауер и Кјеркегор“, у: *Шопенхауер и савремена мисао*, Братство-јединство, Нови Сад, 1990, 36–47.

Хоружиј, Сергеј, *Диптих о тиховању*, Београд: Бримо 2002.

Хоружий, С. С., „Философия Кьеркегора как антропология размыкания“, *Вопросы философии*, 2010.

Черноусова, Л. Н., „Основные концепции личности“, *Философия и социология*, Вестник Сибирского государственного аэрокосмического университета имени академика М. Ф. Решетнева, № 6, 2006, 263–266.

Чистяков, Б. А., *Проблема свободы в философии Н. А. Бердяева и Христианство*.

Чухно, Татьяна Анатольевна, „О самом главном: к философии любви“, *Вестник Томского государственного университета*, № 287/2005.

Шаровская А. В., „Социальные проблемы в экзистенциальной философии“, *Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского*, 2009. № 11 (15), 17–18.

Шарчевић, Абдулах, „Дијалектика тражења апсолутног“, предговор у: Серен Кјеркегор, *Појам стрепње*, VII–LVI, Београд: Српска књижевна задруга 1970.

Шестов, Лав, *Кјеркегор и егзистенцијална философија*, Београд: Плато 2002.

Шмеман, Александар, *За живот света: светотајинска философија живота*, Београд-Никшић: Логос-Ортодос-Јасен 1994.

Шмеман, Александар, *Историјски пут Православља*, Цетиње: Митрополија цетињска – Атос 1994.

*Шопенхауер и савремена мисао*, зборник радова, Нови Сад: Братство-јединство 1990.

Beck, Maximilian, „Existentialism, Rationalism, and Christian Faith“, *The Journal of Religion*, Vol. 26, No. 4 (Oct., 1946) 283–295.

Basta, Danilo, *Odbrana i prevrednovanje Fridriha Ničea*, 202–207.

Bofre, Žan, *Uvod u filozofije egzistencije*, Beograd: BIGZ 1977.

Bošnjak, Branko, *Smisao filozofske egzistencije*, Zagreb: Školska knjiga 1981.

Camus Albert, *Kronike*, Zagreb: Zora 1971.

Camus Albert, *Kuga*, Zagreb: Zora 1971.

Camus, Albert, *Zapisi*, Zagreb: Zora 1971.

Camus, Albert, *Sretna smrt*, Zagreb: Naprijed 1973.

Camus, Albert, *Pobunjeni čovjek*.

Camus, Albert, *Naličje i lice – Pirovanje – Ljeto*, Zagreb: Zora 1971.

Chirban, John T., Stendahl, Krister, „Personhood“: „Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul“.

Copleston, Frederick C., „The Human Person in Contemporary Philosophy“, *Philosophy*, Vol. 25, No. 92 (1950) 3–19.

- Davenport, John J., „Kierkegaard's Postscript in Light of Fear and Trembling: Eschatological Faith“, *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 64, Fasc. 2/4, *Horizontes Existenciários da Filosofia/Søren Kierkegaard and Philosophy Today* (Apr. – Dec., 2008) 879–908.
- Dimić, Ivan, *Pristup romanima Albera Kamija*, Beograd: Naučna knjiga 1970.
- Duff, R. A., Marshall, S. E., „Camus and Rebellion: From Solipsism to Morality“, The University of Sterling, Scotland.
- Dwyer, Philip, „Freedom and Rule-Following in Wittgenstein and Sartre“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 50, No. 1 (Sep., 1989) 49–68.
- Filipović, Vladimir, *Novija filozofija Zapada*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske 1979.
- Gordon, Ronald D., „Karl Jaspers: Existential philosopher of dialogical communication“, *Southern Communication Journal*, 2000, 65: 2–3, 105–118.
- Grić, Danko, „Estetski svet Sörena Kierkegaarda“, pogovor u: Sören Kierkegaard, *Dnevnik zavodnika*, 159–173, Beograd: BIGZ 1975.
- Guthrie, George P. „The Importance of Sartre's Phenomenology for Christian Theology“, *The Journal of Religion*, Vol. 47, No. 1 (Jan., 1967) 10–25.
- Hergešić, Ivo, „Albert Camus i sadašnjica“, predgovor u: Albert Camus, *Naličje i lice – Pirovanje – Ljeto*, 6–34, Zagreb: Zora 1971.
- Hopkins, Jasper, „Theological Language and the Nature of Man in Jean-Paul Sartre's Philosophy“, *The Harvard Theological Review*, Vol. 61, No. 1 (Jan., 1968) 27–38.
- Hühn, Lore, *Filozofija tragičnog: Schelling-Schopenhauer-Kierkegaard*, Zagreb: Matica hrvatska 2014.
- Jaspers, Karl, *Izvori filozofije i ono obuhvatno*, u: Danilo Pejović, *Suvremena filozofija Zapada*, 225–238.
- Jokić, Vujadin, *Filozofija Serena Kjerkegora*, Podgorica: DEECG 1999.
- Kami, Alber, *Pisma nemačkom prijatelju*, Beograd: Clio 1998.
- Kierkegaard, Sören, *Ili – ili*, Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost 1990.
- Kierkegaard, Sören, *Dnevnik zavodnika*, Beograd: BIGZ 1975.
- Kurt, Salamun, „Moral Implications of Karl Jaspers' Existentialism“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 49, No. 2 (Dec., 1988) 317–323.
- Landgrebe, Ludvig, *Suvremena filozofija*, Sarajevo: IP Veselin Masleša 1976.
- Lukač, Georg, *Duša i oblici*, Beograd: Nolit 1973.
- Matvejević, Predrag, „‘Sretna smrt Alberta Camusa’“, pogovor u: Albert Camus, *Sretna smrt*, 175–179, Zagreb: Naprijed 1973.

- Milošević, Nikola, „Prevazilaženje apsurdna“, predgovor u: Alber Kami, *Pisma nemačkom prijatelju*, 9–19, Beograd: Clio 1998.
- Novello, Samantha, *Albert Camus as Political Thinker: Nihilisms and the Politics of Contempt*, University of Torino, Italy, 2010.
- Peach, Filiz, *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*, Edinburgh University Press Ltd, 2008.
- Pejović, Danilo, *Suvremena filozofija Zapada*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske 1982.
- Piorean, Les (Орхус, Данија), „Религиозно творчество и философия“, 14–21.
- Salamun, Kurt, „Moral Implications of Karl Jaspers' Existentialism“, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 49, No. 2 (Dec., 1988) 317–323.
- Sartr, Žan-Pol, *Filozofske i političke rasprave*, Zagreb: Školska knjiga 1981.
- Solomon, Robert C., *Dark Feelings, Grim Thoughts Experience and Reflection in Camus and Sartre*, Oxford University Press, New York, 2006.
- Teplic, Karol, *Kjerkegor*, Beograd: Grafos 1980.
- Unamuno, Migel de, *Agonija hrišćanstva*, Beograd: Clio 2000.
- Unamuno, Migel de, *O tragičnom osećanju života*, Beograd: Dereta 1990.
- Sherman, David, *Camus*, A John Wiley & Sons, Ltd., Publication United Kingdom, 2009.

## Животопис

Радисав Ј. Маројевић је рођен у Никшићу 19. 04. 1975., гдје је завршио Основну школу. Похађао је Средњу Војну школу од 1990-1994. у Сплиту, Крушевцу и Тивту. По завршетку уписује студиј философије на Филозофском факултету у Никшићу, гдје и дипломира 2000.

Положио је све потребне диференцијалне испите и уписао последипломске студије на Православном богословском факултету Универзитета у Београду на смјеру за философију, које је окончао 08. 07. 2010. одбранивши магистарску тезу под насловом *Хришћанска онтологија личности и Левинасова феноменологија субјективности*. Преводи са руског, служи се њемачким и енглеским језиком. Живи у Никшићу.

Прилог 1.

## Изјава о ауторству

Потписани Радисав Ј. Маројевић

број индекса 1538/04

### Изјављујем


да је докторска дисертација под насловом

**СЛОБОДА - ЉУБАВ - ПАТЊА: ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗАМ И ХРИШЋАΝСТВО У  
ДИЈАЛОГУ**

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 16. маја 2016.



Прилог 2.

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Радисав Ј. Маројевић

Број индекса 1538/04

Студијски програм теологија (стари програм)

Наслов рада Слобода - љубав - патња: егзистенцијализам и Хришћанство у дијалогу

Ментор проф. др Богољуб Шијаковић

Потписани \_\_\_\_\_

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 16. маја 2016.

A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is stylized and appears to be 'R. Marojevic'.



Прилог 3.

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

**СЛОБОДА - ЉУБАВ - ПАТЊА: ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛИЗАМ И ХРИШЋАНСТВО У ДИЈАЛОГУ**

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 16. маја 2016.

