

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

Ведран М. Цвијановић

КРИТИЧКА АНАЛИЗА РЕЦЕПЦИЈЕ
СТВАРАЛАШТВА ЈОХАНА ГЕОРГА ХАМАНА У
НОВИЈОЈ АНГЛОСАКСОНСКОЈ КРИТИЦИ

докторска дисертација

Београд, 2017.

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOLOGY

Vedran M. Cvijanović

THE CRITICAL ANALYSIS OF THE RECEPTION OF
JOHANN GEORG HAMANN'S OEUVRE IN
RECENT ANGLO-SAXON CRITIQUE

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2017.

УНИВЕРЗИТЕТ В БЕЛГРАДЕ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

Ведран М. Цвијановић

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ РЕЦЕПЦИИ
ЛИТЕРАТУРНОГО ТВОРЧЕСТВА ИОГАННА
ГЕОРГА ГАМАНА В НЕДАВНЕЙ
АНГЛОСАКСОНСКОЙ КРИТИКЕ

докторская диссертация

Белград, 2017.

Ментор:

проф. др Миодраг Лома, редовни професор,
Филолошки факултет Универзитета у Београду

Чланови комисије:

проф. др Миодраг Лома, редовни професор,
Филолошки факултет Универзитета у Београду

проф. др Слободан Грубачић, професор емеритус,
Филолошки факултет Универзитета у Београду

проф. др Новица Петровић, ванредни професор,
Филолошки факултет Универзитета у Београду

Датум одбране:

Изјаве захвалности

Дуготрајан и истрајан истраживачки рад који је претходио коначној верзији ове докторске дисертације не би се у толико повољној мери одразио на моје укупно филолошко образовање без огромне подршке мог ментора и професора, др Миодрага Ломе. Због те чињенице дугујем професору Ломи неизмерну захвалност, која се у ових неколико редова не може адекватно изразити. Професор Миодраг Лома је прворазредни научник који је својим крајње професионалним менторским и ненаметљивим педагошким радом – умногоме допринео не само окончању ове дисертације, већ и огромном побољшању мог литерарног израза и, сходно овоме, мишљења уопште.

Такође је нужно да овом приликом изразим захвалност свом оцу, Милану, без чије трајне моралне и материјалне помоћи не би било могуће ово финансијски врло захтевно истраживање, као и моје целокупно школовање на Филолошком факултету у Београду.

Најзад, ништа мање важне особе при изради овог рада биле су моја мајка, Милка, брат Горан и девојка Марија, које су ме својом непрекидном подршком трајно мотивисале да одлучно и крупним корацима стигнем до овог циља.

КРИТИЧКА АНАЛИЗА РЕЦЕПЦИЈЕ СТВАРАЛАШТВА ЈОХАНА ГЕОРГА ХАМАНА У НОВИЈОЈ АНГЛОСАКСОНСКОЈ КРИТИЦИ

Резиме

Предмет овог рада је критичка анализа пет одабраних англосаксонских научних монографија о Јохану Георгу Хаману, осамнаестовековном немачком писцу. Реч је о научним огледима аутора Џејмса О'Флахертија, Исаије Берлина, Гвен Грифит-Диксон, Роберта Алана Спарлинга и Џона Беца. Монографије ових аутора, које су објављиване од друге половине 20. па све до 21. века, представљају монументалну обнову англосаксонског интересовања за Хамана, будући да су управо оне дале огроман допринос тумачењу текстова овог немачког писца. Својим егзегетичким поступцима и обиљем превода његових радова и њихових делова – представиле су оне овог немачког писца глобалном академском аудиторијуму.

Хаман је просветитељски мислилац који је писао фрагментарно и елиптично, користећи се притом многобројним стилским поступцима и цитатима како би сакрио смисао својих кратких текстова. Стога је савремени читалац принуђен да се претходно упозна са критикама Хамановог дела, како би стекао чврсту филолошку подлогу за разумевање веома захтевних списа овог немачког мислиоца. Управо ова чињеница, као и Хаманова готово потпуна анонимност унутар домаћих академских кругова, непосредан су повод за писање овог рада. Стога је прелиминарни циљ ове докторске дисертације приближавање Хамановог дела српској научној сцени. Крајњи циљ овог истраживања је критичка анализа полазних филолошких и филозофских ставова дотичних критичара и тумача Хамановог дела. Притом се ретким покушајима деконструкције ставова немачког писца супротстављала њихова објективна филолошка и историјска реконструкција на основу унутрашњег смисла његових текстова. Закључно добијеним резултатима истакнут је начин приступа Хамановој личности у новијој англосаксонској критици, односно методе њеног увида у Хаманов поглед на свет, човека, језик и поезију, те је, напokon, одређено њихово објективно важење и значај у оквирима науке о књижевности. Сходно свим наведеним исходима, требало би да читав рад послужи тачнијем упознавању Хамановог књижевнодуховног портрета.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Хаман, рецепција, Џон Бец, херменеутика, Роберт А. Спарлинг, Џејмс О’Флахерти, Исаија Берлин, Гвен Грифит-Диксон, рационализам, вера, наука, ирационализам, разум, језик, критика.

НАУЧНА ОБЛАСТ: ФИЛОЛОГИЈА

УЖА НАУЧНА ОБЛАСТ: НАУКА О КЊИЖЕВНОСТИ

УДК:

THE CRITICAL ANALYSIS OF THE RECEPTION OF JOHANN GEORG
HAMANN’S OUVRE IN RECENT ANGLO-SAXON CRITIQUE

Summary

The subject of this research is the critical analysis of the five Anglo-Saxon scholarly monographs on the eighteenth century German writer, Johann Georg Hamann. The designation “recent Anglo-Saxon critique” includes some of the most influential monographs on this writer from the second half of the 20th century to the 21st century. These are the works of the critics James O’Flaherty, Isaiah Berlin, Robert Alan Sparling, Gwen Griffith-Dickson, and John Betz. They stimulated a major revival of Anglo-Saxon interest in Hamann, because of their significant contributions to interpreting the difficult writings of this German thinker. With their specific exegetical approaches and abundance of invaluable translations of Hamann’s texts and their fragments, these monographs properly introduce Hamann to a global academic audience.

Hamann was an Enlightenment who expressed himself in fragmentary and elliptical writing. He often utilized a plethora of literary stylistic expressions in order to conceal the meaning of his texts. Therefore, a contemporary reader is strongly encouraged to study exegetical commentaries on Hamann’s life and work before attempting to read his pamphlets. Otherwise, the reader will run into insurmountable difficulties while attempting to understand such difficult literary fragments. This fact, as well as the one that Hamann is virtually unknown in Serbian academic circles – are the underlying causes of this research. Thus, among the principal aims of this work is to present Hamann’s oeuvre to the Serbian academic community. Another primary purpose is the critical analysis of the Anglo-Saxon authors’ initial philological and philosophical conceptions

of Hamann. Their rare attempts to deconstruct the meaning of Hamann's writings were critically examined and reconstructed according to an objective, philological critical approach. The outcome of the analysis should portray the variety of methods that were used to interpret Hamann's life and work as well as his understanding of world, man, language, and poetry in recent Anglo-Saxon criticism. Finally, the results were used to indicate Hamann's objective significance and place in literary studies. According to projected goals and outcomes, this entire research contributes to a clear introduction to Hamann's literary and spiritual portrait.

KEY WORDS: Hamann, reception, John Betz, hermeneutics, Robert A. Sparling, James O'Flaherty, Isaiah Berlin, Gwen Griffith-Dickson, rationalism, faith, science, irrationalism, reason, language, criticism.

SCIENTIFIC FIELD: PHILOLOGY

SPECIFIC SCIENTIFIC FIELD: LITERARY STUDIES

UDC:

САДРЖАЈ

УВОД.....	1
СЛЕДБЕНИК РЕЧИ ГОСПОДЊЕ:	
ТЕОЛОШКО ТУМАЧЕЊЕ ХАМАНА ИЗ ПЕРА ЦОНА БЕЦА.....	7
1. Постање хришћанског духа: о литерарном стилу и лондонском периоду Хамановог стваралаштва	7
2. <i>Сократски мемоари</i> : вера, човек и историја у визири божанског открочења.....	27
3. <i>Aesthetica in nuce (Естетика у сржи)</i> : о језику стварања и христолошкој егзегези у оквиру Хаманове епистемологије.....	34
4. <i>Etsi Deus non daretur</i> : Хаманова критика Хердерове <i>Расправе о пореклу језика</i>	42
5. Тумачење <i>Списа о мистеријама</i> : о тајнама Царства небеског	49
6. Деконструкција трансценденталног сна и реконструкција правога Јерусалима	58
БОЖИЈИ ЧОВЕК У БЕЗБОЖНИЧКОЈ СРЕДИНИ:	
ПОЛИТИКОЛОШКА АНАЛИЗА ХАМАНОВОГ ДЕЛА РОБЕРТА СПАРЛИНГА.....	70
1. „Просветитељски пројекат“ и природа Хамановог ауторства	72
2. Преображај просветитељства кроз песнички стил <i>Библије</i>	75
3. Политика <i>Метакритике</i> : Хаман и Кант	84
4. Расправа о природном праву, вери и језику: Хаман и Менделсон	95
5. Хришћански дух против деспотског ума: Хаман, Фридрих Велики и Хаманова филозофско-песничка естетика	102
ТУМАЧЕЊЕ ХАМАНА У ОКВИРУ ИСТОРИЈЕ ИДЕЈА:	
ИСАИЈА БЕРЛИН О ПОРЕКЛУ МОДЕРНОГ ИРАЦИОНАЛИЗМА	109
1. Хаманов рани период живота и корени ирационализма	112
2. Тумачење Хаманових учења као израз штурмундранговског ирационализма	118
ТУМАЧЕЊЕ ХАМАНОВИХ РАЗМАТРАЊА О ЈЕЗИКУ:	
ФИЛОЗОФСКА АНАЛИЗА ЦЕЈМСА О’ФЛАХЕРТИЈА	130
1. Природни језик као најнепосреднији израз човековог духа	133
2. Значај искуства у јединству мишљења и језика	142
3. Двојност унутар језичког јединства: предмети и релације	146
4. Разум и искуство: Хаманов однос према филозофским апстракцијама.....	152
ХЕРМЕНЕУТИЧКА ВИЗИЈА ГВЕН ГРИФИТ-ДИКСОН:	
ОБЈЕДИЊЕНОСТ ХАМАНОВОГ МИШЉЕЊА И КРИТИКЕ	159
1. Критичко начело у представљању Хамановог духовног портрета.....	159
2. Структурална повезаност и релациона идеја у Хамановим разматрањима од <i>Сократских мемоара до Метакритике пуризма ума</i>	164
2.1 Релациона идеја у <i>Сократским мемоарима</i>	164
2.2 Релациона идеја у <i>Естетици у сржи</i>	172
2.3 Релациона идеја у <i>Списима поводом Хердера (Herderschriften)</i>	185
2.4 Релациона идеја у <i>Огледу једне сибиле о браку</i>	196
3. Тумачење Хаманове <i>Метакритике пуризма ума</i>	199
ЗАКЉУЧНА РЕЧ	204
ЛИТЕРАТУРА	216

Напомене:

Често коришћена скраћена навођења:

N – Hamann, Johann Georg: *Sämtliche Werke*. [Nachdruck der historisch-kritischen Ausgabe von Josef Nadler (1949–1957), Thomas-Morus-Presse im Herder-Verl, Wien 1949–1957] Wuppertal: Brockhaus Verlag 1999.

HH – *Johann Georg Hamanns Hauptschriften Erklärt*. Bde. 1-2, 4-5, 7, hrsg. von Fritz Blanke und Lothar Schreiner. Erklärt von Fritz Blanke, Elfriede Büchsel, Karlfried Gründer, Evert Jansen Schoonhoven, Erwin Metzke, Lothar Schreiner und Martin Seils. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag 1956–1963.

LS – *Londoner Schriften*. Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weissenborn. München: Verlag C. H. Beck 1993.

RKT – *Rečnik književnih termina*. Glavni i odgovorni urednik: prof. dr Dragiša Živković. Institut za književnost i umetnost. Beograd: Nolit, 1986.

ZH – *Briefwechsel*. Bde. 1 bis 3 hrsg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel, Bde. 4 bis 7 hrsg. von Arthur Henkel. Frankfurt/Main: Insel-Verlag 1955–1979.

*

РФП – *Речник филозофских појмова*. Уредник српског издања: Тиодор Росић. [Наслов оригинала: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, begründet von Friedrich Kirchner und Carl Michaëlis, fortgesetzt von Johannes Hoffmeister, vollständig neu herausgegeben von Arnim Regenbogen und Uwe Meyer. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998] Превео: Александар Гордић. Београд: БИГЗ, 2004.

УВОД

Сврха истраживања које следи је критички приказ духовних портрета немачког просветитељског мислиоца Јохана Георга Хамана (Johann Georg Hamann, 1730–1788) у одабраним монографијама новије англосаксонске критике. Сходно овом прелиминарном циљу, наметнула су се у току истраживачког рада питања која се односе на Хаманов идејноисторијски значај, затим на сукоб између два дијаметрално супротна тумачења овог писца, од којих би се једна површно могла одредити као „рационалистичка“, а друга као „ирационалистичка“. Коначно, ништа мање важна су питања дубине и значаја самих Хаманових разматрања из његових пророчких летака. Њихов смисао и вредност превазилазе пука антикварна интересовања историчара идеја и залазе у домен интересовања теолога, филозофа, социолога, политиколога, лингвисте и, уопште, било ког човека чије мишљење прекорачује егзистенцијална ограничења материјалног света и стреми да се примакне људски несазнатљивим дубинама мистичне оностраности.

Оваква сложеност значења Хаманових списа указује на то да се домети његових мисли нипошто не могу спознати „пречицом“, то јест површним читањем дела овог немачког писца, која су углавном исписана у форми фрагмената. Брзоплет и непромишљен покушај да се овај загонетни писац напречац разуме – неће проузроковати само непремостиве херменеутичке тешкоће и фрустрацију која неминовно следи, већ може, услед тих проблема, убрзо прерасти у одбојност, па чак и презир према његовим текстовима. Нема никакве сумње да је разлог за све ове потешкоће Хаманов начин писања, који је обликован књижевним стилским фигурама, скривеним референцама и алузијама на небројене друге писце – најчешће су то књижевни и филозофски класици грчко-римске старине – као и учесталим референцама на *Библију*. Готово у целости исписани тим крајње необичним и несвакидашњим стилем, представљали су Хаманови текстови велики изазов за његове енциклопедијски образоване савременике, то јест немачке просветитељске мислиоце и писце – попут Гетеа, Канта, Лесинга, Менделсона, Јакобија и многе друге, укључујући чак и Хамановог блиског пријатеља и духовног ученика, Јохана Готфрида Хердера. Дакле, имајући у виду да су са Хамановим

текстовима потешкоће имали и ови великани немачке књижевности и филозофије, можемо само замислити у коликој мери су ти списи тешки и неприступачни за данашњег читаоца.

Како би започео да успоставља ваљана филолошка полазишта за изразито тешке херменеутичке изазове с којима се читалац Хаманових текстова константно суочава – овај рад се бави њиховом критичком рецепцијом, онако како се она одвијала кроз пет најзначајнијих монографија изворно писаних на енглеском језику, које су током последњих шездесетак година постепено будиле интересовање за немачког писца у глобалној академској култури под првенствено англосаксонским утицајем. Садржај тих монографија чине детаљни критички прикази пресудних делова пишевог живота, образујући при томе његов духовни профил. Анализирајући Хаманову мисао проучавањем његових списа и животних околности, циљ сваке од ових научних монографија је да створи јединствен приказ његове филолошке и филозофске личности, те да његов значај у историји идеја утврди јасније или да га сасвим реинтерпретира. Стога је сваки од аутора анализираних монографских огледа уверен да Хаманови радови, упркос њиховој фрагментарној форми – поседују латентну систематичност и структуралност, које омогућавају да се они посматрају и тумаче у синтетичком јединству, а не као насумично забележени распарчани делови мисли.

Вредност монографског приступа Хамановом делу првенствено се огледа у томе што је њиме омогућен детаљан и обухватан увид у смисао главних радова немачког писца и у животне околности које су те радове непосредно обликовале. С друге стране, разноликост научних профила Хаманових тумача (теолошки, политиколошки, филозофски,...) отворила је врата разноврснијим увидима у могућа значења његових текстова, као и јаснијем сагледавању дубине његовог идејноисторијског значаја. Најзад, сама могућност да се Хаман тумачи са тако различитих, штавише супротних херменеутичких становишта – ставила је акценат на његову просветитељску полихисторску ученост, откривајући запањујућу лепезу тема о којима је овај мислилац био компетентан да дискутује. Најзначајније од њих су оне антрополошке, теолошке и социолошке природе – попут питања о односу човека и Бога, о библијској херменеутици, погледу на свет, пореклу језика, о вези између језика и ума, цркве и државе. Зарад што потпунијег и јаснијег схватања

Хаманових тешких текстова, примарна литература англосаксонских монографија у овом раду често је упоредно аналитички проучавана са допунском егзегетичком литературом о његовим текстовима на немачком језику. Сходно томе, тежило се да тумачења англосаксонских критичара – која чине сам предмет овог рада – буду, према потребама и могућностима, допуњена коментарима из поменуте помоћне литературе, не би ли се синтетички и дубље проникло у вишеслојни смисао Хаманових разматрања. Темељна егзегеза сваког параграфа из Хаманових есеја не захтева само дешифровање појмовног слоја његових лексема, већ и повезивање тумаченог параграфа са формално и смисаоно приближним местима из његових осталих списа, те смисла и једних и других са релевантним животним околностима овог мислиоца које ти смислови уобличавају у пишчевој свести. Због незанемаривог херменеутичког значаја појединих догађаја из Хамановог живота, монографским приказима овог писца, као и критичкој анализи тих приказа у овом раду – биле су од велике помоћи тековине биографске књижевне критике. Притом се водило рачуна да књижевноисторијски позитивизам са својом гомилом биографских чињеница не однесе превагу над духовносинтетичким приступом Хамановој личности. Значај биографске критике нарочито долази до израза, када се узме у обзир да је један јединствен догађај из Хамановог живота, његово хришћанско обраћење у Лондону – одиграо пресудну улогу у животу овог немачког писца и преуредио његов духовни склоп и целокупно дотадашње мишљење. Није нимало претерано тврдити да тај необични догађај представља окосницу целокупног Хамановог списатељства. А будући да нема критичара Хамановог дела који не сматра да је дотично хришћанско обраћење иницијално за његово списатељство, посебна пажња у овом истраживању указивала се оним пишчевим убеђењима и разматрањима која потичу из његовог новообликованог хришћанског мишљења. Оно се напрасно појавило на листовима Хаманових тадашњих дневничких записа, данас познатих под именом *Библијска разматрања (Biblische Betrachtungen)*.

Имајући у виду да се унутар академских кругова у данашње време о Хаману још увек веома мало зна, свака од овде анализираних пет монографија на енглеском језику представља изузетан допринос општем упознавању са овим писцем, као и разумевању његових списа и његовог значаја у историји идеја. Такође, свака од тих

монографија понаособ, користећи се сопственим методологијама и филолошко-херменеутичким полазиштима – кроји свој јединствен духовни портрет Хамана. До анализа које у овом раду критички приказују пет различитих монографија овог немачког писца дошло се кроз напоредну примену филолошког и филозофског аналитичког и критичког метода. Такође је у употреби био и духовноисторијски синтетички метод, у оној мери у којој је то допуштала синтеза Хамановог духовног портрета у испитиваним монографским списима, односно колико су овој дали повода подаци из његових списа. При томе је посебна пажња указана иманентном филолошком осврту на Хаманове изворнике, на основу којих су појединачни наводи овог немачког писца у испитиваним монографијама пажљиво проверавани, након чега су кориговани њихови неретко непрецизни преводи. Уз помоћ поузданих филолошких коментара објављиваних уз њих – послужили су Хаманови изворници као драгоцене смернице ка аналитичкој објективној филолошкој и историјској реконструкцији, која се супротстављала извесним покушајима субјективних деконструкција Хаманових идеја. Према су директне деконструктивне тенденције редак случај у англосаксонској рецепцији Хамановог дела – присутне су ипак између различитих тумача овога очите несугласице по питању идејноисторијског профилисања немачког писца, као и недоумице у вези са тешким местима из Хаманових текстова. И једна и друга повремено су усмеравале поменута монографска истраживања ка деконструктивним исходима. У таквим случајевима прибегавало се у овом раду повратку на извориште свих суштинских уверења немачког мислиоца, а то је већ помињани лондонски период његовог стваралаштва.

Оно што у простору нашег језика постоји као знање о Хаману – није ни близу довољно за темељно разумевање значаја овог мислиоца у историји идеја. У историјама немачке књижевности на нашем језику описан је он углавном крајње штуро – као писац који је посредством свог ученика Хердера одиграо релативно значајну улогу у буђењу песничког покрета *Sturm und Drang*, затим, као писац који је наглашавао значај емоција, те који се сензуализмом и филозофским емпиризмом супротстављао педантном рационализму тадашњег времена (уп. Žmegač, Škreb i др. 1974: 73). Иако оваква одређења Хамановог значаја нису погрешна, она не говоре довољно о думетима његовог обухватног полихисторског мишљења, те не успевају

да нагласе релевантност његових мисли и у данашњем времену. Реч је пре свега о профетској димензији његових размишљања, коју често наглашавају теолошки оријентисани тумачи његовог дела. То је његов пророчки глас који прикривено саопштава поруку хришћанских јеванђеља унутар радикално материјализоване, рационализоване и секуларизоване социјалне средине. Сходно његовом оштром супротстављању радикалном рационализму, неретко се за Хамана везује варљиви појам „ирационализам“, који у извесној мери има везе са његовим погледом на свет, али не треба да нас заведе да Хамана олако сведемо на пуког ирационалисту, „оца ирационализма“, или оснивача „модерног ирационализма“. Због многострукости и обухватности Хаманове мисли, свако се уско одређење његовог духовног идентитета претвара у неоправдану редукацију. У историји протестантске цркве доводи се Хаман у везу са појавом „магова“ и „магизма“, због свог популарног надимка „Маг са Севера“ (*Magus aus Norden*). Поред Хамана, припадници овог необичног протестантског круга су витембершки „Маг са Југа“ (Етингер), „Маг поезије“ (Клопшток) и „Буда са Севера“ (Сведенборг). Како пише француски историчар Емил Леонар, ови магови су допринели обнови протестантске вере, тако што су, када је реч о разумевању *Библије*, стављали акценат на човекову осећајност, те су тиме обнављали такозвано „хришћанство срца“ (Leonar III 2002: 135). Међутим, чак и када Хамана дефинишемо као протестанта, морамо то учинити уз извесне напомене. Он није имао непосредне везе са протестантском црквом. Хаманова религиозност потиче од директног контакта са *Библијом* и рађа се из дубоког субјективног доживљаја њеног исповедања вере. Његов особени лутерански протестантизам не затвара врата другим хришћанским вероисповестима, што нам говори чињеница да је крај живота Хаман дочекао у уском кругу пријатеља католичке вероисповести у Минстеру.

Најзад, о Хаману се детаљније и са знатно већом пажњом писало у великим историјама немачке књижевности. Једну од најзначајнијих од ових начинио је у првој половини 20. века Херман Аугуст Корф (1882–1963)¹. Овај велики историчар књижевности доделио је Хаману истакнуто место у антикласицистичкој фази која је припремила темељ немачком песничком покрету *Sturm und Drang*. Реч је о једној

¹ Уп. студију Миодрага Ломе, *Песник и књижевна историја*, ИКЗС, Сремски Карловци/Нови Сад, 1994, стр. 128–141.

фази унутар „Гетеовог доба“, коју је Корф назначио као „пут ка пантеизму“ (*Der Weg zum Pantheismus*). Она је припремила револуцију у уметности и из темеља преокренула грађанску културну свест дотад просветитељске Немачке. Тај преокрет, запажа Корф, настао је из синтезе два различита погледа на свет: филозофског (под утицајем Лајбница, Спинозе и Шефтсберија) и религиозног (под Хамановим утицајем). Корф је у Хаману видео јединствен дијалектички спој просветитељства и хришћанства, који је водио слободоумном схватању хришћанских догматика, по оној мери у којој су они чулно и осећајно конкретизовани у *Библији*. Одатле потиче и извесна присност хришћанског погледа на свет и *Sturm und Drang*-а, што је за присталице тог покрета подразумевало пантеистичко обожење природе. Међутим, треба напоменути да пантеизам није хришћанско осећање Бога и света какво имамо код Хамана, већ филозофски став. Корф посебно истиче Хаманов „ирационални поглед на свет из духа хришћанске религиозности“ и „идеју живог Бога“ – као кључне факторе у обликовању штурмундранговског ирационалног доживљаја света (Korff 1958: 99, 105–107). Хаманов ирационализам, који Корф често наглашава, треба схватити искључиво као антитетичку реакцију на „претходни реалистички рационализам просветитељства“, што је, у суштини, представљао Штурм и Дранг (Лома 1994: 129). Међутим, не треба инсистирати да је ирационализам немачког писца детерминисан (Unger 1925), односно да представља разорну духовну силу која настоји да уништи све што барем подсећа на француски рационализам (Berlin 1993). О ирационализму код Хамана можемо говорити једино ако тај мисаони правац доведемо у блиску везу са пишевим погледом на свет, који је строго хришћанско-типолошки, симболички и иконофиличан. Као такав дијаметрално је он супротан чисто рационалном схватању света, које се углавном заснива на егзактним научним прорачунима, експерименталном методу и математичким доказивањима.

СЛЕДБЕНИК РЕЧИ ГОСПОДЊЕ: ТЕОЛОШКО ТУМАЧЕЊЕ ХАМАНА ИЗ ПЕРА ЦОНА БЕЦА

(Критичка анализа монографије *After Enlightenment:
The Post-Secular Vision of J. G. Hamann*, ¹2008, 2012)

1. ПОСТАЊЕ ХРИШЋАНСКОГ ДУХА: О ЛИТЕРАРНОМ СТИЛУ И ЛОНДОНСКОМ ПЕРИОДУ ХАМАНОВОГ СТВАРАЛАШТВА

Хаманов стил је његова *differentia specifica*. Њиме разбија идеолошке окове свог времена, али притом и само то изражајно средство трпи извесне последице. Наиме, оно у поменутом напору постаје тешко прозиран скуп различитих својстава који је овог аутора „учинио једним од најтежих – ако не и најтежим – писцем у повести немачке књижевности“. „Његови списи су толико тешки да га је већина [критичара] игнорисала и напослетку заборавила“ (Betz 2009: 95). Нејасноћа Хаманових текстова² није случајна. Ради се о чврстој пишчевој намери да читаоца стави на муке и начин свог писања учини тешким за разумевање (исто: 10). Први разлог за то је да се „покаже просветитељима да нису тако паметни као што мисле да јесу, те да се, заиста, приморају да признају сопствено незнање, не би ли тиме постали изложенији светлости вере, која им веома недостаје“ (исто). Вера (*der Glaube*)³ је у критичким разматрањима Цона Беца лајтмотив и основни кључ за

² Овде се мисли искључиво на Хаманове најзначајније, објављене радове. Дакле, у тај опус не спадају *Библијска разматрања* и многобројна писма, која су написана разумљивим стилем.

³ Иако, наизглед, сам по себи разумљив, појам вере (*der Glaube*) код Хамана може бити веома проблематичан за прецизно дефинисање. Чини се да је најбоље решење у том случају оно најједноставније, које предлаже Фредерик Бајзер (Frederick Beiser). Он овај појам дели на два аспекта – позитивни и негативни. Негативни објашњава као „препознавање незнања, помирење са ограничењима разума, а посебно са његовом неспособношћу да докаже постојање било чега“. Позитиван аспект вере „састоји се од посебне врсте искуства, односно онога што Хаман назива ‘осећањем’ (*Empfindung*). Осећање [sensation] је неописива емоција [feeling], једно искуство које је супротно апстрактном принципу“ (Beiser 1987: 27). Бајзер говори о *осећању* као о неописивој емоцији у једном интуитивном, мистичном смислу који се не може спознати путем разума, као нпр. када Хаман каже да је „Сократово незнање било *осећање*“ (N II: 73). Ленард Весел (Leonard Wessell) сматра да је Хаман увидео аналогију између вере и Сократовог незнања на основу непосредног доживљаја света који прво спознајемо чулима, а не разумом. Према мишљењу овог аутора, за Хамана човек „не дотиче стварност путем разума. Разум га само одводи у апстракцију. Стварност морамо доживети директно, не деривативно, а директан доживљај се одиграва у емоцијама или осећањима (*Empfindung*), јер су они непосредни“ и у њима је вера укоренеана, како то види овај аутор (Wessell 1969: 436).

разумевање Хамана. „Ноторно тамни“ (*notoriously dark*) стил овога писца представља, по Бецу, такође „покушај да се поврати [...] размак између разума и тајни вере; укратко: то је покушај да се тајне вере сачувају као тајне, што је супротстављање томе да се све сведе ‘само на разум’“ (исто).

Следеће Бецово образложење Хамановог стила је нешто познатије. Реч је о намери немачког мислиоца да твори контраст просветитељству, што амерички теолог означава као покушај онога „да произведе светлост из таме“ (исто: 12). Свакако, треба подсетити (ако изузмемо *Spise o мистеријама*) да нису баш сви Хаманови радови стилски затамњени, а посебно *Библијска разматрања (Biblische Betrachtungen)* која су темељ свих његових схватања. Међутим, није претерано када Бец каже да тамни стил „означава свесно удаљавање од књижевних стандарда француског неокласицизма (у чему је и његов непосредни значај за Гетеа и *Sturm und Drang*)“ (исто). То „свесно удаљавање“ овај аутор додатно објашњава Хамановом библијском инспирацијом, конкретно – светом „лудошћу“ (*the folly*)⁴, која се најочигледније одсликава у старозаветној причи о Давиду и Ахису (*1. Сам* 21, 10–15)⁵, једној од Хаманових омиљених. Бец објашњава како је за Хамана та прича показатељ специфичног библијског стила⁶ и тврди да је у томе

један од кључева за загонетну семиотику Хамановог *сопственог стила*, тј. његовог потоњег ауторства и рецепције овога. Јер као и Дух Божији, он [Хаман] такође навлачи лица и маске, исто тако се крије иза лика лудака [...], не због пуке ексцентричности, већ на основу једног пригодног, прорачунатог става пред поносно рационалном публиком (Betz 2012: 50).

⁴ Уп. *1. Кор* 1, 21: „Пошто, дакле, у премудрости Божијој, свијет мудрошћу не позна Бога, изволи се Богу да лудошћу проповиједи спасе оне који вјерују.“

⁵ „А ко може без дрхтања из страхопоштовања читати причу о Давиду на двору краља из Гата, [причу о ономе] који је изобличио своје гестове, изигравао безумника, зурио у градску капију, упљувао своју браду, и ко не може да у Ахисовој пресуди чује одјек мишљења неког неверујућег досетљивца и софисте нашег времена“ (N I: 5–6; LS: 59–61): „Und wer kann ohne einem Zittern der Ehrfurcht die Geschichte Davids an dem Hofe des Königs zu Gath lesen, der seine Gebärde verstellte, einen unsinnigen spielte und die Pforten des Thors bewachte, seinen Barth befeiferte, ohne in dem Urtheil Achis die Denkungsart eines ungläubigen Witzlinges und Sophisten unserer Zeit wiederschallen zu hören.“

⁶ Аутор ову тврдњу аргументује параграфом из Хаманових *Библијских разматрања*: „Свети Дух је постао повесничар људски будаластих, штавише грешних радњи, како би обмањивао као што је Давид Ахиса. Давид је изобличио своје гестове, прикрио Духа чистоте и мудрости – писао је знакове на крилима капије – Свети Дух се не задовољава да говори и пише само као човек – већ као неко мањи од човека – као будала, као неко ко је сасвим заблудео, штавише као бесомучан – али он се у то претвара само у очима Божијих непријатеља“ (N I: 99; LS: 160): „Der heilige Geist ist ein Geschichtschreiber menschlich thörichter, ja sündlicher Handlungen geworden, um wie David den Achisch zu hintergehen. David verstellte seine Geberde, den Geist der Reinigkeit und Weisheit – er macht Zeichen an den Thüren der Pforte – Der heilige Geist begnügt sich [nicht] nur als Mensch – als ein thörichter, als ein wahnwitziger, ja als ein rasender – er stellt sich aber nur in den Augen der Feinde Gottes so.“

Дакле, Бец сматра да појам „лудост“ (*folly*) увек треба схватити као инспирацију и изванредан *метод* Хамановог стила који је он преузео из *Библије*, а који има сврху да сакрије прави смисао и исмеје једностране просветитељске „истине“, поредећи их са оним правим, универзалним хришћанским истинама⁷.

Последња, али у укупном збиру можда и најважнија Бецова стилистичка примедба је она о Хамановој заслуги за увођење такозваног „узвишеног стила“ (*sublime style*), с обзиром да се ради, како овај амерички теолог тврди, о ауторовој свесној намери да имитира саму Божју (и пророчку) реч, која је попут „светлости која сија у тами“ (*Јн 1, 5*)⁸. Напокон, Бец закључује да је Хаман – „филолог крста“ (*Philologus crucis*)⁹, јер је целокупна његова критика, у суштини, заснована на дубокој хришћанској осећајности, као и на разумевању и тумачењу библијских учења, са посебним усмерењем против секуларног, само разумски просвећеног, пуког рационалистичког деспотизма.

Управо у тој визури Хаман се појављује као пророк, како га назива Рене Велек (*Wellek 1955: 178*), и то у дословном смислу те речи: као онај који је, пре свега, предвидео крај просветитељства. Међутим, Велек испушта из вида да је Хаман изнео и прегршт значајних мисли које се тичу тумачења *Светог писма*, а упозоравају на оне методе које доводе до успостављања нихилистички секуларног режима људског разума. Чак и када Хамана посматрамо у строго научном смислу на основу историјске објективности филолошких чињеница, очито је да се ради о једној херменеутички вишеслојној, у извесном смислу антирационалистичкој, дубокоумној личности чији значај је, када се схвати прекривач његових алузија, далеко већи него што му приписује традиционална историја идеја.

Почетак Бецове монографије доноси нам побијање једне новије тезе. Наиме, он се изричито не слаже са класификовањем Хамана као „оснивача модерног ирационализма“, то јест са било каквим одређењем Хамана као „ирационалисте“ –

⁷ Свен-Аге Јергенсен нам говори на који начин Хаман примењује свој профетски стил: „Путем кратког наговештаја, који претпоставља читаочеву тачно познавање *Библије*, евоцира Хаман чулну пуноћу библијске слике, позајмљује је за свој текст и уводи у њој страни контекст и шокантно је освешћује тиме. Међутим, Хаман не узима у обзир само слику, већ и традиционално тумачење цитираног места, и тако настају низови слика, који се држе кроз заједничку типолошку референцу“ (*Jørgensen 1976: 40*).

⁸ *Јн 1, 5*: „И светлост свијетли у тами, и тама је не обузе.“

⁹ Овако га је још пре Беца описао Освалд Бајер (*Oswald Bayer*): „Хаман је јасно желео да буде *philologus crucis* (филолог крста)“ (*Bayer 2012: 12*).

тезом коју је недвосмислено пропагирао некадашњи оксфордски историчар идеја, Исаија Берлин (Isaiah Berlin)¹⁰. Штавише, Бец је, између осталог, својој критичкој студији поставио смели циљ да исправи ту „заблуду“ (Betz 2012: XI). С друге стране, амерички богослов тврди да је мултиплицитет различитих мисаоних становишта код Хамана одговоран за чињеницу да је овај немачки писац умакао пажњи већине појединачних дисциплина (исто: 18). Због тако богатог и разгранатог мишљења, сматра Бец, Хаманову мисао није могуће ограничити ни на једну појединачну тему или дисциплину (Betz 2009: 118).

Хаманова теолошка естетика, коју Бец непосредно обрађује у целокупној студији, настала је у духовно зачетном, „најнадахнутијем“ делу живота овог осамнаестовековног немачког мислиоца, непосредно након верског „препорода“, а за време његовог боравка у Лондону 1758. године. Хаман је тада радио за трговачку фирму „Беренс“ и у њено име ту је водио извесне преговоре, чији су детаљи остали непознати. Међутим, познато је да је овај будући веома значајни писац тада запао у озбиљну психичку кризу, што због неуспеха на пословном плану, што због изненадне самоће у којој се нашао¹¹. Према његовим речима, душевна тескоба, „самоћа, изгледи на потпуно сиромаштво и просјачко стање“ (N II: 39)¹², приближили су му *Библију*, према којој је до тада био равнодушан (исто). То ново искуство које је доживео читајући *Библију* имало је вишеструко дејство на младог Хамана: од осећања кривице, јадиковања због ње, до „дубоког осећања праштања и мира“ (Betz 2012: 31). Крајњи резултат овог необичног доживљаја била је снажна ускомешаност емоција у њему и напрасна инспирација за писање текста који представља његову најзначајнију „библијску критику“ под називом *Библијска разматрања*, коју чини обиман аналитички коментар.

¹⁰ Бецова критика Берлинове класификације Хамана као ирационалисте прилично је наглашена (и оштра) у његовом чланку из 2009. године под насловом “Reading ‘Sybilline Leaves’: J. G. Hamann in the History of Ideas”, у којем каже да је „теза о наводном Хамановом ирационализму у најбољем случају карикатура – до које се дошло или услед ограниченог познавања извора или селективног присећања на њих“ (Betz 2009: 96).

¹¹ Тај пословни неуспех често се посматра као резултат његове сопствене кривице, међутим, такве тврдње оспорава Јозеф Надлер (Josef Nadler), аутор Хаманове биографије *Der Zeuge des Corpus Mysticum* (1949), који каже да „иако о његовом задатку ништа не знамо, није нам познато ни да ли је он тај који је погрешно поступио“, што значи да се о биографским појединостима из тог времена пишевог живота не може поуздано говорити (Nadler 1949: 74).

¹² „Meine Einsamkeit, die Aussicht eines völligen Mangels und des Bettlerstandes, [...] kurz die Dürre meiner Umstände und die Stärke meines Kammers entzogen mir den Geschmack meiner Bücher“ (N II: 39).

Лондонско доба Хамановог стваралаштва важно је не само зато што доводи до прекретнице у пищевом духовном животу и у образовању његове личности, него и зато што овај у то доба досеже неке од идеја које су остале непромењене и у познијим годинама његовог стваралаштва. Тако је, рецимо, Хаманов најпознатији (а вероватно и најутицајнији) трактат *Естетика у срџи (Aesthetica in puce)* само „збијени манифест“ идеја које су првобитно настале у његовом „лондонском периоду“ (исто: 38).

Да би се боље разумела та прекретница у Хамановом животу и оно што га је, непосредно, сасвим окренуло против идеологије његових савременика, потребно је разумети кључни појам *Herunterlassung*¹³ („снисхођење“), који Бец сматра „можда најзначајнијом темом Хаманове мисли“ (исто: 28). Сходно томе, амерички теолог означава разматрања немачког мислиоца у његовом „лондонском периоду“ као „херменеутику снисхођења“ (*hermeneutics of condescension*)¹⁴. Оно што је најважније у њој јесте безусловна хришћанска љубав која је у срџи самог хришћанства и коју оно проповеда у обличју „радикалне понизности“ примаоца и тумача ове вере пред крајњим Божјим откровењским снисхођењем. Бец објашњава да у тако образованом сентименту понизне љубави „Бог не само да постаје отелотворен, већ је стално, као и Логос, блиско и кенотички¹⁵ присутан уз своје дело“ (исто: 39).

¹³ О значају овог појма говори и чињеница да се налази већ у првим редовима које је Хаман написао након свог преображаја: „Бог – писац! – – Интуиција ове књиге [*Светог писма*] јесте једно управо толико велико Божије унижење и снисхођење као што је то Очево стварање и Синовљево очовечење“ (N I: 5; LS: 59). Како ће кроз даљу анализу бити јасније, Хаман појам Божјег снисхођења схвата као учинак апсолутне Божије љубави према човеку, која се у једнакој мери огледа у чиновима управо Очевог стварања света и Синовљевог оваплоћења, те снисходљивог силаска Светог Духа на људске библијске писце. Стога Надлер с правом дефинише тај појам у Хамановом мисаоном корпусу дословно, као „прилагођавање једном нижем становишту или слабијим могућностима увида“ (N VI: 175). Бог се, према Хамановом схватању, морао *унизити* како би остварио контакт са човеком. Уп. нпр. *Фил* 2, 7–8: „Него је себе понизио узевши обличје слуге, постао истовјетан људима, и изгледом се нађе као човјек; унизио је себе и био послушан до смрти, и то до смрти на крсту.“

¹⁴ Ово је добро одређење свих Хаманових дубљих критичких промишљања из тог почетног периода, будући да их карактерише пишева одушевљеност и учестало враћање управо поменутом *снисхођењу* (*Herunterlassung*), које он види подједнако испољено код сваког лица Свете Тројице у њиховој комуникацији са човеком. Такво схватање Божјег откровења Бец описује као схватање у „кенотичкој форми“, у значењу да се Бог одрекао дела своје моћи, како би снисходио човеку и остварио комуникацију са њим (Betz 2010: 145–146).

¹⁵ *Κένωσις* (*κένωσις*) је грчка реч и означава „празнину“. У блиској повезаности са божанским снисхођењем, овај појам сугерише да се Бог „унизио“, „испразнио“, односно – у знатној мери одрекао своје моћи и апсолутног божанства, како би остварио контакт са људима, што је у извесном смислу и жртвовање.

О утицају који је *Библија* извршила на њега сведочи и сам Хаман у својој биографији из лондонског периода, под називом *Мисли о мом животном току* (*Gedanken über meinen Lebenslauf*, 1758):

Закључујем на основу онога што доказује моје сопствено искуство са срдачном и искреном захвалношћу Богу на Његовој Речи¹⁶, која доноси блаженство, а коју сматрам да је потврђена као једина светлост којом се не само долази до Бога, већ и до спознања нас самих [...], дакако, исповедам да та Божја Реч чини подједнако велика чуда у души верног хришћанина, био он прост или учен, као што су она која су њоме испричана (N II: 43)¹⁷.

Ослањајући се на тумачење немачких теолога Освалда Бајера и Берна Вајсенборна (LS: 8), Бец је у овом Хамановом запису уочио обратни процес у егзегези, у коме *текст тумачи читаоца*. Дакле, „није више у питању то како ја (посматрано као целовити, самоприсутни, претекстуални идентитет) разумем текст, већ је питање како *текст* разуме и сачињава мене“ (Betz 2012: 41). То је следећи корак у читаочевом *просветљавању* библијским текстом, чији предуслов Бец назива *claritas interna Spiritus Sancti*, односно „унутрашњом јасноћом Светог Духа“, коју пак сматра основом Хаманове херменеутике: „да би се разумело *Писмо*, човек мора бити просвећен истим Светим Духом који је изворно инспирисао тај спис“ (исто: 42).

Смисао појма „божанског снисхођења“ назначавача Бец једним својим поднасловом који гласи „Слава у ‘крпама’ *Писма*“ (“Glory in the ‘Rags’ of *Scripture*”). Ова метафора се односи управо на врлину понизности у хришћанском смислу, која је просветитељима Хамановог времена била страна или чак одбојна. А то како се Бог *спустио*, односно *унизио* да би остварио контакт са људима кроз *Писмо* и како се Христос такође унизио тиме што је постао човек – представља за Хамана остварење „скрушености“ (*die Demuth*), која је неопходни предуслов за читање (тј. разумевање) *Библије*. Према томе, он каже да је „скрушеност срца тако

¹⁶ Божија „Реч“ (*das Wort*), код Хамана је готово увек употребљена у дубоко религиозном смислу. По мишљењу неких аутора (Ц. Шихан), у питању је чврста повезаност просветитељства са лутеранском традицијом протестантизма, који је, „после свега, религија *sola scriptura*“. Још од времена реформације, наводи Шихан, „дубоко у срцу укоренења је тврдња о природи библијског текста и њеној вези са људима“. Свака истинита религија, додаје овај аутор, „зависила је од *Библије*“, односно библијског текста и његовог ауторитета (Sheehan 2005: 89).

¹⁷ „Ich schlußte, mit einem Beweise meiner eignen Erfahrung in einem herzlichem und aufrichtigen Dank Gottes für Sein seelich machendes Wort, das ich geprüft gefunden als das einzige Licht nicht nur zu Gott zu kommen, sondern auch uns selbst zu kennen, [...], ja ich bekenne, daß dieses Wort Gottes eben so große Wunder an der Seele eines frommen Christen, er mag einfältig oder gelehrt seyn, thut als diejenigen die in demselben erzählt werden“ (N II: 43).

једино устројство душе које омогућава читање *Библије*“ (N I: 5; LS: 59)¹⁸. Амерички теолог напомиње да Хаман и највећа божанска дела, као што је стварање света, види као изразе највеће понизности, те да је то оно што га „чини тако јединственим у историји хришћанства“ (Betz 2012: 44). Дакле, црте *снисхођења и скрушености, понизности и унижавања* у Хамановом мисаоном корпусу не треба, ни у ком случају, посматрати у савременој, негативној конотацији, већ као централне хришћанске врлине које подразумевају чињење највећих дела из божански чисте и за људски ум тешко схватљиве љубави; исте оне љубави из које је Бог створио свет и човека, а Син Божји се оваплотио ради живота света, како све то учи *Библија*.

У светлу Хаманових библијских судова Бец проналази херменеутички поступак овог мислиоца. Његов приступ библијским текстовима ради њиховог тумачења потпуно је заснован на разумевању Бога, односно свега онога светописамски записаног као Његове Речи. А Њена интерпретација је утемељена на Њеној и читаочевој испуњености Божјим Светим Духом. То у читалачкој пракси значи да се читаоци морају предати *Библији* и са понизношћу страхопоштовања прићи њеној спасоносној Речи, која зрачи истинским богословским светодуховним просвећењем¹⁹. А такав је био и Хаманов приступ *Библији* у време његове духовне кризе у Лондону, чиме дотично херменеутичко становиште поприма одређене карактеристике мистицизма. Хаман такође помиње „необходност да се као читаоци преместимо у осећања аутора којег имамо пред собом“, што је „правило које је неопходно овде као и у случају других књига“ (N I: 8; LS: 66)²⁰. Бец скреће пажњу

¹⁸ „Die Demuth des Herzens ist daher die einzige Gemüthsverfassung, die zur Lesung der Bibel gehört“ (N I: 5; LS: 59).

¹⁹ Уп. схватање Миодрага Ломе, који управо у овом смислу истиче „сентиментални приступ“, који је од кључне важности за исправно разумевање *Библије*: „Уосећавање је основни аутоегзегетски захтев *Библије*. Он тражи жртвовање хуманистичке гносеолошке егоцентричности, односно самољубивости људског разума и ума, који све схватају само сходно себи, и њихово потчињавање и стављање у службу откривене Божје стваралачке воље и очинске сведржилачки промислитељске љубави за човека и за његов свет“ (Лома 2016: 211).

²⁰ „Die Nothwendigkeit, uns als Leser in die Empfindung des Schriftstellers, den wir vor uns haben zu versetzen, uns seiner Verfassung so viel möglich zu nähern, [...] ist eine Regel, die unter ihrer Bestimmung ebenso nöthig als zu anderen Büchern ist“ (N I: 8; LS: 66). Свакако, овакав интерпретативни поступак неодољиво подсећа на Хердеров концепт „уосећавања“ (*Einführung*). Но његови наговештаји се код Хамана могу пронаћи тек у понеким, фрагментарним коментарима попут овог. Хаман је у наведеном тексту, пре свега, мислио на читање *Библије*, чиме жели да каже како се у таквом читању осећајно и мисаоно повезујемо са њеним Писцем, односно самим Богом. Али, како видимо, он је сматрао да такав херменеутички поступак треба применити и када је реч о другим књигама. Тиме постаје могуће да је Хердер ову интерпретативну идеју, макар у начелу, преузео од свог учитеља. Ученик је потом уосећавање одредио као „главну критичко-херменеутичку способност“, ону која „треба да

да се овде не ради о „суженом кругу разумевања“, на који се углавном своди пијетистички субјективно читање, већ је у питању такво ишчитавање које „отвара све“ (Betz 2012: 46), што је у складу са Хамановим виђењем да су „природа и историја два велика *коментара* божанске Речи; а ова је, с друге стране, једини кључ који отвара наше познање оних обеју“ (N I: 303; LS: 411)²¹. Управо на основу ове важне изјаве, Бец закључује да „Хаманово читање *Писма* никако није уски библицизам, већ напротив, управо оно читање које је отворило иначе ‘запечаћене’ књиге природе и историје“ (Betz 2012: 46). Оно што је посведочено у *Писму* отворило је његове очи за све изречено. На основу овог тврђења Бец изводи закључак да се код Хамана мора увидети „присна веза између *Писма* и естетике, између херменеутике Речи и херменеутике света²². У истом смислу треба разумети Хаманово касније самоодређење ‘филолог’ [...] у најужем и у најширем смислу овог појма“ (исто: 46–47). Хаман је најпре био управо филолог²³ – „у најпрецизнијем значењу ове Речи, ‘онај који воли реч’“ (LS: 6).

Како се да видети, Бец више пута наглашава субјективни, духовни смисао коју божанска, библијска Реч има за Хамана, посебно у тврђењу да код овог писца „изворна естетика зависи од вере у креативну Реч“ (Betz 2012: 47). Већ у раним Хамановим егзегетичким ставовима из *Библијских разматрања* имамо назнаке његових *пророчких* атрибута на које је циљао и Велек²⁴:

Какво ништавило, какав дим, какво душевно ништавило су они [наши дани] када их разум броји! Какав су свемир, какво благо, каква вечност, када их броји вера. [...] Све је мудрост у Твом поретку природе, када Дух Твоје Речи отвори наш. Све је лавиринт, све је неред, када самостално желимо да гледамо. Беднији од слепих смо, ако презиремо Твоју Реч [...]. Али наше очи виде оштро попут орловских,

допринесе укупном разумевању људскости онако како се ова повесно манифестовала“ (Лома 2013: 388).

²¹ „Natur und Geschichte sind daher die 2 grossen *Commentarii* des Göttlichen Wortes und dies hingegen der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntnis in beyden zu eröffnen“ (N I: 303; LS: 411).

²² Бецова је игра речи word–world, која се у преводу губи, али и те како има смисла.

²³ Хофман (Hoffmann) упозорава да Хаманову филологију „не треба поредити са филозофијом нити је посматрати као један део ње“, упркос њеној „ширини и општости“ (Hoffmann 1972: 229). Према овом аутору, одредити Хамана као филозофа би било неоправдано због његове филологије.

²⁴ Иако целокупна Велекова шкрта анализа Хамана у његовој *Историји модерне критике* (том I, 178–181) има иронични призив, његово класификовање овог писца као *пророка* треба схватити озбиљно. Такође, анализирајући неке од Хаманових познијих радова, Еверт Јансен Схонховен (Evert Jansen Schoonhoven) закључује да у неким од његових дубоких, апокалиптичних алузија „као да су већ пророковане жртве ратова и револуција двадесетог века“ (НН V: 202).

попримају прозрење анђела, када кроз Твоју Реч сагледавамо све, Тебе, љубави пуни Боже! (N I: 70–71; LS: 131)²⁵

С обзиром на тако специфичан утицај на Хаманову херменеутику управо светописамске, спасоносне Речи и Светога Духа којим је Она надахнута и испуњена, закључује Бец да овај мислилац „види читаву економију природе и историје као [...] вишеструко сведочанство да је Реч постала месо“ (Betz 2012: 47). Дакле, за њега је Божја Реч неопозива смерница како духовног тако и моралног усавршавања човека. Он је чак сматрао да би се кроз непољуљану веру у ову свету Реч могла утемељити једна *здрава* филозофија, за разлику од оне актуелне, просветитељске, која је нездраво заснована на људском разуму и његовим тобожњим непроменљивим законитостима:

Бог се открио људима у природи и у својој Речи. Још увек нису разлучене и појашњене сличности и везе између ова два откровења, нити се продрло у њихову хармонију, што би могло да отвори широко [истраживачко] поље једној здравој филозофији (N I: 8–9; LS: 66)²⁶.

Под утицајем библијске егзегезе Хаман усваја и обогаћује поступке типолошког тумачења. То чини тако што проширује устаљену примену библијске типологије, те ову методу има на памети и у свом критичком проматрању читавог света, који у таквој визури постаје велика позорница на којој се трајно испуњавају библијска пророчанства. По том принципу посматра он и историју, то јест њена

несвесна пророчанства, било да их је изрекао првосвештеник као Кајафа, који је мислио како је боље да један човек умре за народ (*Јов* 18, 14), или скептик као Хјум, који би извео једну општепризнату дефиницију вере, говорећи да је хришћанству потребно трајно чудо како би се „веровало у оно што је у потпуности супротно од обичаја и искуства“ (Betz 2012: 48).

Што се тиче већ помињане „лудости Божје“ која је *мудрија од људи* (*1. Кор* 1, 25), Бец додатно напомиње да се, у Хамановом мишљењу, све оно што просветитељи сматрају лудошћу не односи „само на обличје слуге (*Knechtsgestalt*) Сина, већ подједнако на понизност Светога Духа, који узима сличан *Knechtsgestalt*

²⁵ „Was für ein Nichts, was für ein Rauch, ein geistiges Nichts sind sie in unsern Augen, wenn die Vernunft selbige zählt. Was für ein All, was für ein Schatz, was für eine Ewigkeit, wenn sie der Glaube zählt. [...] Alles ist Weisheit in deiner Ordnung der Natur, wenn der Geist deines Worts unsern aufschliert. Alles ist Labyrinth, alles Unordnung, wenn wir selbst sehen wollen. Elender als blind, wenn wir dein Wort verachten, und [...] selbige sehen. Unsere Augen haben die Schärfe eines Adlers, gewinnen das Licht der Engel, wenn wir in deinem Wort alles sehen, liebevoller Gott!“ (N I: 70–71; LS: 131).

²⁶ „Gott hat sich geoffenbart den Menschen in der Natur und seinem Wort. Man hat die Ähnlichkeiten und die Beziehungen dieser beyden Offenbarungen noch nicht soweit auseinander gesetzt und so deutlich erklärt, noch auf diese Harmonie gedrungen, worinn eine gesunde Philosophie sich ein weites Feld öffnen könnte“ (N I: 8–9; LS: 66).

при писању *Писма*“, посебно у оним причама које „ниједна рационална особа не може да схвати“, и на местима као што је Синовљево распеће, чиме се вређа „добра логика“ и „добра филозофија“ (Betz 2012: 49). Ова напомена је важна јер открива још један од мотива за висок степен ироније, односно сарказма у неким од најоштријих Хаманових критика просветитељства. Овакву критику Хаман исказује и на самом почетку свог стваралаштва, када у *Библијским разматрањима* записује следеће: „Замисао да је највише биће лично удостојило људе једног нарочитог откровења – чини се тим досетљивцима тако страна и ванредна, да се са фараоном заједно морају упитати шта тај Бог хоће?“ (N I: 9; LS: 67)²⁷.

У вези са претходно анализираним питањем специфичности како библијског, тако и Хамановог стила, Бец додатно истиче параболу²⁸ као изражајно средство читаве *Библије*, којима је својствено да се „прилагођавају нашој сензибилној природи и интелектуалним слабостима“ (Betz 2012: 51). Зато сам Хаман указује да

Писмо не може говорити с нама, људима, ни на који други начин, осим у параболама, јер је целокупно наше знање чулно, фигуративно, те због свега тога разум и ум увек од слика спољашњих ствари чине алегорије и знакове апстрактних, духовних и виших појмова (N I: 157–158; LS: 219)²⁹.

Ова идеја о сликовној природи људског сазнања је врло значајна јер је Хаман понавља у спису *Aesthetica in nuce (Естетика у сржи)*, у толико цитираном афоризму: „Чула и страсти говоре само у сликама и не разумеју ништа осим слика³⁰. Из слика се састоји целокупно богатство људског сазнања и среће“ (N II: 197;

²⁷ „Der Begriff, daß das höchste Wesen selbst, die Menschen einer besonderen Offenbarung gewürdigt hat, scheint den Witzlingen so fremde und außerordentlich zu seyn, daß sie mit Pharao fragen, was dieser Gott haben will“ (N I: 9; LS: 67).

²⁸ У својој монографији *Тумачење времена у Библији* (2010), Миодраг Лома говори о овом изражајном средству као о сачинитељу и утемељивачу „монументалног стила Библије“, путем кога се читав светописамски стил указује као перманентна хипербола и парабола. Парабола је притом схваћена као „фигурална осовина језичко-песничког израза који савршено конкретно изражава савршену целину оностраног и оностраног света, будући да једино парабола до краја доследно конкретизује духовну у материјалној стварности“ (Лома 2010б: 13).

²⁹ „Die Schrift kann mit uns Menschen nicht anders reden, als in Gleichnissen, weil alle unsere Erkenntnis sinnlich, figürlich und der Verstand und die Vernunft die Bilder der äußerlichen Dinge allenthalben zu Allegorien und Zeichen abstracter, geistiger und höherer Begriffe macht“ (N I: 157–158; LS: 219).

³⁰ Овде је важно изнети Бајзерово запажање да, иако „експлицитно тврди да целокупно наше знање, било религијско или не, потиче из наших пет чула, иако ограничава знање на чула, Хаман ипак мисли да тривијализујемо природу нашег искуства, ако претпоставимо да она не садржи ништа друго изузев свакодневних предмета. Ако смо заиста осетљиви на оно што је дато, онда ћемо видети скривену религијску димензију искуства“. Ову чињеницу ће Хаман посебно показати на свом виђењу и тумачењу (људске) историје, коју стално посматра у контексту божанског провиђења, односно у *скривеној религијској димензији* о којој говори Бајзер (Beiser 1987: 29).

Hauney 2007: 63)³¹. Дакле, ради се о максимама које су постале *perpetuum vestigium* читавог Хамановог стваралаштва, неизоставни пратиоци и драгоцене смернице при сваком тумачењу његових текстова. Бец скреће пажњу на чињеницу да је идентична идеја пренесена и следећим Хамановим исказом: „Сва коначна створења у стању су да само у параболама сагледају истину и суштину ствари“ (N I: 112; LS: 173)³². Имајући управо овакве исказе у виду, сматра Бец да „за Хамана не постоји, чак ни у смислу филозофског принципа, чисто рационалан приступ истини, већ ће пре бити да сам разум, у светлу сензибилног општења, функционише према фигуративном принципу“ (Betz 2012: 51). Важност овог увида постаје јаснија када се повеже са претпоставком да га је Хаман највероватније пренео младом Хердеру, који га је потом темељно разрадио и тако поставио, како је Миодраг Лома показао, темеље модерној филологији. Код Хердера је најпре „истакнута ‘слобода’ човековог чулног спознања“, што такође „важи и за људске ‘представне моћи’, које такође граде једну универзалну перспективу“ (Лома 2013: 378). Дакле, можемо закључити да су двојица писаца и пријатеља били мишљења да се „само у нераскидивој повезаности са чулним и представним сазнањем образује човекова мисао као *differentia specifica* његовог бића у односу на сва друга земаљска створења“ (исто).

Бец закључује да је једна од средишњих порука Хаманових лондонских списа да „Бог снисходи како би се обратио чулима путем приповести и парабола на начин на који би разумели сви људи – а не само они школовани и научници – а то је нешто што изгледа да охоли критичари не могу разумети“ (Betz 2012: 51). Ову је мисао Хаман сасвим непосредно исказао у својим *Библијским разматрањима*:

Бог се колико год је то могуће уподобио и снисходио склоностима и појмовима, штавише и предрасудама и слабостима људи. Ово главно обележје његове љубави према људима, којим је *Свето писмо* у целини испуњено, исмевају слабоумници који пред Божјом Речи дају предност људској мудрости или задовољењу сопствене радозналости, усаглашавању са укусом доба у којем живе или секте за коју се опредељују (N I: 10; LS: 68)³³.

³¹ „Sinne und Leidenschaften reden und verstehen nichts als Bilder. In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniß und Glückseligkeit“ (N II: 197).

³² „Alle endliche Geschöpfe sind nur im Stande, die Wahrheit und das Wesen der Dinge in Gleichnissen zu sehen“ (N I: 112; LS: 173).

³³ „Ferner, Gott hat sich so viel möglich bequemt und zu der Menschen Neigungen und Begriffe, ja selbst Borurtheilen und Schwachheiten heruntergelassen. Dieses vorzügliche Merkmal seiner Menschenliebe, davon die ganze heilige Schrift voll ist, dient den schwachen Köpfen zum Spott, die eine menschliche Weisheit oder eine Genugthuung ihrer Neugierde, ihres Vorwitzes, eine Übereinstimmung mit dem

Разматрајући досадашњу Бецову анализу Хаманових раних дела напоредо са библијско-херменеутичким начелима које је овај писац непосредно изнео у својим првим списима, можемо поуздано закључити да су два супротна става Божје моћи – *величанство* и *унижење* – оно што карактерише Хаманова целокупна *Библијска разматрања*, као и читав његов рани (лондонски) стваралачки период. Сходно томе, Бец примећује да Хаман у *Светом писму* и у његовој рецепцији кроз историју сагледава како су та два становишта „мистериозно распоређена на сва лица Свете Тројице“, те да „њихову заједничку славу чини њихова заједничка понизност“. Управо у таквом заједничарењу открива се „јединство божанске природе“ (Betz 2012: 51–52). У том смислу Хаман у једном познијем тексту тврди да се

Божји Дух кроз писаљку светих људи који су њиме били потакнути – понизио и лишио свога величанства, управо онако како је то учинио и Божји Син када је узео обличје слуге, те исто онако како је читаво стварање³⁴ чин највеће понизности [Бога Оца] (N II: 171)³⁵.

Проматрајући дубље појам кенозе, односно унижења Божјег (кроз сва лица Свете Тројице) при Његовом „откровењу“ (*die Offenbarung*), Бец исти одређује као „темељну интуицију Хаманове мисли“ у *Библијским разматрањима*, која само у светлу ове своје основне теме представља „скуп запажања, изазваних појединачним стихом или причом“ (Betz 2012: 52). Важност овог Хамановог интуитивног схватања не треба испуштати из вида, поготово када се тумачи његов врло критички настројен став према њему савременим и утицајним библијским егзегетама (као што је, рецимо, Јохан Давид Михаелис), који су библијску херменеутику схватили искључиво као рационалан процес. За разлику од њих, Хаман је тумачењу *Библије* приступао са полазишта дубоког емотивног

Geschmack der Zeit, in der sie leben oder der Secte, zu der sie bekennen, im göttlichen Worte zum Voraus setzen“ (N I: 10; LS: 68).

³⁴ Ослањајући се на Хаманову библијску херменеутику у чијем центру је Реч Божја, Евалд Бургер (Ewald Burger) је чин *стварања* (*Schöpfung*) поистоветио са *избављењем* (*Erlösung*). Спасоносна библијска Реч у овом контексту за Хамана није више „изолована, већ је кроз њу све постало. Из овог јединства опажаја он не може само рећи да је стварање Реч, већ и следеће: избављење је стварање“ (Burger 1929: 45; уп. N I: 67). Оваквим мисаоним повезивањем ових кључних Хаманових појмова из *Библијских разматрања*, Евалд Бургер је акцентовао свеобухватност и универзалност спасоноснастваралачке Речи Божје у контексту Хаманове библијске херменеутике.

³⁵ „[Es gehört zur Einheit der göttlichen Offenbarung, daß] der Geist Gottes [sic!] durch den Menschengriffel der heiligen Männer, die von ihm getrieben worden, sich eben so erniedrigt und seiner Majestät entäußert, als der Sohn Gottes durch die Knechtsgestalt und wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Demuth ist“ (N II: 171).

доживљавања старозаветних прича, а тек потом са становишта њиховог накнадног рационалног промишљања, али само оног које је сходно оној полазној сензуално-емотивној и ирационалној интуицији.

Дакле, зачетке Хаманове библијске херменеутике треба тражити управо у том субјективном доживљају који је непосредно условио његову одушевљеност, пре свега, лицима Свете Тројице и њиховим различитим облицима снисхођења:

Колико се Бог Отац унизио не само када је направио грумен земље, већ и када га је оживео својим дахом. Колико се Бог Син унизио! Он је постао човек, постао је најмањи међу људима, узео је на себе обличје слуге, постао је најнесрећнији међу људима, учињен је грехом ради нас; он у Божјим очима беше грешник зарад читавог народа³⁶. Колико се Бог Свети Дух унизио када је постао историчар најситнијих, најнеплеменитијих, и најништавнијих догађаја на земљи³⁷, не би ли човеку на људском језику, људској историји, на људским путевима закључивања открио тајне и путеве божанства? (N I: 91; LS: 151–152)³⁸

Ако је први и основни принцип Хаманове библијске херменеутике, како Бец сугерише, разумевање божанског снисхођења и унижења, односно појма *Herunterlassung*, „други, који дели са црквеним оцима, јесте да оно што је скривено у *Старом завету*, откривено је у *Новом* (*vetus in novo patet, novum in vetere latet*)“ (Betz 2012: 52–53). Дакле, Бец уочава да је тај, већ поменути *типолошки* приступ³⁹ од велике важности за Хамана, који се поводећи за њиме – „диви причи о Аврамовој послушности (*Пост* 22), [...] причи о Јосифу, чији је живот готово сасвим јасна алегорија Христа“ (исто: 53).

³⁶ Овај исказ треба схватити у смислу следећег места из *Друге посланице Коринћанима*: „Јер Њега, који није знао гријеха, учини гријехом нас ради, да ми постанемо правда Божија у њему“ (2. *Кор* 5, 21).

³⁷ Уп. *1. Кор* 1, 27–29: „Него што је лудо пред свијетом, оно изабра Бог да посрами мудре; и што је слабо пред свијетом оно изабра Бог да посрами јаке; И што је неплеменито пред свијетом и понижено изабра Бог, и оно што је ништавно, да уништи оно што јесте.“ Хаман на овом месту запажа непосредно деловање Светога Духа, који, како каже, говори кроз апостола Павла о глупости и слабости Божјој, о чему се ниједан хришћанин не би усудио да говори (N I: 6; LS: 61).

³⁸ “Wie hat sich Gott der Vater gedemüthigt, da er einen Erdenkloß nicht nur bildete, sondern auch durch seinen Othem beseelte. Wie hat sich Gott der Sohn gedemüthigt! Er wurde ein Mensch, er wurde der Geringste unter den Menschen, er nahm Knechtsgestalt an, er wurde der unglücklichste unter den Menschen; er wurde für uns zur Sünde gemacht; er war in Gottes Augen der Sünder des ganzen Volks. Wie hat sich Gott der heilige Geist erniedrigt, da er ein Geschichtsschreiber der kleinsten, der verächtlichsten, der nichts bedeutendsten Begebenheiten auf der Erde geworden, um dem Menschen in seiner eigenen Sprache, in seiner eigenen Geschichte, in seinen eigenen Wegen der Rathschlüsse, die Geheimnisse und die Wege der Gottheit zu offenbaren?“ (N I: 91; LS: 151–152).

³⁹ Ово је метод који ће Хаману постати један од кључних при писању његовог првог објављеног текста, *Сократски мемоари*, по повратку из Лондона. То је закључио, пре Беца, Фриц Бланке (Fritz Blanke), који је приметио да у Хамановим *Библијским разматрањима* „нагласак није на *Новом завету*, нити на пророцима, већ на старозаветним историјским књигама, њима поменуте личности, стања, догађаји, представљају типове онога што треба да се деси у *Новом завету*“ (НН II: 14).

Тумачећи најважније одломке још једног рада из Хамановог најранијег стваралачког периода – из *Разматрања о црквеним песмама (Betrachtungen zu Kirchenlieder)* – проналази и издваја Бец једну стару идеју о човековом обожењу, која је била актуелна код раних црквених отаца. Тако, сумирајући Хаманове анализе, он закључује да је „крајњи циљ божанског снисхођења наше обожење“ (Betz 2012: 53), што се односи на следеће Хаманове речи:

Исто као што нам је Бог снисходио како би се с нама у свему поистоветио [...], тако и човек треба да буде уздигнут изнад свих других коначних створења, узнет и преображен у самога Бога. Бог је постао Син Човечији и наследник људског проклетства, смрти и судбине људских бића. Човек треба да постане син Божји, једини наследник Неба, и да буде исто тако уједињен са Богом као што је пуноћа божанства оваплоћена у Христу (N I: 272; LS: 375)⁴⁰.

Поред тога што Хаман користи оно што Бец назива језиком „обожења“ (*divinization, theosis*), овај аутор посебно истиче да поменути немачки писац „комбинује патристичко наглашавање *обожења* са својим сопственим наглашавањем *унижења [kenosis]*, и да то чини у Лутеровој пригодној слици (*commercium mirabile*)“ (Betz 2012: 53):

Може ли се замислити већа размена, већа трампа[?] Постоји ли нешто што нас може више запрепастити од сједињења Исуса Христа и Бога са нама, будући да је он тако себе поништио до човека [*Фил 2, 7–8*], да би нас [...] уздигао до Божијег престола (N I: 40; LS: 103)⁴¹.

Бец истиче да ту *размену (commercium)* у Лутеровом смислу не треба, по Хамановом схватању, ограничити на ону која се одвија између „грешника“ (*homo peccator*) и Бога који га „правда“ (*Deus iustificans*), „чиме правичност Бога постаје наша“, већ је треба схватити у „њеним правим мистичким дубинама“ и као „учествовање у божанској природи (2. *Пм 1, 4*)⁴²“ (Betz 2012: 54), будући да је, како

⁴⁰ „Wie sich Gott hernieder ließ um uns in allem gleich zu werden [...]; so sollte der Mensch über alle endliche Creatur erhaben, hinaufgerückt und in Gott selbst verklärt werden. Gott wurde ein Sohn der Menschen und Erde ihres Fluches und Todes und Schicksals; der Mensch sollte ein Sohn Gottes, ein einziger Erbe des Himmels, mit Gott so genau vereinigt werden als die Fülle der Gottheit in Christo leibhaftig wohnte“ (N I: 272; LS: 375). Уп. *Гал 3, 13*: „Христос нас је искупио од проклетства закона поставши за нас проклетство, јер је написано: Проклет сваки који виси на дрвету.“ Уп. *Кол 2, 9–10*: „Јер у Њему обитава сва пуноћа Божанства тјелесно, и ви сте испуњени у Њему, који је глава свакога началства и власти.“

⁴¹ „Kann ein größerer Wechsel, ein größerer Tausch gedacht werden. Ist etwas erstaunender als die Vereinigung Jesu Christi und Gottes mit uns, da er sich gleichfalls zum Menschen vernichtet hat, um uns zu Gottes Thron und Sitz mit [...] zu erheben“ (N I: 40; LS: 103).

⁴² *Пм 1, 3–4*: Кроз „познање Онога који нас позва славом и врлином“ нама су „дарована драгоценост и превелика обећања да кроз њих постанете причесници божанске природе, избјегнувши похотну трулеж у свијету.“

Хаман каже, „то учествовање у божанској природи крајњи циљ Божијег оваплоћења“ (N I: 268; LS: 370)⁴³.

Овакви увиди заиста сугеришу да Хаманова религијска естетика садржи поједине трагове мистицизма. Такав правац размишљања, како је напоменуо Бец, појавио се још у патристици. Наиме, неки црквени оци су сагласни „поводом вредновања људског створења“, односно сматрају „човека савршеним, сличним Богу, ‘богообличном тварју’“ (Христу 1999: 197–198)⁴⁴. Таква тумачења тврде да је човек предодређен да „задобије вишу славу и стигне до свог назначења. Ово достигнуће се не може остварити осим кроз сродност која треба да постоји између човека и Бога“ (исто: 201).

Бец сматра да код Хамана има назнака које овога повезују са мистичком „традицијом ране цркве“ (Betz 2012: 54). Међутим, он се пита колико је Хаман имао увида у традицију мистицизма, чиме сугерише малу вероватноћу да је овај свесно желео да истакне ставове које бисмо могли одредити као неки вид мистицизма. Но, не треба изгубити из вида да се о мистицизму код Хамана ипак говори у назнакама понеких коментара. Изузевши тако антички хришћански мистицизам, амерички теолог се на крају ове кратке анализе враћа лутеранској традицији, које се Хаман држи и која се огледа у инсистирању овога да ништа „није могуће без благодати претходног Божјег снисхођења, без чега се хришћанство лако искривљује у неку врсту прометејског аскетизма“ (исто: 54–55).

Након *Библијских разматрања* и *Разматрања о црквеним песмама*, Бец анализира први Хаманов кратки есеј под називом *Мрвице (Brocken)*, написан такође у Лондону, 1758. Овај рад је важан јер садржи низ мотива и назнака који откривају неке од сталних обележја које је тај писац придао свом ауторству. Пре свега, овај оглед је првенац у низу по форми сличних, кратких трактата које ће Хаман писати до краја свог живота. Управо то и симболише библијски цитат са насловнице⁴⁵, где је реч о пабирчењу преосталих комадића хлеба, што спољашњи и унутрашњи

⁴³ „Diese Theilnehmung der göttlichen Natur war der Endzweck der Menschwerdung Gottes“ (N I: 268; LS: 370).

⁴⁴ Цитирани аутор П. Христу наводи, у овом случају, тумачења црквених Отаца Теофила (крај 2. века) и Григорија Ниског (крај 4. века).

⁴⁵ *Јн* 6, 12: „Скупите остале комаде, да ништа не пропадне“. У питању је прича о Исусовом умножавању хлебова, што је Хаману интересантно јер се, између осталог, ради о чину који „оповргава рационалне прорачуне и очекивања“ (Betz 2012: 55): „Овдје има једно момче које има пет хљебова јечмених и двије рибе. Али шта је то на толико мноштво?“ (*Јн* 6, 9).

смисао његових радова привидно представља као „наизглед неважан“ и, уистину, као „обичан скуп фрагмената“ (Betz 2012: 55). Међутим, цитирана библијска прича има за Хамана алегоријско значење, које он наглашава на самом почетку својих *Мрвица*: „Какав магацин је историја учености“ (N I: 298; LS: 406)⁴⁶. „Није ли то чудо самог нашег духа, који преображава оскудност чула у једно такво богатство чијем се умножавању морамо дивити[?]“ (N I: 299; LS: 407)⁴⁷.

Бец овде примећује оно што није чест случај међу критичарима Хамана – да овај уважава достигнућа науке свог доба, односно да „препознаје достојанство уметности и наука, и у том поштовању је сагласан са својим савременицима“ (Betz 2012: 56). Али оно у чему се његово разликује од мишљења властитих савременика је то да заслугу за такву трансформацију и напредак људског рода он не види као превасходни учинак генијалности људског разума, него као првенствено постигнуће чула. Дакле, поново је посреди Хаманов емпиризам, који је за њега основа сваког даљег тумачења спољашњег света⁴⁸:

И на чему су све оне [науке и уметности] засноване? На пет јечмених хлебова, на пет чула које делимо са неразумним животињама. Не само да читаво складиште разума, већ чак и ризница вере почива на овој залиси (N I: 298; LS: 406)⁴⁹.

Управо у оваквим емпиричким судовима Бец увиђа посебност Хаманове антропологије и епистемологије, која се „преноси на његова каснија дела“ (Betz 2012: 56). Амерички теолог закључује да, по Хамановом схватању, људска бића као *imago Dei* могу „имати удела“ у свету идеја, али моћ њиховог разума је свакако „заснована на информацијама које се добијају посредством чула“ (исто), а разум и ум од тих обавештења чине „алегорије и знакове апстрактних, духовних и виших појмова“ (N I: 158; LS: 219)⁵⁰. У светлу оваквог закључка, Бец истиче две *кључне*

⁴⁶ „Was für ein Magazin macht die Geschichte der Gelehrsamkeit aus!“ (N I: 298; LS: 406).

⁴⁷ „Ist es nicht ein Wunder unsres Geistes selbst, der die Dürftigkeit der Sinne in einen solchen Reichthum verwandelt, über dessen Ausbreitung wir erstaunen müssen“ (N I: 299; LS: 407).

⁴⁸ То је рана назнака онога што ће се у његовим каснијим радовима још више разоткрити: да Хаманово схватање хришћанства не подразумева стоичко потискивање чула и страсти, већ, баш напротив, афирмише живот и човека у његовом изворном, богообличном смислу – као биће које не посматра, нити интерпретира спољашњи свет само путем свог разума, већ га доживљава и проживљава кроз своју потпуност, чулно и разумски.

⁴⁹ „Und worauf gründet sich alle? Auf 5 Gerstenbrodte, auf 5 Sinne, die wir mit den unvernünftigen Thieren gemeinschaftlich besitzen. Nicht nur das ganze Waarhaus der Vernunft sondern selbst die Schatzkammer des Glaubens beruhen auf diesem Stock“ (N I: 298; LS: 406).

⁵⁰ „[Die Schrift kann mit uns Menschen nicht anders reden, als in Gleichnissen, weil alle unsere Erkenntnis sinnlich, figürlich und der Verstand und Vernunft die Bilder der äußerlichen Dingen allenthalben zu Allegorien und Zeichen abstracter, geistiger und höherer Begriffe macht“ (N I: 157–158; LS: 219).

Хаманове тезе⁵¹ које ће се провлачити кроз готово све његове радове, а то су да се „разум не може одвојити од чула“, нити од „своје интерпретативне улоге у погледу на природу, историју и традицију“ (Betz 2012: 56).

Иако је овакво Хаманово поимање идентично чувеном исказу *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*⁵², Бец (исто) скреће пажњу на библијску утемељеност Хамановог емпиризма, који „потиче од учења [апостола] Павла о вери⁵³ и осталом што упућује на отелотворење“, као и од Христове поруке ученицима Јована Крститеља, да иду и јаве овоме то што чују и виде⁵⁴. Не истиче Хаман у својој раној библијској херменеутици само чула, која су саставни део човека, већ и *тело*, које, сматра он, не треба посматрати као затвор. На основу наведенога, Бец истиче Хаманов „дубоки, антигностички сензибилитет“, односно критику „гностичке тенденције, која испливава у модерном рационализму, који такође презире чула“ (исто). У томе је и основа Хаманове позније „метакритике“ Кантове трансценденталне филозофије:

Колико далеко више грешни човек жалећи се на свој телесни затвор, на ограничења која намећу чула, на недостатак светлости [...] У очима једног духа створеног за Небо видљиви свет може бити једна таква пустиња, хлебови који нам Бог овде послужује могу изгледати и те како неугледни и јадни, [...] али] они су благословени, и заједно са њима нас је благословио један свемоћни, чудотворни, тајанствени Бог, кога ми, хришћани називамо својим, зато што је Он самог себе тако открио у највећој скрушености и љубави (N I: 299; LS: 406)⁵⁵.

Вратимо се, за тренутак, појму „злоупотреба разума“, коме Бец придаје велики значај за разумевање целокупног ауторства немачког писца. Он га је одредио као семе раздора између Хамана и просветитеља (Betz 2012: 57). Дакле, да поновимо – није реч о томе да је сам разум (*reason per se*) мета Хаманове критике⁵⁶. Просветитељи Хамановог времена, како сматра овај амерички теолог, били су у заблуди јер их је њихова „погрешна употреба разума спречавала да виде

⁵¹ Које посебно долазе до изражаја у Хамановој критици Кантове *Критике чистог ума* и Менделсоновог *Јерусалима*.

⁵² „Ничег нема у (разуму) чега претходно није било у чулима.“ Ова изрека се може наћи код Цицерона, Епикура и Томе Аквинског, а погрешно се приписује Аристотелу (*РФП*: 381).

⁵³ *Рим* 10, 17: „И тако вјера бива од проповједи, а проповјед од ријечи Божије.“

⁵⁴ *Мат* 11, 4: „А Исус одговарајући рече им: Идите и јавите Јовану ово што чујете и видите.“

⁵⁵ „Wie weit mehr sündigt der Mensch in seinen Klagen über das Gefängnis des Körpers, über die Grenzen, in die ihn die Sinne einschränken, über die Unvollkommenheit des Lichtes [...] Die sichtbare Welt mag noch so eine Wüste in den Augen eines zum Himmel erschaffenen Geistes seyn; die Brodte, die uns Gott hier aufträgt, mögen noch so unansehnlich und kümmerlich aussehen [...] sie sind geseegnet und wir mit denselben von einem Allmächtigen, Wunderthätigen, Geheimnisvollen Gott, den wir Christen als den unsrigen nennen, weil er sich selbst so in der grösten Demuth und Liebe offenbart hat“ (N I: 299; LS: 406).

⁵⁶ Овим увидом Бец се враћа својој почетној критици оних који Хамана сматрају ирационалистом.

*откровење*⁵⁷ које се чулима представља у постању, Христу, светим тајнама и, како смо већ видели, у тексту *Писма*⁵⁸. Дефинисавши притом и један од просветитељских идеала⁵⁸, Бец увиђа да је разуму усађена „потрага за јединством и целовитошћу“, те је у тој потрази „скоро природно склон презиру према многострукости чула“ (исто). Због тога ће, наглашава амерички богослов, почевши од Декарта рационалистичка филозофија константно инсистирати на неком облику *уклањања* свега онога што, како рационалисти мисле, угрожава идеалну чистоту узвишеног разума. Хаманово мишљење о томе је Бец објективно сажео закључивши да „разум грешу у томе што претпоставља да сам по себи може постићи неки вид јединства“ (исто). То је суд који је овај немачки мислилац, више или мање прикривено, много пута истакао у својим радовима. Упућујући на Павлову поруку Коринћанима⁵⁹, Хаман је у *Библијским разматрањима* изразио сличну мисао следећим речима: „Ми живимо овде од мрвица. Наше мисли нису ништа друго до фрагменти. Збиља, наше знање је крње“ (N I: 299; LS: 407)⁶⁰.

Што се тиче тумачења Хаманових *Мрвица*, Бец издваја пар теолошко-филозофских појмова као што су људска слобода, снисхођење и постојање зла, које сматра важним за дубље разумевање Хамановог раног стваралаштва. Тако у првом одељку овог фрагментарног есеја он проналази „квази-августински аргумент“, који Хаман износи о „природи слободе“ (Betz 2012: 57). Наиме, Бец у својој анализи закључује да „она постоји, парадоксално, зарад *невољне* жеље, тј. самољубља, и да је та неопходност, у којој проналазимо своју *слободу*, природна жеља која нас на крају доводи до Бога“ (исто). У том контексту, Хаман цитира песника Едварда Јанга (Edward Young), који каже: „човече, воли себе; само у томе слободни делаоци нису слободни⁶¹.“ Бец те наизглед једноставне стихове у контексту Хаманове

⁵⁷ Овај појам Бернхард Гајек (Bernhard Gajek) доводи у везу са поменутиим појмом *снисхођење* у једном општијем смислу, у коме „откровење подразумева да је Бог снисходио како би створио разумна бића“ (Gajek 1967: 57).

⁵⁸ Рудолф Унгер (Rudolf Unger) је просветитељски идеал изразио на следећи начин: „Крајњи циљ просветитељског интелектуализма је савршена рационализација света, живота, религије и уметности. Строго логично, апстрактно мишљење и наука која почива на њему – егзактна природна наука, математика и спекулативни појмови филозофије – преузимају вођство у духовном животу и настоје да дијалектички разложе, негирају, или уклоне све што је тамно и ирационално, а што је аритметичком, мерном, вагајућем и разматрајућем разуму недоступно“ (Unger 1925: 235–236).

⁵⁹ *1. Кор* 13, 12: „Јер сад видимо као у огледалу, у загонетки, а онда ћемо лицем у лице; сад знам дјелимично, а онда ћу познати као што бих познат.“

⁶⁰ „Wir leben hier von Brocken. Unsere Gedanken sind nichts als Fragmente. Ja unser Wissen ist Stückwerk“ (N I: 299; LS: 407). Уп. *1. Кор* 13, 9: „Јер дјелимично знамо, и дјелимично пророкујемо.“

⁶¹ “Man love thyself; in this alone free-agents are not free.”

херменеутике тумачи на следећи начин: „Ако слободи нужно служи самољубље, ова природна жеља за самољубљем не може бити испуњена без самоспознаје; јер неко мора спознати самог себе да би себе волео“ (исто). Међутим, пошто „ми тачно не познајемо себе, и уистину, нико од нас не може спознати самога себе мимо Бога, јер смо *imago Dei* (Пост 1, 26)⁶², нико не може на прави начин да воли себе без познавања Бога“ (исто). На том путу љубави према себи и спознавања самога себе, Хаман закључује да је човеково „сопство нужно утемељено у његовом Творцу, те да спознање самих себе немамо у својој моћи“ (N I: 301; LS: 409)⁶³

Трећи Хаманов фрагмент у којем „наставља са својим размишљањима о Божјем дубоком снисхођењу до људских ствари“, открива да и најмање људске радње имају велику важност у божанским плановима. Хаману је, дакле, све „важно, посебно симболичке радње у човековом животу“ (Betz 2012: 58):

Недостаје нам још увек један Дерхам⁶⁴, који би нам у царству природе открио не Бога голог разума, да тако кажем, већ Бога *Светог писма*, који би нам показао да су сва блага природе ништа друго до алегорија, митолошка слика небеских система – исто као што су сви догађаји световне историје сенке тајновитијих радњи и откривених чуда. *Јер* 32, 20⁶⁵ (N I: 304; LS: 412)⁶⁶.

Овде треба обратити пажњу да се Хаманово виђење овог света не помеша са платонским, на шта Бец упозорава. Управо је божанско снисхођење оно што прави разлику између схватања које оно конституише и класичног платонског. Бец сматра да, по Хаману, божанско снисхођење не оставља ништа световним, већ све чини „потенцијалним знаком Божјег присуства“ (Betz 2012: 58). Дакле, управо због директног Божјег утицаја (и откровења) у овом свету, „нема платонске провалије, [...] фиксиране између коначног и вечног, овог света и другог, већ, небо и земља објављују кенотичко присуство, иманентну славу трансцендентности“ (исто). Овим увидом се поново враћамо ставу да је за Хамана цео свет попут једне велике књиге мистерија и алегорија Божијих тајни, те га као таквог треба тумачити.

⁶² *Пост* 1, 26: „Потом рече Бог: да начинимо човјека по својему обличју, као што смо ми.“

⁶³ „[Hierauf sieht man, wie] notwendig unser Selbst in dem Schöpfer desselben gegründet ist, daß wir die Erkenntnis unserer selbst nicht in unserer Macht haben“ (N I: 301; LS: 409).

⁶⁴ Вилијам Дерхам (William Derham, 1657–1735), енглески свештеник и филозоф.

⁶⁵ *Јер* 32, 20: „Који си чинио знаке и чудеса до данас у земљи Мисирској и у Израилу и међу свијем људима, и стекао си себи име како је данас.“

⁶⁶ „Es fehlt uns noch ein Derham, der uns nicht den Gott der nackten Vernunft, daß ich so rede, sondern den Gott der heiligen Schrift im Reich der natur aufdeckt; der uns zeigt, daß alle ihre Schätze nichts als eine Allegorie, ein mythologisch Gemälde himmlischer Systeme – so wie alle Begebenheiten der weltlichen Geschichte Schattenbilder geheimerer Handlungen und entdeckter Wunder sind. *Jer.* XXXII.20“ (N I: 304; LS: 412).

Четврти фрагмент се дотиче питања зла, при чему Хаманово становиште, сматра Бец (исто: 59), није нарочито оригинално. Међутим, оно што овде није уобичајено јесте Хаманово „преокретање“ стандардног питања, чиме у први план свога виђења човека као Божјег створења поставља оптимистичну тачку гледишта:

Ништа нам не даје тако изванредну светлост у читавој природи ствари, као што то чини велика истина нашег Спаситеља: Нико није добар као једини Бог. Уместо што се питамо одакле зло долази, требало би, напротив, да преокренемо питање и да се дивимо томе што су коначна створења способна да буду добра и срећна. У томе је права тајна божанске мудрости, љубави и свемоћи (N I: 305; LS: 413)⁶⁷.

Кроз целокупна *Библијска разматрања*, преко *Разматрања о црквеним песмама до Мрвица*, Бец као лајтмотив уочава „тему несвесних пророчанстава“, што подразумева не само старозаветне параболе које сведоче о Христовом доласку, те о испуњењу Светим Духом и Његовом свеобухватном утицају, већ и било каква типолошка предсказања (нпр. Сократ као антиципација Христа). Тема несвесних пророчанстава иде „руку под руку“ са Хамановим схватањем „божанског снисхођења“, које Бец назива „радикалним“, зато што сеже „толико дубоко да искључује могућност да нешто измакне Божјем крајњем плану; другим речима, да све ствари сведоче, упркос себи самима, о божанској истини“ (Betz 2012: 59). Типолошки метод достиже свој врхунац у Хамановом мишљењу да је „свака библијска прича једно пророчанство које се кроз све векове испуњава у свакој човековој души“ (N I: 315; LS: 421)⁶⁸.

⁶⁷ „Nichts giebt uns ein so außerordentlich Licht in die ganze Natur der Dinge, als die große Wahrheit unseres Heylands: Niemand ist gut als der einige Gott. Anstatt also zu fragen: wo kommt das Böse her? sollten wir die Frage vielmehr umkehren und uns wundern, daß endliche Geschöpfe fähig sind, gut und glücklich zu seyn. Hierinn besteht das wahre Geheimnis der göttlichen Weisheit, Liebe und Allmacht“ (N I: 305; LS: 413).

⁶⁸ „Jede biblische Geschichte ist eine Weissagung – die durch alle Jahrhunderte – und in jeder Seele des Menschen erfüllt wird“ (N I: 315; LS: 421).

2. СОКРАТСКИ МЕМОАРИ: ВЕРА, ЧОВЕК И ИСТОРИЈА У ВИЗУРИ БОЖАНСКОГ ОТКРОВЕЊА

Што се тиче објављених радова, Хаманов први искорак у просветитељску интелектуалну јавност након духовног искуства у Лондону означио је есеј *Сократски мемоари (Sokratische Denkwürdigkeiten)* из 1759. године. Особеност овог рада одсликава се најпре у његовој „самосталности“ – односно чињеници да не представља критичку реакцију и одговор ни на један филозофски текст у том тренутку, што је иначе случај са већином осталих Хаманових радова. Дакле, непосредно надахнуће за писање есеја *Сократски мемоари* дошло је из сасвим другог извора, али то ни на који начин не умањује значај поруке коју је немачки писац желео да пренесе.

Први од бројних циљева овог значајног есеја је апологетске природе и има своју конкретну историјску позадину. Наиме, његовом објавом Хаман је најпре желео да пошаље одлучну и непоколебљиву поруку о чврстости своје вере и нових убеђења Имануелу Канту и Јохану Кристофу Беренсу⁶⁹, пријатељима који су желели да му поврате стару веру у просветитељске идеале⁷⁰. Хаман је такође био свестан да ће по повратку из Лондона у Ригу и Кенигзберг, као обраћени хришћанин, бити приморан да брани хришћанство у рационалној и секуларној средини. Полазећи од ових апологетских циљева, предлаже Бец да *Сократске мемоаре* треба посматрати двојачко: као „инспирисану одбрану личне вере (*fides qua*), а у исто време, као одбрану хришћанске вере (*fides quae*)“ (Betz 2012: 63). Такође не смемо изгубити из вида да су *Сократски мемоари* у неку руку и историјски извештај који лик Сократа у исто време приказује историјски и у савременом контексту антитезе просветитељском духу, па се тако читав спис може посматрати као „увод и пример једне историје филозофије“ (Nadler 1949: 126). Поред одбране личне вере, један од првобитних циљева овог рада јесте и филозофска критика савремене секуларне епистемолошке методологије. Њоме Хаман шаље јасну поруку својим савременицима да се до *правог* сазнања може

⁶⁹ Беренс је био „изузетан пример немачке средње класе: добро образован, отворених схватања, и самоуверен у погледу свог друштвеног положаја“ (Merlan 1948: 384).

⁷⁰ О озбиљности тог покушаја сведочи и податак да је Кант дао Хаману да преводи део француске *Енциклопедије*, што се завршило апсолутним неуспехом. Шта је Хаман мислио о том задатку, сазнајемо из његовог писма упућеног Канту 27. јула 1759: „Уживање је и потреба превести једну страницу Поупа [...] Таштина и проклетство је, с друге стране, листати део *Енциклопедије*“ (ZH I: 374).

стићи само путем вере⁷¹ (Betz 2012: 64). На ширем повесном плану, *Сократски мемоари* заузимају специфично место⁷², будући да представљају Хаманов први објављени рад, они су означили и почетак његових дугогодишњих књижевних обрачуна са немачким просветитељским величинама. Као такав, овај рад такође има изразито политичку функцију, означивши почетак Хамановог супротстављања централизму и универзализму деспотског просветитељског духа, који је био отеловљен у пруском краљу Фридриху Великом. Наиме, њиме је Хаман започео сопствени духовни „крсташки рат“ против просветитеља – рат који ће потрајати до самог краја његовог живота, што је уједно и један од најзначајнијих личних циљева његовог целокупног ауторства (Betz 2012: 37; O’Flaherty 1979: 136; Nadler 1949: 110).

Чињеница да је Хаман за овај свој рад као средишњу симболичну фигуру изабрао управо Сократа, „претечу просветитељства и уопште поборника њихових идеала“ (исто: 63), говори доста о његовим намерама. Бец примећује да Хаман није први који је у то време написао рад о Сократу. Али оно што баш његов есеј чини јединственим радом о највећем грчком филозофу јесу специфичне околности његовог обраћења хришћанској вери, те је лик Сократа овде заоденут рухом страствених емоција које осећа тек освешћени хришћански обраћеник. Због тога он разбукталим борбеним жаром одговара на непосредну опасност коју секуларна средина представља за пробуђену хришћанску веру. С друге стране, он је наставио да се користи „методом алегоријске и типолошке егзегезе којом се служио у лондонским списима“ (исто), па је у лику Сократа запазио и бројне типолошке паралеле са хришћанством.

Бец (исто: 64) сматра да је прва од ових подударности хришћанска врлина остварена „верском скрушеношћу“ (*humility of faith*). Када се ова скрушеност

⁷¹ Поред овог, Бец је у свом чланку о Хамановом значају у историји идеја, истакао још једно запажање које се односи на Хаманово схватање односа вере и разума. Наиме, Бец је увидео да „за Хамана, као и за већину хришћанске традиције, ни вера, нити разум не могу једно без другог: разум треба да буде просветљен вером (*fides perficit rationem*), без које не може а да не подлегне скептицизму, а вери је, с друге стране, неопходан разум да схвати у шта верује (*intellectus fidei*)“ (Betz 2009: 96).

⁷² Фриц Бланке је одредио два средишња циља овог рада. Прво, поред тога што је ликом Сократа Хаман скицирао једно „историјско тумачење“, а не обичан „историјски извештај“, његов циљ је непосредан „напад на рационалистичку слику света“. С друге стране, овај критичар се слаже да *Мемоари* представљају „такође једну самоодбрану. Оно што Хаман ради како би Сократово незнање и начин учења који из овога произлази учинио схватљивим – има за њега личну вредност“ (НН II: 19).

упореди са оном сократовском – која се остварује у његовом признању сопственог незнања („*Scio me nihil scire*“) – онда ова потоња типолошки проналази своје адекватно место у *Посланици Коринћанима*⁷³. Затим се Сократов „дух“ (*daimon*), у коме Хаман запажа очигледно подударане са хришћанским Светим Духом, појављује као антитеза просветитељској „цењеној аутономији“ (којом се подразумева да је само разум довољан за све), док се њиховом поносу и сујети супротставља Сократов (као и Христов) скромни изглед слуге – *Knechtsgestalt*. Најзад, следећи рану патристичку мисао, Сократову смрт је Хаман упоредио са Христовом телесном смрћу, засигурно изабравши као главне мотиве за ово интересно поређење околности неправедног суђења и пресуде на обе стране. Имајући овако снажну, типолошку симболику у виду, можемо јасно уочити како је у Хамановим рукама дотадашњи просветитељски идол – Сократ – одједном постао моћно оружје против његових противника, те је „уместо да буде штићеник и претеча просветитељства, постао штићеник и претеча изворног хришћанства“ (исто). Овакав критички поступак, путем кога аргументи Хаманових противника бивају транспоновани и усмерени против њих самих, постаће један од његових особених и омиљених метода „деконструкције“ противничких текстова. Том осамнаестовековном деконструкцијом Хаман на један језичко-симболички начин, а уједно и са извесном дозом хумора, постиже ефекат потпуног изокретања иначе веома чврстих филозофских аргумената поноситих просветитеља.

Поред Сократа се у овом Хамановом раду појављује још једна филозофска личност која има подједнако важну функцију за наставак његове критике секуларне рационалистичке епистемологије. Реч је о чувеном шкотском филозофу Дејвиду Хјуму (1711–1776), који је био можда и једини од тадашњих савремених филозофа чију је мисао Хаман веома ценио. Хаман и Хјум су делили најмање три заједничка филозофско-критичка полазишта, које је истакао Ханс Граубнер (Hans Graubner): „критику разума, епистемолошки емпиризам и субјективизам“ (Graubner 1989: 377). Према Бецовој процени, референце на Хјума су у *Сократским мемоарима*

⁷³ 1. Кор 8, 2: „Ако ли неко мисли да нешто зна, још ништа није сазнао као што треба знати.“ Симболику ове Павлове изреке можемо пренети и на Хаманов позив на узајамно разумевање између њега, с једне, односно Канта и Беренса, с друге стране. У позадини симболике ове изреке је, наравно, богословље боговиђења, које није могуће без љубави: „Уколико се предмет спознаје без узајамности, знање ће бити несавршено. Где, пак, постоји узајамност познања, знање означава однос између личности, одређујући се љубављу“ (Лоски 2006: 23).

„подједнако ироничне“ као и оне које се тичу самог Сократа, те је функција шкотског филозофа у Хамановом тумачењу слична оној коју за њега има и грчки филозоф – да противничке аргументе преокрене против њих, а у службу Хаманову. Тако је у Хамановој рецепцији Хјум „преобраћен у Јована Крститеља међу филозофима, чији скептицизам указује на пут ка вери тако што разоткрива потпуну неутемељеност, а самим тим и лицемерје догматског рационализма просветитељства“ (Betz 2012: 64). Бец је такође увидео да је Хјумов појам вере (*belief*), којим наравно није мишљена хришћанска вера, Хаман намерно превео речју *Glaube*, али тако да поприми смисао хришћанске вере. Тиме је, независно од тога да ли би се Хјум сложио са таквим преводом или не, јасно показао да разум, „поред све своје аутономије и претежности над вером, не може без ње“, док је, с друге стране, Лутеровом појму *sola fide* даровао један сасвим нов „епистемолошки обрт“ и поручио да нема поузданог сазнања изузев оног које добијемо путем *вере* (исто). Најзад, Хаман је такође показао како (хришћанска) вера мора имати утолико важнију епистемолошку улогу што би кроз њу требало да читаву историју посматрамо и третирамо као откровење, те да се у том смислу она разоткрије као спасоносна (*Heilsgeschichte*) (Gründer 1958: 93–103; НН II: 15). „Јер као што је разуму неопходна природна вера да би утемељио сопствена испитивања, [...] тако му је исто потребно просветљење натприродне [хришћанске] вере како би схватио да је историја размотавање откровења и *онога* што она, као откровење, открива“ (Betz 2012: 65).

Имајући у виду иронију, која се често везује за Сократа, приметићемо да сам наслов *Сократских мемоара* наговештава да је реч о раду који је огрнут плаштом ове реторичке фигуре. Као један од неодвојивих елемената свих Хаманових радова, Бец примећује да је иронија за њега од посебног значаја – пре свега зато што је чврсто повезана са хришћанством, које је за немачког писца „у *суштини* иронично“ (исто: 69). Корене оваквог схватања треба потражити у Павловим посланицама, које Хаман помиње свом пријатељу Линднеру у писму из јуна 1759:

Хришћанину је потребна иронија како би њоме осудио ђавола. Ова фигура беше прва у његовој [Павловој] реторици, и са том фигуром Бог је извео [наше] прве родитеље из раја; не да њих исмеје, већ њихово завођење (ZH I: 339)⁷⁴.

⁷⁴ „[...] so braucht der Christ die *Ironie* um den Teufel damit zu züchtigen. Diese Figur ist die erste seiner Redekunst gewesen; und mit dieser Figur führte Gott die ersten Eltern zum Paradise herus; nicht sie sondern ihren Verführen zu spotten“ (ZH I: 339).

Оваква аналитичка путања води нас натраг ка дубљем смислу Хамановог литерарног стила, односно мотива *свете лудости (folly)* који је Бец издвојио при анализи лондонских списа, уочивши да је кроз њу „земаљска мудрост шокантно оспорена, чак ‘учињена лудом’“ (Betz 2012: 69). У контексту Хамановог проблематичног стила не треба изоставити његову поруку оним читаоцима којима је овај рад првобитно био намењен – Канту и Беренсу. Њима Хаман поручује да оно што је у том есеју написано треба посматрати попут групе острва којима недостају мостови и бродови (N II: 61), који би створили могућност за њихово повезивање, односно за спознање било каквог смисла. У овом упутству се назире добро познати Сократов „мајеутички“ поступак, који је овај филозоф користио као испомоћ својим саговорницима за долазак до крајњег одредишта њиховог разговора – објективне дијалектичке, односно филозофске истине. Истина у контексту *Сократских мемоара* подразумева оно што је Хаман индиректно желео да поручи својим читаоцима, а то су поменуте теме везане за хришћанску веру. Такође, у контексту мајеутичког напора зарад правог сазнања, Бец увиђа жељу немачког писца да истинском разумевању његових списа препусти и елеменат читалачке слободе, а да су његове речи ту како би читаоцима „мајеутички помогле у напору да га разумеју“ (Betz 2012: 71)⁷⁵.

Једну од најзначајнијих тема овог рада представља историја. Међу првим референцама на ову науку проналазимо Хаманову критику секуларног и рационалистичког аналитичког третмана који су његови савременици примењивали на повест човечанства. Оваква критика може се узети и као изванредан наставак једне Хаманове идеје са почетка *Библијских разматрања* – а то је да историју треба посматрати у контексту *здраве филозофије*, где ће се, како је речено, историјска суштина истински разоткрити само у неизмерном богатству божанских откровења. Бец запажа да би нам овако посматрана „*филозофија историје* [...] отворила очи за оно што *мистерија* историје *открива*“ (исто: 72), а то је величанство Божјег откровења. Хаманова порука о здравој филозофији нас учи да је откровење невидљиво за оне који се уздају само у моћ људског разума када покушавају да протумаче историју, чинећи притом од ње „неми, беживотни

⁷⁵ Присетимо се Бајеровог увида да Хаман оваквим поступком жели да придобије активног и преданог читаоца.

артефакт“ (исто: 71), односно „ремек-дела којима би се учени познаваоци уметности увек могли веома дивити и *тражити их*“ (N II: 62)⁷⁶. Зато је у *Сократским мемоарима* историја схваћена као крајње озбиљна наука којој је, као и *Писму*, потребна херменеутика; али не она сувопарно рационалистичка, већ светописамски надахнута, сакрална (Betz 2012: 72). У Хамановој критици рационалистичког приступа историји, проналази Бец и оштар приговор тадашњем научном методу прикупљања и анализирања чињеница – методу који се, укратко, сводио на принцип *ratio omnium rerum mensura*, односно да је „разум мера свих ствари“ (исто: 75). Такав крајње једностран и херменеутички приступ није у могућности да открије да нам је потребно нешто више од разума (N II: 42), како бисмо целокупну историју почели да посматрамо и разумевамо на други начин. Тај други начин је „вера – вера у то да се заправо нешто над-рационално открило“, а управо она је неопходан духовни предуслов за тумачење онога што се открило (Betz 2012: 75). Стога, Бец закључује да је утолико важније да Хаману придамо већи теолошки значај у погледу историје идеја, будући да је он међу првима дао велики подстицај и „припремио пут за озбиљније схватање историје као открочења“ (исто).

Видели смо да је, следећи апостола Павла, Хаман кроз аналогију верске скрушености и сократског незнања указао на то како у светлу божанског открочења, охоло земаљско знање и мудрост бивају исмејани и осрамоћени. Стога је очигледно да, држећи се свог новоутемељеног хришћанског пута, Хаман дубоко верује да се након признања пролазности и пропадљивости свега људског – долази до пута који води ка правој хришћанској просветљености и богоспознању.

За сведочанство Сократовог незнања ја не знам поштовања вреднији печат и у исто време бољи кључ него што је то пророчанство [1. Кор 8, 2–3]⁷⁷ великог *учитеља пагана* [апостола Павла] [...] А будући да семе наше свеукупне природне мудрости мора пропасти, нестати до незнања, и будући да из те *смрти*, из тога *ништавила* изничу наново створени *живот* и *природа* једног вишег сазнања – дотле не може досегнути нос једног софисте (N II: 74)⁷⁸.

⁷⁶ „Meisterstücke, die von *gelehrten* Kennern der Künste immer sehr möchten bewundert und *gesucht*“ (N II: 62)

⁷⁷ 1. Кор 8, 2–3: „Ако ли неко мисли да нешто зна, још ништа није сазнао као што треба знати. А ако неко љуби Бога, тога је Бог познао.“

⁷⁸ „Ich weiß für des Sokrates Zeugnis von seiner Unwissenheit kein ehrwürdiger Siegel und zugleich keinen bessern Schlüssel als den Orakelspruch des grossen *Lehrers der Heyden* [...] Wie aber das Korn aller unserer natürlichen Weisheit verwesen, in Unwissenheit vergehen muß, und wie aus diesem *Tode*, aus diesem *Nichts* das *Leben* und *Wesen* einer höheren Erkenntniß neugeschaffen hervorkeimen; so weit reicht die *Nase* eines Sophisten nicht“ (N II: 74).

Оваквом формулацијом жели Хаман да поручи како Сократово признање незнања заправо припрема пут ка правом спознању Исуса Христа, које нам је открио Господ Бог. Према Хамановом мишљењу – а што рационалисти нису у стању да запазе – Сократу не треба одати признање због његове очигледне оштроумности, већ зато што је, попут несвесног хришћанина, указао својим савременицима на пут ка богоспознању, показавши им тиме црвену нит која води до излаза из скептичког лавиринта њихових мисли (НН II: 147).

Дакле, Хаман је типолошком егзегезом супротставио оно што је по природи ствари супротно: лудост-мудрост, знање-незнање, охолост-скрушеност – покушавајући да постигне управо онај ефекат који је и Сократ имао на уму током дијалектичких расправа са својим савременицима: да код њих произведе „узвишеније мисли“ (Betz 2012: 81). Зато је овај рад уједно и почетак онога што ће се наметати и касније као један од значајних циљева његовог ауторства, а то је да он своје кратке текстове сачини тако да попримају „облик лудости и вређања“, а да заправо представљају „пажљиво склопљена огледала интроспекције“ (исто). Она немају за циљ само критику секуларног просветитељства, већ и узвишену мисионарску намеру ширења онога што се њему лично јавило као Божје откровење и истинско хришћанско мудрословље⁷⁹.

⁷⁹ Уп. Бланкеово тумачење литерарног циља *Сократских мемоара*, који, у контексту хришћанске књижевне историје, наглашава мисионарску сврху овог текста (НН II: 19).

3. *AESTHETICA IN NUCE* (*ЕСТЕТИКА У СРЖИ*): О ЈЕЗИКУ СТВАРАЊА И ХРИСТОЛОШКОЈ
ЕГЗЕГЕЗИ У ОКВИРУ ХАМАНОВЕ ЕПИСТЕМОЛОГИЈЕ

Хаманов најпознатији рад, *Естетика у сржи: рапсодија у кабалистичкој прози* (*Aesthetica in nuce: eine Rhapsodie in Kabbalistischer Prose*), објављен је у његовој збирци есеја из 1762, која носи назив *Крсташки походи једног филолога* (*Kreuzzüge des Philologen*). Овај скуп радова има изузетан значај за што обухватније разумевање целокупног Хамановог ауторства, будући да садржи врло широк спектар тема којих се он дотиче и о којима је компетентан да расправља. Са чисто језичког становишта, готово све Хаманове расправе у збирци *Крсташки походи* сачињене су у форми тешко разумљивих, херметичних записа које чини мноштво пророчких изрека, односно референци на небројене античке писце и песнике. Управо због тога је целокупна збирка уједно и извесна „скица хришћанске филологије“ бројних језика, књижевности и песништава од античких времена па надаље (Nadler 1949: 126). Као и сама збирка есеја чији је део, *Естетика у сржи* садржи како разнолике филозофске, антрополошке и теолошке теме, тако и њихова различита виђења и тумачења. Сходно томе, овај есеј је описиван и дефинисан на бројне начине. Према оцени Кенета Хејнса, он најпре одсликава „чудну оригиналност“ Хамановог „стила и статус који даје поезији и уметности као примарном начину људског и хришћанског постојања“ (Haynes 2008: XXII). Са становишта историје идеја, *Естетика у сржи* се често посматра као „манифест првобитног романтичарског покрета познатог као *Sturm und Drang*“ (Betz 2012: 113). Међутим, Хаману би била учињена велика неправда када бисмо дотични есеј тумачили тако једнострано како је чинила традиционална историја идеја. Као и остали његови радови, и овај се мора посматрати и тумачити тако да се не испушта из вида „средиште његовог мишљења“ – а оно је најпре христолошки утемељено као „самосаопштење Божје палом створењу: конкретно на Христовом Крсту на Голготи и у Христовом царевању“ (Lumpp 1970: 174)⁸⁰. Велики део управо овог херменеутичког полазишта Ханса Мартина Лумпа преузео је Бец у свом тумачењу *Естетике у сржи*. У смислу ужег концепта Хаманове *Естетике*, такво полазиште

⁸⁰ „[...] die Selbstmitteilung Gottes an die gefallene Schöpfung, konkret auf das Kreuz Christi auf Golgatha und dessen Herrschaft“ (Lumpp 1970: 174).

узима у обзир и чињеницу да је почетна тема, која је један од непосредних повода за писање овога рада, заправо светописамска егзегеза. Она је у рукама оријенталног библијског филолога Јохана Давида Михаелиса (Johann David Michaelis, 1717–1791) у великој мери, како је то видео Хаман, постала кривотворни рационалистички апарат, што је изазвало његово жестоко противљење. Ослањајући се на Лумпова тумачења, Бецова анализа је највећим делом усмерена ка оним референцама у раду које упућују на Христа и библијску симболику која има везе са Њим, те се тако схваћено Бецово тумачење *Естетике* може означити као *христолошко*.

Будући да је Хаманова *Естетика* у великој мери критика рационалистичке херменеутике *Писма*, Бец најпре настоји да разоткрије симболику која се крије иза наслова овог есеја. Истина, тај наслов не одаје утисак да се у тексту непосредно ради о било каквој светописамској херменеутици. Наиме, сам термин *естетика*, који је у то време постао актуелан захваљујући филозофу Баумгартену (1714–1762), проблематичан је у први мах јер Хаман не говори директно о естетици у оном смислу који је на уму имао поменути творац овог појма – односно о естетици као науци о „нижој способности сазнања, о осетима и опажајима, али и [...] о осећајима лепог и уметничког, о субјективности“ (*RKT*: 190). Како је Бец уочио, овај термин у контексту Хаманове *Естетике* може имати неколико значења. Најпре се може односити на спољашњи, „груби“ изглед Хамановог рада који, као што је иначе случај, обилује метафорама и алузијама. С друге стране, појам *естетика* упућује и на унутрашњи смисао рада који носи извесну „пророчку“ поруку – односно који уводи једну *вишу*, особену естетику. Она је „такође прикривено назначена у наслову: то је опажање дијалектичког облика откровења које преноси уздигнуто у униженом, узвишено у скромном, мудрост у лудости, итд.“ (Betz 2012: 100). Смисао ових опречних спојева крије се у ономе што Хаманови савременици „*нису у стању да виде*: наиме, славу Божју скривену унутар *кенозе* [*kenosis*] стварања; славу Божју скривену у Христу [...] и славу Божју скривену, најзад, у скромном слову *Писма*“ (исто).

Из оваквих разлога тешко је обухватити, а камоли у једној реченици дефинисати теме и значај *Естетике* у *сржи*. О њеној свеобухватности и важности довољно говори Унгеров коментар да је реч о „суштини Хамановог духовног света“

(Unger 1925: 241)⁸¹. Како бисмо прецизирали њен значај, потребно је да имамо на уму две кључне чињенице које се за овај текст везују. Прво, овај рад је један од главних покретача штурмундранговске осећајности која је претеча романтизма, односно покретач романтичарског схватања стваралачког процеса и поезије чији су се теоретичари, „напустивши традиционалне дефиниције поезије као огледала истине [...] усагласили да поезију треба усмерити ка мотивима, осећању и машти индивидуалног песника“ (Abrams 1971: 326). На другом месту, не треба испустити из вида да се *Естетика у сржи* не бави само питањима књижевне критике, нити има за циљ непосредно преусмеравање дотадашње критичке традиције. Штавише, овако усмерено читање овог језгровитог есеја, како сматра Бец, не води само ка томе да се занемари Хаманов „изразито хришћански поглед на то како треба повратити чула и страсти, већ и егзегетичка расправа између њега и Ј. Д. Михаелиса [...] без чега би цео рад био сасвим неразумљив“ (Betz 2012: 114). Дакле, реч је о тексту који, поред већ утврђеног штурмундранговског значаја у историји идеја, такође треба посматрати у кључу поменутог расправе о светописамској херменеутици.

Највећи недостатак сопственог историјско-критичког приступа *Светом писму* Михаелис је несвесно показао у свом аотираном издању предавања енглеског теолога Роберта Лоута (Robert Lowth)⁸². Својом рационалистичком критиком Лоута, Михаелис је „порекао ‘читав мистични смисао *Светог писма*’“ (Lumpp 1970: 30), што нимало није сагласно са Хамановим схватањем *Библије* као књиге која садржи „основне принципе свих ствари, абечеду којом су све ствари исписане, услед чега су егзегетичке грешке (онакве какве он проналази код Михаелиса) тако кобне“ (Betz 2012: 115). Управо због овако значајне несугласице најављује Хаман на самом почетку своје *Естетике* како намерава да „почисти гумно свете књижевности“ (N II: 195; Haynes 2007: 62)⁸³, које је запрљано

⁸¹ „Die Quintessenz von Hamanns Geisteswelt“ (Unger 1925: 241).

⁸² У контексту расправе око светописамске херменеутике, Хаман је сагласан са Лоутом, а против Михаелиса. Уп. следеће: „Хамана је веома занимао нови развој семитске филологије и показивао је да цени естетске квалитете *Библије*, што је блиско Лоутовом схватању. Он је такође тврдио да су библијски писци писали у складу са својим временом и карактером свог народа – нису се претварали да пружају некакво објашењење или научну теорију, нпр. о постању, [...] те је велики део рационалистичке критике *Библије* неоснован“ (Jørgensen 1961: 70; Lumpp 1970: 30).

⁸³ „Nicht Leyer! – Noch Pinsel! – eine Wurf schaufel für meine Muse, die Tenne heiliger Litteratur zu fegen!“ (N II: 195). Уп. *Mm* 3, 12: „Њему је лопата у руци па ће отријебити гумно своје, и скупиће пшеницу своју у житницу, а пљеву ће сажети огњем неугасивим.“

неприхватљивим рационалистичким ограничењима историјско-критичког метода Михаелисове херменеутике. А да би се тај мукотрпан посао обавио, потребно је са хришћанског становишта појаснити суштину неисцрпних тема као што су човек, свет, постање, језик и његово порекло, односно људско стваралаштво (Betz 2012: 114). Услед ширине ових тема, сматра Бец, наилазимо на Хаманове изненадне текстуалне преласке са *Библије* на „обичну“ књижевност: са сакралног на профано. Да би се схватио смисао таквих прелазака, потребно је имати у виду да је *Библија* за њега, „на неки чудесан начин, мера свеколиког песништва и књижевности [...] она му допушта да *докаже* све ствари у светлу *Писма*, које за њега остаје тајанствена коначна Реч међу свим речима света“ (исто: 115). Дакле, на овај начин је Бецово тумачење Хаманове мисли, која је изражена у *Естетици у сржи*, наглашено теолошко; он се учестало ослања на огроман духовни значај *Библије* за младог Хамана након пресудног откровењског искуства у Лондону. Коначно, у светлу ове чињенице можемо јасније разумети и Хаманово сопствено, загонетно признање да је за њега „свака књига *Библија*“ (ZH I: 309)⁸⁴.

Дакле, *Естетика у сржи* започиње Хамановим обећањем да ће почистити гумно свете књижевности. Следећи његов исказ односи се непосредно на Ј. Д. Михаелиса, кога иронично назива „арханђелом над остацима кананитског језика!“ (N II: 197; Naupes 2007: 62)⁸⁵. Према Лумповом коментару, кључна реч ове синтагме је „остаци“ (*Reliquien*), будући да се Хаман поиграва са насловом једног Михаелисовог дела: *Критика средстава који се користе за разумевање мртвог хебрејског језика (Beurtheilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgestorbene Hebräische Sprache zu verstehen, 1757)*. Наиме, сам овај наслов Хаману говори да је за Михаелиса светодуховни и животворни језик *Библије* заправо мртав. Зато Хаман бира реч „остаци“, а не нпр. „свето песништво“, поручивши таквим одабиром да Михаелис у језику светог Божјег народа види само (мртве) остатке (Lumpp 1970: 43). Другим речима, Михаелис се „не управља живом ризницом, већ сувим костима слова *Писма*, не успевајући да из истих било шта извуче изузев оскудних резултата његовог филолошког истраживања“ (Betz 2012: 124). Што је још важније, напомиње Бец, Михаелис не увиђа да је језик *Старог завета* заправо и те како *жив*

⁸⁴ „Jedes Buch ist mir eine Bibel [und jedes Geschäft ein Gebeth]“ (ZH I: 309).

⁸⁵ „Heil dem Erzengel über die Reliquien der Sprache Kanaans!“ (N II: 197).

– да је у њега ушао животворни Дух Божји и учинио га својим сопственим, живим средством управљања (исто). Овај учени оријентални филолог недопустиво испушта из вида да је „Ријеч Божија жива и дјелотворна“ (*Јев* 4, 12), те није у стању да осети присуство Светога Духа „унутар случајних и наизглед насумичних елемената људског језика“ (Betz 2012: 124).

Након уводног обраћања Михаелису, Бец запажа како Хаман прелази на корене погрешног егзегетичког приступа учених просветитељских библијских тумача. Они сежу до саме „природе песништва и надахнутог писања уопште“ (исто: 125), што, наравно, просветитељска библијска критика није узимала у обзир. Природа песништва на коју мисли Бец је она исконска, примитивна, а као таква она је знатно старија од сваког апстрактног мишљења (исто). Управо из овог разлога, сматра амерички богослов, Хаман, позивајући са на Френсиса Бекона, записује можда и најчувенији свој исказ:

Поезија је матерњи језик људског рода⁸⁶, као што је баштованство старије од њиве, сликарство од писма, песма од декламације, параболе од закључака, трампа од трговине (N II: 197; Haynes 2007: 63)⁸⁷.

Како бисмо схватили смисао Хаманове изреке о поезији као матерњем језику људског рода, потребно је да, према теолошким тумачењима Беца и Лумпа, њено значење посматрамо у митском контексту најранијег почетка људског живота. Како ће Бец накнадно установити, ово тумачење садржи важну назнаку Хамановог схватања порекла језика. Дакле, у том праисконском времену људског постојања, када су, по Хамановим речима – чула и страсти говорили и разумели само слике и ништа осим њих – човек је почео да развија језик и „крилатим изрекама“ је одговорио на божанско стварање васељене. Према томе, порекло језика је за немачког мислиоца управо у овом „надахнутом одговору божанском језику стварања, то јест, у пророчком одговору [човека] пророчком Богу“ – те је првобитни језик, уистину, песнички (Betz 2012: 125; Lump 1970: 50). Стога записује Хаман да се „прва појава и прво уживање природе уједињују у речима: Нека буде светлост! Овим почиње осећање присуства ствари“ (N II: 197; Haynes

⁸⁶ Јакоб Минор (Jacob Minor) истиче важност ове Хаманове изреке за Хердера и немачку књижевну историју (Minor 1881: 43).

⁸⁷ „Poesie ist die Mutterspache des menschlichen Geschlechts; wie der Gartenbau, älter als der Acker: Malerey, – als Schrift: Gesang, – als Deklamation: Gleichnisse, – als Schlüsse: Tausch, – als Handel“ (N II: 197).

2007: 63–64; Betz 2012: 125)⁸⁸. Дакле, према Бецовом закључку, првобитни језик за Хамана, у првом реду, представља мудрачки и пророчки одговор свезнајућем Богу. Лумп наглашава да је тај одговор нужно био чулно-сликовне и страствене природе (Lumpp 1970: 50).

Заиста, ово је оно што чини достојанство људских бића као круну Божјег стварања: наша могућност да изразимо невидљиву природу видљивим обликом и, на неки начин као и сам Бог, да речима које излазе из наших уста обликујемо свет. Наводећи Манилија, он каже: „Свака је једна сличица и наличје БОГА“ (*Exemplumque DEI quisque est in imagine parva*) (Betz 2012: 125).

Тако језик, песништво и целокупно постање за Хамана обликују један комплементарни онтолошки круг, који пружа стабилну основу за теолошко-поетско тумачење најранијих почетака човечанства. Међутим, иако божанске природе, свет око нас је, каже Хаман, попут „испреметаних стихова“ – *Turbatverse* (N II: 198; Haynes 2007: 65), будући да је човек трајно осуђен на грешно стање након прародитељског греха Адама и Еве. Стога, све што он опажа око себе јесте попут „делова оригиналне песме, коју више не умемо да читамо“ (Betz 2012: 126–127). Зато њене делове треба прикупити и протумачити, што је задатак научника, односно филозофа, док је најважније подражавати их, или довести их до онога што им је судбина – а та престижна улога, сматра Хаман, припада песнику. Дакле, песник је тај који стално ствара нове, оригиналне језичке облике и може да се нада да ће тако „повратити песми изворно јединство и тиме испунити њену првобитну намеру“ (исто: 127). А фрагменти који су му доступни за такав грандиозни подухват су „световни фрагменти [који] носе жиг божанског порекла – а то је порекло које јамчи живот“ (Hamilton 2000: 102).

Где год лежала кривица (изван нас или у нама), преостаје нам од природе да користимо ништа друго него испреметане стихове и *disiecti membra poetae*. Задатак научника је да их сакупи, филозофа да их протумачи, а песника да их подражава – или још смелије – да их доведе до онога што им је усуд (N II: 198–199; Haynes 2007: 63–64)⁸⁹.

Излагање свог христолошког схватања *Естетике у сржи* започиње Бец истицањем Хамановог сензуализма, који подразумева снажан, чак хиперболичан

⁸⁸ „Die erste Erscheinung und der erste Genuß der Natur vereinigen sich in dem Worte: Es werde Licht! hiemit fängt sich die Empfindung von Gegenwart der Dinge an“ (N II: 197).

⁸⁹ „Die Schuld mag aber liegen, woran sie will, (außer oder in uns): wir haben an der Natur nichts als Turbatverse und *disiecti membra poetae* zu unserm Gebrauch übrig. Diese zu sammeln ist des Gelehrten; sie auszulegen, des Philosophen; sie nachzuahmen – oder noch kühner! – sie in Geschick zu bringen des Poeten bescheiden Theil“ (N II: 198–199).

нагласак на важности чула и страсти као неодојивих од духовних и душевних својстава целокупног човека. „Не упуштајте се у метафизику лепих уметности, а да нисте усавршени оргијама и елеусинским мистеријама“ (N II: 201; Haynes 2007: 69–70)⁹⁰, поручује Хаман својим савременицима. Ови савременици су, наравно, рационалисти који су се, уклонивши природу са пута (N II: 206; Haynes 2007: 77), сасвим препустили својим чисто разумским апстракцијама, притом не успевајући да створе ништа више од „трансцендентално рафинисаних облика идеализма (од Декарта до Канта и Хусерла)“ (Betz 2012: 129). У овако скројеним филозофским световима, очекивано, нема места за оно што рационални просветитељи виде као нејасне и непоуздане импулсе чији су извор чула и страсти, јер они *заваравају* човеков разум (по Декарту)⁹¹ и ремете његов постепени долазак до *чистих* (a priori) облика сазнања (по Канту). Хаманов очигледно непријатељски став према овим типичним филозофијама рационализма, односно његов повремено претеран нагласак на чулима и страстима (свакако у намери да створи снажан контраст) – представља за Беца „христолошку основу Хаманове критике апстрактног рационализма тог времена“ (исто)⁹². Филозофски речено, јединствени спој било каквог облика идеализма са сфером материјалног за Хамана је остварен у личности Богочовека Исуса Христа, на тај начин што је управо у самом Христу „божанско уједињено са људским, духовно са чулним и материјалним“, те зато чулима треба веровати више (исто)⁹³. „Сваки отисак природе у човеку није само спомен, већ и залога основне истине: ко је ГОСПОД“ (N II: 207; Haynes 2007: 79)⁹⁴. У оваквој

⁹⁰ „Wagt euch also nicht in die Metaphysick der schönen Künste, ohne in den Orgien und Eleusinischen Geheimnissen vollendet zu sein“ (N II: 201).

⁹¹ Из „Прве медитације“: „Све што сам до сада усвојио као истинито и поуздано, научио сам од чула и преко чула. Повремено бих, ипак, искусио да су чула варљива, а опрез налаже да се никад не треба у потпуности ослонити на оне који су нас једном обманули“ (Декарт 2012: 19).

⁹² Суштину овог закључка потврђује и Бајзер који, наравно не одричући пре свега религиозни карактер *Естетике*, истиче две њене централне тезе. Једна је тежња да се „уметност ослободи спутаности класичне конвенције и рационалистичке норме“; то јест, неопходно је да се у уметности „укину сва правила и конвенције, јер оне само коче лични израз“. Друга („радикална“) теза овог рада је да „наново утврди метафизичко значење уметности [...]. Уметност је, уистину, једини инструмент за достизање истине, једини медијум који обезбеђује знање саме стварности [...]. За Хамана, уметност је највиши облик знања, који је чак супериорнији од логике и математике“ (Beiser 1987: 34–35).

⁹³ Улогу чула је Фриц Бланке препознао као средишњу тему *Естетике у сржи*: „Ако нам Бог открива своје истине, онда он нити филозофира нити апстрахује, како бисмо ми морали филозофирати са њим, већ говори и ми треба да слушамо; делује, а ми треба да га видимо. Ово је главна мисао *Естетике*“ (Blanke 1956: 14).

⁹⁴ „Jeder Eindruck der Natur in dem Menschen ist nicht nur ein Andenken, sondern ein Unterpfand der Grundwahrheit: Wer der HERR ist“ (N II: 207).

херменеутичкој парадигми, Христос се појављује као божанско отелотворење од *крви* и *меса*, што је показатељ Божје намере да са човеком оствари комуникацију која је усмерена првенствено ка чулима и страстима⁹⁵ обичних људи, а које Бец тумачи као „изабрано место“ и *свети језик (sacred language)* путем кога „Бог *снисходи* да говори ‘створењу кроз створење’“ (Betz 2012: 132). Он нам се обраћа као песник и само стварање је, фигуративно, једна песма (Blanke 1954: 14).

Оваква критичка визура има, додуше, и својих недостатака. Наиме, ако бисмо Хаманове теолошке и епистемолошке увиде тумачили искључиво христолошки, односно да све што је Хаман изрекао треба да „сагледамо у Христу“ (Betz 2012: 133), онда бисмо искорачили из широке перспективе свеопште структуралне повезаности Хамановог мишљења, коју је у свом делу приказала америчка критичарка Гвен Грифит-Диксон. Структурална повезаност подразумева да и Господ, као прво лице Свете Тројице, има важну улогу у Хамановом мисаоном склопу јер заједно са Сином и Светим Духом има подједнак удео у снисходљивом пројављивању кроз природу и самог човека (што је део херменеутичког поступка поменуте списатељице који ће бити детаљније изложен у последњем делу овог рада).

⁹⁵ Страсти су овде схваћене као „витални делови душе [...] без којих не бисмо били људска бића способна за висок степен емоција“ (Betz 2012: 132).

4. ETSI DEUS NON DARETUR: ХАМАНОВА КРИТИКА ХЕРДЕРОВЕ РАСПРАВЕ О ПОРЕКЛУ ЈЕЗИКА

Можда не би звучало претерано када би се тврдило да је Хердерова чувена *Расправа о пореклу језика (Abhandlung über den Ursprung der Sprache)* из 1770. године – спис који је на Хамана оставио снажнији утисак неголи било који други. Незанемарива чињеница која иде у прилог овако смелој констатацији је та да су до времена објаве Хердерове утицајне расправе двојица мислилаца били изградили блиско и стабилно пријатељство. Стога се овај плодни период интелектуалног и литерарног ангажмана, који је истовремено испуњен и снажним емоцијама, може сматрати једним од „суштинских делова Хамановог животног дела“ (Nadler 1949: 202).

Ако бисмо период Хамановог живота између 1771. и 1772. године означили само као „критику *Расправе о пореклу језика*“, не бисмо притом обухватили све теме Хаманових радова које су у њему обухваћене. С друге стране, иако у средишту његове критике јесу Хердер и његова *Расправа*, коју је Берлинска академија наука наградила 1770. а објавила 1772. године, они нису једина „мета“ Хаманових критичких литерарних похода. Под његовим немилосрдним пером нашао се „читав један низ старих и нових противника на челу са Фридрихом Великим, ‘Соломоном са Севера’, који је у писму ‘*Au Salomon de Prusse*’ [Пруском Соломону] непосредно ословљен“ (НН IV: 13). У сваком случају, Хердерова *Расправа о пореклу језика* заузима средишње место у целокупној Хамановој критици. Хаманов изузетан допринос питању порекла језика сумирао је Гете речима да „он тај Хердеров оглед на најоригиналнији начин обасјава најчуднијим зрацима светлости“ (Gete 1982: 198).

Међутим, упркос тим зрацима светлости, није нимало лако увидети суштину несугласица које су настале између Хамана и Хердера непосредно након што је објављена *Расправа*. Прецизније речено, нису у први мах сасвим јасни разлози који су проузроковали Хаманово незадовољство, посебно када се има у виду да је Хердер у свом награђеном спису бројне идеје из *Естетике у сржи*, које су намерно остале у сенци Хамановог херметичног стила, појаснио и популаризовао (Betz

2012: 142), као што се да приметити из следећег навода који има неодољив призвук Хаманових учења:

Јер шта је иначе био *тај први језик ако не збирка елемената поезије*? Подражавање природе која испушта звуке, дела, креће се! Узет из интерјекција свих бића и оживљен интерјекцијама људског осећаја! Природни језик свих разумних створења, сабијен у гласове, у слике радње, страсти и живог дејства. Речник душе, који је уједно митологија и чудесна епопеја радњи и говора свих бића! Дакле, стално измишљање са страшћу и интересом! – Шта је иначе поезија? (Хердер 2012а: 60)⁹⁶

Дакле, на конкретном примеру попут овог – можемо уочити да је Хаман својим идејама из претходних списа, а посебно *Естетике у срџи*, веома плодносно утицао на свестрани и знатижељни ум младог Хердера, који је са усхићењем прихватио идеје свог духовног учитеља. Наиме, када имамо у виду њихова разматрања о човеку, односно језику и његовом пореклу, можемо уочити неколико суштинских идеја које су Хаман и Хердер делили. Једна од њих је да феномен језика није пуки рационалистички инструмент комуникације, како се махом мислило у то време, већ да се развија „као осећајем испуњени одговор на живи језик природе“ (Betz 2012: 143). Такође, веома је важно истаћи да обојица мислилаца поистовећују језик и мишљење, наглашавајући њихову нужну међузависност. Коначно, њихов став је идентичан када истичу важност чула и страсти, а посебно у лингвистичком контексту: односно када установе да је природни песнички језик у модерно време потиснут и готово сасвим угушен апстрактним филозофским појмовима (исто).

Након ових суштинских сличности које се у већој или мањој мери могу препознати и у *Расправи о пореклу језика*, логично је да се запитамо шта је тачно изазвало Хаманово незадовољство у Хердеровом награђеном есеју? Односно, шта је оно што је Хамана натерало да у писму свом младом пријатељу напише како је овај напустио његова учења и отишао да „блудничи са лепим духовима свог века и њиховим *bon ton*–ом“ (ЗН III: 16). Према Бецовом тумачењу, које почива на темељима Хаманових изразито теолошких схватања језика, Хердер је починио рационалистичко светогрђе тако што је „профанизовао теолошку *мистерију* језика – која је за Хамана увек аналогна са божанским Логосом и најпривилегованијим аспектом људског бића као *imago Dei* – представивши је на чисто натуралистички

⁹⁶ Курзив је у оригиналу.

начин“ (Betz 2012: 143). Оно што је још важније, додаје Бец (исто: 144), јесте да је Хердер нарушио Хаманово схватање језика у контексту *божанског снисхођења*, односно идеју да језик инхерентно садржи „неумањиво христолошко својство“, што имплицитно значи да је он божански исто колико и људски. Коначно, не испуштајући из вида истоветност језика и мишљења, Бец објашњава да је Хаман дубокоумно схватио како се било каква расправа о језику неизоставно дотиче свега, те да теоријска секуларизација језика чини управо исто то са свим осталим антрополошким и социолошким аспектима на које језик непосредно делује и формира их. „И у овом смислу, будући да је култура, у суштини, функција језика [...], Хердерово натуралистичко објашњење је несвесно отворило брану једном секуларном поимању не само језика, већ исто тако разума, културе, и уистину свега“ (исто). Управо овакав херменеутички контекст, сматра Бец, треба да буде полазиште при тумачењу Хамановог оштрог критичког односа према *Расправи о пореклу језика*, као и оправдан разлог за жестоку реакцију коју је овај есеј у њему изазвао.

Не треба посебно наглашавати да, пишући свој критички осврт на тему порекла језика, Хаман ни у једном моменту није разматрао могућност да понуди сопствену теорију на истоименој теми. То би значило упуштање у изградњу нечега што би почивало на темељу спекулативне филозофије, што би за њега било *a priori* бесмислено. С друге стране, идентичан покушај да се одговори на наградно питање симболички би означио његов сопствени наклон ‘деспотима чистог ума’: Берлинској академији и њеним челницима. Уместо тога, Хаман је, на себи својствен начин, изразио оштру критику која не само да поништава Хердеров доказ порекла језика, већ и само наградно питање Академије чини бесмисленим. Из овога можемо наслутити колико су Хаманове мисли поводом ове теме запањујуће за време у ком је живео⁹⁷.

Први Хаманов осврт на *Расправу о пореклу језика* проналазимо у његовом кратком критичком извештају из кенигзбершког листа *Königsbergsche Gelehrte und politische Zeitungen*, који је објављен 30. марта 1772. У овом извештају Хаман се

⁹⁷ Притом треба истаћи најпре Хаманов нагласак на социолошком фактору као темељу развоја језика. Примера ради, на сличној идеји је, почетком двадесетог века, своја лингвистичка истраживања утемељио Едвард Сапир (1884–1939). Он је сматрао да развој језика у највећој мери условљава чињеница да је човек рођен у „крилу друштва које ће га засигурно [...] одвести до својих традиција“ (Sapir 1921: 1).

осврнуо на Хердерову и Зисмилхову (Süßmilch)⁹⁸ натуралистичку, односно натприродну теорију о пореклу језика. Како изгледа, Хаман није прихватио Хердерово иронично ниподаштавање Зисмилхове „више хипотезе“⁹⁹, нити да натуралистичка теорија његовог ученика представља чврст доказ. Хаман је у поменутом извештају привремено стао у одбрану Зисмилхове „више хипотезе“, како би истакао оно што је видео као њене предности над Хердеровим објашњењем, које је одбацио као доказ. Не подржавајући сасвим ни једну од две хипотезе, Хаман је најпре истакао „апсурдну дијалектику“ (исто: 145) њихових аутора. Како би указао на бесмисленост њихове расправе, он је просто навео пар закључних навода из Хердеровог есеја:

„Језик не можеш да објасниш на основу људске природе, према томе, он је божански.“ – – Бесмислица овог закључка нити је *очигледна нити суптилна* – – Господин *Хердер* каже: „Могу да га објасним на основу људске природе и то сасвим на основу ње.“ Ко је рекао више? Први се покрио и виче: „*Ево Бога!*“ Други се исприсио на попришту, он дела: „*Гледајте! Ја сам човек!*“¹⁰⁰ (N III: 17)¹⁰¹.

Дакако, Бец у својој анализи не заборавља да подсети на Хердерову напомену да теорија коју је изнео, упркос свему, „приказује Бога у најјачем светлу: *његово дело, људску душу која сама развија језик*“ (Хердер 2012а: 147). Иако му је овакво схватање релативно блиско, Хаман се засигурно није могао отети утиску да је „Хердерова апотеоза људског бића гора – бесмисленија и опаснија – неголи Зисмилхов антропоморфизам“ (Betz 2012: 146). Управо антропоморфизам, као вид Божјег обраћања и уподобљавања човеку и његовим слабостима, представља за Хамана кључни моменат готово сваке антрополошке расправе¹⁰². Притом је

⁹⁸ Теолог Јохан Петер Зисмилх био је један од чланова Берлинске академије наука. Он се држао такозване „више хипотезе“, према којој је Бог једноставно човеку даровао језик у његовом напредном облику. Зисмилхов главни аргумент био је да примитиван човек није могао да измисли тако сложен вид комуникације. Уп. НН IV: 16–18.

⁹⁹ „Више порекло језика *ничему не користи*, а сасвим је штетно. Оно поништава сву делотворност људске душе, не објашњава ништа, а чини необјашњивим све, сву психологију и све науке – јер с језиком су људи добили од Бога свако семе знања? Дакле, ништа не потиче из људске душе?“ (Хердер 2012: 147).

¹⁰⁰ Уп. Хердер 2012: 145–146.

¹⁰¹ „Du kannst die Sprache aus der menschlichen Natur nicht erklären, folglich ist sie göttlich.“ – – Der Unsinn in diesem Schlusse ist weder *versteckt noch fein* – – Her *Herder* sagt: ‘ich kann sie aus der menschlichen Natur, und aus ihr vollständig erklären.’ Wer hat mehr gesagt? Der erste versteckt sich hinter eine Decke und ruft hervor: ‘*Hier ist Gott!*’ Der letzte stellt sich sichtbar auf dem Schauplatz, handelt – – ‘*sehst! ich bin ein Mensch*’ (N III: 17).

¹⁰² Што је сасвим супротно општем просветитељском презиру према библијским антропоморфизмима. Према Херману Аугусту Корфу, „наивни“ антропоморфизам се у просветитељству сматрао детињим и сасвим неприкладним за образовани грађански филозофски дух (Korff 1958: 18).

неопходно имати на уму сличност антропоморфизма и идеје о божанском снисхођењу, што је за просветитеље достојно презира, док за Хамана, заправо, представља „говор који је шокантно прилагођен чулној природи створења“ (исто). Због тога ће он неколико година касније поручити Јакобију у писму да „без антропоморфизма откровење није могуће“ (ZH VII: 427). Супротно, Хердерова замисао порекла језика уводи један „религиозни хуманизам“ који својом антрополошком апотеозом иде далеко од „средишта библијске проповеди у реформаторском смислу“ (HN IV: 138–139).

Најдужи и можда најважнији рад, који је настао као резултат Хамановог осврта на Хердерову *Расправу*, јесте текст под именом *Филолошке помисли и сумње о једном академски награђеном раду (Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisschrift)*, написан 1772. Тумачење Хаманових мисли и закључака у овом раду Бец започиње упоредном анализом кључне разлике најпре између Хамановог и Хердеровог антрополошког приступа теми порекла језика. Ова разлика је заправо темељ свих осталих Хаманових закључака и несугласица са његовим учеником. Бецова упоредна анализа два сукобљена мишљења прво открива несугласице и неподударности између две различите врсте антропологије: Хаманове богословске и Хердерове натуралистичке, односно просветитељско-секуларне. Бец увиђа да је методологијом свог приступа питању порекла језика, Хердер стремио ка извесном степену „научности“, па се самим тим његова *Расправа* темељи на премисама које су рационално доказиве и без потребе за Божјом интервенцијом. Према томе, Хердер, строго теолошки посматрано, успева да створи једну средину у којој Бог није потребан: *etsi Deus non daretur*. Другим речима, „Хердерова језичка теорија нема изразиту потребу за Богом, будући да је људско биће у стању да измисли језик и без *Њега*“ (Betz 2012: 150). Ово секуларно антрополошко схватање добија на значају и када се говори о људским својствима које су обојица аутора сматрали пресудним за порекло и развој језика. За Хердера је то својство утемељено у разуму као „разборитост“ (*Besonnenheit*), док је за Хамана оно, додуше са ироничним призвуком, креативно „подражавање“ (*Nachahmung*)¹⁰³. Упркос извесној дози Хаманове ироније, Бец сматра да својство

¹⁰³ Притом треба узети у обзир Хаманову намеру да у стопу прати и оповргава Хердерове аргументе из *Расправе*. Стога Бец запажа да у поређењу са Хердеровим појмом „разборитост“, Хаманово „подражавање“ звучи сасвим „немодерно“ (Betz 2012: 151). С друге стране, појам *подражавање*

подражавања овај немачки писац никако није замишљао изван теолошке перспективе, већ као „одговор [на] Реч која је објављена у постању“ (исто: 151). С друге стране, Хаманова оштра критика је својим највећим делом усмерена на просветитељско гесло: да је човек пре свега биће сасвим аутономног разума. Непотребно је превише наглашавати да је оваква рационалистичка крајност за немачког мислиоца једна искривљена и опасна антрополошка јерес. Притом је важно истаћи да се Хаман чврсто држао става о нужности човекове зависности у социолошком, а посебно теолошком смислу. Дакле, за њега је човек у непрекидној духовној блискости са Богом, а уједно и са земаљском заједницом у којој је поникао. Стога је извесно да се човек ни у ком случају не сме замислити засебно и моћно до те мере да напросто у једном моменту „измишља“ језик, како је погрешно претпоставила Берлинска академија при формулацији наградног питања. Хаман ће у знатно већој мери у критици Кантове филозофије инсистирати да човек није само биће разума (од чега ће Кант поћи), већ и традиције, историје, чула и страсти, те искуства. У *Филолошким помислима и сумњама* проналазимо фрагмент овог Хамановог аргумента: „Ничег нема у нашем разуму чега претходно није било у чулима [...]. *Прашник [stamina]* и *менструација*¹⁰⁴ [*menstrua*] нашег ума су дакле, најисправније схваћено, *откровења и традиције*“ (N III: 39; Haynes 2007: 116)¹⁰⁵.

Већ је речено да је Хердер био убеђен како је у *Расправи о пореклу језика* изнео „доказ“ (*Beweis*) да је језик људског порекла. Хаман је исмевао сигурност свог ученика у изнети доказ, иронично назвавши доказ „платонским“, што је један од разлога из којег се Хаман, увевши појам *подражавање*, чврсто држао Аристотела и емпиричке традиције. Напросто, Хаман је желео да уради оно што је

очигледно асоцира на Аристотела, те се може тумачити и у светлу емпиричке традиције којој се Хаман приклонио у *Филолошким помислима и сумњама*, насупротив „платонизму“ Хердерове *разборитости*.

¹⁰⁴ Хаманову употребу терминологије која упућује на плодност, а нарочито сексуалност, тумачи Бец као његово одбацивање апстрактног и стерилног рационализма просветитељског времена (Betz 2012: 179).

¹⁰⁵ „Nichts ist also in unserm *Verstande* ohne vorher in unsern *Sinnen* gewesen zu seyn [...] Die *stamina* und *menstrua* unsrer *Vernunft* sind daher im eigentlichsten *Verstande Offenbarungen* und *Ueberlieferungen*“ (N III: 39). Дејвид Пан (David Pan) са Универзитета у Калифорнији сматра да је овим емпиричким начелом Хаман кренуо ка „теорији језика која истовремено наглашава његову особеност и начине на који структурира људску мисао. [...] Хаманова перспектива подразумева да ни универзални идеал нити Бог не могу бити директни референти било ког знака. Реч није секундарна представа изворног предмета нити метафизичка универзалија која презентује истину која је темељ ствари. Уместо тога, и речи и ствари постоје на истој равни: [као] непробојне датости људској свести, које пружају ирационални и несводљиви материјал за развој мисли и дела“ (Pan 2014: 352–353).

својствено његовом литерарном изразу: да својим аргументима у противничком руху створи потпуну антитезу; то јест да углавном не одступи од теме и вокабулара супарничког текста. Стога је и своје *Филолошке помисли и сумње* поделио једним поднасловом који гласи „Платонски доказ о пореклу језика“ (*Platonischer Beweis über den Ursprung der Sprache*). Како бисмо разумели Хердеров платонизам на коме инсистира Хаман, потребно је поћи од важне премисе коју је уочио Бец – а то је да су Берлинска академија и Хердер схватили језик тако да га „разум увек претходно поседује и да је потребан само моменат присећања како би га извео“ (Betz 2012: 152). Платонска идеја о присећању је у овом контексту за Хамана обична рационалистичка заблуда, која нарушава и поништава човекову целовитост која га утемељује као јединствено биће чула, искустава и традиције. Према његовом мишљењу, Хердеров доказ о пореклу језика садржи назнаку ове платонске идеје, па отуд и иронична констатација о Хердеровом платонизму. Било какав облик присећања и самосталног изумевања било чега (што је заправо у средишту просветитељске идеје о напретку) имплицитно указује на охоло приписивање генијалних и пренаглашених изумитељских својстава људском разуму и покушај утемељења његове трајне самосталности. Имајући у виду божанско снисхођење, таква просветитељска таштина за Хамана не може бити ништа више до грешно и себично отцепљење од светог јединства са Богом, односно егоцентрично одбацивање безусловне божанске љубави, која је самим чином снисхођења указана човеку. Као противаргумент овако наглашеној рационалистичкој заблуди, укида Хаман цењену аутономију разума тако што подсећа своје савременике да њихов идол „ум, у најмањем случају, произлази из двоструког учења чулних *откровења* и људских *сведочења*“ (N III: 39; Haynes 2007: 117)¹⁰⁶. Бец закључује да управо у оваквом светлу треба посматрати и Хаманову (можда) претерано сатиричну критику Хердера у другом делу *Филолошких помисли и сумњи*. Међутим, амерички богослов покушава да пронађе оправдање за такву Хаманову реакцију: будући да је награђена од стране Берлинске академије, Хердерова *Расправа* у очима овога није нимало „безазлена“, већ представља реалну опасност да *сигурна пророчка реч*

¹⁰⁶ „[Unsere] Vernunft wenigstens entspringt aus diesem zweifachen Unterricht sinnlicher *Offenbarungen* und *Zeugnisse*“ (N III: 39).

„на крају буде присиљена да се повинује ауторитету и критици разума (управо оно што је Кант покушао да уради)“ (Betz 2012: 156).

5. ТУМАЧЕЊЕ *СПИСА О МИСТЕРИЈАМА*: О ТАЈНАМА ЦАРСТВА НЕБЕСКОГ

Списи о мистеријама (Mysterienschriften) је назив за омању групу Хаманових радова који су написани у периоду од 1775. до 1780. године. Према виђењу холандског теолога Еверта Јансена Схонховена, у средишту ових загонетних текстова налази се латентни мотив *тајне* из *Јеванђеља по Матеју*, односно прве *Посланице Коринћанима*¹⁰⁷. Још једно могуће значење које појам *тајне* има у *Списима о мистеријама* је тајновитост античких религиозних култова у којима је Хаман типолошки наслућивао везу са хришћанством. Али и поред свега овога, Схонховен сматра да се примарно значење тајновитости за Хамана најпре односи на „тајни карактер откровења Христовог“ (*Geheimnischarakter der Christusoffenbarung*), које је у средишту мистерија свих религија и света, и чија светлост обасјава свакога (НН V: 5).

Бецова детаљна егзегеза *Списа о мистеријама* закључно се своди на неколико главних тема којима се Хаман бавио у радовима из ове групе. Прва од њих је *одбрана хришћанске вере* која је сачињена у форми краћих, фрагментарних есеја под називом *Хијерофантска писма (Hierophantische Briefe)* из 1775. године. У њима је Хаманова пажња усмерена ка ономе што је он осетио као тренутну кризу немачког хришћанства, које је у то време трпело реформаторске рационалистичке нападе Јохана Аугуста Штарка (Johann August Stark), прикривеног католика који се лажно представљао као протестант (исто: 18). Укратко, ови напади су се сводили на изванредан облик рационализације која налаже да хришћанство треба очистити од непотребних, „штетних“ елемената јудаизма и паганства, те га тиме успоставити као општу „природну“ религију (тзв. „неологију”¹⁰⁸) која би била достојна

¹⁰⁷ *Mt* 13, 11: „А он одговарајући рече им: Зато што је вама дано да знате тајне Царства небескога, а њима није дано.“; *1. Кор* 4, 1: „Тако да нас људи сматрају као слуге Христове и управитеље тајни Божијих.“

¹⁰⁸ Неологија је облик природне религије који је сличан деизму, али се од овога разликује у томе што задржава појам откровења, чији садржај је прилагођен природној религији и моралу деизма (Betz 2012: 167; НН V: 18).

прогресивних схватања просветитељства 18. века. Суштину Хамановог одговора на овакву јеретичку провокацију пронашао је Бец у следећем запису:

Ако би неко хтео да путем фарисејске критике одстрани све *јеврејске* и *паганске* елементе из хришћанства, оно што би преостало било би једнако нашем телу након сличног метафизичког одстрањивања – наиме, једно *материјално ништа* или *духовно нешто*, које се за *sensus communis* механизам¹⁰⁹ у суштини своди на исто¹¹⁰ (N III: 142)¹¹¹.

Дакле, према Бецовом објашњењу, одбрану хришћанства у *Хијерофантским писмима* учинио је Хаман у форми оштре критике Штарковог приступа који теизам овога разоткрива као „празан, апстрактан и културолошки импотентан; укратко, супротан снази и историјској моћи аутентичног хришћанства“ (Betz 2012: 169). Како је полемика са Штарком означила почетак писања Хаманових мистичних трактата, очекивано је да она буде полазна тачка при тумачењу средишњег мотива ових списа – свете *тајне*. Такве околности уверљивије приказују Хамана као преданог хришћанина чија је мисао чврсто утемељена на светописамским истинама. Хаман сада отворено, готово без икаквог прикривања следи *сигурну пророчку реч*, те и сам наступа као пророк који ће ускоро наслутити крах секуларног просветитељства. У таквој визури открива се он као сведок *тајни Царства небеског* које су наговештене у *Светом писму*, насупротив „лажном пророку“ Штарку, који покушава да наметне рационалистичку методологију тумачења *Библије*, те успостави нови вид хришћанства. Попут свог учитеља Ј. Д. Михаелиса, настојао је овај просветитељ да успостави једну сасвим ненадахнуту светописамску херменеутику, која је заснована на климавим принципима спекулативног филозофског разума. Управо је та чињеница, према Бецовом тумачењу, посебно изиритирала Хамана, будући да је Штарков неоправдани покушај да „транспонује просветитељске идеале на рану цркву“ – заправо погубан

¹⁰⁹ „Механичка природна филозофија и психологија (дословно: ‘механизам природног, здравог разума’)“ (НН V: 54).

¹¹⁰ Према Схонховеновом тумачењу овог сложеног пасуса, Хаман је увидео да Штарк својом методологијом заправо поистовећује изворно хришћанство са помодном природном религијом. Срж Хамановог приговора у овом тајанственом исказу своди се на то да након метафизичких одстрањивања, поборници природне религије неће више моћи да уоче разлику између „материјалног ничега“ (*materielles Nichts*), које је Штарк створио, и „духовног нечега“ (*geistiges Etwas*), које је Божје откровење за спасење људи. Због тога ће се суштина хришћанства, заправо, свести на једно „материјално ништа“ (НН V: 54).

¹¹¹ „Wenn man alle *jüdische* und *heidnische* Bestandtheile vom Christentum mit pharisäischer Kritik absondern wollte: so bliebe eben so viel als von unserm Leibe durch eine ähnliche metaphysische Scheidekunst übrig – nemlich: ein *materielles Nichts* oder ein *geistiges Etwas*, das im Grunde für den *Mechanismum* des *Sensus communis* auf Einerley hinaus läuft“ (N III: 142).

по „непоновљивост и особеност хришћанског откровења (конкретно, по његове доктрине оваплоћења, искупљења и Тројства)“ (исто: 168).

Друга важна тема *Списа о мистеријама* тиче се одбране језика од ортографских реформи које је предлагао песник Фридрих Клопшток (Friedrich Klopstock, 1724–1803) у свом трактату *О језику и песничкој уметности* (*Über Sprache und Dichtkunst*, 1779). Није случајно што је овај наизглед безопасан покушај језичке реформације инспирисао Хамана да се дохвати пера, јер овога пута је мета напада поново био језик у својим вишеструким релацијама са човеком и средином која га окружује. А како Бец (исто: 173) примећује, важност језика и тајни које он чува озбиљно је закупила Хаманов ум још у време писања критичких трактата инспирисаних Хердеровом *Расправом о пореклу језика*. Овога пута је Хаман своју одбрану исказао у форми кратког есеја под називом *Две лепте за најновију немачку књижевност* (*Zwei Scherflein zur neusten Deutschen Literatur*, 1780). Његов садржај одсликава Хаманову непољуљану решеност да се поново обрачуна са бесмисленим рационалистичким нападима на језик. Одбрана језика се овде „може посматрати као облик протеста против такве ортографије која би, тако рећи, профанизовала мистерију језика, свдећи га на ‘огледало разума’“ (исто). *Две лепте* су још један у низу есеја који илуструју Хаманов истанчан осећај за метафизичко насиље које су догматски рационалисти настојали да примене на све сфере људског живота. Било да се ради о човеку, језику или вери, просветитељство је, како је прецизно сумирао Унгер, настојало да све области подреди аналитичким операцијама разума. У случају светописамске херменеутике, то значи спровођење сурове рационализације (као код Штарка) која уништава све оне рационално непознатљиве мистичне дубине *Светог писма*, а које чувају тајне вере. Према томе, језик, разум и религија чине за Хамана суштинско јединство без кога читави народи не би могли да опстану, а свака рационализација која аналитички одстрањује конститутивне елементе овог јединства – духовно је погубна за човека и друштво. Зато Хаман у овом раду подсећа своје савременике да „без *језика* не бисмо имали ум, без ума *религију* а без ова три есенцијална дела наше природе, ни дух ни повезаност друштва“ (N III: 231)¹¹².

¹¹² „Ohne *Sprache* hätten wir keine Vernunft, ohne Vernunft keine *Religion*, und ohne diese drey wesentliche Bestandtheile unserer Natur weder Geist noch Band der Gesellschaft“ (N III: 231).

Теме сексуалности¹¹³ и брака чине суштину још једног у низу Хаманових *Списа о мистеријама* – кратког и херметичног текста под називом *Оглед једне сибиле о браку (Versuch einer Sibylle über die Ehe)*, који је написан крајем 1774. године. Непосредан повод за овај необичан текст било је венчање које је посетом Хаману са својом будућом невестом најавио његов пријатељ и издавач Харткнох (Hartknoch). Хаман се веома обрадовао тој неочекиваној посети и најављеном венчању, па је будућем младом брачном пару обећао један оглед о браку у ту част (НН V: 127).

При тумачењу овог загонетног текста, Бец полази од старозаветне приче о *Постању*, приметивши да Хаман у својим разматрањима која се тичу овог праповесног контекста одступа од патристичке традиције – која је „слику Божју“ (*imago Dei*), према којој је човек створен, доводила у везу са људском „способношћу за рационално мишљење“ (Betz 2012: 180). Уместо тога, Хаман је *imago Dei*, сасвим супротно традицији црквених Отаца, довео у везу са „креативним нагоном који потиче из дубина људске природе; метонимијски речено, од ‘доњих делова’“ (исто). *Доње делове* је Хаман означио латинским појмом *pudenda*, користећи овај израз као метонимију за страсти и људски *стваралачки*, прокреативни нагон коме је придавао мистичне димензије и велику важност (исто)¹¹⁴. Неочекиван нагласак на сексуалним страстима са честим референцама на биолошке органе људске прокреативне функције није случајан са Хаманове стране у зрело доба рационализма. Међутим, није реч само о саркастичном контрастирању рационалистима. Овде се ради о једном дубоком схватању *тајне стваралачког нагона* која бива разоткривена у истовремено карналном и спиритуалном сједињењу сасвим супротних људских полова. Приликом овог тајанственог чина, човек и жена се у мистичној визури стапају у једно, образујући притом узвишено јединство различитости које је за Хамана, према Бецовом виђењу, истински печат

¹¹³ Поред Надлера, о овој тематици конкретније је писао и В. М. Алегзандер. Он сматра да Хаман није деификовао човекову сексуалност, као што се можда може наслутити из Бецовог тумачења. Уместо тога, Хаман је скренуо пажњу на „божанску тајну“ (*divine secret*) сексуалности, „због које секс није какво двосмислено, аутопасоносно добро, већ проблем који захтева божанску помоћ; који је изазов за човека и знак питања пред његовом самодовољношћу и претензијама“ (Alexander 1969: 333).

¹¹⁴ Уп. Хаманово признање из писма Хердеру: „Чини ми се да је *pudenda* једина *веза* између створеног и Творца“ (ZH IV: 113).

и „света слика Творца“ (исто: 181) – *verum signaculum Creatoris*¹¹⁵ (N III: 212). Тако образована земаљска слика јединства супротности (према христолошкој аналогiji мистериозне размене својстава – *communicatio idiomatum*), заправо укида филозофску двојност материјализма и идеализма у човековом мишљењу. Најзад, Бец увиђа да парадокс овог чина лежи и у томе да за Хамана прокреативни органи (*puđenda*) просторном симболиком представљају „под-рационалну“ (*sub-rational*) слику „над-рационалног“ (*super-rational*) Тројства (Betz 2012: 180)¹¹⁶:

„Тајна је велика! – човек је слика и слава *Бога*, а жена је слава човекова“ – Односно, човек је повезан са *Богом* као што је жена са човеком, и тамо где ова *Три* постају *Једно*, „жена ће се благословити кроз рађање, а човек ће бити спаситељ тела“¹¹⁷ (N III: 200–201)¹¹⁸.

Просветитељско доба је у Хамановим очима свесно занемарило или у потпуности постало слепо за овај свети духовнотелесни однос који, како запажа Бец, немачки писац види оствареног у „конкретној узајамности *секса, знања и живота*, што, са друге стране, указује на вечну узајамност живота, светлости и љубави у Богу“ (Betz 2012: 180). Нажалост, Хаман не развија даље ову комплексну аналогiju. У сваком случају, занемаривање и презир према оваквом виду духовности он посматра као „знак стерилности, декаденције и културолошког пропадања“ читавог друштва (исто: 181).

Према Бецовом тумачењу, Хаманова слика телесног споја човека и жене својом мистичном страном сугерише да је земаљски брак окићен узвишеним достојанством, односно да га треба схватити као симбол и земаљско оличење јединства Светог Тројства: „а даља тајна *јединства* Бога и људских бића откривена је само када су ова *три* натприродно једно: када су човек и жена једно у тројичном Богу“ (исто: 183)¹¹⁹. Додатно, слика коју је приказао Хаман открива и изван

¹¹⁵ Ова латинска синтагма се заправо појављује у есеју *Schürze von Feigenblättern* (*Пречаге од смоквиних листова*, 1778), којом је Хаман (N III: 212) дефинисао „природну разлику између полова“ (*natürliche Unterschied der Geschlechter*).

¹¹⁶ Бец подсећа да треба у овом контексту имати у виду и да „хебрејска реч *yada* може да значи ‘познати’ и ‘познати сексуално’, као и на местима попут *Пост* 4, 1: ‘Из тога Адам позна Јеву жену своју, а она затрудње и роди Кајина...’“ (Betz 2012: 180).

¹¹⁷ Уп. *Еф* 5, 25; 32: „Мужеви, волите своје жене као што и Христос заволе Цркву и себе предаде за њу; Тајна је ово велика, а ја говорим о Христу и о Цркви“; „Јер муж је глава жени као што је и Христос глава Цркви, и он је спаситељ тијела.“

¹¹⁸ „*Das Geheimnis ist groß!* – GOTTES Ebenbild und Ehre, der Mann, und dessen Ehre, das Weib’ – Das heist: Der Mann verhält sich zu GOTT, wie das Weib zum Manne, und wo diese *Drey Eins* sind, wird ‘das Weib durch Kinderzeugen selig, und der Mann des Leibes Heiland’“ (N III: 200–201).

¹¹⁹ Овој слици приписује Схонховен још једну функцију која се испољава у спасењу које свето брачно јединство пружа чак и грешницима. „Проблем је у томе како грешни, неверни, ‘блудни’

хијерархијски однос човека и жене у светој заједници брака, о чему говори апостол Павле у *Првој посланици Коринћанима*¹²⁰. Према Схонховену, питање односа мушкарца и жене унутар брачне заједнице Хаман посматра управо у светлу Павлове заповести, којом овај свети апостол имплицира да „само човек, а не жена, има директну везу са Богом“ (НН V: 151). Холандски теолог Схонховен, пак, тврди да Хаман „пореди место жене у брачном савезу са местом човека (Адама) у савезу постања“ (исто). Хаман на Павлову заповест надовезује слику светог спиритуално-карналног сједињења, којом поравнава хијерархијску надређеност човека над женом, поручивши да ће „човек и жена бити измирени са Богом у Христу и њихова стваралачка сврха ће бити поново успостављена“ (исто)¹²¹.

Последња велика тема коју Бец тумачи у *Списима о мистеријама* је сукоб рационалне и апокалиптичне (тј. објављене) религије (*On Rational and Apocalyptic Religion*) (Betz 2012: 189). Рационалну или природну религију схвата Бец као наставак покушаја да се утемељи јеретички ускогрудо и рационално тумачење хришћанства – што се, на крају крајева, своди на жељу за заснивањем чисте природне религије без јудаистичких и паганских елемената, како је предлагао Штарк. Намера у његовом раду *Hephästion*, а у чије је делове Хаман добио увид у априлу 1775, била је да на основу паганских религијских култова просто укаже на одређене хришћанске доктрине, које је сматрао важним за природну религију чистог ума¹²². Покушај овог лажног протестанта да учини тако нешто један је од повода за нови Хаманов рад, у коме се оштра критика појављује као скуп мистичних фрагмената у облику пророчанства сибилске пророчице Аделгунде (*Adelgunde*), чију маску је Хаман „навукао“ у свом новом раду. „С једне стране, њено пророчанство је усмерено на тобожње хијерофанте попут Штарка, који су напустили откривено зарад апокрифног“ (исто: 198). С друге стране, сибилско пророчанство које је исписао Хаман „усмерено је против модерне филозофије, која је сама по себи схваћена као каква мистериозна религија модерног времена [...]

људи могу ући у брак са добром савешћу? Решење је у следећем: у Христу ће грешници бити измирени са Богом. ‘Истовремено праведан и грешник’ [‘Simul justus ac peccator’], ‘оправдан из вере’ [‘justificatus ex fide’] је за лутерана Хамана решење“ (НН V: 151).

¹²⁰ *1. Кор* 11, 3: „Али хоћу да знате да је свакоме мужу глава Христос, а муж је глава жени, а Бог је глава Христу.“

¹²¹ „In Christo werden Mann und Frau mit Gott versöhnt und zu ihrer schöpfungsmäßigen Bestimmung wiederhergestellt“ (НН V: 151).

¹²² Као што су, на пример, „спознање Бога, учење о врлини и вера у бесмртност“ (НН V: 167).

чија коначна мистерија је мистерија нихилизма“ (исто). Како би остао у складу са целокупном мистериозном тематиком својих *Списа о мистеријама*, Хаман је овом „пророчком“ раду из 1779. одредио подједнако тајанствено и шифровано име – *Конксомпакс (Конхотрах)*¹²³. Реч је о тексту који је препун алузија на бројне теме и писце, од којих ће овом приликом бити поменути и кратко анализирани само они најважнији.

Дакле, једна од битнијих тема списа *Конксомпакс* тиче се Штарковог претераног ентузијазма за паганске религиозне култове, који наводно скривају суштинске и вечите истине природне религије. Већ на самом почетку овог рада Хаман одбацује такво јеретичко схватање:

„Мада је то *историјска* околност, ипак је мистерија¹²⁴ над мистеријама то што је *света ватра* природне, благодатне религије толико дуго била скривена испод *Церерине мерице* и *бабиње постеље [Thalamus]* бога вина, док је прави потомци свештеника гумна и љуљаче нису поново произвели и тако остварили у облику *густе течности*, што је оригинално записано у *Другој књизи Макавејској* (N III: 217)¹²⁵.

Да бисмо разумели ове изразито комплексне референце, потребно је да најпре знамо конкретан текстуални контекст у који су оне смештене. Ради се о Штарковом тексту *Апологија реда слободних зидара (Apologie des Ordens der Freymäurer, 1778)*, у коме се овај писац дотакао своје омиљене теме – религиозних култова – сматрајући да су у њима „вековима почивале скривене највише тајне природне религије“ (*света ватра природне религије*) које су сада доступне „хијерофантима модерног доба“ као што је он сам (Betz 2012: 200). Притом Штарк није у стању да види како мистерије паганских религија не могу да буду ништа више од магловитог предсказања праве истине која је објављена у хришћанским јеванђељима, на шта Хаман указује алузијом на релевантно место из Лукиног

¹²³ Интересантна је чињеница да је овај необичан појам остао мистерија и за самог Хамана, упркос његовој филолошкој полихисторској учености. Како би одгонетнуо његово значење, Хаман је чак био одлучио да почне са учењем тибетанског језика (Nadler 1949: 324). Бец наводи да је дотични појам цитирао Штарк (у делу *Apologie des Ordens der Frei-Mäurer, 1778*) и да га изговарају тек примљени чланови „извесних мистериозних култова“ (Betz 2012: 197). Надлер даје нешто прецизније објашњење и каже да је „конксомпакс“ био „поздрав првосвештеника, којим су почињале или се завршавале елеусинске мистерије“ (Nadler 1949: 324), док у Штарковом цитату, који се може наћи код Схонховена (NH V: 189), стоји да реч није грчког порекла.

¹²⁴ Овај извод је део навода из претходно поменутог Штарковог дела.

¹²⁵ „Ob es gleich nur ein *historischer* Umstand ist, so gehört es doch zu den Geheimnissen’ des Geheimnisses, daß das *heilige Feuer* einer natürlichen seeligmachenden Religion unter dem *Scheffel* der *Ceres* und dem *Thalamus* des *Weingottes* so lange verdeckt gewesen, bis die ächte Nachkommen jener Priester der Tenne und Kelter selbiges in der Gestalt eines *dicken Wassers* wieder hergestellt und dasjenige erfüllt haben, was in dem andern Buch der Maccabäer urkundlich geschrieben steht“ (N III: 217).

*Јеванђеља*¹²⁶. Сходно томе, Хаман већ првом реченицом списа *Конксомпакс* започиње критику помодног просветитељског презира према светописамски записаним историјским појединостима, док је, са друге стране, у овом спису приметан велики значај који је Хаман доделио историји, а не тобожњим вечитим законитостима разума (НН V: 194).

Како је Бец установио, друга средишња тема списа *Конксомпакс* тиче се Хамановог поистовећивања рационалистичке филозофије просветитељске епохе са мистериозном религијом култа, што је Схонховен прецизирао следећим речима:

Сибила [Хаман] тумачи просветитељско стремљење ка разуму као једну религију; заиста, као какву мистериозну религију у коју се мора 'иницирати' [...]. Ово је 'уски пролаз' и 'уска капија' кроз коју свако мора проћи како би учествовао у 'правој светлости' (НН V: 199–200)¹²⁷.

У складу са оваквим херменеутичким полазиштем, додаје Бец да је Хаманова намера, између осталог, да сруши имагинарни „зид раздвајања“ (*the wall of separation*) који су просветитељи саградили на лошем темељу и погрешном месту – „између вере и разума, религије и филозофије“ (Betz 2012: 202). Хаман настоји да укаже како су просветитељи напосто заменили изворну, објављену хришћанску религију сопственом „псеудо-религијом [...] и њеним свештеницима и следбеницима“ (исто). Деценију пре Француске револуције, он је оштроумно скренуо пажњу на непремостиву чињеницу да су „све радње разума блиско повезане са људском вољом“ (исто) која – лишена откровењске светописамске утехе и потпоре – може довести до непредвидивих последица. Другим речима, ако слепо верујемо само ономе што налажу наш разум и воља, последице би могле бити катастрофалне, на шта упозорава и овај наглашено пророчки интонирани запис:

Али његови [разумови] леш[еви] леже на улици великог града који се духовно зове Содом или Египат, где наш Господ би распет¹²⁸, али још увек није васкрсао, зато што ниједна „насумична истине историје“, ниједна *физичка чињеница* ни *политички феномен* „никада не може постати доказ нужних истина ума“ – за

¹²⁶ *Лк* 11, 33: „Нико пак не меће запаљену свјетилку на скривено место, нити под суд, него на свијећњак да виде свјетлост они који улазе.“ Символика ове библијске референце односи се на чињеницу да Штарк, услед своје занесености античким култовима, није у стању да види да свећњак његових филолошких напора треба да буде, заправо, светописамски записано сведочење о хришћанском Богу, односно *Библија*.

¹²⁷ „[So] deutet die Sibylle das Vernunftstreben der Aufklärung als eine Religion, und zwar eine Mysterienreligion; man muß eben in sie 'eingeweiht' werden [...]; das ist der 'schmale Weg' und die 'enge Pforte', durch die jeder Mensch gehen muß, um dieses 'wahrhaftigen Lichts' teilhaftig zu werden“ (НН V: 199–200).

¹²⁸ *Откр* 11, 8: „И тјелеса њихова оставиће на тргу великога града, који се духовно зове Содом и Египат, гдје и Господ њихов би распет.“

темељне и веродостојне, ваљане судије које разумеју не само грчки¹²⁹, те не допуштају да буду отерани с ручка једним: *Ово је тело моје*¹³⁰ [*Hoc est corpus meum!*] или тајнама у оба обличја¹³¹ [*sub utraque specie*] (N III: 218)¹³².

Апокалиптичне слике овог комплексног навода упућују на неколико могућих значења. Прва референца на *Откровење* (11, 8) наговештава да ће крајњи рационализам једног искључиво разумом предвођеног друштва утабати пут до његове пропасти. Једноставније речено, „обожаване ума донеће страшно зло култури која је Бога одбацила“ (НН V: 202). Овде посебно треба скренути пажњу на озлоглашени јакобински *култ разума*, који је био резултат укупних политичких деловања четири кључна француска револуционара, а то су: Жак Ебер (Jacques Hébert), Антоан-Франсоа Моморо (Antoine-François Momoro), Пјер-Гаспар Шомет (Pierre-Gaspard Chaumette) и Жозеф Фуше (Joseph Fuché). *Култу разума* је непосредно претходио и утабао стазу *култ отаџбине* (*culte de la patrie*), који је створио Шомет. Претходни култ су поборници *разума* довели до фанатичног радикализма тако што су га славили у катедрали „Нотр Дам“, која је у новембру 1793. преименована у „Храм разума“ (Gregory 2007: 119). Ако узмемо у обзир да је дотични култ, уз пропратну *владавину терора* (*la Terreur*, 1793–1794), одговоран за смрт најмање 14, а највише 40 хиљада људи (исто: 280), можемо увидети значај и дубину Хамановог пророковања о „разумовим жртвама“.

Следећа Хаманова референца упућује на Лесинга, односно на његов „*метафизички раскид*“ (*metaphysical severance*) „случајних истина историје“ од „неопходних истина разума“¹³³. У контексту Лесинговог профаног погледа на

¹²⁹ Референца је на Лесинга, односно на његово признање да не разуме хебрејски, што се може пронаћи у предговору трактата *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (1778) (Lessing VI 1930: 213; НН V: 203).

¹³⁰ „Узмите, једите; ово је тијело моје“ (*Mm* 26, 26) (НН V: 203).

¹³¹ Причесни хлеб и вино (НН V: 203).

¹³² „Aber ihre Leichnam liegen auf den Gassen der großen Stadt, die da heißt geistlich Sodoma und Egypten, da unser HERR gekreuzigt und noch nicht auferstanden ist, weil keine ‘zufällige Geschichtswahrheit, kein physisches Factum noch politisches Phänomenon jemals ein Beweis von nothwendigen Vernunftswahrheiten werden kann’ – für gründliche und bündige Biederrichter, die mehr als griechisch verstehen und sich mit einem: *Hoc est corpus meum!* oder Geheimniße *sub utraque specie* nicht abspeisen lassen –“ (N III: 218).

¹³³ Из Лесинговог дела *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777): „Насумичне истине историје никада не могу постати доказ неопходних истина разума“ (Lessing VI 1930: 51). Овај чувени исказ представља, између осталог, суштинску разлику између Хамановог и Лесинговог схватања религије. Лесинг је, наиме, изразио мисао тадашњег духа времена и тиме „профанизовао“ религију. Фриц Бланке (Fritz Blanke) одлично сумира Хаманово тумачење таквог схватања: „али како је он [Лесинг] дошао до те профанизације? Тако што Лесинг посматра историју профаним очима, очима разума. Зато он види само спољашњу страну историје, а не њену унутрашњу страну: само оно што је

хришћанство, јасно је да „*темељне и веродостојне, ваљане судије*“ попут њега, теолога Землера (Semler) и филозофа Рајмаруса (Reimarus) претресају хришћанске истине, али верују само у оно што је сасвим логично здравом разуму и што се може доказати филозофским и научним аргументима – као, на пример, да је Христос разапет, али не и да је васкрсао (Betz 2012: 203)¹³⁴.

6. ДЕКОНСТРУКЦИЈА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛНОГ СНА И РЕКОНСТРУКЦИЈА ПРАВОГ ЈЕРУСАЛИМА

Позно временско раздобље Хамановог живота (1780–1784) обухвата период када је овај писац, већ надалеко познат као *Маг са севера* (*Magus in Norden*), био веома заокупљен тематиком природне религије просветитељства, коју је он одбацио као „бесмислицу“ (*ein Unding*) (ZH IV: 195). Иако је планирао да напише рад на ову тему, пажњу му је изненада привукла Кантова *Критика чистог ума* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781), чије је почетне делове добио пре њеног објављивања од заједничког издавача Харткноха. Разматрао је дуго времена потом како да напише посебан рад који би представљао искључиво одговор на Кантову *Критику*. У том га је затекло дело јеврејског просветитеља из Берлина, филозофа Мозеса Менделсона (Moses Mendelssohn, 1729–1786) – *Јерусалим или о религиозној моћи и јудаизму* (*Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, 1783). Оно је Хамана до те мере занимало да га је прочитао чак три пута (Nadler 1949: 347). Услед огромног утицаја ова два рада која су га толико заинтриговала и чији писци су му били пријатељи, Хаман је написао два врло значајна есеја као појединачне, али не сасвим изоловане одговоре на њих. Реч је о текстовима под именом *Метакритика пуризма ума* (*Metakritik über den Purismus der Vernunft*, 1800) и *Голгота и седи мени с десне стране*¹³⁵ [*Scheblimini*]: *од проповедника у пустињи* (*Golgatha und Scheblimini: Von einem Prediger in der Wüsten*, 1784). Оба текста су написани исте

видљиво, а не оно што је невидљиво. Он не види како су у њој природно и натприродно на тајновит начин уједињени. Он ту тајну одстрањује из историје јер је не види“ (Blanke 1956: 74).

¹³⁴ Ово је и један од разлога зашто је хришћанство, нарочито у позном просветитељству, осетно ослабило. Поклоници тзв. *природне* или *деистичке религије* оштро су критиковали извештаје о библијским чудима као део догађаја из прошлости за које нема доказа. „У добу разума, хришћанство је прихватано само због својих етичких учења“ (Chadwick 2006: 35).

¹³⁵ *Пс* 110: „Рече Господ Господу мојему: сједи мени с десне стране, док положим непријатеље твоје за подножје ногама твојима.“

године (1784) и у целини представљају један од његових крајње инспирисаних и највећих критичких достигнућа. *Метакритика* је један веома прегнантан и језгровит есеј од свега пар страница, али дубина аргумената који су на њима изнети, као и читава историја Хамановог ауторства која је са овима уско повезана, одсликавају невероватну критичку проницљивост овог немачког писца. Да би сасвим проникао у егзегезу и разумевање тог списа, немачки теолог Освалд Бајер је морао да резултате свог исцрпног тридесетогодишњег истраживања објави у монографији од преко пет стотина страница. Ништа мање интерпретативног труда не би захтевао ни други есеј, *Голгота и седи мени с десне стране*, који је у неку руку наставак *Метакритике*. *Голгота* је посебно привукла пажњу Г. В. Ф. Хегела, који је у својој подужој критици Хамановог опуса истакао да је тај рад „без сумње, нешто најзначајније што је он икада написао“ (Hegel 2008: 33).

Дакле, поменута два рада сажимају три кључне теме којима се Хаман у већој или мањој мери бавио током читавог живота. Прва од њих је *језик*. Још од *Списа поводом Хердера (Herderschriften)* су значај и повезаност језика са разумом у огромној мери заокупљали Хамана¹³⁶. Друга тема се тиче охولة, *догматске рационалности* – његовог духовног архи-противника. Најзад, трећа тема, која иде руку под руку са другом, јесте *природна религија*¹³⁷ просветитељства. Она је покушала да традиционално, библијски утемељено хришћанство баци под окове чистог ума, а сличан утицај је имала и на јудаизам, што је Хаман препознао на страницама Менделсоновог *Јерусалима*. *Критика чистог ума* и *Јерусалим* су

¹³⁶ Уп. рецимо следеће признање у писму Хердеру (1784): „Да сам и ја елоквентан као Демостен, не бих морао да урадим ништа више него да ове речи поновим три пута. Ум је језик, *логос* [λόγος]. Ову кост глођем и глодаћу је до смрти. Али над том дубином је за мене још увек мрачно: и даље чекам једног апокалиптичног анђела са кључем за тај амбис“ (ZH V: 177): „Wenn ich auch so beredt wäre wie Demosthenes, so würde ich doch nicht mehr als ein einziges Wort dreymal wiederholen müssen. Vernunft ist Sprache λόγος; an diesem Markknochen nag' ich und werde mich zu Tod drüber nagen. Noch bleibt es immer finster über diese[r] Tiefe für mich: Ich warte noch immer auf einen apokalyptischen Engel mit einem Schlüssel zu diesem Abgrund.“

¹³⁷ „Природна религија“ (*natürliche Religion*; енгл. *deism*) просветитељства представља једно крајње рационалистичко схватање хришћанства, које је нарочито узело маха у првом кварталу и средином 18. века. Утицај оваквог схватања приметан је и у теолошким водама, када су се појавила изразито рационалистичка критичка издања *Библије*. Тако је просветитељ Јохан Лоренц Шмит (J. L. Schmidt) 1735. године објавио тзв. „вертхајмерску *Библију*“ (*die Wertheimer Bibel*), односно превод почетних старозаветних књига са квази-научним коментарима и одломцима који су знатно одступали од ауторитарног Лутеровог превода из 1522. године. Ово је био тек почетак, који је посејао семе „утилитаристичких тенденција“, и покушај да се *Библија* сведе на пуко педагошко штиво, очишћено од неугодних митопоетичких елемената (Sheehan 2005: 123). У зрелом просветитељству, деизам је достигао врхунац у Кантовој *Религији унутар граница чистог ума* из 1793. (De Moor 1968: 71).

радови који су идеални примери онога против чега се Хаман духовно борио током читавог живота – а то је облик рационалности „који је одвојен од језика, културе, традиције, и најважније: од откровења које је кроз њих дато људским бићима“ (Betz 2012: 220).

Осврнувши се на Хаманове филозофске судове у првој књизи своје *Историје модерне критике* (1955), Рене Велек је оштро и неправедно осудио њихов егзегетичко-критички однос према Кантовој *Критици чистог ума*¹³⁸. Међутим, овај учени књижевни историчар и критичар изоставио је да помене барем неке од кључних заслуга Хаманових увида, на основу којих је његова *Метакритика пуризма ума* стекла „снажан адут да буде полазна тачка пост-кантовске филозофије“ (Beiser 1987: 39). Највећим делом се ова Бајзерова констатација односи на Хаманова разматрања која се дотичу природе односа између језика и разума, односно убеђења овога о постојању интимне, нераздвојне повезаности језика са свим когнитивним људским операцијама. Сходно томе, очекивано је да управо феномен језика буде Бецово критичко полазиште када је у питању егзегеза *Метакритике*, док се ваљаност његових увида темељи на претходно утврђеним судовима о хијератичном значају језика за Хамана. У првом реду, треба имати у виду да је, у Хамановом мишљењу, језик не само један од откровењских медијума божанског логосног уприсутњења у земаљском свету, већ да је кроз њега човек у сталној, посредованој вези са својим Творцем. Ова веза бива јаснија када се присетимо да је језик, како је записано у *Библији*, заправо праповесно онтолошко и космолошко полазиште кроз који је све земаљско постало (*Пост* 1), односно да је духовна снага која суштински садржи и у постојању сведржи божански створено: „У почетку бјеше Логос (Ријеч), и Логос бјеше у Бога, и Логос бјеше Бог. Он бјеше у почетку у Бога. Све кроз њега постаде, и без њега ништа не постаде што је постало“ (*Јн* 1, 1–3).

Имајући у виду најпре теолошко значење језика за Хамана, Бец је, сасвим разумљиво, кренуо од чињенице да је Хаман у то време готово револуционарно померио читаво критичко тежиште на приоритет језика, учинивши притом својеврстан „језички обрт“ (*linguistic turn*) у историји идеја, а преокренувши Кантов

¹³⁸ „Хаман је критиковао Кантову *Критику чистог ума* аргументима који су, по себи, довољни да га лише било каквог разумевања немачке идеалистичке филозофије“ (Wellek 1955: 181).

„коперникански“ (Betz 2012: 230). Познато је да је у *Критици чистог ума* Кант вешто избегао да одговори на питање *како је могућа сама моћ мишљења* (Kant 2012: 13), управо из разлога што „чистота његове *Критике* зависи од тога да *не* покуша да на њега одговори“ (Betz 2012: 251). Могућност мишљења, коју је Кант узгредно прокоментарисао, означио је Хаман као средишњи углавном прећутани проблем ове *Критике*. Његов одговор – на ово за Канта неугодно питање критичког става кенигзбершког професора филозофије – постао је сам темељ његове *Метакритике*. Хаман одговара тако што идентификује когнитивни процес са језичким: „никаква дедукција није неопходна да би се [...] доказао генеалошки приоритет *језика*“ (N III: 286; Haynes 2007: 211)¹³⁹. Изокренувши тим исказом читаву Кантову *Критику* наопачке, Хаман је указао на хипотезу која би се чак и у данашње време могла очекивати од компетентног лингвисте, а то је да „језик, са свим својим *a posteriori* квалитетима, *претходи* разуму“ (Betz 2012: 251). Штавише, у контексту филозофских система популарних у његово време, проницљиво је запазио Хаман да сложеност и недокучивост језика заправо узрокује „*неспоразум ума са самим собом*“ (N III: 286; Haynes 2007: 211)¹⁴⁰. Хаман је у највећој мери пребацио Канту да је начинио такозвану *hysteron proteron* („касније-раније“) (*FJ*: „*hysteron proteron*“) логичку погрешку, поставивши разум *испред* свега онога што у ствари условљава његове операције: испред језика, историје, традиције, искуства и чула¹⁴¹. Стога је Бец објективно сажео разлику између Хамановог и Кантовог мишљења следећим речима:

Док је са Хаманове тачке гледишта Кантов порив, у суштини, један гностички порив који чини покушај [Канта] да пронађе разум изван историје (или макар да га од ње апстрахује), Хаман је пронашао Логос у простору и времену, и у непредвидивостима и наизгледним тривијалностима историје – а највише у личности Христовој и у звуцима и словима *Писма*. Док је Кант одвајао разум од историје, Хаман га је *баиш ту* тражио изнова и изнова, као да је желео да чак и стилски нагласи да се Логос не може пронаћи нигде другде. На крају крајева, зато код Хамана и Канта видимо сукоб начела: између стварног, локализованог, *отеловљеног* Логоса и идеалног, апстрактног и *анисторичног* Логоса; између Логоса који се проналази само путем вере и посредством чула, историје и

¹³⁹ [„Das Vermögen, *rechts und links vor und ohne, mit und über* die Erfahrung hinaus zu denken? so] braucht es keiner Deduction, die genealogische Priorität der *Sprache* [...] zu beweisen“ (N III: 286).

¹⁴⁰ [„Sprache ist auch der] *Mittelpunct des Misverständes der Vernunft mit ihr selbst*“ (N III: 286).

¹⁴¹ Уп. занимљиву студију Канингама (Cunningham), *Genealogy of Nihilism* (2002), у којој овај писац расправља о метафизичким филозофским системима у контексту њиховог филозофског поништавања материјалног света. Канингам смело тврди да и у случају *Критике чистог ума*, читав Кантов „филозофски дискурс зависи од нестанка [реалног] света“ (Cunningham 2002: 74).

традиције, и Логоса који се проналази (у принципу) универзално и директно само путем моћи разума (Betz 2017: 650).

Видели смо да језик за Хамана поседује изразито космогонијску функцију не само као Логос Божји кроз који је све постало, већ и као песнички праповесни одговор човека на свеукупно постање, како је записао у *Естетици у сржи*. Међутим, *Метакритика* доноси једну нову идеју, а то је да језик, кроз метафизички смисао, поседује и литургијско, трансупстантивно својство (*Sacrament der Sprache*)¹⁴² које омогућује разумевање уопште (N III: 289). Овај процес се остварује *a posteriori*, кроз употребу свакодневних речи. Другим речима, „посредовање између разумевања и чулности [...] својствено је језику, који уједињује ‘*a priori* али произвољно’ (знак) са ‘*a posteriori*’ али неопходним’ (утемељење и употреба)“, образујући на тај начин разумевање (Betz 2012: 255). Као такав, језик је за Хамана, упркос свим унутрашњим противречностима и сложеностима, стални носилац изузетне мистичне размене различитих својстава (*communicatio idiomatum*), образујући у себи „хипостасно јединство“ свих ствари у природи. Ова мисао је део тумачења следећег врло сложеног пасуса из *Метакритике*:

Не чекајући, ипак, посету једног новог Луцифера који се појављује са висина, а да грешком не посегнем за смоквиним дрветом *велике богиње Дијане!*, опака нутарња змија простог народног језика, која је близу срца, даје нам најлепшу параболу хипостасног јединства¹⁴³ чулних и разумских природа, узајамну идоматску промену њихових снага, *a priori* и *a posteriori* до синтетичке тајне оба облика који одговарају и противрече један другоме, заједно са трансупстанцијацијом субјективних услова и супсумцијом у објективне предикате и атрибуте путем копуле – једне апсолутне заповести или поштапанице, како би се прекинуло дуго време, те испунио празан простор у периодичном галиматијасу¹⁴⁴ *кроз тезу и антитезу [per Thesin et Antithesin]* (N III: 287; Haynes 2007: 213–214)¹⁴⁵.

¹⁴² Тенинг (Töning) сматра да је овом идејом Хаман понудио решење за проблематични картезијански дуализам материје и духа. „У том сакраменталном карактеру видимо Божје самосаопштење као коначни извор језика – јер Бог је створио свет тако да има језички карактер, тако да језиком и кроз језик може да комуницира – и [такође видимо] Божју намеру да заснује комуникацију која је отеловљена унутар свега што је Бог створио“ (Töning 2012: 5).

¹⁴³ „Римокатоличка доктрина путем које се елементи еухаристије преображавају у тело и крв Христову“ (Haynes 2007: 213).

¹⁴⁴ Кенет Хејнс даје дефиницију овог појма: „побркан језик, бесмислен говор, бесмислица“ (Haynes 2007: 214), напомињући да га је Хаман преузео од Раблеа.

¹⁴⁵ „Ohne jedoch auf den Besuch eines neuen aus der Höhe aufgehenden Lucifers zu warten, noch mich an dem Feigenbaum der *großen Göttin Diana!* zu vergreifen, giebt uns die schlechte Busenschlange der gemeinen Volkssprache das schönste Gleichnis für die hypostatische Vereinigung der sinnlichen und verständlichen Naturen, den gemeinschaftlichen Idiomenwechsel ihrer Kräfte, die synthetischen Geheimnisse beyder correspondirenden und sich widersprechenden Gestalten *a priori* und *a posteriori*, samt der Transsubstantiation subjectiver Bedingungen und Subsumtionen in objective Prädicate und Attribute durch die *copulam* eines Macht- oder Flickworts zur Verkürzung der langen Weile und Ausfüllung des leeren Raums im periodischen Galimathias *per Thesin et Anthitesin*“ (N III: 287).

Дакле, Хаманова порука је да изузетно јединство чулних и разумских различитости дарује језику његову највећу, а уједно и најтајанственију моћ. Бец овде запажа аналогију са „хипостасним јединством оваплоћеног Логоса и са изузетном разменом својстава и могућности“ у Христу¹⁴⁶ (Betz 2012: 255). Друкчије речено, није нам потребно нешто „мимо софистицирано као што су синтетички појмови *a priori*“ како бисмо увидели аналогију са мистичном разменом својстава коју одражава и најтривијалнија реч (исто).

Изузев што расправља о неколико важних питања, Менделсонов *Јерусалим или о религиозној моћи и јудаизму* најпре представља покушај да се одбрани традиција јудаистичке религије и да се тиме уједно апелује на религијску толеранцију. С друге стране, у овом раду се у изразито политичком маниру расправља о институционалној сегрегацији државе и цркве, те о утемељењу теорије природног права. Коначно, Менделсон се у *Јерусалиму* одлучно залаже и за потпуну аутономију јеврејске теократске заједнице, односно за савесну слободу и једнакост Јевреја и свих осталих грађана (исто: 262), чиме ипак одступа од јеврејске ортодоксије својих предака (исто: 268). Хаману је засигурно посебно био занимљив други део овог рада, у коме берлински просветитељ потврђује своју очигледну наклоњеност догматском рационализму духа времена, нарочито када тврди да је мојсијевско законодавство „непресушно благо рационалних истина“ (Mendelssohn 1989: 417), односно да је људски разум достојан да преузме сва овлашћења по питању руководства у држави, будући да „његово божанство сви морамо признати“ (исто: 395). Оваквим помодним уверењима учинио је Менделсон светогрђе према сопственој вери. Он је „девалвирао веру Аврамову, која је овога повела да следи Бога *на супрот сваком резону* – баш ону веру која је основа Божјег Завета са Израелом и свега ‘правичног’ (*Пост* 15, 6; *Рим* 4, 3)¹⁴⁷“ (Betz 2012: 268).

Хаманова критика овог рада, можемо наслутити, долази из више праваца. Међутим, важно је сада имати у виду оно што је истакао Бец, а то су две Хаманове највеће замерке Менделсоновом *Јерусалиму*. Да би се оне разумеле, потребно је сасвим укратко разјаснити шта чини темељ есеја берлинског просветитеља.

¹⁴⁶ Оваквим закључком Бец је потврдио своју теолошко-христолошку егзегетичку перспективу која је његово крајње одредиште при сумирању готово свих Хаманових антрополошких ставова.

¹⁴⁷ *Пост* 15, 6: „И повјерова Аврам Богу, а он му то прими у правду“; *Рим* 4, 3: „Јер шта каже *Писмо*? И вјерова Аврам Богу и то му се урачуна у праведност.“

Менделсон је предлагао једну идиличну средину у којој ће држава и црква, премда одвојене, заједнички радити на развоју духовне и грађанске добробити и просперитета. Али таквом односу је он наметнуо строгу границу између онога што је називао *Gesinnungen* (уверења) и *Handlungen* (делања) свих грађана. Прва се односе искључиво на верску едукацију и ставове, за шта је одговорна црква, док под другим подразумева он јавно делање које је у складу са грађанским дужностима и законом. Одавде изниче корен прве Хаманове критике. Иако је Менделсон замислио један хармоничан однос између државе и цркве, он га је сасвим нарушио строгим одвајањем и смештањем вере у сферу унутрашње људске субјективности, док је свако испољавање (јавно делање) препуштено законској регулативи државе. Другим речима, улога вере је у овако замишљеном односу државе и цркве сасвим маргинализована и сведена искључиво на крајње лично осећање, те умањује било какву потребу за заједничким Богом или, још мање – светим Божјим откровењем које је записано у *Библији* (исто 264).

Друга кључна Хаманова критика односи се на познато питање релације између природне и откривене религије. Као типичан филозоф просветитељства, Менделсон је сматрао да људски разум поседује способност да самостално спозна опште истине религије, те да му у ову сврху нарочито божанско откровење из *Библије* није неопходно. Бец (исто: 265) препознаје да је, из Хаманове перспективе, проблем заправо у овом крајње рационалном и охолом празноверју у квалитете разума. Баш супротно, Хаман је сматрао да је човеку неопходно историјско откровење из *Писма* зато што он, као грешно биће, има сталну потребу за откровењским својствима која духовно исцељују. Штавише, управо је хваљеном људском разуму најпотребнија ова исцелитељска испомоћ *Светог писма*, будући да је слабост и поводљивост разума записана и овековечена причом о Адамовој и Евиној наивности у Књизи *Постања*. Непотребно је додатно наглашавати да истицање природне религије разума на уштрб историјски утемељене вере у светописамском сведочењу, представља за Хамана само још једну у низу просветитељских заблуда.

Анализу Хамановог одговора на Менделсонов *Јерусалим – есеја Голгота и седи мени с десне стране* – поделио је Бец у складу са два различита дела Хамановог текста на две засебне целине. У првој је реч о раскривању *Јерусалима*

који је „саграђен на песку“ (*built on sand*) и представља пример једне „модерне секуларне утопије“ (исто: 273). Темelj ове секуларне утопије рђаво је заснован на такозваном „стању природе“ (*Stand der Natur*) – што подразумева скуп „природних“, неутуђивих људских права која наводно, попут чистог ума, претходе сваком друштвеном поретку. За Хамана је оваква идеја, наравно, неприхватљива, јер он одбацује било какво апстрактно „подручје природе [...] које у исто време није такође производ наших језичких (и стога друштвених) узајамних деловања са њим“ (исто). Зато Хаман већ на почетку свог рада напада ову неодрживу рационалистичку хипотезу:

Господин Менделсон *верује*¹⁴⁸ у стање природе, које делом претпоставља, а делом супротставља друштву, на исти начин на који догматичари супротстављају [стање природе] стању милости. Допустићу њему и сваком догматичару њихово уверење, иако нисам у стању да створим ни тачан појам овој хипотези, а ни да је ваљано употребим, колико год она била уобичајена за већину бирократа нашега века. А ни о друштвеном уговору не мислим боље! (N III: 293; Haynes 2007: 165–166)¹⁴⁹

Према Бецовом (Betz 2012: 273–274) тумачењу, Хаманов избор речи „верује“ (*glaubt*) није случајан. Он шаље озбиљну критику Менделсону којом поручује да је овај напустио праву веру својих предака зарад испразне вере у помодни дискурс рационализма. Штавише, берлински просветитељ је при томе искорачио из светог Божјег савеза са оцем вере, Аврамом, те посредством овога и са свим народима¹⁵⁰. Због тога Хаман подсећа на овај непроцењиво важнији „уговор“ којим су писац *Јерусалима* и он, односно сви остали, заветовани:

Утолико нама обојици мора бити важнији Божански и вечити савез са Аврамом и његовим семеном на основу благослова који почива на овом изворном и свечаном уговору, и који је обећан и хваљен свим народима на земљи (N III: 293; Haynes 2007: 166)¹⁵¹.

Након што је указао на „пешчани“ темelj *Јерусалима*, Хаман првим делом своје *Голготе* упућује две средишње критике. Бец уочава да се прва тиче

¹⁴⁸ Бецов курзив.

¹⁴⁹ „Herr Mendelssohn glaubt einen Stand der Natur, welchen er der Gesellschaft, wie die Dogmatiker einem Stand der Gnade, theils voraus- theils entgegen ist. Ich gönne ihm und jedem Dogmatiker seine Überzeugung, wenn ich mir gleich weder einen rechten Begriff noch Gebrauch von dieser den meisten Buchstabenmänner unsers Jahrhunderts so geläufigen Hypothese zu machen fähig bin. Mit dem gesellschaftlichem Contract geht es mir nicht besser!“ (N III: 293).

¹⁵⁰ *Пост* 15, 18: „Тај дан учини Господ завјет с Аврамом говорећи: сјемени твојему дадох земљу ову од воде Мисирске до велике воде, воде Ефрата”.

¹⁵¹ „Desto wichtiger muß uns beiden der göttliche und ewige Bund mit Abraham und seinem Saamen seyn, wegen des auf diesem urkundlich feyerlichen Vertrage beruhenden und allen Völkern auf Erden verheissenen und gelobten Seegens“ (N III: 293).

„термиолошке конфузије“ у структури Менделсонове теорије, због чега његов *Јерусалим* изгледа попут „долине виђења¹⁵², пуне неодређених и осцилаторних појмова“ (N III: 302; Haynes 2007: 177)¹⁵³. Ово је само један у низу примера којим Хаман показује да су самопрозвани *просветитељи* „заправо далеко више збуњени него што схватају“ (Betz 2012: 279; уп. Betz 2009: 10)¹⁵⁴. Други приговор се односи на бројне конфузне дуализме које је Менделсон увео: држава-црква, доктрине-права, уверења-деловања. Хаман је указао на њихову неваљаност и лошу утемељеност, алудирајући на познату причу из *Књиге о царевима* (1, 3), у којој Соломон није *разделио* живо дете:

Наиме, мешају се појмови, што је у *најтачнијем* разуму управо толико мало тога сходног истини, као што је најбољем читаоцу подношљиво када се супротстављају *држава* и *црква*, а подједнако *оштро* *раздвоје* *унутрашња* срећа од спољашњег мира и сигурности и као *временско* од *вечног*. Једна мајка је угушила своје дете, док је спавала, а још живо дете се копрцало испод подигнутог мача Соломоновог целата, који је требало да га подели, *половину једној, половину другој*¹⁵⁵ (N III: 302–303; Haynes 2007: 179)¹⁵⁶.

Према Бецовом тумачењу, Хаман поручује Менделсону да, поред тога што је овај просветитељ већ закомпликовао међуљудске односе по питању уверења и делања, права и дужности, остао је он јасан и недвосмислен, то јест доследан у свом опасном разграничавању државе и цркве. Резултат овога је „умртвљујући ефекат“ у сваком смислу: „било да се говори о политичким зомбијима, који могу да верују у једну ствар, а да гласају за другу, или [...] о држави као целини, која прети да постане исто тако беживотни ентитет“ у којој највећи идеал и највећу вредност представља људска толеранција (Betz 2012: 279).

Други део целокупне Хаманове критике *Јерусалима* одсликава, насупрот првом, његово „позитивно, конструктивно схватање везе између јудаизма и хришћанства“ (исто: 281). Хаманова намера у овом делу *Голгоме* је да поврати

¹⁵² *Иса* 22: „Бреме долине виђења. Шта ти је те си сва изашла на кровове?“

¹⁵³ „[In einem] *Schauthal* voller unbestimmten und schwankenden Begriffe, [ist der Ruhm nicht fein von grösserer Aufklärung]“ (N III: 302).

¹⁵⁴ Овај увид је Маг са Севера истакао још на почетку *Голгоме*: „Опет једна дилема филозофске неодређености!“ (N III: 295).

¹⁵⁵ *1. Цар* 3, 25: „Тада рече цар: расијеците живо дијете на двоје, и подајте половину једној и половину другој.“

¹⁵⁶ „Man verwirrt nemlich die Begriffe, und es ist im *genausten* Verstande eben so wenig der Wahrheit gemäß, als dem Besten der Leser zuträglich, wenn man *Staat* und *Kirche* entgegen setzt, die *innere* Glückseligkeit von der *äußeren* Ruhe und Sicherheit *so scharf abschneidet*, wie das *Zeitliche* vom *Ewigen*. Das Kind der einen Mutter war von ihr selbst im Schläfe erdrückt, und das noch lebende Kind zappelt bereits unter dem aufgehobenen Schwertstreiche des salomonischen Sharfrichters, um es entzwey zu theilen, *dieser die Hälfte* und *jener die Hälfte*“ (N III: 302–303).

достојанство правој Јерусалима и наново успостави стабилан темељ хришћанске вере. Као и у случају критике Лесинга и Канта, овај темељ је захтевао да се најпре установи чврста историјска основа хришћанства, а грађу за такав подухват свакако не треба тражити у апстракцијама људског разума. Следећи устаљено просветитељско уверење у сигурност разума, што, супротно, подразумева сумњу у све што долази посредством чула и искуства, Менделсон је изнео следећи став:

Чулима не може бити доказана истинитост. Углед приповедача и његова веродостојност јасно су присутни у историјским предметима. Без сведочења не може нам бити доказана ниједна историјска истина. Без ауторитета нестаје истина историје заједно са самим оним што се историјски збило (Mendelssohn 1989: 411)¹⁵⁷.

Поигравајући се са Менделсоновим терминима, Хаман прикладно започиње други део свог рада одбраном историјског ауторитета откривеног хришћанства:

Будући да ја такође не познајем никакве друге *вечите истине* изузев оних које су *непрекидно временске*, не треба да успињући се залутам у кабинет божанског разума или у светилиште божанске воље; нити има потребе да критикујем разлику између *непосредног открочења* речју и *Писмом*, које је разумљиво само *сада и овде*, и *посредног открочења* кроз *ствар* (природу) и *појам*, које треба да помоћу свог душевног писма буде читљиво и разумљиво у свим временима и на свим местима (N III: 303–304; Haynes 2007: 180–181)¹⁵⁸.

Следећи Бецову (Betz 2012: 282) егзегезу, можемо увидети да је у другом делу *Голготе* Хаман замислио одбрану хришћанства, тако што је најпре указао шта оно *није* – а то су универзално-спознатљиви принципи, доктрине и апстрактне идеје који су, према непољуљаном уверењу рационалиста, свима спознатљиви и разумљиви. Ово не значи, напомиње Бец, да је Хаман против *духовног испитивања* вере (1. Кор 2, 15)¹⁵⁹, односно да сматра како вера не може бити *на срцу записана* (Рим 2, 15)¹⁶⁰. С друге стране, како би показао шта вера *јесте*, односно на чему се темељи, Хаман је преокренуо Менделсонове појмове. Он је овога пута мисаоно тежиште у потпуности померио на *историјску* утемељеност открочењске

¹⁵⁷ „Die Sinne können sich von der Wahrheit nicht überführen. Das Ansehen des Erzählers und seine Glaubhaftigkeit machen die einzige Evidenz in historischen Dingen. Ohne Zeugnis können wir von keiner Geschichtswahrheit überführt werden. Ohne Autorität verschwindet die Wahrheit der Geschichte mit dem Geschehenen selbst“ (Mendelssohn 1989: 411).

¹⁵⁸ „Weil ich auch von keinen *ewigen Wahrheiten*, als *unaufhörlich Zeitlichen* weiß: so brauche ich mich nicht in das Cabinet des göttlichen Verstandes, noch in das Heiligtum des göttlichen Willens zu versteigen; noch über den Unterschied mich aufzuhalten zwischen *unmittelbarer Offenbarung* durch *Wort* und *Schrift*, die nur *itzt* und *hier* verständlich ist, und zwischen *mittelbarer Offenbarung* durch *Sache* (Natur) und *Begriff*, welche vermöge ihrer Seelenschrift zu allen Zeiten und an allen Orten leserlich und verständlich seyn soll“ (N III: 303–304).

¹⁵⁹ 1. Кор 2, 15: „Духован [човјек] пак све испитује, а њега самог нико не испитује.“

¹⁶⁰ Рим 2, 15: „Они [незнабошци] доказују да је у срцима њиховим написано оно што је по закону, пошто свједочи савјест њихова, и пошто се мисли њихове међу собом оптужују или оправдавају.“

истинитости вере (*Geschichtswahrheiten*) у Библији и њеним извештајима, сматрајући да аутентичност библијских исказа почива управо на таквим најпростијим и неразложивим чињеничним записима (*Thatsachen*). Надовезујући се на претходно цитирани одломак, упоредимо сада следећи Хаманов став:

Карактеристична разлика између јеврејства и хришћанства стога нити се тиче *непосредног нити посредног открочења*, у смислу да су ово преузели Јевреји и натуралисти – нити се тиче *вечитих истина* и *учења* – нити *церемонијалних и моралних закона*: већ се тиче само *временских историјских истина*, које су се десиле у извесно време и више се неће никада поновити – *чињеница* које су се *обестиниле* кроз везу узрока и последице у једној тачки времена и у једном земаљском простору (N III: 304; Haynes 2007: 181–182)¹⁶¹.

Заиста, права истина хришћанства се за Хамана не открива „нити спекулативном теологијом нити посредним или непосредним открочењем, већ само *догађајима* у којима се Бог открио кроз своју РЕЧ“ (НН VII: 102). Као што је у *Метакритици* преокренуо Кантов коперникански обрт (преусмеривши пажњу са разума на језик), овога пута је Хаман учинио слично са Менделсоновим покушајем да рационализује јудаизам, чије доктрине је овај поистоветио са рационалним принципима. Преузевши, како иначе чини, већи део терминологије свог противника, Хаман је истакао важност историјских чињеница као највећих ауторитативних носилаца вере. Истовремено је он оваквим поступком нагласио и суштинску неприкосновеност самог библијског текста, који је извор ових чињеница и непоновљиво језичко-уметничко достигнуће. Бец закључује да Хаманово прихватање чињеничних историјских догађаја о којима извештава *Библија* – заправо „трансцендира историју и обухвата све историјско, јер оно што је историјски откривено кроз Божју пророчку Реч своје порекло нема у времену, него у вечности (уп. Пс 119, 89, 160)¹⁶²“ (Betz 2012: 283).

Коначно, прави темељ *Јерусалима* за Хамана почива на верско надахнутом читању јеврејске *Библије*, које за Менделсона, као и у случају осталих рационалних теолога и мислилаца, не открива ништа више „што он већ није спознао путем

¹⁶¹ „Der charakteristische Unterschied zwischen Judentum und Christentum betrifft also weder *un-* noch *mittelbare Offenbarung*, in dem Verstande, worinn dieses von Juden und Naturalisten genommen wird – – noch *ewige Wahrheiten* und *Lehrmeinungen* – – noch *Ceremoniel-* und *Sittengesetze*: sondern lediglich zeitliche *Geschichtswahrheiten*, die sich zu einer Zeit zugetragen haben, und niemals wiederkommen – *Thatsachen*, die durch einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen in einem Zeitpunkt und Erdraum *wahr* geworden“ (N III: 304).

¹⁶² Пс 119, 89: „До вијека је, Господе, ријеч Твоја утврђена на небесима“; Пс 119, 160: „Основа је ријечи Твоје истина, и вјечан је сваки суд правде Твоје.“

разума“ (исто: 285). Супротно, Хаман у истом тексту ишчитава оно што су пре њега увидели ранохришћански црквени оци – „пророчко сведочење о Христу које је далеко тајанственије него било шта што би сам разум икад могао да забележи или схвати“ (исто). Есхатолошким повезивањем Христа са јудаистичком традицијом из *Старог завета* чува Хаман историју и предање, који су једини носиоци записаног божанског откровења. Бог и Христос су за њега „Једно у суштини“ (*ein Einiges Wesen*) (N III: 315), што значи да су у Сину Божјем уједињени оно што је Менделсон одвојио као „рационално од историјског, вечно од временског“ (Betz 2012: 289).

БОЖИЛИ ЧОВЕК У БЕЗБОЖНИЧКОЈ СРЕДИНИ:
ПОЛИТИКОЛОШКА АНАЛИЗА ХАМАНОВОГ ДЕЛА
РОБЕРТА СПАРЛИНГА

(Критичка анализа монографије *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project*, 2011)

Научна студија *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project* (Јохан Георг Хаман и просветитељски пројекат, 2011) дело је политиколога Роберта Алана Спарлинга (Robert Alan Sparling; 1975–)¹⁶³. Она тренутно спада међу најактуелније доприносе англосаксонске критике Хамановог дела. Сврха ове научне студије је јасно дефинисана: она разматра „Хаманов значај за политиколошку филозофију“ (Sparling 2011: VII). Овако одређен приступ Хамановим списима доноси извесну новину, будући да помера тежиште са већ устаљених теолошких и филозофских перспектива у проучавању његових текстова, те у позадину своје критичке анализе поставља поступке политикологије и социологије, те њихов начин вредновања текстуалних чињеница. Први део Спарлинговог рада отпочиње разматрањем политичких циљева који стоје иза Хамановог напада на просветитељство. Хаман најпре критикује хијерархију друштвене лествице на чијем челу се налазио Фридрих Велики, а потом критикује јавно мњење и рационалистички идеал – *чисти ум*. Резултати Спарлингове анализе потврђују извештај Хаманов „антирационалистички“ став у погледу на спекулативне филозофске појмове и системе, односно откривају његову приврженост оним језичким изражајним облицима који се рађају из дубоке интуиције и осећања. Политиколошка перспектива кроз коју Спарлинг посматра Хаманово дело говори нам да форма и смисао већине Хаманових радова, а посебно *Сократских мемоара*, откривају намеру немачког писца да у политичком маниру изврши напад на „безлично и апстрактно јавно мњење“ и да покуша да га преобрази.

¹⁶³ Спарлинг је сарадник *Истраживачког центра за етику* на одсеку *Етика и политика* у Монреалу.

Други део Спарлингове монографије посвећен је филозофском истраживању мисаоних разлика између Хамана и Канта. Сложени однос ове двојице мислилаца из Кенигзберга осветљен је методолошким поступком упоредне анализе неких од средишњих постулата из *Критике чистог ума* и њој супротстављене *Метакритике пуризма ума*. Тим аналитичким поређењем жели овај модерни критичар да покаже како Хаманов напад на Канта и идеал просветитељства на крупном плану симболише напад на рационалну аутономију читавог 18. века. Разматрајући филозофске антиномије између Хамана и Канта, Спарлинг предлаже мисаону истоветност између Кантовог „коперниканског“ и Хамановог „језичког“ обрта. Она почива на намери двојице мислилаца да говоре о човековим когнитивно-епистемолошким дометима.

Трећи део Спарлингове студије бави се анализом односа Хамана и Мозеса Менделсона. Ту канадски политиколог тумачи Хаманов рад *Голгота и седи мени с десне стране*, који посматра као још један политички напад на просветитељство. Спарлинг је издвојио три средишње теме којима се тај Хаманов текст бави, а оне су: природно право, вера и језик.

Четврти и пети део разматране студије истражују однос Хамана и Фридриха Великог, као и природу Хаманове својеврсне „естетике“, чији ставови представљају битан ослонац његових бројних политичких напада. Однос са пруским краљем се на крупном плану посматра као Хаманова лична борба са духом времена и безнадежни атак на највиши положај деспотизма чистог ума. Истовремено тај политички напад шаље латентну поруку јавности да ка идеалној држави треба тежити у лутеранском смислу субјективне духовноверске, а не политичко-револуционарне реформације.

1. „ПРОСВЕТИТЕЉСКИ ПРОЈЕКАТ“ И ПРИРОДА ХАМАНОВОГ АУТОРСТВА

Наслов студије Р. А. Спарлинга доноси један новији појам – „просветитељски пројекат“ (*the Enlightenment project*) – који овај критичар без подробнијег објашњења дефинише као „вредности просветитељства“ (Sparling 2011: 3)¹⁶⁴. Наводећи, додуше, већ вишегодишње расправе о различитим видовима овога, те о томе како 18. век и његове вредности треба посматрати, овај критичар најављује свој апологетски став према просветитељским вредностима, нагласивши да се ради о „историјском покрету и универзалном пројекту који постоји и активан је и дан данас“ (исто: 4). Наиме, Спарлинг види себе и данашње, постмодерно друштво као савремене просветитеље, као носиоце истих осамнаестовековних вредности:

Будући једно од просветитељске деце, бојим се да ми, пост-теистички, пост-метафизички, сада чак и ‘пост-секуларни’ (!) људи, имамо превише духовне утехе, а сматрам да је борба са оним што је супротно просветитељству најважнија дужност политиколошке мисли (исто: XV).

Како бисмо разумели овај став, потребно је да имамо у виду да Спарлинг није неопросветитељ који покушава да оживи превазиђене социолошке и филозофске идеале 18. века. Он себе, како видимо, смешта на позицију *пост-*модернистичког аналитичара који верује у постојање позитивног просветитељског наслеђа у савременом политиколошком и политичком смислу, под чиме подразумева сталну тежњу ка трајном социјалном напретку, те ка добробити модерног друштва и његове животне средине.

Тиме што је одредио себе као једног од „настављача“ просветитељског пројекта – доводи у питање овај критичар објективност свог посматрања и анализирања Хамана, те закључних судова о овоме. А са методолошког становишта, такође постаје упитно да ли се Хаманови радови могу тумачити политиколошком анализом, те неће ли њоме његово дело бити измештено из свог изворног религиозног контекста, што би могло повести ка погрешном тумачењу

¹⁶⁴ Џејмс Шмит (James Schmidt) у свом чланку „Какав просветитељски пројекат?“ (“What Enlightenment Project?”) дефинише овај појам као „скуп идеала и тежњи који потичу из осамнаестог века [...] (а наводно су активни и данас)“. Он додаје и да је „просветитељски пројекат у великој мери пројекција критичара просветитељства, [...] која се везује за пар мислилаца или тенденција унутар ширег периода“ и којом поједини критичари често нуде „извештај о ономе што виде као неуспех тих мислилаца или тенденција“, мислећи како су тиме „приказали неуспех читавог доба“ (Schmidt 2000: 736; 737–738).

његових идеја? Резултати критичког приступа Спарлинговој монографији само донекле иду у прилог потврдном одговору на ова питања, тако да не значи да је канадски политиколог сасвим једностран, анисторичан и прекомерно субјективан приликом доношења закључака о Хамановом делу. Он је критичар који настоји да крајње непристрасно супротстави Хамана и просветитељство, покушавајући да их узајамно сагледа у светлу савремене мисаоне парадигме. Својим увидима покреће он значајна питања о могућности хармоничне синергије сасвим супротних сфера људског живота – како оне субјективне, тако и оне објективне, која подразумева постојање секуларне државе са њеним непрекидним овоземаљским тежњама ка напретку, али и са њеним односом према цркви као духовној заједници савремених хришћана унутар те државне творевине.

Што се тиче ране фазе Хамановог стваралаштва – од *Библијских разматрања* до *Сократских мемоара* – полази Роберт Спарлинг од духовног преображаја овог немачког мислиоца у Лондону, које је код овог непосредно исходило у формирању чврстих хришћанских уверења и надахнућу за писање обимне библијске критике. У том емотивно узбурканом и креативном животном добу младог писца, издваја Спарлинг две засебне тематске целине које сматра кључним за потоњу Хаманову политичку офанзиву. Реч је о јасном испољењу природе његове мисли (*the nature of thought*) и њеној комуникативности (*communication*). Спарлинг увиђа да је 1758. године, освешћени и продуховљени Хаман морао из корена да промени свој начин мишљења и изражавања не би ли се у целини приклонио хришћанској вери. Наиме, он је тада схватио да „ако хоће да промени странку људи за странку Бога, онда то захтева радикално другачији начин мишљења“ (исто: 16).

Хаманов непосредни послеобраћенички период значајан је, према Спарлинговим речима, за тумачење „чудног односа“ Хамана и Канта, као и „Хаманове шире реакције на властито доба“ (исто). Реч је о њиховој краткој преписци из 1759, у којој млади Кант позива Хамана да сарађују на писању уџбеника из физике за децу, што Хаман одбија. У једној од својих порука будућем великом филозофу, којом је покушао да образложи неприхватање дотичне сарадње – истакао је он да би „филозофска књига за децу морала [...] да изгледа наивно,

блесаво и безукусно, попут *божанске* књиге која је написана за људе“ (ZH I: 445)¹⁶⁵. Ова порука Спарлингу открива још једну од „средишњих Хаманових тема“. Она се овде тиче „напада на универзалност било какве презентације. Да бисмо комуницирали са децом, потребно је да свет видимо другим очима“ (Sparling 2011: 17). Другим речима, читаво херменеутичко полазиште би требало изменити, како би овако конкретан циљ био адекватно испуњен. Такав поступак би, сугерише Спарлинг, захтевао промену која би уздрмала структуру устаљеног друштвеног поретка у читавом просветитељству.

Коначно, у последњем делу увода своје студије, Спарлинг се дотиче незаобилазне теме Хамановог ирационализма. У намери да сам појам најпре постави на чврст ослонац, формулише овај критичар следећи став: „Ако се ирационализам одреди као инсистирање на филозофском приоритету непојмовног сазнања, Хаман је засигурно ирационалиста“ (исто: 21). Свакако је, додаје у наставку, Хаман ирационалан због свог начина изражавања: „парадокси, недоследности [non sequitur], нелогични прелази, вишезначни појмови, асоцијативно мишљење и чудновати закључци представљали су му задовољство“ (исто: 22). Међутим, Хаман није сасвим ирационалан: био је способан да јасно и чврсто изнесе већину својих аргумената. Дакле, видимо да се у тихој расправи око Хамановог ирационализма Спарлинг (исто: 21–22) држи средишње путање: он избегава крајности и не жели да се сасвим приклони тези о крајњем ирационализму немачког писца, али такође избегава да о њему говори као о „радикалном“ просветитељу, што је преовлађујуће мишљење у новијој англосаксонској критици. Међутим, будући да је већ приметио изванредан степен ирационалности у сасвим „нефилозофској“ изражајној форми немачког писца, као и непријатељски став према читавом „добу Фридриха Великог“, Спарлинг ипак посматра Хамана и његово дело у светлу снажног политичког отпора према времену у којем је овај живео, а који не мора нужно бити ирационалан. Ово одупирање духу просветитељства нарочито долази до изражаја у погледу на тенденцију рационалистичких филозофа да граде филозофске системе као „олтар[e] за теорију“ (*altar to theory*). Под овом фразом треба схватити велике филозофске системе

¹⁶⁵ „Ein philosophisches Buch für Kinder würde [...] so einfältig, thörisch und abgeschmackt aussehen müssen, als ein *Göttliches* Buch, das für Menschen geschrieben“ (ZH I: 445).

немачког идеализма (као што је Кантов), које су они сматрали узвишеним научним достигнућима супериорног разума.

2. ПРЕОБРАЖАЈ ПРОСВЕТИТЕЉСТВА КРОЗ ПЕСНИЧКИ СТИЛ *БИБЛИЈЕ*

За разлику од Џона Беца, који је своје истраживање подредио иманентној критичкој егзегези бројних Хаманових радова у њиховом хронолошком следу, Роберт Спарлинг је своју политиколошку анализу највећим њеним делом нужно засновао на спољашњем приступу – односно посматрању и анализи кључних идеја немачког писца и њиховог утицаја на социјално и интелектуално окружење у којима су поникле. Тиме постаје очигледно како Спарлингова студија настоји да прецизира саму природу Хамановог списатељства, тако што ће је сагледати у односу са општом идеологијом просветитељства, то јест са оним што овај канадски политиколог назива просветитељским „јавним разумом“ (*public reason*)¹⁶⁶ (Sparling 2011: 25). У средиште овако усмерене анализе смешта он елементе сукоба појединца и средине у различитим друштвеним сферама, покушавајући уједно да обухватну Хаманову мисао сагледа и из угла савременог друштвенополитичког контекста. Спарлинг најпре полази од покушаја да прецизира Хаманов однос са просветитељском јавношћу, а за такав подухват му је од пресудног значаја загонетна природа Хамановог литерарног стила. Док је Бецова анализа овај стил одредила као весника једног другачијег вида просвећености – оног који подразумева буђење и освешћивање просветитеља благодаћу *светлости вере* која им недостаје – канадски политиколог Хаманове стилске одлике посматра као „радикални изазов средишњем аспекту просветитељства: јавном разуму“ (исто). Наиме, он сматра да је након верског обраћења, Хаман на политичком плану извршио „три повезана напада“ на *идеал јавног разума*. Њима је желео да оствари три циља: први је да разоткрије јавни разум као „маску за хијерархијске односе“, други – да покаже како се овај „придржава непожељног идеала безличности“, а

¹⁶⁶ Спарлинг је овај појам дефинисао као „истовремено скуп принципа (новинарство, издаваштво, јавне дебате, дискусије у академијама, итд.) и теоријски идеал (образлагање у семантичкој форми и културолошком медијуму који је ослобођен од принуде, ауторитета, предрасуде, пристрасности)“ (Sparling 2011: 28). Уп. са следећом Кантовом формулацијом: „За овакво просветитељство, све што је потребно је *слобода*. А слобода о којој се овде ради је најбезазленија од свих – слобода да се разум *користи јавно* у свим питањима“ (Kant 2009: 3).

трећи – да поручи како исти „подрива најдиректнији и најубедљивији аспект комуникације: фигурални језик“ (исто: 26).

Како бисмо разумели шта Спарлинг подразумева под метафором „маска за хијерархијске односе“, неопходно је да се најпре осврнемо на његову анализу Хаманове критике Кантовог чувеног есеја *Шта је просвећеност?* (*Was ist Aufklärung?*), који је објављен у *Берлинском месечнику* (*Berlinische Monatsschrift*) 1784. године. Хаман је своје утиске о овом есеју исте године саопштио у писму¹⁶⁷ К. Ј. Краусу (Kraus), изразивши, између осталог, своје незадовољство поводом онога што је видео као „Кантово разликовање *зрелих* [vormündige] учитеља и заточеног малолетништва“ (исто: 31)¹⁶⁸. Спарлинг сматра да је Кантов есеј заправо учврстио „Хаманов давно заузети став о интелектуалној хијерархији која је имплицитна у граду јавног разума“ (исто), чиме има на уму извесну политичку позадину есеја *Шта је просвећеност?*, односно Кантово *cum laude* обраћање Фридриху Великом.

Још два примера Хаманове критике хијерархијских односа проналази Спарлинг у његовим сатиричним порукама владајућем режиму Фридриха Великог. Ту оштру критику пласирао је Хаман у форми шест кратких есеја на француском језику, под заједничким називом *Аритметичка политика* (*Arithmétique politique*), који започињу исказом „Сократ је на трону, истина царује“ (N III: 276)¹⁶⁹. Спарлинг сматра да Хаманов иронични тон, који је у овом наводу врло изражајан и осетан, открива његово мишљење о тадашњем тренутном стању немачке филозофије на челу са Берлинском академијом наука. Хаман је већ тада (1762), у извесној мери, наслутио Кантов став из 1784, којим је овај „замислио једно званично санкционисано јавно подручје слободне расправе коју предводи класа *зрелих*

¹⁶⁷ Суштина Хамановог аргумента у овом писму је да *незрелост* о којој Кант говори није „самоскривљено“ стање, како он каже, већ су кривци за тако нешто управо старатељи, односно татори (филозофи) који су сами *незрели* због својих искварених и/или секуларних погледа, или је кредибилитет ових погледа под политичком протекцијом: „[старатељева] незрелост је она коју показује филозофски чувар коме је потребна политичка нега и војска као покровитељ и гаранција његове мисли, или [је то незрелост] онога који користи свој приватни разум око кога се филозоф намеће као штићеник“ (Baier 2012: 123).

¹⁶⁸ У кратким цртама, Хаманова критика се базира на увиду да је Кантово полазиште сасвим погрешно засновано, па самим тим су његови чувари просветитељи криви „пред највишим судом [Божјим]. Излаз из хипокризије просветитељског позива на еманципацију није у револуционарном преврату већ у оној ‘егалитарној’ истини вере која презире дискриминативно насиље просветитељског ослобађања за вољу“ (Крстић 2014: 937).

¹⁶⁹ “SOCRATE est sur le Trône, la vérité règne” (N III: 276). Овај навод је Хаманова сатирична референца на Волтеров панегирик Фридриху Великом.

филозофа“ (Sparling 2011: 32). Будући жесток противник лажног старатељства просветитељских филозофа, Хаман је био мишљења како су „доктрине здравог и јавног разума не само лажни идоли, већ представљају и земаљску моћ заоденуту мистеријом [...] коју филозофи морају открити и поклонити јој се“ (исто). Сличну критику ће Хаман упутити и неколико година касније у загонетном спису *Конксомтакс*, обрушивши се тада на скривене масонске идеале који стварају нову поделу на егзо- и езотеризам (N III: 220)¹⁷⁰. А за немачког писца је ова подела, као и она коју изазива доктрина здравог и јавног разума, политички штетна и сасвим богохулна (Sparling 2011: 32).

Оно што сматра другим важним нападом младог Хамана на за њега непожељни просветитељски *идеал безличности*, проналази Спарлинг у *Сократским мемоарима*, тачније у тамошњој критици „безличне јавности“ (*impersonal public*). Овом синтагмом указује он на намеру немачког писца да покаже како је сваки вид просветитељске „безличности“ заправо једна апстракција, која сама по себи представља дистанцирање од *личне* природе комуникације између Бога и човека. „Безличност“ је Хаман симболички илустровао на почетку *Сократских мемоара*, тако што је Канта (представника мудрости) и Беренса (представника материјалног просперитета) поистоветио са „земаљском мудрошћу и финансијама“ (исто: 35). С друге стране, његово апострофирање безличне јавности на почетку *Сократских мемоара* (N III: 59)¹⁷¹, открива да је за њега просветитељска елита, којој се „писци клањају“, ништа друго до „чудовишна апстракција“ и „идол“ (Sparling 2011: 35). Ово ословљавање јавности *via negationis* потиче из Хамановог уверења, које је зачето још у лондонском периоду његовог стваралаштва, да је било какав књижевни исказ превасходно дубоко интимна, лична порука човеку, то јест „израз личне природе комуникације – феномен чији први и најбољи пример јесте божанско откровење“ (исто: 36). Овим закључком алудира Спарлинг и на пијетистичко читање *Библије* које јесте, у извесном смислу, лична комуникација надахнутог читаоца и откровењског текста, те је рецепција овога под снажним утицајем дубоко емотивног духовног стања онога који чита. Почеди *Библијских разматрања* нам откривају да је Хаман нагласио управо

¹⁷⁰ „So verschwindt die ganze neu aufgerichtete Scheidewand des Ex- und Esoterismus“ (N III: 220).

¹⁷¹ Што је изражено следећим поднасловом: „*Јавности, или општепознатом Ником*“ (*An das Publikum, oder Niemand, den Kundbaren*) (N II: 59).

„субјективну природу књижевне рецепције“ у којој читаочево *стање душе* (*Gemüthsverfassung*)¹⁷² одређује рецепцију одређеног текста (исто)¹⁷³. Хаманове херменеутичке поставке које истичу субјективност читалачког духа заправо су чиниоци његовог напада, који је силовито погодио средишњи стуб просветитељства – идеал картезијанског разума просечног интелектуалца који се „усудио да буде мудар [*sapere aude*]“ (Kant 2009: 1). Целокупна досадашња анализа нам је показала да су Хаман и Кант сасвим различито схватили улогу разума. Ову разлику покушава Спарлинг да појасни уз образложење да је *разум* за Хамана заправо „субјективно утемељени облик интерпретације“ (Sparling 2011: 40)¹⁷⁴. Другим речима, док Кант позива на колективну рационалну аутономију и критичку објективност, Хаман истиче „радикалну протестантску субјективност“, која нам омогућава да природу око нас опажамо као личну божанску „поруку коју треба тумачити“ (исто). Сходно томе, Спарлинг сматра да је лична *комуникација* – првенствено она коју је Бог остварио са човеком кроз *Писмо*, природу, и Богочовека Исуса Христа – од суштинског значаја за сва Хаманова херменеутичка полазишта.

У оваквој херменеутичкој визури, феномен *комуникације* код Хамана у првом реду има теолошку функцију. Медијуми божанског обраћања су за просветитељске представнике земаљске мудрости и материјалног успона невидљиви услед њиховог деспотског идеала – глобалног рационализма („јавног разума“). Ако овоме супротставимо Хаманово критичко полазиште у време писања *Сократских мемоара*, оно што Спарлинг назива „безличном просветитељском јавношћу“ разоткрива се као духовно импотентна секуларна средина која гуши

¹⁷² Хаман ово стање описује као „скрушеност срца“, које условљава читање *Библије*: „Die Demuth des Herzens [скрушеност срца] ist daher die einzige Gemüthsverfassung, die zur Lesung der Bibel gehört“ (N I: 5; LS: 59).

¹⁷³ Уп. такође илустративну слику из есеја *Читаоци и књижевни критичари* (*Leser und Kunstrichter*, око 1762): „Писац и читалац су две половине, чије потребе су међусобно усклађене са истим циљем сједињавања, у коме су богатство и изобиље, глад и оскудица четири точка који, тако узглобљени, један у другом, постају само један једини точак“ (N II: 347, превод: Слободан Грубачић (*Александријски светионик*)). Анализирајући Хаманове херменеутичке поставке, Грубачић има ову слику у виду, те закључује да су Хаманови радови „дали читаоцу готово мистичне димензије“ и открили Гетеу „магију читалачког чина“ (Grubačić 2012: 160).

¹⁷⁴ Уп. Кантово чувено *sapere aude* у смислу „излаза из самоскривљене незрелости“, који означава главно усмерење просветитељства, и Хаманово тврђење, који у врло сличном маниру, али са различитог семантичког становишта, каже да „онај који верује туђем разуму више него свом, престаје да буде човек и заузима прво место међу *покорном стоком* [*serviunt pecus*] имитатора“ (ZH I: 377). Ово је само један у низу исказа који говоре у прилог чињеници да многе Хаманове мисли и ставове не можемо истргнути из њиховог просветитељског темеља, те покушавати да овог мислиоца представимо у светлу фанатичног ирационализма и противника времена у ком је живео.

сваки субјективни израз који одступа од идеала јавног разума. С друге стране, Спарлинг сматра да начин на који се одвија комуникација између Хамана и безличне јавности, представља још конкретнији и изражајнији метод његове критике просветитељске интелектуалне елите. Реч је о обраћању уском кругу Хаманових читалаца, што Спарлинг не тумачи површно по кључу езотеријски нејасног стила, чији је смисао да скрива значење и отежава, или сасвим онемогућава схватање. Сасвим супротно, овај критичар сматра да „збрка референци у Хамановом раду поседује структуру која прати логику фигуралног језика“ (исто: 41). Спарлинг настоји да покаже како такав језик открива неколико кључних елемената Хамановог духовног стања и критичке устремљености у време писања *Сократских мемоара*.

Први од тих пресудних спиритуалних момената представља свесно одвајање немачког писца од картезијански јасне, научне и апстрактне форме рационалистичких и скептичких филозофских теорија. Ова намера је јасно исказана у *Сократским мемоарима*:

Незнање Сократово беше *осећање*. А између осећања и теоријског суда већа је разлика него између животиње и њеног анатомског скелета. Ма колико се стари и модерни скептици умотавали у лављу кожу сократског незнања, ипак се одају својим *гласом* и *ушима*. Ако они не знају ништа – шта ће свету учен доказ за то¹⁷⁵? (N II: 73)¹⁷⁶

Ако се присетимо Бајзерових речи да „осећање“ (*Empfindung*) за Хамана представља позитиван аспект вере и да је, као такво, „супротно апстрактном принципу“ (Weiser 1987: 27), онда не само да можемо назрети Хаманову приврженост типолошком методу интерпретације, већ примећујемо и известан

¹⁷⁵ У другој књизи вишетошног егзегетичког издања Хаманових главних радова под називом *Johann Georg Hamanns Hauptschriften Erklärt* (1956–1963), Фриц Бланке је *сократско незнање* у Хамановом мишљењу, као и већина осталих критичара, изједначио са *вером* (*Glaube*). Овај одломак, конкретно, он тумачи као Хаманову намеру да покаже како и модерни скептици, који су се „огрули“ кожом сократског незнања, греше у свом филозофском односу према овом сократском признању, јер исто посматрају као један „теоријски суд“ (*Lehrsatz*) који је препрека до правога филозофског сазнања. Хаман, наиме, сматра да је незнање, у ствари, почетак *пута* до богоспознаје, а не препрека до неког неодређеног и апстрактног филозофског сазнања. Зато незнање треба пригрлити, а не одбацити и гнушати га се, као што то чине филозофи. „Скептици су у свом срцу били против незнања, док је Сократ у свом био за незнање“ (НН II: 137). Хаманово поређење *осећања* и *теоријског суда* са *животињом* и *њеним анатомским скелетом* носи још једно прикривено значење: „осећање је живот, теоријски суд је губљење живота [Leblosigkeit] и смрт“ (исто).

¹⁷⁶ „Die Unwissenheit des Sokrates war *Empfindung*. Zwischen Empfindung aber und einen Lehrsatz ist ein grösserer Unterscheid als zwischen einem lebenden Thier und anatomischen Gerippe desselben. Die alten und neuen Skeptiker mögen sich noch so sehr in die Löwenhaut der sokratischen Unwissenheit einwickeln; so verrathen sie sich durch ihre *Stimme* und *Ohren*. Wissen sie nichts; was braucht die Welt einen gelehrten Beweis davon?“ (N II: 73).

непримерен јаз између религије и филозофије на који је Хаман указао. Типолошким повезивањем Сократовог *осећања незнања* са осећањем хришћанске вере, сугерисао је Хаман да је сократско незнање заправо „нека врста искрене и скромне интуитивне сигурности која се рађа из вере“ (Sparling 2011: 42). С обзиром да дотично незнање треба да одведе ка откривалачком сазнању, односно духовном *спознању* вере – не тумачи Спарлинг Хаманов „напад на филозофију“ као онај на „различита веровања или филозофске положаје, већ на различите односе према сазнању“ (исто). Дакле, попут Џона Беца, Спарлинг сматра да се Хаман није противио самом разуму¹⁷⁷, већ рационалистичким епистемолошким злоупотребама овога. Рационалисти просветитељског доба су „покушали да примене рационалне методе како би извели *поуздане* закључке по питању ствари које припадају подручју вере“ (исто). На темељу оваквих увида, закључује Спарлинг да је „духовна наклоњеност субјекта, пре него објективни садржај мишљења“ оно што је средишње у Хамановом нападу на рационалистичку филозофију (исто).

Дакле, важност духовног становишта субјекта је немачког писца учинило ненаклоњеним према „безличним“ (*impersonal*) облицима комуникације, као што су „непристрасно посматрање и безлична истина“ (исто), који су, *mutatis mutandis*, идеал неометене критичке слободе за коју се залагао Кант у есеју *Шта је просвећеност?*. „Незаинтересованост [disinterestness], непристрасност и универзалност подривају најважнији садржај“ (исто). Због тога је Хаман просветитељским чистим формама мишљења супротставио свој фигурални начин изражавања, који се темељи на осећањима. Пронашавши инспирацију у првој *Посланици Коринћанима* апостола Павла¹⁷⁸, он је у својим радовима обртао смисао супарничких текстова користећи се вокабуларом ових (Sparling 2011: 43). Спарлинг истиче да се важност овог поступка, којим Хаман филозофију преусмерава ка хришћанској вери, најјасније одсликава у типологији, која је „покретачка сила Хамановог духовног и природног тумачења“ (исто: 44–45). Већ нам је познато да је немачки мислилац путем овог старог херменеутичког поступка на својствен начин читаву историју и природу посматрао као видове божанског открочења. Зато

¹⁷⁷ Уп. ЗН I: 428: „Немојте ићи исувише далеко са својим порицањем ума и уобразиље. Ум и уобразиља су Божји дарови, који се не смеју одбацити“.

¹⁷⁸ I. Кор 4, 6: „А ово, браћо моја, примијених на себе и Апола ради вас, да се од нас научите не мудровати више од овога што је написано, да се не би ради некога надимали један на другога.“

његов „типолошки ум“ иде изван граница традиционалне библијске типологије и постаје не само „јеванђелски већ и интерпретативни акт небиблијских феномена“ (исто: 45), о чему је писао и Бец. Присетимо се да је за Хамана читава историја „попут природе, затворена књига, скривено сведочанство, загонетка која се не да решити осим ако је не заоремо уз помоћ неке друге јунице¹⁷⁹ изузев ума“ (N II: 65)¹⁸⁰. У истом смислу је за њега и *Библија* префигурисано и човеку уподобљено Божје обраћање, те је, сходно томе, њена суштина прилагођена ограниченом људском разумевању: *Библија* је за Хамана „заиста инспирисана поезија; човечја, по истом принципу као што је и Христос био човек“ (Sparling 2011: 46).

Управо у дотичној типолошкој визури посматра Спарлинг *фигурални језик* као извесно синтетичко начело Хаманових радова, с обзиром да такав језик обједињује његове погледе на свет и човека. Имајући у виду да за Хамана „естетика није наука о лепом, већ најосновнији (и божански) начин комуникације“ (исто), понире Спарлинг дубље у тај човеку прилагођени израз божанског обраћања, анализирајући Хаманове библијско-пророчке записе са почетка рада *Aesthetica in nuce*. Након што је записао да „чула и страсти говоре само у сликама и не разумеју ништа осим слика“, односно да се из ових „састоји целокупно богатство људског сазнања и среће“, додао је Хаман следећу пророчку мисао: „Прво појављивање постања и први утисак његовог повесничара; – прва појава и прво уживање у природи уједињују се у речима: Нека буде светлост! Овим почиње осећање присуства ствари“ (N II: 197; Naupes 2007: 64)¹⁸¹. Дакле, у прапочетној слици библијске космогоније наглашава Хаман осетност присутности створеног. Имајући то у виду, сматра Спарлинг да и настанак космоса представља за Хамана вид *комуникације*. Он закључује да је за Хамана „свет у исто време објекат и порука, чулни доживљај и *реч*“ (Sparling 2011: 47). Стварање васељене је у том смислу поистовећено са говорењем, док је „опажање нека врста чулног доживљаја, или пријем те [стваралачке] речи. У таквој митској визури библијског постања света –

¹⁷⁹ Суд 14, 18: „Да нијесте орали на мојој јуници, не бисте погодили моје загонетке“.

¹⁸⁰ „Doch vielleicht ist die ganze Historie mehr Mythologie, als es dieser Philosoph meynt, und gleich der Natur ein versiegelt Buch, ein verdecktes Zeugnis, ein Räthsel, das sich nicht auflösen läßt, ohne mit einem andern Kalbe, als unserer Vernunft zu pflügen“ (N II: 65).

¹⁸¹ „Der erste Ausbruch der Schöpfung, und der erste Eindruck ihres Geschichtschreibers; – – die erste Erscheinung, und der erste Genuß der Natur vereinigen sich in dem Worte: Es werde Licht! hiemit fängt sich die Empfindung von der Gegenwart der Dinge an“ (N II: 197).

гледа немачки мислилац на људско биће као на круну Божјег чулног откривења, створену по слици Божјој“ (Sparling 2011: 47; уп. N II: 198). Божју стваралачку Реч људи „посматрају, разматрају и тумаче *осећањем*“, што значи да је оно за Хамана кључна, чулно-интуитивна човекова способност кроз коју се „одвија основна комуникација [...] организована у ‘сликама’“ (Sparling 2011: 47). Дакле, Хаманове записе о божанској космогонији и човековој првобитној рецепцији Божјег обраћања, тумачи Спарлинг на сличан начин као Бец – наглашавајући човекова осећања као главне рецепторе овог вида комуникације, односно метафоричну фигуралност његовог праповесног одговора Богу. Међутим, за разлику од Беца, Спарлинг не говори о могућем пореклу језика у овом праисконском контексту.

Како бисмо јасније разумели шта Спарлинг мисли под „фигуралним језиком“, размотрићемо следећи Хаманов запис из *Естетике у сржи*:

Обликујућа фигура тела, лице главе и екстремитети руку су видљива схема у којој ходамо; али заправо нису ништа више до кажипрст скривеног човека у нама (N II: 198; Haynes 2007: 64)¹⁸².

Указавши на појмове које је Хаман употребио – „фигура“ и „схема“ – Спарлинг сматра да је немачки писац имао на уму управо *метафоричност* божанског дела при стварању човека. Човечја спољашњост је, дакле, само смерница за оног скривеног, непропадљивог и правог човека који се крије унутар пропадљиве спољашњости. До извесног сазнања боголиког човека (*imago Dei*) можемо доћи само *осећањем*. Овако схваћена сличност нашег Творца и нас представља, заправо, мистичну поруку о Творчевом сталном присуству унутар нас. Сам моменат нашег *осећања* ове поруке означава духовну комуникацију између Бога и човека. Она се за Хамана одвија „кроз чулни опажај, али је организована у сликама“ (Sparling 2011: 47). Према томе, Спарлинг сматра да је *фигурални језик* за Хамана заправо путоказ чулног садржаја који упућује ка „скривеној природи“ (*hidden nature*) – ка „духовном елементу [...] који је саздан по слици Божјој“ (исто)¹⁸³.

¹⁸² „Die verhüllte Figur des Leibes, das Antlitz des Hauptes, und das Äußerste der Arme sind das sichtbares Schema, in dem wir einher gehn; doch eigentlich nichts als ein Zeigefinger des verborgenen Menschen in uns; –“ (N II: 198).

¹⁸³ Тумачећи овај праповесни догађај човековог саздања, Миодраг Лома је управо оно што Спарлинг назива *скривеном природом* поистоветио са *духовним* и *умним* саобраћањем с Господом, што „обликује онај нутарњи божански господарски лик у човеку, човекову личност подобну Божјој“ (Лома 2010а: 42).

Иако је у Хамановој употреби фигурални језик, како тумачи Спарлинг, људски поетско-изражајни облик који може бити метафора за непојмљиве божанске ствари, он ипак, на крају крајева, представља извесно „удаљавање од изворног, божанског израза“ и од самога Бога (исто: 48). Спарлинг је илустровао ово тумачење примером треће главе из *Постања* (*Пост* 3), на коју Хаман алудира на почетку *Естетике у сржи*: „прво одевање људи била је рапсодија лишћа смокве¹⁸⁴“ (N II: 198; Haynes 2007: 64)¹⁸⁵. Канадски критичар објашњава да реч *рапсодија* (*Rhapsodie*), „поред тога што је грчки термин за означавање песама, потиче од глагола *rhaptein*, у значењу ‘сашити или спојити’“ (Sparling 2011: 48). Хаман је на овом месту, сматра он, имао у виду управо ово друго значење (*сашити*), чиме је сугерисао да пред собом имамо „комплексну метафору у којој је одевање поистовећено са комуникацијом“ (исто). Како је одевање Адама и Еве у Рају означило прикривање због греха, те самим тим дистанцирање од Бога, следи одатле да је за Хамана чак и песничка рапсодија метафорички изједначена са грехом, односно да је и овај вид песништва, упркос својој естетској лепоти, ипак „удаљен од најчистијег песништва“ (исто). Према томе, Спарлинг закључује да је говор, који је за Хамана „превођење из језика анђела¹⁸⁶ у језик људи“ (N II: 199; Haynes 2007: 66)¹⁸⁷ увек, у извесном смислу, посредован. „Он је, у суштини, симболичан и метафоричан (говорити непосредно о било каквом знању значи подразумевати да је људско знање божанско, што би Хаман одбацио)“ (Sparling 2011: 48–49). Оваквом херменеутичком путањом Спарлинг долази до закључка да су за Хамана

¹⁸⁴ Уп. *Пост* 3, 7: „Тада им се отворише очи, и видјеше да су голи; па сплетоше лишћа смокава и начинише себи пречаге“. Имајући у виду Бецову анализу, не смемо изгубити из вида да Хаманова алузија на ову слику може бити иронично указивање на самоволну жељу просечног просветитеља да без ослањања на божанско откровење, својим умом аутономно стреми ка „бескрајном напретку“.

¹⁸⁵ „[...] die erste Kleidung des Menschen war eine Rhapsodie von Feigenblättern“ (N II: 198).

¹⁸⁶ Загонетни појам „језик анђела“ (*Engelsprache*) Хелмут Вајс (Helmut Weiß) тумачи на следећи начин: наиме, библијском егзегезом се може разоткрити да се смисао овог појма одражава у његовој тројакој функцији. Прва функција га описује као „језик чистих духова“ (*Sprache der reinen Geister*), који су у стању да „комуницирају међу собом само путем мисли, без помоћи вербалних знакова“. Друга функција га описује као „божански говор стварања“ (*göttliche Schöpfungsrede*), што је Хаман описао као „говор створењу кроз створење“ (N II: 198). Тај говор представља „превођење‘ ствари у ‘имена‘“. Коначно, трећа функција описује овај појам као „интуитивно сазнање“ (*anschauende Erkenntnis*). За Хамана се оно „најпре ослања на ‘чула и страсти’ који се руководе ‘сликама’ и у вези је са Хамановом представом сазнања. Људски говор има функцију да преведе ове слике у знакове, па је стога он ‘посредник за размену наших мисли и разумевање мисли других’ (N II: 125)“ (Weiß 1990: 146–148).

¹⁸⁷ „Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschensprache, das heist, Gedanken in Worte, – Sachen in Namen, – Bilder in Zeichen; die poetisch oder kyriologisch, oder symbolisch oder hieroglyphisch – und philosophisch oder charakteristisch seyn können“ (N II: 199).

било каква „чиста“ и „вечита“ рационална епистемолошка начела немогућа. Сваки покушај систематичног заснивања науке која почива на таквим принципима неминовно се на крају сведе на метафизичко ништавило. Из ове херменеутичке перспективе посматра и дефинише Спарлинг Хаманов изражајни стил као *фигурални језик*, односно литерарни стил који је неминовно симболичан и метафоричан, штавише фрагментаран, тако да је тај језички израз увек одевен у одору песничке и библијске експресије. Наравно, Хаман није настојао да подражава такав вид књижевног израза само да би противречио просветитељским идеалима јасноће и разговетности; смисао тог стила је да на непоновљив песнички начин дочара непосредно чулно искуство божанског откривања, те се управо због тога он „налази у шаблону мита и даје првенство стварном песничком језику“ (исто: 51). Суштина поруке оваквог вида комуникације је у томе да подсети како је „језик Библије [...] жива реч коју је исправно начуљено ухо увек спремно да чује“ (исто: 52).

3. ПОЛИТИКА *МЕТАКРИТИКЕ*: ХАМАН И КАНТ

Први део научне студије Р. А. Спарлинга настоји да објасни оно што је овај критичар одредио као Хаманов политички ударац на духовну потпору просветитељства. Њу су чинили јавни разум, (лажна) слобода мишљења коју су заговарали филозофи и, уопште, идеал прогресивног разума, као засебан ентитет доминантне просветитељске климе. Након тога усмерава овај критичар своју студију ка Хамановом вишеслојном одговору Канту у есеју *Метакритика нуризма ума* (1784), желећи да из филозофског и политиколошког угла протумачи можда и најснажнији напад немачког писца на *рационалну аутономију*, која је „средишњи стуб Кантове етичке мисли“ (Sparling 2011: 57). Уопште узев, Спарлинг сматра да при тумачењу прећутног спора између двојице великих мислилаца просветитељства, Кантов филозофско-спекулативни дискурс трансценденталног идеализма не треба одвајати од теорије морала овог филозофа, а посебно не од његовог појма *a priori* (исто). Такво виђење има за циљ „политиколошко тумачење трансценденталног идеализма као стављање тачке на просветитељски век, и као наглашени израз просветитељског пројекта“ (исто: 57–58).

Први део Спарлингове анализе расправе између Хамана и Канта (под насловом „Варијетети коперниканског обрта“) покушава да разреши два питања (исто: 76):

1. „Да ли је оправдан Хаманов приговор да Кант није свестан степена до којег се језик уплео у филозофски задатак?“
2. „Какав је однос између Хамановог језичког принципа и Кантовог трансцендентализма?“

Како би дошао до одговора на прво питање, Спарлинг издваја когнитивно полазиште које је Кант настојао да успостави у својој првој *Критици*, а то је долазак до чистих, непосредних и синтетичких *a priori* облика мишљења¹⁸⁸. Али, да ли је Кант имао на уму, пита се овај критичар, улогу језика када је реч о овако амбициозно осмишљеном филозофском циљу, односно да ли је такав циљ уопште остварив независно од језика? (исто) Спарлинг наводи пример немачког филозофа Јозефа Симона (Josef Simon), који је покушао да Канта одбрани управо од Хамановог лингвалног напада. Симон је пошао од тезе да „Кант не мисли да може да [...] ‘говори *изван* језика¹⁸⁹“. Као један од својих средишњих аргумената, Симон се у свом раду позвао на Кантову *Критику моћи суђења* (1790), у којој просветитељски филозоф узима у обзир језик, поредећи га са лепим уметностима. „Говорењу“ (*Sprechen*) је тада Кант придодео три димензије: речи, гестове и тонове, који „одговарају његовој мешовитој функцији да изражава појмове и осећаје“ (исто: 77). Упркос овом кратком осврту на језик (који проналазимо тек у трећој *Критици*), Спарлинг сматра да чак ни познији Кант није веровао да „мишљење зависи од језика и да је оно зато увек нечисто“ (исто), закључивши да је Хаманов „језички“ приговор сасвим оправдан¹⁹⁰.

¹⁸⁸ В. М. Алегзандер у свом кратком чланку о полемици између Хамана и Канта, сврстава Хаманове приговоре у две групе: 1. „Хаман заузима позицију да наводна дихотомија између искуства и чистог ума, позива разум да прецени своје формалне сигурне ставове [certainties] и да овај вид ‘знања’ учини нормом и моделом за свако знање. Заправо, [тима је] сазнајућем субјекту дат суверени ауторитет“. 2. „Друго, Хаман сматра да је ова дихотомија заправо немогућа, или да се, у најмањем случају, не може показати“ (Alexander 1966: 139).

¹⁸⁹ У Simon, Josef. „Immanuel Kant“. *Klassiker der Sprachphilosophie: von Platon bis Noam Chomsky*, hrsg. von T. Borsche, S. 233–256. München: Beck 1996.

¹⁹⁰ Рудолф Унгер је Хаманове „језичке“ приговоре груписао на следећи начин: „1) Језик је есенцијални орган ума; 2) Језик је ум; Језик је пре ума, он ствара ум“ (Unger 1905: 228).

Испитујући разлике између Хамановог „језичког принципа“ и Кантовог „трансцендентализма¹⁹¹“ – што чини у сврху одговора на друго од претходно постављена два питања – Спарлинг се држи смелог става да постоји незанемарива сличност између ова два различита и, према њему, наизглед супротстављена мисаона становишта. Позвавши се на Хаманово признање Јакобију да му је „Кант ближи него Менделсон¹⁹²“ (ZH V: 367), Спарлинг полази од претпоставке да се у *Метакритици пуризма ума* налази „структура мисли која веома подсећа на Кантов ‘коперникански обрт’“ (Sparling 2011: 80)¹⁹³. Наиме, канадски политиколог сматра да Хаман, *mutatis mutandis*, такође чини сличан коперникански обрт: и он, попут Канта, заузима „антропоцентричну перспективу“ која човека поставља за основно мерило свега у природи. Али Хаман иде „корак даље“ у томе што у вези са питањем *шта чини мишљење могућим* не сматра да постоји некаква „универзална сигурност“, те самим тим „остаје непоколебан у скептичкој традицији коју Кант осећа да је превазишао“ (исто: 80–81). Стога, Спарлинг сматра да се расправа између Хамана и Канта добрим делом бави питањем „које делове субјективне људске когниције треба привилеговати“ (исто: 81). У том смислу, Кант тражи нешто „стабилно и непроменљиво, што филозофски претходи психологији“ (исто), као на пример *простор* и *време*, које сматра интегралним и *чистим* деловима

¹⁹¹ Под овим појмом се подразумева Кантов методолошки приступ његовом јасно дефинисаном филозофском задатку, а то је, као што је већ речено, трагање за синтетичким *a priori* облицима мишљења. Уп. следећу Кантову дефиницију: „Ја називам *трансценденталним* свако сазнање које се не бави предметима, већ нашим сазнањем предмета уколико оно треба да је могуће *a priori*. Један систем таквих појмова звао би се *трансцендентална филозофија*“ (Kant 2012: 53; уп. *РФП*: 636).

¹⁹² Главни разлог за ово Хаманово признање је, према Бајеровом виђењу, Кантова намера да се обрачуна са „Критиком сваке спекулативне теологије“ (*Kritik aller spekulativen Theologie*), што се Хаману допало јер представља напад на „разумски догматизам представника природне религије у њиховом покушају да докажу постојање Бога“ (Baier 2002: 48).

¹⁹³ Мора се ипак истаћи да је сам покушај оваквог тумачења Хаманове *Метакритике* неоснован, пре свега јер је Кантов „коперникански обрт“, на крају крајева, само један постулат о неприкосновености разума. Хаман ни у ком случају није намеравао да створи, попут Канта, извесан систем законитости којим би доказао одређену премису. Његови аргументи првенствено служе да оборе покушај самоувереног уздизања разума на трон свих човекових функција. Највећи успех Хаманове *Метакритике* је у томе што је он њоме доказао да разум не може бити сасвим „чист“ (као што је Кант претпоставио) – из простог разлога јер се не може одвојити од традиције, искуства и, коначно, језика, са којим синтетички чини човеков критички апарат. У истом смислу, не смео заборавити да „без Кантове *Критике чистог ума*, *Метакритика* не би била написана“ (Baier 2002: 25). Ову констатацију треба схватити у духу почетног дела *Метакритике*, у којој Хаман имплицитно поручује да су саме „историје чистог ума критика његове чистоте“ (исто: 21). Дакле, како је сугерисао Освалд Бајер, Хаманова *Метакритика* не може бити подвргнута критичком филозофском преиспитивању независно од Канта, јер она није ни изблиза покушај успостављања сасвим аутономног научног система, као што је то *Критика чистог ума*.

сваког искуства¹⁹⁴. С друге стране, Хаман сматра да су простор и време у Кантовом филозофском склопу само рационалне апстракције, док он сам мисли да су ове категорије заправо „директни чулни утисци“; Хаман сматра да је време појам који је емпиријски „изведен на основу изворних чулних утисака откуцаја срца и дисања“ (Sparling 2011: 81; уп. N III: 286). Приметну блискост мишљења између двојице мислилаца проналази Спарлинг када пореди хамановски схваћене језик и мишљење са Кантовим *a priori* принципом, опазивши у њима извесну „функционалну сличност“ (Sparling 2011: 81). Она се одсликава у чињеници да обојица мислилаца говоре о оним когнитивним аспектима који директно потичу *од човека*. Ови аспекти, дакле, деле заједничку антрополошку природу: док је Кант успео да „помири Протагору и Платона указавши да је човек мера свих ствари *које човек искуси*“, Хаман је нагласак дао антропоморфизму. Антропоморфизам је за њега сасвим оправдан аргумент јер се „Бог обраћа човеку језиком *који човек разуме*¹⁹⁵: прво језиком чула, потом фигуралним језиком *Писма*“ (исто: 82). Управо у овој „структури Логоса као основе сваке мисли“ код Хамана, односно у образовању „формалних структура које омогућавају искуство“ код Канта – запажа Спарлинг приближне сличности њихових мисаоних „обрта“ (исто). Он тврди да се Хаман користи „антропоморфном епистемологијом“ како би „оправдао антропоморфне елементе у *Писму*“ (исто):

Зато што су оруђа језика, у крајњем случају, дарови *мајке хранитељице* [*alma mater*] природе, [...] и зато што је [...] Творац тих вештачких оруђа такође желео и морао да усади њихово деловање – порекло људског језика је заиста божанско. Али ако једно више биће, или анђео, као у случају Валамове магарике, жели да делује кроз наше језике, онда се сва таква деловања, попут говора животиња у Езоповим баснама – морају испољити на начин који је аналоган људској природи; а у таквом односу ни порекло језика а још мање његов развој могу изгледати и бити нешто друго до људски (N III: 27; Haynes 2007: 100)¹⁹⁶.

¹⁹⁴ „При овоме истраживању показаће се да као принципи сазнања *a priori* постоје две чисте форме чулног опажања, наиме, простор и време, којима ћемо се сада бавити“ (Kant 2012: 61).

¹⁹⁵ Курзивом истакао В. Цвијановић.

¹⁹⁶ Навод је из Хамановог есеја *Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache*: „Weil die Werkzeuge der Sprache wenigstens ein Geschenk der *alma mater* Natur sind, [...] und weil, [...] der Schöpfer dieser künstlichen Werkzeuge auch ihren Gebrauch hat einsetzen wollen und müssen: so ist allerdings der Ursprung der menschlichen Sprache göttlich. Wenn aber ein höheres Wesen, oder ein Engel, wie bey Bileams Esel, durch unsre Zunge wirken will; so müssen alle solche Wirkungen, gleich den redenden Thieren in Aesops Fabeln, sich der menschlichen Natur analogisch äußern, und in dieser Beziehung kann der Ursprung der Sprache und noch weniger ihr Fortgant anders als menschlich seyn und scheinen“ (N III: 27).

Ипак, стиче се утисак да својом тезом о сличности Хамановог и Кантовог мисаоног усмерења настоји Спарлинг да рационално релативизује Хаманов језички обрт. Другим речима, он је филозофском анализом покушао да ослаби Хаманов језички аргумент против *Критике чистог ума*. Стога канадски критичар закључује да се „оно што изгледа као *ad hominem* одбацивање Кантовог система појављује, на другој страни, као екстензија трансценденталног метода“ (Sparling 2011: 83)¹⁹⁷. Означивши „један аспект искуства – рецептивност језика – Хаман је омогућио „низ чудних закључака који се по себи могу сагледати као услови за искуство“ (исто). Спарлинг, овом приликом, имплицира на чињеницу да за Хамана језик поседује „генеолошки приоритет“ (N III: 286; Haynes 2007: 211), што значи да је он у онтолошко-антрополошком смислу зачетник ума – он *условљава* искуство, стварајући услове за разумску обраду искуствених садржаја¹⁹⁸. Међутим, Хаманови аргументи не могу бити екстензија трансценденталног метода зато што, с једне стране, за њега не постоји дуализам трансцендентног и иманентног у филозофском смислу; с друге стране, он сасвим одбацује могућност *a priori* принципа путем кога би функционисало сазнање. Коначно, језик је, у чисто филозофском смислу, *a posteriori* феномен који, парадоксално, претходи уму. Додатно, Спарлинг запоставља чињеницу да за Хамана целокупно људско искуство, заједно са језиком, условљава човеков когнитивни развој. Према томе, не може се о Хамановим аргументима против Кантове *Критике* говорити као о некаквом наставку покушаја да се утемеље синтетички априорни облици мишљења, зато што Хаманови приговори успешно оповргавају Кантов трансцендентални систем.

Након што је покушао да пронађе суштинску истоветност оба епистемолошка мисаона усмерења код Хамана и Канта, прелази Спарлинг на разлике, које запажа, пре свега, у њиховом схватању религије и Бога. Кант је већ у

¹⁹⁷ Појам *трансценденталног метода* Спарлинг користи у Кантовом значењу, којим се има на уму, како је већ речено, „врста филозофирања која [...] полази од априорних услова целокупног сазнавања који леже у самој моћи сазнања“ (РФП: 636).

¹⁹⁸ Уп. следеће наводе: „Без *језика* не бисмо имали ум, без ума *религију*, а без ова три есенцијална дела наше природе – ни дух ни повезаност друштва“ (N III: 231), и у писму Јакобију 1783: „Без Речи нема ума – нема света. Овде је извор *стварања* и *владања*“ (ZH V: 95). „Што се мене тиче, није о физици нити о теологији реч – већ о *језику*, који је *мајка* ума и откровења, њихова алфа и омега. Он је двосекли мач свих истина и лажи [...] моја стара *лира* – али су кроз њу *све ствари* створене“ (ZH VI: 108). Ови наводи нам говоре да је хамановски схваћен језик не само, како је закључио Освалд Бајер, „нужан и довољан предуслов за мишљење, његов творитељ, већ је једини медијум у коме се оно може кретати и кроз који се може артикулисати“ (Bayer 2002: 316).

Критици чистог ума поставио темеље онога што ће се, у крајњој линији, сасвим обликовати као сурогат деистичке¹⁹⁹, природне религије. Она ће код њега свој потпуни процват достићи у *Религији унутар граница чистог ума* (1793)²⁰⁰. Ово дело чини обиман низ рационално-херменеутичких начела који настоје да оспоре историјску утемељеност ауторитета светописамског сведочанства, односно божанских чуда и других облика Божјег открочења, са којима се Кантов просветитељски разум, у својој немоћи да ове рационално образложи, није мирио²⁰¹. Кант, пак, иде корак даље и својим увидима деградира хришћанског Бога на плод људског ума, односно на *идеју* која човековом моралу даје „величанство и ауторитет“²⁰². Тиме је његов „рационални принцип моралности чак више шупаљ него бог волтеровских деиста, који је барем објективни узрок [постанка] свемира“ (Sparling 2011: 86). С разлогом је Хаман, како запажа Спарлинг, писао Јакобију да је „Кант од Бога начинио идеал, не схватајући да је овај, у ствари, његов чисти ум“ (ZH VI: 163)²⁰³.

¹⁹⁹ Деизам је још у раном просветитељству узео маха у Енглеској, где је Метју Тиндал (Matthew Tindal) 1730. објавио утицајно дело, *Хришћанство старо колико и стварање* (*Christianity as Old as Creation*). Ту овај писац излаже једну од кључних деистичких тумачења хришћанства: „ако људи искрено желе да покушају да сазнају Вољу Божју, морају увидети да постоји *Закон Природе* или *Разума*, [...] и да је тај Закон, као и његов Аутор, апсолутно савршен, вечан и непроменљив“ (Tindal 1732: 4).

²⁰⁰ Већ у самом наслову ове студије која је, према Л. Муру означила „потпуно развијени рационализам“ (Moog 1967: 71), Кант је учинио свој први секуларни корак – он је ограничио религију чистим умом. Ту Кантова природна религија достиже врхунац, с обзиром да је своје аргументе о њој износио са таквом сигурношћу да његова разматрања у овом раду постављају један „епистемолошки темељ који историјско, насумично открочење чини ирелевантним, ако не немогућим“ (Kaplan 2006: 37).

²⁰¹ Уп. следећи навод из *Религије унутар граница чистог ума*: „Ако треба да буде заснована једна морална религија [...] то се сва чуда, која прича повезује са њеним увођењем и само вјеровање у чуда уопште, морају коначно учинити излишним“ (Kant 1990: 77).

²⁰² Чини се да у појединим случајевима Кант иде још даље, покушавајући да идеју Бога имплементира као потпору човековој моралности. Она притом постаје за њега „светиња“ која добија још већи кредибилитет: „Према томе, без бога и без једног света коме се надамо, а који је засад невидљив, прекрасне идеје морала заиста су предмети допадања и дивљења, али не и мотиви одлучивања и делања, јер не испуњавају цео циљ који је за свако умно биће природан и нужан и *a priori* одређен тим истим чистим умом“ (Kant 2012: 534).

²⁰³ Притом треба скренути пажњу на Хаманове приговоре Кантовом „мистицизму“ и „платонизму“. Освалд Бајер указује на то да је Хаман више пута истакао ова два појма у вези са Кантовом *Критиком*. У средишту ове Хаманове оптужбе је указивање на мистичку синтезу (*mystische Synthese*), којом Кант одређује „највише биће“ као ‘чисти [...] идеал’, као један ‘појам који целокупно људско сазнање завршава и крунише’ [Kant 2012: 431]“. Такође, Бајер наводи Хаманов приговор Кантовој „љубави према духовности без тела”; мржњи према материји и љубави према празним формама“. Хаман је о Кантовом „мистицизму“ проговорио у писму Хердеру (ZH IV: 355), а о „платонизму“ у писму Краусу (ZH V: 289–292) (Bayer 2002: 49–51).

Следећа разлика између ове двојице мислилаца тиче се њихових погледа на човека и свет. За Канта је човек „мислећи субјекат“ код кога су строго одвојене сфере разума и ума²⁰⁴ (са такозваним *a priori* законитостима) и појавни свет чулних надражаја, као и појединачни предмети, односно језички појмови којима су они означени. Код Хамана превагу односи емпиријско-сензуалистичка мисао: како смо видели, он сматра да је човек најпре биће чула и страсти, те се никако не може свести на рационалистичку машину чију чистоту разума ремете чула, језик и спољашњи свет. Као *imago Dei*²⁰⁵, делује он унутар заједнице кроз језичку интеракцију. Бецова анализа је већ показала да су за Хамана искуство и традиција, поред језика, неодвојиви елементи целовитости појединца и друштва²⁰⁶. Међутим, унутар човекове свеобухватности (јединства разума, осећања, и емпиријских опажаја) коју је Хаман увек имао на уму – наилази Спарлинг на проблем појмовног разграничења Хаманових погледа на разум, душу и Бога, с једне стране, и његовог емпиризма с друге. Извесне одговоре на ову филозофску проблематику код немачког мислиоца наговештава следећа Хаманова формулација из *Филолошких помисли и сумњи* (1772):

Будући да је човек такође дошао на свет као празна љуштура, ипак га управо тај недостатак чини утолико способнијим да посредством искуства ужива у природи и да посредством предања учествује у заједници свог рода. Наш ум, у најмањем случају, произилази из оваквог двоструког учења чулних откривења и људских сведочанстава, који се саопштавају како сличним средствима, наиме ознакама, тако и према сличним законима (N III: 39–40; Haynes 2007: 117)²⁰⁷.

²⁰⁴ „Све наше сазнање почиње чулима, одатле иде разуму и завршава се код ума, изнад кога се у нама не налази ништа више што би могло да прерађује материјал опажања и да га подводи под највише јединство мишљења“ (Kant 2012: 249).

²⁰⁵ Бројне су Хаманове референце на ову библијску аналогију. Уп. нпр. ZH V: 265: „Он је створио човека према својој слици, према слици Божијој створио је Он њега – ми смо његов род“ [„Er schuf den Menschen sich zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf Er ihn – wir sind seine Geschlechts“].

²⁰⁶ Џејмс О’Флахерти сматра да се Хаманово целовито схватање човека (*the whole man*) најпре односи на епистемолошку сферу: „Бити целовит човек, односно бавити се животом у његовој конкретној пуноћи, значи за Хамана *знати* на изврстан начин. Јер он је далеко више окупиран питањем правога сазнања него правога деловања. Овакво становиште не треба мешати са рационалистичким принципом да ће право знање довести до правога деловања, јер Магов појам сазнања увек захтева веру, и ово у себи садржи [...] чин послушности божанској Вољи [divine Will]“ (O’Flaherty 1972: 255).

²⁰⁷ „Gesetz also auch, daß der Mensch wie ein *leerer Schlauch* auf die Welt käme: so macht doch eben dieser Mangel ihn zum Genuß der Natur durch *Erfahrungen* und zur Gemeinschaft seines Geschlechts durch *Ueberlieferungen* desto fähiger. Unsere Vernunft wenigstens entspringt aus diesem zweifachen Unterricht sinnlicher *Offenbarungen* und menschlicher *Zeugnisse*, welche sowol durch ähnliche *Mittel*, nämlich Merkmale, als nach ähnlichen *Gesetzen*, mitgeteilt werden“ (N III: 39–40).

У овом наводу уочава Спарлинг поједине *a priori* елементе Хаманових онтолошких ставова. Конкретно, локовска *tabula rasa (ein leer Schlauch)* коју овај усваја „није сасвим празна јер је способна за жељу и ‘уживање’ (*Genuß*), као и за усвајање језика“ (Sparling 2011: 92). Очигледно је да Спарлинг одбацује емпиристичку крајност коју подразумева метафора „празна љуштура“ (*ein leer Schlauch*), јер сматра да људско биће мора поседовати извесне унутрашње рецепторне механизме за спољашње надражаје. „Али, законе комуникације и нужност наше способности усадио је Бог [у нас]: можемо се напунити [надражајима] зато што нам је Бог дао ову глад“ (исто). Сходно овом увиду, канадски политиколог закључује да „Хаманова душа [...], изгледа, обавља функцију Кантове трансценденталне аперцепције²⁰⁸“, али уз напомену да душа у Хамановом мишљењу никада не може играти улогу „формалног принципа у потпуности лишеног променљивих, световних елемената“, зато што се за Хамана „ништа не може замислити без искуства“ (исто). Управо због тога Спарлинг сматра да је (у филозофском смислу) тешко помирити оно што назива Хаманов „лингвални детерминизам“, то јест „његов апел за свакодневним језиком“, и његову „теолошку претпоставку [о постојању] обједињујућег [unifying] значења схваћеног кроз метафору божанског Логоса“ (исто: 94). Хаман није покушао да превазиђе проблематичне дуализме попут „опште/божанско и привремено/људско“, већ их је „пригрлио као највећи парадокс хришћанства“ (исто). Како Спарлинг примећује, проблематичан је и појам тумачења света као *божанске књиге*, што у Хамановом мишљењу чува значења средњевековног неоплатонизма²⁰⁹, иако је Бец (Betz 2012: 58), присетићемо се, показао да Хаманово препознавање божанског снисхођења укида „платонску провалију“, односно традиционални дуализам појавног света и света идеја у Западној филозофији. Како је речено раније, поменуте филозофске

²⁰⁸ Овај појам се код Канта односи на могућност чулног спознања појединачних предмета, што даље омогућује јединство свести, које „чини представе сазнањима“ (Kant 2012: 120). Уп.: „Трансцендентално јединство аперцепције јесте оно јединство које сву разноврсност која је дата у једном опажању уједињује у један појам о објекту“ (исто: 121). Уп. *РФП*: 38: „И. Кант је разликовао између психолошке или емпиријске аперцепције, моћи разума да из чулног опажања образује јасне представе и да деловањем унутарњег чула многоструке опажаје састави у јединствену представу; и чисте или трансценденталне аперцепције као моћи свести уопште, која обухвата разум и ум, и извире из општеважећег и нужног јединства свих разумских и умствених сазнања.“

²⁰⁹ „Свака појава природе била је Реч – знак, симбол, залога једног новог, тајног, неизрецивог, али утолико приснијег јединства, саопштавања и заједништва божанских енергија и идеја. Све што је човек у почетку чуо, видео својим очима, осмотрио и додирнуо својим рукама, била је жива Реч; јер Бог је Реч“ (N III: 32; Haynes 2007: 108–109).

дуализме и противречности, како је веровао Хаман, поништавају принципи *подударња супротстављених*²¹⁰ (*coincidentia oppositorum*), односно *размене својстава* (*communicatio idiomatum*)²¹¹, који су за њега у основи сваког неразјашњивог парадокса и читавог хришћанства. Спарлинг је такође препознао да, у овом случају, парадокс постаје кључан за Хамана: мисао о њему заокупљала га је током „целог живота и почео је да мисли да је сам парадокс од највеће важности“ (Sparling 2011: 94). Али и поред Хамановог поништавања филозофских дуализама, Спарлинг не одустаје од идеје да је немачки мислилац на изврстан начин близак Платону, макар у виђењу да „ако треба да *тумачимо* историју, природу и људско деловање, морамо узети у обзир постојање значења које је изван ових деловања“, али је свестан да би Хаман „одбацио могућност дијалектичког успона из подручја чулног на исти начин као што одбацује став да је биће подручје идеја“ (исто: 95).

Поредећи Хаманово и Кантово схватање људске аутономије и људског достојанства, издваја Спарлинг нешто што би се могло окарактерисати као раскорак између Хаманових светописамски утемељених уверења и Кантове просветитељске, рационално-моралне аутономије. Код Хамана је питање достојанства „питање божанске благодати, нечег што нам је дато од стране спољашње силе, а не нешто есенцијално до чега се дошло интелектуалном способношћу“ (исто: 97). Људско достојанство, „као и све *почаст*, не претпоставља никакву унутрашњу вредност или заслугу наше природе, већ је, као ова последња, непосредан благодатни дар великог *Сведароваоца*“ (N III: 37–38;

²¹⁰ „Исказао Никола Кузански (*De conjecturis*, II, 1 и 2) за разрешење онога што противречи у бесконачном, тј. Богу. Пошто је Бог непосредно трансцендентан, па стога и трансрационалан, о њему и пред њим не може важити никаква људска противречност: ова се мора поништити (*docta ignorantia*). *Coincidentia Oppositorum*, дакле, није начело позитивног сједињавања у целину (систем), него начело активног порицања супротности с обзиром на божанско“ (*РФП*: 273). У Хамановом схватању овог појма, међутим, немамо порицање, већ прихватање супротности као мистично-функционалне целине. У контексту Хамановог стила, Бец овај појам доводи у везу са Хамановим комбиновањем јасних и стилски затамњених исказа (Betz 2017: 647).

²¹¹ У намери да истакну важност овог појма за Хамана, критичари често цитирају његово признање у писму Хердеру: „Принцип подударња супротстављених [Principium coincidentiae oppositorum] Ђордана Бруна за мене вреди више него читава Кантова критика“ (ZH IV: 462). Како је напоменуто, дотична идеја потиче од Николе Кузанског. Надлер (N VI: 81) овај појам илуструје метафором „повезаних цеви“ (*kommunizierenden Röhren*) које омогућују узајамни проток – наравно, божанских и људских својстава, које Бихзелова, како смо већ видели, доводи у непосредну везу са богочовечношћу Христовом (NH IV: 173).

Haynes 2007: 114)²¹². Дакле, као што није био вољан да прихвати „одвајање чисте интуиције и чистог ума“, Хаман такође није прихватао ни „постулат суштински достојанствене моралне личности“ (Sparling 2011: 97) који је потекао из чистог ума, а што је за Канта „*a priori* практични принцип²¹³“ (исто: 99). У овом контексту је за Спарлинга значајно и питање људске слободе – коју Хаман схвата као „*максимум* и *минимум* свих наших природних моћи, и као заједно основни нагон и крајњу сврху њиховог укупног смера, развоја и повратка“ (N III: 38; Haynes 2007: 115)²¹⁴ – односно да је човек, како се чини, „слободан да дела деспотски“ (Sparling 2011: 98). Али није сасвим тако, јер се за Хамана „слобода остварује само у друштвеном и комуникацијском контексту²¹⁵“ и будући снажно поткрепљена вером, она „парадоксално, захтева зависност – чак потчињеност“ (исто). Спарлинг зато закључује да, супротно Кантовој рационалној аутономији, Хаманов „човек са својим разумом и моралношћу, сасвим зависи од предања и откровења“ (исто). Зато овај критичар скреће пажњу на разлику између „самоидолопоклонства“ (*Selbstabgötterey*) – које је „самоодређено“ – и „тврдње да је Бог створио човека по свом обличју“ – што је „овоме дато“ (исто: 99). Према томе, он закључује да „Кантов човек има апсолутно достојанство“, док „Хаманов човек своје достојанство добија од спољашњег извора“ (исто)²¹⁶. Спарлинг сматра да је

²¹² „[Diese Würde nun,] gleich allen *Ehrenstellen*, setz noch keine *innere Würdigkeit* noch *Verdienst* unsrer Natur zum voraus; sondern ist, wie letztere selbst, ein unmittelbares Gnadengeschenk des großen *Allgebers*“ (N III: 37–38).

²¹³ Ова формулација има више смисла ако је размотримо у контексту Кантове *Критике практичног ума* (1788), у којој овај филозоф више не говори о чистој моћи сазнања, колико о „практичној употреби“ ума, која функционише по принципима људске воље (Kant 1979: 36).

²¹⁴ „[Die *Freyheit* ist das] *Maximum* und *Minimum* aller unsrer Naturkräfte, und sowol der Grundtrieb als Endzweck ihrer ganzen Richtung, Entwicklung und Rückkehr“ (N III: 38).

²¹⁵ Како би поткрепио ово тврђење, Спарлинг цитира речит пример из Хамановог писма Јакобију, у коме Хаман, коментаришући Јакобијевог „љутитог и стресног јунака *Волдемара*“ (Sparling 2011: 98), каже следеће: „Идеал његове аутономије је можда превише супериоран за мој слабаши нервни систем, који више сигурности и спокоја проналази у срећној зависности“ (ZH IV: 416). Овим приговором Хаман је исказао своју хришћанску скрушеност и непољуљану веру у чисту Божју снисходљиву љубав према човеку – што је највећи ослонац Хамановог хришћанског духа. У истом смислу важи и оно што је Џон Беџ више пута нагласио у својој теолошкој критици: да без потпоре божанског откровења, идолопоклоничка вера у људски разум осуђује човека на духовну смрт и ништавило.

²¹⁶ Важност претходно истакнутог појма (*самоидолопоклонство*) јесте у томе што он прецизно дефинише духовно становиште просветитељске природне религије као ране фазе рационалистичко-хуманистичког односа према *Библији*, с једне стране, и према ономе супротстављеним Хамановим иманентним тумачењима *Писма* у духу лутеранске традиције и на темељу дубоког емоционалног доживљаја, с друге стране. Што се тиче самог тумачења *Библије*, под утицајем рационализма све више је узимао маха поменути рационалистичко-хуманистички метод, који је „почев од последњих деценија 18. века, па током 19. и 20. столећа стекао [...] у Западној Европи постепено превагу над

хамановски схваћеном човеку достојанство не само *дато*, већ он и у смислу самоспознања и стицања било каквих других сазнања зависи од предања, које се преноси посредством језичке *комуникације* унутар заједнице. „Ми смо сачињени од језичке заједнице и унутар ње проналазимо своју сврху“ (исто: 98). Стога, Хаман акцентује управо оно што код човека *није* аутономно – живот унутар заједнице: „Друштвеност је прави *принцип* [*principium*] нашег ума и језика“ (ZH VII: 174), поручиће он у писму Јакобију. Према Спарлингу, оваква формулација значи да је пажња коју поклањамо „променљивом, историчном, појавном свету“ за Хамана у ствари „епистемолошки и морални императив“ (Sparling 2011: 99). Још једно важно запажање које овај критичар износи јесте Хаманово преокретање „дуге традиције хришћанске мисли [...] која је [људско] тело посматрала као грешно“ (исто: 100). Сасвим супротно, Хаман је желео да поручи како је „зло производ интелекта, а не тела²¹⁷, те је још у *Библијским разматрањима* записао следеће: „Како би, можда, човек био одвратан да га његово тело не држи у међама!“ (N I: 309; LS: 417)²¹⁸. Дакле, човек у својој потпуности и богоналикости, свој однос са светом, понавља Спарлинг, гради на „језичком извору сазнања [...] коме је дата онтолошка основа у појму божанског Логоса, у односу на кога је људски језик у извесној мери замагљено огледало“ (Sparling 2011: 101). Сва Кантова морална начела која подразумевају уклањање језичких и емпиријских сметњи за Хамана „немају епистемолошко оправдање“ (исто).

Сумирајући овај део своје студије, закључује Спарлинг да је у расправи са Кантом, Хаман „скинуо са престола“ разум и вратио нас у свет „проживљеног искуства и текстуалне традиције“ (исто: 102). Таквим поступком Хаман, како тумачи канадски политиколог, позива да се вратимо изворном хришћанском хуманизму и традицији. То значи да би типични „морални мислилац“ просветитељства морао да промени своје схватање *Библије* као искључиво људске

традиционалним иманентним приступом библијским текстовима који је уважавао њихово дословно значење као темељно, те кључно за сваку даљу симболичко-теолошку егзегезу“ (Лома 2010б: 7).

²¹⁷ Овај увид је Спарлинг преузео од Ервина Мецгеа (Erwin Metzge) из следеће студије: *J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 224–225, 1967.

²¹⁸ „Wie abscheulich würde der Menschen seyn vielleicht, wenn ihn der Leib nicht in Schranken hielte!“ (N I: 309; LS: 417).

творевине и да је тумачи у кључу њене изворне богонадахнутости, што је Хаман „настојао да оживи“ (исто).

4. РАСПРАВА О ПРИРОДНОМ ПРАВУ, ВЕРИ И ЈЕЗИКУ: ХАМАН И МЕНДЕЛСОН

Последњи Хаманов напад на просветитељство посредством есеја *Голгота и седи мени с десне стране*, излаже и анализира канадски критичар у три одељка чије средиште чине три засебне теме. Оне су уједно, према Спарлингу, семе раздора између Хамана и берлинског просветитеља Мозеса Менделсона.

Прва од ових тема тиче се *природног права (Naturrecht)*²¹⁹. Менделсон је превасходно у првом делу *Јерусалима* настојао да „темељно преради Хобсов дискурс о природном праву“ са циљем да застарелу теорију овог енглеског филозофа „изврне наопачке“ и понуди своју савременију политичку структуру у односима државе и цркве (Sparling 2011: 106)²²⁰. Бец (Betz 2012: 273) је у својој анализи открио секуларну природу просветитељског дискурса о *природном праву* или *стању*²²¹ – што је главни разлог за Хаманово одбацивање ових појмова. Као сасвим независне и апстрактне категорије које су замишљене *a priori*, оне имплицитно подразумевају изолованост од језика и традиције, који су саставни делови друштва, што је за Хамана сасвим неприхватљиво. Дакле, што се тиче Хамановог односа према дотичним категоријама просветитељског политичког

²¹⁹ У складу са својим разумевањем „природног стања“ (*Stand der Natur*), природно право Менделсон схвата као право сваког човека да својим природним способностима утре себи пут ка срећи. „Дакле, све што човек поседује у стању природе по питању марљивости, способности и моћи, све што може да назове својим, делом је посвећено његовој *сопственој употреби* (у његову корист), делом *доброчинитељству*“ (Mendelssohn 1989: 367). У истом смислу Менделсон говори и о „закону природе“ (*Naturgesetz*), под којим подразумева да је „човек у природном стању независан и да само њему припада право да измири случајеве сукоба између његове сопствене *користи* и *доброчинитељства*“ (исто: 371).

²²⁰ Иако је сматрао да има „доста истине у свим Хобсовим тврдњама“, Менделсон је јасно уочио „апсурдне последице до којих оне воде“, између осталог, због „недовољне просвећености“ појма природног закона у Хобсово време (Mendelssohn 1989: 356).

²²¹ Творцем „природног права“ (*Naturrecht*) сматра се Холанђанин Хуго де Грот (Гроцијус). „У свом делу *De jure belli ac pacis libri tres* (*Три књиге о праву рата и мира*, 1625), он је излагао да је природно право ‘заповест ума, која показује да у неком поступку, због његове сагласности и несагласности с умственом природом, пребива морална одбојност или морална нужност, због које је такав поступак Бог, као творац природе, заповедио или забранио’ (1. књига, 1. погл., X, 7)“ (*РФИ*: 492–493). С друге стране, појам „природно стање“ (*Naturzustand*) се појављује „већ у позном Средњем веку, [док је] у природноправном учењу просветитељства разрађена представа о неком преддржавном стању, у којем би људи, слободни од сваке владарске присиле, [...] живели као појединци једни са другима само према таквим законима који им предају њихову ‘природу’“ (исто: 493).

дискурса, Спарлинг је уочио код немачког мислиоца „темељну ненаклоњеност према модерном језику природних права и спекулативне метафизике“ (Sparling 2011: 113). Наравно, ни идеја друштвеног уговора му се није чинила бољом, јер му је „деловала као профана антитеза божанског завета“ (исто). Спарлинг сматра да је Хаман најпре запазио неодрживост Менделсонове формулације права и дужности, у којој иста природна права за сваког појединца доводе до тога да „‘закони мудрости и доброте’ изгубе своју универзалност“, стварајући притом потенцијално конфликтне односе (исто: 114–115):

Ако имам право да искористим неку ствар као средство за постизање среће, онда сваки човек у природном стању има то исто право; као што војник током рата има овлашћење да убије свог непријатеља, а непријатељ да убије њега. Или, јесу ли закони мудрости и доброте разнолики, као мој и као закон сваког другог ‘ја’? Но, спада ли и метафизички закон краљевске љубави за самога себе и себичности у природно право? (N III: 295; Haynes 2007: 168)²²²

Аргумент који је овде изнет представља тек површински слој укупне Хаманове критике. Дубински слој се крије у „пешчаном“ темељу *Јерусалима* од којег је пошао Бец. Тај темељ подразумева Хаманову опомену Менделсону на свети старозаветни *Савез (Bund)* између Аврама и Бога (N III: 293; Haynes 2007: 166)²²³, који је Менделсон самим признањем некаквог апстрактног „природног стања“ сваког човека сметнуо с ума. Новина у Спарлинговом схватању дубинског слоја Хаманове критике налази се у препознавању ограничења њене теолошке димензије. „Нема апсолутног права чак ни за нашу личност – све што човек јесте и што има дар је Божји и захтева моралну дужност“ (Sparling 2011: 118). Недостатак Хаманове „теорије“ он је видео у његовој вери која, како запажа, захтева (пре)наглашену човекову богопотчињеност. Овај недостатак личне слободе схвата Спарлинг као нарушавање и потпуни губитак етичке и политичке аутономије савременог човека.

Друга тема тиче се схватања *вере*. Према Менделсоновој формулацији, вера у Бога се рађа из човекових „уверења“ (*Gesinnungen*). Међутим, Спарлинг

²²² „Wenn ich ein Recht habe, mich eines Dinges als Mittels zur Glückseligkeit zu bedienen, so hat jeder Mensch im Stande der Natur ein gleiches Recht; gleichwie der Soldat, währendes Krieges, die Befugnis hat, den Feind umzubringen, und der Feind ihn. Oder sind die Gesetze der Weisheit und Güte so mannigfaltig, als mein [und] jedes andern Ich? aber gehört auch das metaphysische Gesetz königlicher Selbst- und Eigenliebe zum Recht der Natur?“ (N III: 295). Уп. већ цитирану Менделсонову формулацију на коју се односи овај Хаманов приговор (Mendelssohn 1989: 367; Mendelssohn 1983: 48).

²²³ „Божански и вечити Завет са Аврамом и његовим семеном мора стога бити утолико важнији за нас двојицу на основу обећаног и заклетог благослова свим људима на земљи, на темељу изворног сведочења овог славног уговора“ (N III: 293; Haynes 2007: 166).

примећује да у тако замишљеном теоријском склопу, уверења постају „радикални деизам“ духа времена (исто: 123). Овакво схватање Менделсон одаје ставом о рационалистички утемељеним „вечитим истинама“ (*ewige Wahrheiten*) за које каже да нису „само схватљиве људском разуму, већ се такође могу показати и потврдити људским моћима“ (Mendelssohn 1989: 407). Упркос очигледним деистичким импликацијама овог става, јеврејски просветитељ је покушао да избегне проблем историјског откривења, инсистирајући да „јудаизам не познаје никакву објављену религију у смислу у коме хришћани разумеју тај термин“ (исто). Стога је Менделсон „поделио јудаизам на два дела: на рационалну, природну религију која је универзална људском роду и објављени закон који је својствен Јеврејима“ (Sparling 2011: 123). Спарлинг је илустровао Менделсонов рационалистички дуализам *вечитих* и *темпоралних* истина следећом табелом (исто: 128):

Табела 1

Спарлингова подела Менделсонових *вечитих* и *темпоралних* истина

<i>Вечите истине</i> (логика и опсервациона наука)	<i>Темпоралне истине (историјски догађаји)</i>
Универзално прихватљиве путем разума	Захтевају ауторитет
Доктрине неопходне за спасење	Закон неопходан особеном народу
Образовање путем <i>разлога који наводе истином (Wahrheitsgründe)</i> (у ово су укључени држава и црква)	Претња (нада и страх), <i>разлози који мотивишу вољом (Bewegungsgründe)</i> (само држава има легитимно право на ово)
Когнитивна способност	Воља, страсти
Убеђења	Делања
Неопходне за срећу, савест	Неопходне за правду

Бец је својим тумачењем *Голготе* истакао Хаманово преокретање рационалистичког тумачења *темпоралних* истина историје, то јест догађаја који су се десили у једном тренутку, као што су светописамска чуда. Подсетимо се да је Хаман указао да су темпоралне истине, парадоксално, заправо једине које су за сакрални ауторитет читавог хришћанства *вечите*, односно „непрестано временске“

(*unaufhörlich Zeitlichen*) (N III: 303; Haynes 2007: 180). Беџ и Спарлинг су сложни у закључку да је својим строгим рационалним одвајањем, Менделсон „нарушио читаву пророчку интерпретацију“ и дух Хамановог пророчког погледа на свет и историју²²⁴ (Sparling 2011: 129). Док Мојсијево законодавство Менделсон искључиво посматра као *верски закон* (теократију), Хаман исто држи за недодирљиву откровењску традицију која своје коначно испуњење остварује у Христу (исто: 130). С друге стране, ауторитет библијских истина се за Хамана остварује *само* кроз *веру* у оно што је откровењски записано у *Светом писму*. Зато он поручује Менделсону да „хришћанство не зна за друге *верске окове* осим за чврсту *пророчку Реч* у најстаријим од свих *докумената* људске расе и у светим *списима правог јеврејства*“ (N III: 306; Haynes 2007: 185)²²⁵. Притом упозорава Хаман на богохулна ограничења рационалистичке интерпретације, сматрајући да би законодавни ауторитет требало да верника „скруши“, а не да „подучи“, да би требало да порази ум, а не да га окује (N III: 304; Haynes 2007: 182)²²⁶.

Дакле, Спарлинг запажа значајну разлику између Хамановог и Менделсоновог схватања *историје спасења* (*Heilsgeschichte*). Док Менделсон рационалистичким сегрегацијама третира појединачне догађаје у *Писму* као пролазне, што је сасвим у складу са схватањима његових савременика (нпр. Лесинга и Канта), Хаман поништава границу између вечитих и темпоралних светописамских истина. Он наговештава да је чврста вера у појединачне историјске догађаје којима је дарован тако привилегован и узвишен значај важнија од свих тобожњих „вечитих“ истина разума, јер ове претходне најављују Христа Спаситеља, како нас учи *Библија*.

²²⁴ Менделсон је такође нарушио типолошки херменеутички метод који је у срцу Хамановог схватања *Старог завета*: „Мојсеј, највећи пророк и народни законодавац био је тек од најмањих, пролазних сенки своје службе, коју је он сам препознао само као претечу другог пророка чију појаву је изричитом наредбом и заповешћу да Њега слушају предсказао браћи својој и њиховим потомцима“ (N III: 305–306): „Moses der größte Prophet, und der Nationalgesetzgeber nur der kleinste vergänglichste Schatten seines Amtes, welches er selbst zum bloßen *Vorbilde* eines andern Propheten bekannte, dessen Erweckung er seinen Brüdern und ihren Nachkommen verhieß, mit dem ausdrücklichen Befehl und Gebot *Demselben* zu gehorchen“. Уп. *Зк* 18, 15: „Пророка испред тебе, између браће твоје, као што сам ја, подигнуће ти Господ Бог твој; њега слушајте“.

²²⁵ „Nein, das Christentum weiß und kennt keine andere *Glaubensfesseln*, als das feste *prophetische Wort* in den allerältesten *Urkunden* des menschlichen Geschlechts und in den heiligen *Schriften des ächten Judentums*“ (N III: 306).

²²⁶ „Autorität kann zwar demüthigen, aber nicht belehren, sie kann die Vernunft niederschlagen, aber nicht fesseln“ (N III: 304).

Ове темпоралне и вечите историјске истине о јеврејском Краљу, анђелу јеврејског савеза, прворођеном и глави своје заједнице – јесу алфа [Α] и омега [Ω], темељ и врх за крила наше вере [...] *Неверовање* у суштинском историјском смислу те речи је, дакле, једини грех против *Духа* истините религије²²⁷, чије је срце у Небу, а њено Небо у том срцу (N III: 311–312; Haynes 2007: 193)²²⁸.

Наспрам историјских светописамских *крила вере* (*Glaubensflügel*), Менделсонова *уверења* (*Gesinnungen*) чине се као немоћне рационалистичке апстракције. Оне су само још једна секуларно-нихилистичка формулација чистог ума, која је за Хамана „епистемолошки неодбрањива“ (Sparling 2011: 131). *Уверења* рађају само празну веру у наводно универзалне „разумске“ истине, док оне историјске добијамо од појединачних сведочења, што за просветитеље попут Менделсона није довољно да задовољи опште критеријуме разума.

Трећа и последња велика тема у полемици између Хамана и Менделсона тиче се *језика*, чије теоријско схватање у значајној мери утиче на укупно мишљење и код једног и код другог писца. Код Менделсона се лингвално-херменеутичка проблематика јавља у његовом настојању да по сваку цену одржи „рационалност наизглед произвољног јеврејског церемонијалног Закона“ (исто: 139–140). Како би показао да се теократија може успешно одржавати у аутономном, рационалном друштву, Менделсон је инсистирао на томе да се Закон не сме свести на „мртво слово“ и текст (Mendelssohn 1983: 103). Закон, сматрао је овај просветитељ из Берлина, мора иступити са немих страница књиге:

Они [доктрине и закони] су били поверени живом, духовном подучавању, које може да држи корак са свим временским променама и околностима, и може да се мења и прилагођава учениковим потребама, способностима и моћима разумевања [...] Сам церемонијални Закон је једна врста живог духа, који побуђује ум и срце, пун значења, никад не престајући да надахњује мишљење и да пружа могућност и прилику за усмено подучавање (исто: 102–103).

Дакле, Менделсон сматра да Закон има „извесну предност над аргументима; аргументи могу бити скраћени, док закони остају непромењени“ (Sparling 2011: 140). Другим речима, форма исказане приче подложна је промени, док закони задржавају непромењив облик и смисао. Закон је више од слова на папиру; он је

²²⁷ Уп.: „Зато вам кажем: Сваки гријех и хула опростиће се људима, а хула на Духа Светога неће се опростити људима“ (Mm 12, 31).

²²⁸ „Diese zeitliche und ewige Geschichtswahrheiten von dem Könige der Juden, dem Engel ihres Bundes, dem Erstgebohrnen und Haupt seiner Gemeinde, sind das Α und Ω der Grund und Gipfel unserer Glaubensflügel [...] Unglaube im eigentlichsten historischen Wortverstande ist also die einzige Sünde gegen den Geist der wahren Religion, deren Herz im Himmel, und ihr Himmel im Herzen ist“ (N III: 311–312).

„динамичан и комплексан“, и изискује „константну узајамну везу“ са онима који га поштују (исто). Међутим, Менделсонови аргументи овде постају противречни, јер је он људском разуму већ био приписао способност општег, универзалног закључивања које је независно од искуства и предања, а „јудаизам је, у основи, заснован на предању“ (исто: 141). Такође, тешко је ускладити просветитељско начело о неприкосновености „разумских“ истина са историјски утемељеним Законом, будући да света недодирљивост овога може бити субјективно језички и рационално нарушена. Сам Менделсон је ово знао, па је сумњао у могућност потпуног, савршеног споразумевања људи приликом комуникације²²⁹. Поред тога, мучила га је помисао да језички појмови могу начинити збрку у човековом разуму, те да он у извесном моменту може посумњати у нешто за шта би пре тога био дао живот. Спарлинг уочава да његов скептицизам у погледу језика није сасвим у складу са његовим просветитељским уверењем да су „вечите истине ‘читљиве и разумљиве свим људима’“ (исто: 144). „Менделсон није био скептик, али је био скептичан по питању своје способности да се суздржи од сумње!“ (исто).

Како би приказао Хаманове противаргументе, Спарлинг је пошао од онтолошких поставки овог немачког мислиоца које су, наравно, теолошке природе. Оне се заснивају на томе да је Бог „изрекао постојање света“, те је свет „божанска порука“ (исто: 145). Дакле, за Хамана језик није обично помоћно средство које човек користи како би именовао апстрактне рационалне принципе, као што су мислили Менделсон, Хобз и остали рационалисти. Иако Хаман није оставио целовиту теорију језика и његове улоге у човековом животу, зна се да за њега језик лежи у основи целокупног људског постојања. „Људско постојање је у *суштини* лингвално и друштвено. Бити људско биће значи општити [вербалним путем]“ (исто). Међутим, у тој комуникацији човек, наравно, не може испунити епистемолошки сан рационалиста: он не може стићи до потпуно чистих, *a priori* појмова који би били универзално спознатљиви и разумљиви. Видели смо у Бецовој анализи *Метакритике* да језик за Хамана има апостериорну природу. „Стога, Менделсонова претпоставка о постојању општеприступачних, истинитих појмова

²²⁹ Спарлинг примећује да је Менделсон био „изненађујуће песимистичан“ по питању „могућности комуникације“ (Sparling 2011: 144). „Мој ближњи и ја никако не можемо спојити потпуно исте речи са потпуно истим унутрашњим осећањима, јер их не можемо упоредити, повезати једну с другом, нити их преправити а да се поново не послужимо речима“ (Mendelssohn 1989: 386).

до којих рационална бића могу доћи *пре* њиховог језичког живота [...] јесте за Хамана ‘мистичка грешка’“ (исто: 146). Коначно, језик и комуникација су за овог немачког мислиоца нераскидиво везани за непосредан контекст и употребу. Тако мишљен, језик представља вишеслојни део човековог мисаоног бића који то биће оплемењује и развија, те му Спарлинг приписује органска својства: „Језик се мора третирати не као оруђе, већ као органски део нас самих. За језик се везује један есенцијално субјективни елемент; [али] он не може бити радикално индивидуалан, јер сам језик подразумева друштвени контекст“ (исто: 151). Напавши Менделсонов дуализам универзалних разумских доктрина и несавршених човекових језичких могућности, Хаман је, као што је учинио и у *Метакритици*, поново истакао Богом утаначено јединство језика и мишљења које се открива у богоствореном свету око нас, те учвршћује нашу веру:

Сви друштвени уговори, према праву природе, почивају на моралној способности да се каже Да! или Не! и на моралној нужди да се та изречена реч учини истинитом. Морална способност да се каже Да! или Не! темељи се на природној употреби људског ума и језика; а морална нужда да се испуни дата реч на томе да се наше нутарње изјашњење воље не може другачије изразити, објавити или спознати доли усмено или писмено, или делатно, те да наше речи, као природни знаци наших убеђења – морају попут дела, важити. Дакле, ум и језик су унутрашња и спољашња веза сваке друштвености, а растављањем онога што је природа својим успостављењем саставила – потиру се вера и верност, а лажи и превара, срамота и порок су потврђени и запечаћени као средства среће (N III: 300; Haunes 2007: 175)²³⁰.

²³⁰ „Alle gesellschaftliche Verträge beruhen, nach dem Rechte der *Natur*, auf dem sittlichen Vermögen *Ja!* oder *Nein!* zu sagen, und auf der sittlichen Nothwendigkeit, das gesagte Wort wahr zu machen. Das sittliche Vermögen *Ja!* oder *Nein!* zu sagen gründet sich auf den natürlichen Gebrauch der menschlichen Vernunft und Sprache; die sittliche Nothwendigkeit, sein gegebenes Wort zu erfüllen darauf, daß unsere innere *Willenserklärung* nicht anders als mündlich oder schriftlich oder thätlich geäußert, geoffenbart und erkannt werden kann, und unsere Worte, als die natürlichen Zeichen unserer Gesinnungen, gleich Thaten, gelten müssen. Vernunft und Sprache sind also [sic!] das innere und äußere Band aller Geselligkeit, und durch eine Scheidung oder Trennung desjenigen, was die Natur durch ihre Einsetzung zusammengefügt hat, wird *Glaube* und *Treue* aufgehoben, *Lüge* und *Trug*, *Schand* und *Laster* zu *Mitteln* der *Glückseligkeit* gefirmelt und gestempelt“ (N III: 300).

5. ХРИШЋАНСКИ ДУХ ПРОТИВ ДЕСПОТСКОГ УМА: ХАМАН, ФРИДРИХ ВЕЛИКИ И ХАМАНОВА ФИЛОЗОФСКО-ПЕСНИЧКА ЕСТЕТИКА

Роберт Спарлинг је међу ретким критичарима на англо-америчком подручју који се нешто детаљније позабавио односом Хамана и Фридриха Великог. Код већине осталих ова релација се назире тек у понеким маргиналним коментарима. У њима се најчешће говори о Хамановом прекору владајућем просветитељском режиму исказаном у већ поменутих кратким списима на француском језику. Али није сама чињеница да је Хаман посматрао пруског краља као „отелотворење ума крунисаног моћи“ (Nadler 1949: 375) једини разлог за пишчев отворени пркос, већ је то и мучан економски положај који је Хаман подносио до пред сам крај живота, а за који је највећи део кривице сносио владар код кога су приоритет за било какве повластице имали искључиво француски писци и филозофи, окупљани на његовом двору.

Однос Хамана и краља, ако се о томе може уопште говорити, одвијао се искључиво у виду „духовне борбе“ (Sparling 2011: 170) која је за своје поприште имала само текстове које је Хаман написао. Не зна се поуздано да ли је краљ прочитао иједан од есеја које му је овај писац упутио. Ако их је читао, сигурно се није трудио да уложи било какав умни напор да их схвати. Стога би било историјски објективније ову Хаманову критику посматрати као критику отелотворене духовне превласти просветитељског ума, иако је била упућена једној особи. Она је, како смо већ навикли, изражена у Хамановој особеној стилској разноликости, која подразумева извесну дозу хумора, ироније, осуде и библијских мотива, а не темељну анализу или систематично излагање. Његов третман „политичких питања је мешавина пажње и равнодушности“, што одаје општи утисак „јасне антипатије према теорији и пракси просвећеног апсолутизма“ (исто: 170; 171). Антипатија је такође приметна у његовој критици просветитељске „маније за образовањем“, која је истакнута у Кантовим хвалоспевима *добу критике* (*Zeitalter der Kritik*) и чувеној дефиницији просветитељства у есеју *Шта је просвећеност?*. За Хамана је све то био само још један вео који прикрива „Фридрихове намере да религију потчини *критици* и да је искористи зарад друштвене контроле“ (исто: 177). Краљ је хришћанство посматрао као мит са

утилитарним едукативним својствима, али је у свом чланку „Историја Краљевске академије“ (*Histoire de l' Académie Royale*) изразио сумњу чак и у то својство хришћанства²³¹, изневши да га је „потребно заменити поузданијим и мање фиктивним едукативним принципом“ (исто: 178). Овакав режим је за Хамана био само потврда сурове, деспотске стране наводно аутономног просветитељства, које је, иако „поносно у одбацивању предрасуда, засновано на својој сопственој предрасуди²³²“ на челу са вођом „који је правило трбуха учинио принципом врлине“ (исто: 179).

Хаманови полемички радови из овог периода нам не пружају довољно „критичког осврта на различите хијерархије које су дефинисале његово друштво“ (исто: 187). Прикривени циљ тих радова, који су заоденути плаштом неозбиљних сатиричних игрица у тону пркосног бунта – јесте раскривање једног спутаваљачког и тоталитарног духовног и политичког режима. Што се саме политике Фридриха Великог тиче, главна Хаманова мета било је оно што је видео као просветитељско лицемерје које је навукло маску толеранције. Разлоге за борбу против ове лицемерне стране просветитељства Спарлинг види у Хамановој стрепњи да „присталице толеранције настоје да задру у садржину саме религије“ (исто: 185). Овај Спарлингов увид постаје разумљивији ако узмемо у обзир вишегодишњу Хаманову борбу против духовне превласти природне религије: у њој су рационалисти видели морални кодекс који је носилац утилитаристичких и прогресивних амбиција духа времена. Што се тиче односа државе и цркве, Спарлинг покушава да помири оно што сматра противречошћу Хамановог становишта, по коме, с једне стране, „секуларна [државна] моћ неминовно сакати или пренебрегава цркву“, док би се њиховим одвајањем добиле „две мртве половине“ (Sparling 2011: 189; N III: 303; Haynes 2007: 179). За Хамана је оваква универзална „владарева невоља екстремни облик људске невоље“, односно „неограничене удаљености од жељене државе“ (Sparling 2011: 190). Он својом

²³¹ Питер Геј (Peter Gay), амерички теоретичар просветитељства, сматра да је тензија просветитељства и хришћанства једно од њихових „заједничких искустава из којег су [просветитељи] саградили кохерентну филозофију“. Друга два су љубав према античкој старини и трагање за модерним (Gay 1995: 8).

²³² „Он протерује предрасуде антике и обичаја предрасудама самољубља, новотарије или сопствене измишљотине“ (N III: 240): „*Er treibt das Vorurtheil des Altertums und der Gewohnheit aus durch Vorurtheile der Eigenliebe, Neuheit oder der eignen Erfindung*“.

„теолошком политиком [...] донкихотски позива народ да трага“ за жељеном државом (исто).

Последња тема Спарлингове монографије дотиче се Хаманове „естетике“. Под овим појмом подразумева овај критичар међуодносе Хаманових погледа на језик поезије и језик филозофије, схватања човекових чула и страсти, односно критике просветитељског идеала књижевног укуса. Појединачне односе између ових тема Спарлинг не посматра као засебна естетска становишта, већ настоји да их смести у заједничку синтетичку духовну целину. Тиме он покушава да Хаманово мишљење обједини у јединственом естетско-херменеутичком склопу, избегавајући фрагментарно и једнообразно тумачење немачког писца.

Дакле, у контексту „естетике“ овај критичар се бави Хамановим „двосмисленим везама са платонизмом“, што за Спарлинга указује на две чињенице. С једне стране он примећује да је Хаман својим инсистирањем на „утемељивачком карактеру [foundational character] афективног и метафоричког говора“ (исто: 196) на страни песника²³³. С друге стране, „платонски“ елементи код Хамана говоре о постојању „стабилнијег и трајнијег света од оног променљивог у коме живимо ми, чулна бића“ (исто: 199). Али, еманирајућа мисао читавог Хамановог списатељства јесте да људски *ratio* не може доћи до јасне представе те „друге“ стране, као и да овај прекорачује своја „овлашћења“ када покушава тако нешто. Ипак, разум код њега игра важну улогу „пасивног“, рецепторног својства којим се опажа и тумачи „симболички посредована порука“, а Хаманово гледиште које утемељује овакво својство означава Спарлинг као „божански позитивизам“ (*divine positivism*) (исто). Другим речима, овде се ради о једном „рецептивном, херменеутичком ставу према искуству, који пружа могућност да се дотакне вечно значење“ које је у том искуству садржано (исто)²³⁴.

Према Спарлинговом тумачењу, дотични рецептивно-херменеутички став разума такође представља суштину Хамановог поимања антрополошког значаја

²³³ Мисли се на платонски контекст „вечите расправе између песника и филозофа“ (Sparling 2011: 195).

²³⁴ При томе треба узети у обзир став који је Хаман 1787. године изнео у писму Јакобију, а којим показује свој епистемолошки емпиризам: „Истина се мора ископати из земље, а не треба је стварати од уметничких речи [Kunstwörtern] из ваздуха – већ из земље и подземних предмета који су први изнети на светло путем поређења и парабола са највећим идејама и трансцендентним интуицијама које не могу бити *directi*, него *reflexi radii*“ (ZH VII:159).

чула и страсти. У овом контексту, канадски политиколог пружа краћу генеалогску скицу историје филозофије која се тиче антрополошких својстава. Говорећи о Платону и Ничеу као главним антиподима унутар две супротне струје са инверзним тенденцијама, Хаманово место у историји филозофије Спарлинг одређује као јединствену тачку пресека обе струје, које су настојале да чула и страсти подреде доминацији и контроли филозофије. Платона Спарлинг посматра као претечу просветитељске глорификације разума, док за Ничеа каже да истиче чула и страсти *посредством* разума. Другим речима, „Ниче је преокренуо уметничку трансфигурацију субјективних жеља у свој идеал, док је Платон хтео да субјективне жеље преусмери на објективно добро“ (исто: 201). Канадски политиколог тврди да Хаманово схватање чула и страсти не представља побуну „против [њиховог] ‘потискивања’, већ против неспособности његових савременика да ишчитавају божанску поруку у еросу“ (исто: 203). Он је близак Бецовом тумачењу *Огледа једне сибиле о браку* када каже да је Хаман „покушао да у еротском укаже на облик нечег божанског“ (исто). Притом Спарлинг скреће пажњу на то да Хаманово схватање најузвишеније хришћанске љубави подразумева *ерос* и *агапе* у хармоничном јединству²³⁵. Према таквом схватању, „људи имају удео у божанској и људској природи“ (исто: 204). Најзад, канадски политиколог показује да разуме смисао Хамановог принципа *јединства супротстављених* у контексту љубавног заједничарења, премда испушта из вида *брак* – као уједињујући појам свете земаљске заједнице човека и жене: „За људска бића, љубав је увек духовна и материјална. Порицање духовног аспекта је материјалистичка грешка, а порицање телесног је покушај да се побегне из света појединачних ствари у коме живимо“ (исто: 205).

Расправљајући о Хамановом схватању једног од средишњих романтичарских појмова – креативног генија – Спарлинг поново настоји да укине једну устаљену предрасуду у историји идеја: посматрање Хамана искључиво као родоначелника Штурм унт Дранг-а, односно само као зачетника романтизма.

²³⁵ Тумачење појмова *ерос* и *агапе* Спарлинг позајмљује од аутора А. Најгрена (Nygren), који у својој студији *Агапе и ерос (Agape and Eros, 1953)* разграничава ове појмове одредивши *ерос* као „жељу за довођењем у контакт са оним што је по себи добро и лепо, како би се поседовало или учествовало у тој доброту. Агапе, супротно, описује Божју љубав људског рода [...] – то је љубав без интереса, спонтана, преплављујућа, стваралачка и која не мари за квалитет предмета своје љубави“ (Sparling 2011: 203).

Међутим, овај критичар не оспорава кључни утицај Хаманових идеја на лавину романтичарских сентимената у позном 18. веку. У овом књижевноисторијском контексту сматра Спарлинг да најпре треба нагласити „Хаманову удаљеност од романтичарског култа креативности“ (исто: 207). При томе треба имати на уму следеће: чак и они Хаманови увиди који немају непосредне везе са хришћанством, углавном су изречени у духу његове свеобухватне хришћанске религиозности. С друге стране, „хамановска *вера* [*Glaube*], то унутрашње осећање које пружа сазнање и подсећа нас на наше незнање, јесте предмет благодати, а *не маштовите креативности*“ (исто). Свакако да је Хаман често акцентовао чула и страсти, односно њихову когнитивну функцију; али је то наглашавање погрешно протумачено, ако се схвати само у романтичарском светлу: „као самообожење креативног човека“ (исто). Хаманово уздизање песничког језика не носи само романтичарски призивак песничке слободе, већ „оправдава песничку природу божанске речи“ (исто: 208). Дакле, што се тиче идеје креативног генија, Спарлинг закључује да је Хаман био близак романтичарима јер је „користио тај термин у сва три смисла: као креативну моћ (или таленат), унутрашњи божански глас, и врсту особе“, што је било сасвим у духу 18. века (исто). Ипак, он подсећа да у Хамановом опусу *геније* није само синоним за песничке величине попут Хомера и Шекспира, већ је „унутрашњи глас“ (попут Сократовог *daimon*-а) који треба да посматрамо као „производ вере“ (исто: 209). *Геније* у овом контексту није неко ко само „пркоси правилима“ уметности, већ неко ко је примио благодатни дар Бога. Када је реч о *генију* – који је схваћен у Хамановом небројено пута цитираном, „романтичарском“ смислу да код Хомера управо он надокнађује непознавање стваралачких правила – није далеко од истине ни Спарлингово тврђење да стоји у позадини наведеног става немачког мислиоца апел да се „естетска правила не пренаглашавају“, како се о „*Писму* не би оштро судило“ (исто: 210). Међутим, ако се позовемо на дотично место из *Сократских мемоара*, на коме Хаман говори о креативном генију, видећемо, како је установио и Бец, да је намера немачког писца да најпре укаже на очигледну паралелу Сократовог духа са хришћанским Светим Духом, те да „просветитељског“ Сократа протумачи и представи као хришћанског.

Шта код *Хомера* надомешћује незнање уметничких правила, које је један Аристотел након њега измислио, и шта код једног *Шекспира* надокнађује незнање или прекорачење тих критичких закона? *Геније* је једногласан одговор. Дакле, Сократ је свакако могао да буде незналица; он је имао генија на чију се науку могао

ослонити, кога је волео и бојао се као свога бога, [...] чијем гласу је веровао (N II: 75)²³⁶.

Ипак, Хаман је био свестан да *Свето писмо* није могло избећи третман у складу са омиљеним критичким идеалом просветитељства – књижевним укусом. Зато он већ на почетку *Библијских разматрања* говори о *ограниченом* укусу свог доба, који не може бити вредносно мерило библијских величина, као што то не може нити један критички суд било ког времена:

Уколико мора бити да је Бог имао намеру да се открије људима и читавом људском роду, утолико више пада у очи лудост оних који један ограничени укус и свој сопствени суд желе да учине пробним каменом божанске Речи. Не говоримо о откровењу које би један Волтер, Болинбрук и Шефтсбери сматрали вредним пријема, које би најчешће задовољавало њихове предрасуде, досетке, моралне, политичке и магијске бубе у њиховим главама – већ је посреди разоткривање таквих истина чија се извесност, веродостојност и тачност тиче читавог људског рода (N I: 10; LS: 68)²³⁷.

„Ако му се систематска филозофија учинила као претња откровењу, онда му је критика осамнаестог века изгледала као напад на религијску мисао“, закључује Спарлинг (Sparling 2011: 212). Огроман субјективни утицај који је светописамска реч извршила на младог Хамана, показао се када је он свом приватном дневнику поверио, како ће се испоставити, мисли од духовно епохалног значаја. Због тога су његова *Библијска разматрања* у значајној мери дијалог његове истинске и искрене личности са духом времена²³⁸, упркос доминантном тону песничке изолованости. Хаман је, према Спарлинговом виђењу, био у сукобу са духом свог времена и на естетско-уметничком плану. То уочава овај критичар на примеру *Естетике у сржи*, где на самом почетку Хаман пркосно изјављује: „Никаква лира, нити кичица! Већ једна лопата за моју музу, да њоме почисти гумно свете књижевности!“ (N II: 197; Haynes 2007: 62). „Хаману естетика захтева да се уметност склони, како би се

²³⁶ „Was ersetzt bey *Homer* die Unwissenheit der Kunstregeln, die ein Aristoteles nach ihm erdacht, und was bey einem *Shakespear* die Unwissenheit oder Uebertretung jener kritischen Gesetze? Das *Genie* ist die einmüthige Antwort. Sokrates hatte also freylich gut unwissend seyn; er hatte einen Genius, auf dessen Wissenschaft er sich verlassen konnte, den er liebte und fürchtete als seinen Gott, [...] dessen Stimme er glaubte“ (N II: 75).

²³⁷ „Hat Gott sich den Menschen und dem ganzen menschlichen Geschlecht zu offenbaren die Absicht gehabt, so fällt die Thorheit derjenigen desto mehr in die Augen, die einen eingeschränkten Geschmack und ihr eigenes Urtheil zum Probestein des göttlichen Worts machen wollen. Die Rede ist nicht von einer Offenbarung, die ein Voltaire, ein Bollingbroke, ein Shaftesbury annehmungswerth finden würden, die ihren Vorurtheilen, ihrem Witz, ihren moralischen, politischen und magischen Grillen am meisten ein Genüge thun würde, sondern von einer Entdeckung solcher Wahrheiten, an deren Gewißheit, Glaubwürdigkeit und Richtigkeit dem ganzen menschlichen Geschlecht gelegen wäre“ (N I: 10; LS: 68).

²³⁸ Што проналазимо у Бајеровом и Вајсенборговом запажању да су ране Хаманове медитације „не само прелудијум, већ срж његовог познијег рада“ (LS: 4).

направило места за откровење“ (Sparling 2011: 214)²³⁹. Притом, могуће је да Спарлинг у извесном смислу претерује у оцени да је Хаман својим изражајним поступком у *Естетици*, који одсликава „естетику [...] смешног или ружног“ и представља више од „стилистичког поступка“ – заправо исказао „свој став према природи саме лепоте“ (исто). Не смемо заборавити да је у средишту *Естетике у сржи* библијска херменеутика²⁴⁰, која је у рукама Ј. Д. Михаелиса постала Хаману омражени метод рационалистичке библијске егзегезе. Сва ова запажања иду у прилог чињеници да о овом раду немачког писца, као ни о његовој целокупној личности и делу, не смемо судити редуccionистички.

Својим закључним коментарима Спарлинг нас подсећа да, и поред неоспорног Хамановог утицаја на антирационалистичку реакцију која је уследила на духовној сцени Европе у позном 18. веку – свако тумачење које се удаљава од богонадахнутог библијског слова прети да прерасте у погрешну интерпретацију немачког писца. Његово свестрано мишљење „нити је уметност, нити филозофија“, јер прва од Бога чини уметничку слободу и стваралачки жар песника, а друга чисти ум и лебдеће апстракције филозофа (исто: 219). „Ако је Хаман естетичан, он није поборник уметникове воље“, а ако је своје аргументе о примату језика, искуства и чула бранио на филозофски начин, то је радио у покушају да „оживи средњовековни троп о свету као божанском језику“, а не да песнички језик *Библије* замени просветитељским језиком филозофије (исто: 220). Због тога Спарлинг истиче да сваки Хаманов филозофски или сасвим песнички израз не може бити одвојен од његовог „теолошког импулса“, чиме је овај критичар, упркос свим разликама, близак Лумповој и Бецовој теолошкој, односно христолошкој херменеутичкој перспективи (исто: 222).

²³⁹ Овај закључак показује да се Спарлинг, како и сам наводи, не слаже са Бајзером, који сматра да је „уметност за Хамана највиши облик сазнања, који је далеко супериорнији чак и од логике и математике“ (Beiser 1987: 35). Спарлинг тврди да „Хаманова естетика или поетика *није првенствено о уметности*“ (Sparling 2011: 319). С друге стране, Бајзеров закључак би био прецизнији да је уместо појма „уметност“ (*art*) употребио појам „лесништво“ (*poetry*) у контексту песничког језика *Библије*, који овај критичар објективно тумачи као „једини инструмент за схватање истине“ код Хамана (Beiser 1987: 35).

²⁴⁰ Управо из овог разлога Ханс Мартин Лумп сматра да *Естетику у сржи* треба посматрати искључиво у контексту егзегетичке расправе: „Хаманова 'Естетика' није, како се показује помнијим посматрањем, суштински израз новог виђења света и песништва у Унгеровом смислу [Unger 1925: 233ff], већ – грубо речено – један религијски памфлет“ (Lumpp 1970: 144).

ТУМАЧЕЊЕ ХАМАНА У ОКВИРУ ИСТОРИЈЕ ИДЕЈА:
ИСАИЈА БЕРЛИН О ПОРЕКЛУ МОДЕРНОГ
ИРАЦИОНАЛИЗМА

(Критичка анализа монографије *The Magus of the North:
J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, 1993)

Монографија *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (*Маг са севера: Ј. Г. Хаман и почеци модерног ирационализма*, 1993) и њен писац Исаија Берлин (Isaiah Berlin, 1909–1997)²⁴¹ представљају контроверзне теме у новијој англосаксонској критици Хамановог дела. Разлог за то је провокативна теза о „модерном ирационализму“, која је смело најављена насловом Берлинове монографије. Она упућује на једнозначну и ригидну класификацију Хамана као ирационалисте, односно оснивача онога што је овај британски историчар идеја означио као „модерни ирационализам“ (*modern irrationalism*). Због тако једностраног тумачења Хамана, наишло је Берлиново дело на отворено противљење у различитој мери, од делимичног до потпуног одбацивања. Али редукционистичка класификација из наслова није једини разлог за лавину негативних критика на рачун британског историчара идеја, које су се појавиле исте године када је монографија о *Магу са севера* била објављена²⁴². Срж проблема је у бројним недостацима ове Берлинове монографије, који су резултат неадекватног методолошког приступа њеног аутора тумачењу Хамана. Један од најочигледнијих недостатака Берлиновог поступка у поменутом раду је готово потпуно занемаривање претходне критичке рецепције Хамановог опуса. У жељи да пружи

²⁴¹ Берлин је био политички теоретичар, филозоф и историчар идеја јеврејског порекла. Рођен је у Риги, те је потом неко време живео у Петрограду, да би коначно (када му је било 11 година) прешао са породицом у Велику Британију, где се школовао, живео и радио на Оксфордском универзитету. Због тога је можда најобјективније сматрати га британским историчарем идеја. О *историји идеја* као херменеутичкој парадигми, в. Лома, Миодраг: *Песник и књижевна историја*, ИКЗС, Сремски Карловци/Нови Сад, 1994, стр. 37–53.

²⁴² Реч је о крајој расправи између Исаије Берлина и тада већ утицајног и признатог америчког хаманолога Џејмса О'Флахертија, која је 18. новембра 1993. године објављена на сајту *The New York Review of Books* (www.nybooks.com). У време када је Берлинова монографија о *Магу са севера* већ била објављена, а након чега је он 21. октобра 1993. године објавио и чланак о Хамановом ирационализму у *Њујоршком књижевном прегледу* – О'Флахерти је уредницима овог листа упутио приговор у коме тврди да је Берлин игнорисао чињеницу да је новија критика Хамана, превасходно она с краја 20. века, оповргла „тезу о ирационализму“ овог немачког писца.

што оригиналније и револуционарно тумачење, Берлин је свесно игнорисао неке од најзначајнијих монографија о Хаману које су се појавиле током 20. века, а посебно оне са немачког говорног подручја. Други разлог за негативан пријем Берлиновог дела је неочекиван и неоправдан раскорак становишта овог оксфордског професора у односу на већ утврђени став већине критичара по питању Хамановог књижевноисторијског профила. Под тим се подразумева чињеница да је прекомерни ирационализам немачког мислиоца одавно доведен у питање. Изгубивши ово из вида, Берлин је занемарио податак да је у уводу чувеног егзегетичког издања Хаманових главних списа (*J. G. Hamanns Hauptschriften erklärt*, 1956–1963) овај немачки писац дефинисан као „радикални мислилац“, чија је најочигледнија заслуга што је указао на ограничења и противречности догматског рационализма²⁴³. Према се студија о *Магу са севера* темељи на истраживању које је Берлин спроводио током шездесетих година прошлог века, ипак треба констатовати да је до времена њеног објављивања игнорисана врло важна чињеница да је у другој половини 20. века, на темељу поменуте тезе о Хаману као радикалном просветитељу, своја истраживања спроводио светски признати хаманолог Освалд Бајер (1939–), који је теолог по струци. Он је на прагу новог века дотичној тези дао чврсту научну потпору²⁴⁴.

Своју монографију Берлин је прегледно поделио на неколико краћих, засебних одељака. Њих је замислио као тематски различите анализе кључних сегмената Хамановог мишљења, а ове је покушао да синтетички усклади тезом о ирационализму немачког писца. Како та климава теза, сама по себи, садржи бројне мањкавости, неки критичари су реаговали веома оштро, указавши да је она сасвим промашена и неоснована, то јест, да је „у најбољем случају карикатура до које се дошло или услед ограниченог познавања извора или селективног присећања на њих“ (Betz 2009: 96). Штавише, Роберт Нортон (Robert Norton), германиста са америчког универзитета „Нотр Дам“, сматра да је Берлиново схватање такозваног „противпросветитељства“ (*Counter-Enlightenment*)²⁴⁵, заправо апстрактна

²⁴³ Уп.: „Einführung in J. G. Hamanns Hauptschriften erklärt“ (НН I: 5–6).

²⁴⁴ Уп. његову монографију *Zeitgenosse im Widerspruch: Johann Georg Hamann als Radikalär Aufklärer* (1988). У овом раду је коришћено издање у енглеском преводу: *A Contemporary in Dissent: Johann Georg Hamann as a Radical Enlightenment* (2012).

²⁴⁵ Нортон запажа да се ова сложеница, крајње неоправдано, све чешће користи у савременом политичком и идејноисторијском дискурсу „као препознатљив критички и историјски термин“

пројекција која је проистекла из његовог потпуно погрешног, искривљеног и вулгаризованог идејноисторијског тумачења Хамана и Хердера. Оно што је забрињавајуће, напомиње Нортон, јесте што су Берлинови закључци и читава противпросветитељска прича „створили основу за велики и растући број наизглед озбиљних научних радова“ (Norton 2007: 647). Будући да њихови резултати почивају на врло несигурном темељу, морамо њихову објективност довести у питање (исто). Берлин се у свега неколико наврата позива на поједине научне студије о Хаману, од којих су најзначајније две монографије Рудолфа Унгера, наведене и у овом раду. Међутим, Нортон тврди да су чак и Унгерова испитивања Хамановог дела на филолошкој странпутици, зато што узимају учешћа у немачком духовноисторијском освешћењу с краја 19. столећа, које је „постало део чак већег фронталног напада на наслеђе просветитељства [...] током раног двадесетог века“ (исто: 651)²⁴⁶. Овај амерички германиста скреће пажњу на то да је и сам Унгер очигледно био склон претеривањима када је реч о епохи просветитељства, назвавши је „агресивном, злокобном силом, која угрожава живот, која је усмерена на негацију и чак потпуно уништење свега онога што сам интелект не може подвести под своје“ (исто: 654). Упркос свему овоме, оставимо отвореним питање до које мере је Берлин усвојио Унгерову критичку оријентацију и да ли је овај немачки филолог заиста преоштро оценио просветитељство 18. века.

Што се тиче Берлиновог пренебрегавања великог броја научних студија о Хаману, постоји могућност да је један од разлога за то литерарни стил овог историчара идеја, чије особености је настојао да по сваку цену задржи. Током

(Norton 2007: 637). Примера ради, дотичном кованицом послужио се и познати савремени теоретичар просветитељства, Џонатан Израел (Jonathan Israel, 1946–). Под њом подразумева он струју која је, слично као и противреформација – „створила велику реорганизацију и ревитализацију традиционалних структура ауторитета, мишљења и веровања“ (Israel 2001: 7).

²⁴⁶ Нортон, конкретно, мисли на вулгаризацију Хердерове мисли која је настала, како каже, с појавом немачке „духовне историје“ (*Geistesgeschichte*) на крају 19. столећа. Реч је о „историцистичком нападу на вредности просветитељства, који је у својој намери и пракси био наглашено политички и видео је, или је желео да види, Хердера као аутентичног претечу и идеолошког савезника. Односно, осликавање Хердера као великог оригиналног генија, као заступника осећања над разумом, као промотера значаја партикуларности, нарочито народне партикуларности, насупрот универзалном космополитизму, као поборника потпуно новог начина виђења и тумачења света – ова прича, коју Берлин брани као историјску чињеницу, у потпуности је била измишљотина немачких националистичких историчара који су желели да идентификују корене специфично немачке модерне културе, оне која је сасвим различита, а сувишно је рећи – супериорна наводно површном, безосећајном, бездушном механичком погледу на свет, који су ови немачки историчари приписивали просветитељству, а особито француским филозофима“ (Norton 2007: 651).

ишчитавања и разматрања његове монографије, стиче се утисак да он није желео да тај течан и спонтан начин писања оптерети бројним наводима из других извора. Управо је такав слободан и елоквентан литерарни израз својствен за Исаију Берлина. Њиме он живописно и упечатљиво дочарава комплетну слику, иако је она, барем када нам приказује Хамана, својим највећим делом крајње субјективна и научно неутемељена.

1. ХАМАНОВ РАНИ ПЕРИОД ЖИВОТА И КОРЕНИ ИРАЦИОНАЛИЗМА

Прича о Хамановом ирационализму почела је знатно раније. Први озбиљан филолог који је заступао ову тезу био је поменути немачки историчар књижевности, Рудолф Унгер (Rudolf Unger, 1876–1942). Својом обимном студијом *Hamann und die Aufklärung (Хаман и просветитељство)* из 1911, оставио је он обиље материјала и огроман подстицај за наставак научног интересовања за Хамана, особито унутар немачке академске сцене. Реч је о монографији која је, како признаје и Нортон, „самостално довела запостављеног Хамана у средиште академске пажње и оформила шаблон по коме ће Хаман од тада у великој мери бити схваћен“ (Norton 2007: 654). Нортон је уверен да је Хаманова тобожња „мржња према просветитељству“, која је истакнута у књизи *Хаман и просветитељство*, у ствари, Унгерова лична мржња према „‘претерано рафинираним’ и ‘софистицираним’ Французима“ (исто: 655). Како год било, Унгер је у тој студији изнео чврст став да Хаманов ирационализам није површан и варљив привид повремених емотивно интонираних записа. Баш напротив, сматрао је овај велики књижевни историчар, тај ирационализам потиче из мистичних дубина психолошког склопа и укупних душевних и духовних снага немачког мислиоца.

Он није ирационалиста, те услед тога – антирационалиста на основу теоријских разлога, као што су то делимично Кант и Хјум, али такође ни одређених појединачних тенденција на основици његове субјективности, као што су то Русо и Хердер, већ због недељивог јединства и дубине своје личности, на основу присиљавајуће нужде свог најдубљег сопства [...], целом душом и из свих снага. Он није само објављивао ирационализам, већ га је и проживљавао; није га само свесно заступао, већ га је несвесно и нехотице остваривао у живом тоталитету свог Ја и свог живота (Unger 1925: 115)²⁴⁷.

²⁴⁷ „Er ist Irrationalist und infolgedessen Antirationalist nicht aus der Theorie heraus wie zum Teil Kant und Hume, aber auch nicht aus bestimmten Einzeltendenzen seiner Subjektivität wie Rousseau und Herder, sondern aus der ungeteilten Einheit und Tiefe seiner Persönlichkeit, aus der zwingenden Notwendigkeit

Иако Берлин не наглашава у овако великој мери биолошки детерминисан ирационализам код немачког просветитеља, Унгеров утицај на његове кључне ставове о Хамановом ирационализму ипак је очигледан.

Да бисмо разумели ирационализам о коме говори Берлин, најобјективније је да ту мисаону категорију схватимо онако како је то учинио немачки историчар књижевности Херман Аугуст Корф²⁴⁸. Корф (Korff 1958: 105) је ирационализам штурмундранговског раздобља перципирао као специфични „осећај света“ (*Weltgefühl*), који се развио из два погодна тла: природне филозофије (*Naturphilosophie*) и осећања Бога (*Gottesgefühl*). Највероватније под утицајем Унгера (на кога се позива), уочава Корф код Хамана „рађање ирационалног погледа на свет из духа хришћанске религиозности“ (исто: 107). У том ирационалном погледу, сматра Корф, дубоко се код Хамана усадила „идеја живог Бога“ (*die Idee des lebendigen Gottes*) (исто)²⁴⁹. Притом не треба изоставити из вида да Корф посматра *Sturm und Drang* као ирационалистичку фазу, што значи да је овај период код њега, слично као и код Унгера, пре свега промишљан као „непосредна антитетичка реакција на претходни реалистички рационализам просветитељства“ (Лома 1994: 129). Дакле, поборници тезе о Хамановом ирационализму, попут Берлина и Корфа, видели су у Унгеровом тумачењу немачког писца историјску и научну утемељеност за свој провокативни став. Новија рецепција немачког мислиоца узроковала је издвајање засебне критичке струје која се наведеној супротставља²⁵⁰.

seines innersten Selbst [...] mit ganzer Seele und aus allen Kräften. Er hat den Irrationalismus nicht nur verkündet, sondern gelebt; nicht nur bewußt vertreten, sondern unbewußt und ungewollt in der lebendigen Totalität seines Ich und seines Lebens verwirklicht“ (Unger 1925: 115).

²⁴⁸ Уп. његову студију: *Geist der Goethezeit, Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*, Bd. 1: *Sturm und Drang*, unveränderter Nachdruck der 4., durchgesehene Auflage, Leipzig 1958. О вредности Корфовог методолошког становишта са духовноисторијском синтезом у свом средишту, в. Лома, Миодраг: *Песник и књижевна историја*, ИКЗС, Сремски Карловци/Нови Сад, 1994, стр. 128–141.

²⁴⁹ Конкретније, Хаманов поглед на свет дефинише Корф на основу сензуалистичко-ирационалног стања његовог духа, којим Хаман увиђа „ирационални принцип света“. У том принципу осећање Бога се не може искусити у „највишем рациу, већ у најдубљој ирационалности“, то јест, Његову суштину не можемо „обухватити умом (који Бога не спознаје, већ пориче), него само у олуји и ускомешаности елементарног и најдубљег живота“ (Korff 1958: 111).

²⁵⁰ Те две херменеутичке струје су се, како изгледа, поделиле на стару и нову ученост. Поборници „старе“ (окупљени око Унгера) држе се тезе о Хамановом ирационализму, коју неретко пренаглашавају. С друге стране, присталице „нове“ струје (О’Флахерти, Бец, Бајер и др.) жестоко оспоравају крајњи ирационализам код Хамана. Они се, уз већа или мања одступања, држе тезе о Хаману као „радикалном просветитељу“.

Намера Исаије Берлина је да категорију ирационалности постави не само у средиште тумачења Хамана, већ и да је прикаже као духовну покретачку силу Европе с краја 18. и почетка 19. века. Баш из тог разлога су готово сви његови осврти на, наизглед, споредне чињенице из Хамановог живота усмерени ка покушају да се докаже како је наводни ирационализам немачког писца уједно и кључни подстицај за буђење штурмундранговског духовног усмерења, као и потоњег романтизма. Детаљније испитивање хришћанске стране Хаманове личности, Берлин – због чега му многи замерају – свесно заобилази с образложењем да није „привучен, нити компетентан“ да о томе расправља (Berlin 1993: XV). Имајући у виду управо важност хришћанске религиозности за немачког писца, можемо претпоставити да је Берлинова хипотеза непотпуна, ако не и крајње једнострана. На самом почетку своје студије, он јасно ставља до знања да га Хаман занима искључиво у контексту супротстављања француском просветитељству, те додаје да ће и теолошке ставове немачког писца тумачити само уколико имају везе са тим. При томе је за Берлина пресудан утицај немачког писца на „антирационалистичку традицију која је учинила много [...] да обликује мисао, уметност и осећај Запада“ (исто). Дакле, крајњи циљ његовог истраживања Хамана је да испита утицај који је овај имао на *Sturm und Drang* и романтичаре. Стога Берлин настоји да истакне искључиво оне Хаманове ставове који овога, по његовом мишљењу, чине утемељивачем новообликоване духовности и осећајности читавог Запада. Шта је тиме тачно желео да каже, проналазимо у једном од његових закључака:

Доктрине Фихтеа и Шелинга, чак и Хегела, које се читаоцу васпитаном у англосаксонској филозофској традицији чине као насилни пробоји у добро уређеном следу здраворазумских и скрупулозних, рационалистичких европских мислилаца – тешко да би могле настати без ове контрареволуције, која је донела алтернативну светлост и таму европској сцени и која је, било као узрок или симптом, нераскидиво повезана са најкреативнијим и најразорнијим феноменом нашег времена. То је револт чији је Хаман предводник и можда најоригиналнија личност (исто: 106).

Упркос многим генерализацијама и претеривањима²⁵¹, Берлин је запазио да у енглеским, односно америчким академским и неакадемским круговима влада

²⁵¹ На пример, Берлин је већ у првој реченици своје монографије покушао да сажме целокупан смисао Хамановог писања следећим речима: „Најстраственији, најконстантнији, најекстремнији и најнепопустљивији непријатељ просветитељства и, конкретно, свих облика рационализма његовог времена (он је живео и умро у осамнаестом веку) – то је Јохан Георг Хаман“ (Berlin 1993: 1).

опште непознавање и неразумевање Хамана. Он је описао стање које је, нажалост, и данас присутно у већини енциклопедија, књижевних историја и других приручника, када је реч о овом немачком мислиоцу. Наведени извори, ако га уопште помињу, говоре о Хаману као о „езотеричном писцу, конфузном и нејасном до тачке потпуне нечитљивости“; затим наводе да је он био „ексцентрична и изолована личност“, обузета „неком врстом дубоко индивидуалног хришћанства, које се обично описује као један облик пијетизма“, те да је „веровао у окултне истине божанског откровења и дословну надахнутост *Библије*“ (исто: 1–2). Ови описи могу бити чак делимично тачни, међутим, они ни изблиза не исцрпљују, нити се чак примичу објективном сажимању смисла Хаманових текстова.

Почетни део студије *Маг са севера*, у коме се говори о Хамановој биографији, посвећен је истраживању афективних црта психолошког склопа немачког мислиоца. Берлинова намера у овом поглављу је да убеди читаоце у психолошку детерминисаност Хамановог ирационализма. У ту сврху, британски критичар је пажљиво одабрао бројне атрибуте и прилоге који упућују на хаотичност, несклад, конфузију, немир и бурне емоције – односно све оне квалификаторе који, како он сматра, кроје природу личности која презире све рационално. С обзиром да је овакав вид тумачења својствен психолошкој књижевној анализи Рудолфа Унгера, целокупан први део Берлинове монографије наликује управо таквом истраживању. Тако, на пример, без подробнијег образлагања, тврди Берлин да у периоду одрастања, док су по различитим школама стицали образовање, Хаман и његов брат „никада нису стекли поштовање према било каквом систему“ (исто: 6). Уз то, истиче он да је Хаман био особа „страственог, топлог и осетљивог карактера“, те да је читао „претерано и хаотично“ (исто: 7). У том несистематичном периоду едукације прикупио је Хаман гомилу „наизглед неповезаних информација које су се гомилале на његовим страницама у каснијим годинама“ (исто)²⁵².

Британски историчар идеја не изоставља да помене како је, пре чувеног путовања у Лондон (1756), Хаман ипак био типичан представник немачког просветитељства – привржен доминантном духу научног напретка и француским

²⁵² Сличан суд изрекао је и Диселхоф, који сматра да је Хаманово целокупно знање у почетку наликовало „хаотичној маси“ (Disselhoff 1871: 13).

рационалистима који су овоме дириговали²⁵³. „Да је тада умро, Хаману би приличила његова анонимност у данашњем свету“ (исто: 10). Након судбоносног религиозног искуства у Лондону, описује нам Берлин, страственост, несређеност и несистематичност Хамановог карактера усмеравале су његов живот ка непредвидивим путевима. Најпре су Кант и Беренс приметили да он више „није типично просветитељско чедо“ (исто: 12), јер су се његовом дотадашњем интересовању за просветитељске идеје изненада припојили религијски ставови и уверења. Затим, није му пошло за руком да успешно оконча студије права које је похађао на *Албертина Универзитету* у Кенигзбергу, а ка неочекиваним животним путевима водили су га „налети изненадне енергије“ (исто). Он је тада деловао, сликовито описује Берлин, као „човек седамнаестог века рођен у страном свету – религиозан, конзервативан, ‘усмерен ка себи’, који није у стању да удахне нови, бљештави свет разума, централизације, научног напретка“ (исто). Све у свему, британски историчар идеја закључује да је Хаманова напрасно пробуђена вера означила његов духовни препород. А управо ће тај препород пресудно утицати на то да он, као дотадашњи типични представник просветитељства, искорачи из окриља анонимности као писац који ће пресудно утицати на промену духовне климе у читавој Европи. Упркос одлуци да не разматра детаљно Хаманове религијске ставове – признаје Берлин да су они пресудно утицали на младог Немца: „Прихватање ове нове светлости [хришћанства], која је за њега светлела до краја живота, јесте оно што му је дало историјску важност“ (исто: 14). Извор те светлости Берлин не види у првобитном лутеранском протестантизму, већ у мистицизму. Сходно томе, закључује он да Хаман није постао обраћеник „наивне вере свог детињства“, већ доктрина „немачког протестанског мистицизма и његових присталица у Скандинавији и Енглеској²⁵⁴“ (исто: 15). Они су читаву историју Јевреја посматрали као „унутрашњу историју душе сваког појединачног човека“

²⁵³ Филип Мерлан пише да је Хаман у то време био и типичан заступник немачке средње класе. У овом контексту релевантни су неки његови записи о трговцу, које наводи Мерлан: „Он мора бити образован; мора се научити свим добрим принципима на којима је заснована права трговина. А једна од најважнијих образовних мера је та да се трговачки позив уздигне од чисто уносне професије до оне [достојне] једне угледне друштвене класе“ (Merlan 1948: 381).

²⁵⁴ Берлин вероватно мисли на мистичке тенденције под окриљем протестанског пијетизма, а како пише Леонар, главно севернонемачко средиште овог био је управо Хаманов родни град Кенигзберг. Пијетисти су обнављали „хришћанство срца“ у великим областима протестантизма и тако доприносили његовој обнови“ (Leonar III 2002: 135, 142).

(исто). Поређење целокупне старозаветне историје јеврејског народа са Хамановим сопственим животним путем, посматра Берлин као „унутрашњи смисао његових библијских речи“ (исто). Не само да је у протестантском мистицизму *Библија* представљала алегорију духовног живота сваког појединца, већ свеукупна људска историја и природа нису „схватани очима аналитичког разума, него верношћу, вером у Бога, самопроматрањем – јер је све ово једно“ (исто). Овим увидима Берлин је наслутио како универзалност, тако и субјективну партикуларност Хаманове библијске херменеутике. Другим речима, оксфордски професор је објективно наслутио да је Хаман тумачио *Библију* на горепоменути начин који је био својствен тадашњем протестантском мистицизму, али и на субјективан, партикуларан начин – као чудесну књигу која пружа и алегоријски приказ догађаја из његовог личног живота. Стога се Хаманова библијска херменеутика готово у целини ослањала на типологију, која је у дубокој интуицији немачког мислиоца постала моћан мисаоно-емотивни апарат за тумачење човека и света. То јест, Берлин је у неку руку близак схватању да су Хаманови судови, који се дотичу антрополошких, онтолошких и епистемолошких тема – заправо интегрални део његове особене библијске типологије. Међутим, британски историчар идеја се од овог херменеутичког становишта дистанцирао, тако што је пренагласио фанатичну антирационалност Хамановог карактера, што је далеко од типолошке ирационалности која подразумева чудесно фантазијско, иконофилично проматрање спољашњег света, које се никако не може у потпуности свести на чисто рационалне појмове.

2. ТУМАЧЕЊЕ ХАМАНОВИХ УЧЕЊА КАО ИЗРАЗ ШТУРМУНДРАНГОВСКОГ

ИРАЦИОНАЛИЗМА

Иако не покушава да схвати њену дубину, Хаманову хришћанску духовност препознаје Берлин као неодвојив део његове личности: „Чувена фраза ‘Богом-опијени човек’ далеко више пристаје Хаману неголи махнито романтизованом Спинози код немачких критичара осамнаестог века“ (Berlin 1993: XIV). Међутим, оксфордски научник настоји да секуларизује и релативизује већину Хаманових теолошких разматрања, како би у потпуности акцентовао улогу немачког мислиоца у поменутој духовно-културолошкој ренесанси Европе крајем 18. и почетком 19. века. Подсетимо се да је овде реч о таласу антитетичке реакције на крајњи рационализам и материјализам просвећене Француске. Берлин настоји да значај Хаманових хришћанских мисли релативизује и судом да оне нису оригиналне, јер се могу пронаћи у „различитим облицима код Екхарта, Таулера и Бемеа, и у целокупној мистичкој традицији Немачке, чији је лутерански огранак са унутрашњом перспективом представљао пијетизам“ (исто: 22). Он не види Хамана као „првог, а ни највећег“ међу онима који су веровали да се „природа у својој целини може сагледати као књига у којој они који умеју да читају могу прочитати читаву историју света и човека исписану светлим и великим словима“ (исто). Према Берлиновој интерпретацији, Хаманова хришћанска природа, која је сасвим преобликовала његову личност – само је узгредни покретач новонастале духовне потенције младог немачког мислиоца, и то оне која ће, како мисли Берлин, дати пресудан подстицај разорним ефектима штурмундранговске ирационалности. Истакавши да је поменута духовна ренесанса, у суштини, израз исконске мржње према просветитељству, крајње неоправдано пренаглашава Берлин ову негативну емоцију код Хамана: „Он је свој век мрзео готово патолошком мржњом и нападао је оно што је том веку својствено са невиђеном жестином и силом“ (исто). Сва своја оружја искористио је како би се „дигао у револт против читаве структуре науке, разума, анализе“ (исто). „Романтизам, антирационализам, сумња у све теорије и интелектуалне склопове који су, у најбољем случају, корисна фикција, а у најгорем искривљујући медијум [...] – практично су отпочели са Хаманом“ (исто). Наведени појединачни судови говоре нам да Берлинова површна егзегеза истиче екстремно

антирационалистичко гледиште, као својствено Хаману. Због тако непрецизног и субјективног одређења природе и смисла Хамановог хришћанског обраћења, Роберт Нортон је с правом довео у питање резултате Берлиновог херменеутичког поступка²⁵⁵. Очигледно је да Берлиновој анализи мањка потпунији и објективнији осврт ка Хамановом хришћанском духу, те надахнуто посматрање његових хришћанских мисли; премда оксфордски научник инсистира на пресудној улози ове вере у обликовању наводне ирационалности немачког писца. Из тог разлога, британски научник запада у бројне генерализације и недоречене судове. Сви они подсећају на критику коју је Бец упутио Берлиновом тумачењу Хамана, а то је да се оксфордски професор није довољно упознао са текстовима немачког писца. Берлин није сасвим схватио, или је у потпуности игнорисао у којој мери је Хаман своју религиозност доживљавао и као човек и као писац: „Осведочавати живу стварности Божију била је насушна потреба Хаманова као човека, а нарочито као писца по позиву“ (Leibrecht 1958: 17)²⁵⁶.

Иронија је што је и поред обиља нетачних закључака, Берлинова студија имала велики значај у популаризовању Хамана у Сједињеним Државама. Она је крајем 20. века привукла пажњу ширег читалачког аудиторијума, нарочито након Берлинове расправе са О'Флахертијем у *Њујоршком књижевном прегледу*. Студија о *Магу са севера* не обилује само непрецизним и недореченим закључцима, већ такође на тренутке приказује незанемариве резултате Берлиновог вишедеценијског рада у области духовне историје. На пример, у осврту на неке од суштинских одлика просветитељске епохе, што је дигресија у односу на сам предмет његове монографије – он уверљиво осликава дух рационализма у позним педесетим годинама 18. века, када се Хаманова списатељска природа у својим главним цртама већ била уобличиола. Наиме, просветитељско раздобље на подручју Немачке и Француске покушава Берлин да дефинише једним духовно-синтетичким описом – као широк спектар различитих људи са различитим схватањима, али који су

²⁵⁵ Узмимо у обзир следеће Нортоново критичко запажање: „Берлин ретко кад опширно и детаљно анализира једно дело појединачног писца, укључујући и Хамана. Уместо тога, [...] он развија опширне теме, црта широким потезима, ретко кад се зауставља како би се заокупио пажљивим и стрпљивим читањем одређеног текста“ (Norton 2007: 640). Из овог запажања је јасно зашто је Берлинов критички поступак у потпуности непримењив на дубинско и историјски објективно тумачење немачког мислиоца.

²⁵⁶ „Zeugnis von der lebendigen Wirklichkeit Gottes zu geben, ist das große Anliegen Hamanns in seiner Eigenschaft als Mensch und in seiner besonderen Berufung als Autor“ (Leibrecht 1958: 17).

униформно вођени идентичним прогресивним идеалима. Посматрани у оквирима једног целовитог скупа у коме владају специфични унутрашњи закони – ти идеали чине јединствен духовни правац европског просветитељства.

Упркос неслагањима [...], постојала су извесна уверења која су била мање или више заједничка тој целокупној странци напретка и цивилизације, због чега је исправно говорити о њему [просветитељству] као о једном покрету. У пракси, реч је о убеђењу да су свет или природа једна целина којом може управљати неки скуп закона, које је, у принципу, људска интелигенција способна да открије; [...] да је човек способан да се усавршава, да постоје извесни објективно препознатљиви људски циљеви којима сви људи [...] теже, а то су: срећа, знање, правда, слобода, и нешто што је помало нејасно описано, али добро схваћено као врлина; [...]. Сва начела објашњења морала су свуда бити иста. Заиста, ово је оно што је чинило рационалност (Berlin 1993: 27–28, 30).

У овако схваћеном духовном окружењу осетио се млади Хаман, описује Берлин, као „Давид кога је Бог изабрао да сможди“ просветитељство – „тог огромног и страшног Голијата“ (исто: 30). Зато је Хаман одлучно одговорио презиром и нападом на претходно описану рационалистичку средину.

Епистемолошке судове немачког писца подвео је Берлин под његова хришћанска уверења. Као и већина других критичара, он је био свестан да је за Хамана свако пуко рационалистичко знање пропадљиво и подложно трајном скептицизму. Филозофски системи су за немачког мислиоца били грех рационалистичког идолопоклонства. Зато Берлин суштину првог Хамановог напада на просветитељство проналази у хјумовском скептицизму, који је немачки писац усвојио и протумачио као путоказ ка вери и богоспознању. Филозофском скептицизму дао је Берлин најистакнутије место међу Хамановим оружјима против догматског рационализма. Хјумов принцип, по коме се „из једне чињенице не може дедуковати друга“ – подразумева уједно и самообману просветитеља када покушавају да „изведу друга егзистенцијална становишта методама чистог мишљења“ (исто: 33). Међутим, Берлин не наглашава крајњи религијски, откровењски циљ поменутог скептицизма, већ је уверен да је овај послужио Хаману искључиво у својству „напада на методе и вредности научног просветитељства“ (исто). Он наводи Хаманово признање у писму Јакобију да је цела немачка филозофија „сачињена више од језика него од ума, и од погрешног схватања небројених речи, од персонификација произвољних апстракција“ (ZH V: 272; Berlin 1993: 38). Лична признања попут наведеног показатељ су Берлину да је за Хамана рационалистичка метафизика ништа друго до фикционална игра речима.

Берлин сматра да, за разлику од просветитељских филозофа, Хаман одбацује науку јер не признаје могућност рационалног утемељења стабилног гносеолошког упоришта. Односно, за њега не постоји нека произвољна „тачка изван универзума, која се може заузети и са које се овај може посматрати и оцењивати, осуђивати, правдати, објашњавати, доказивати“ (Berlin 1993: 37). Мислећи да су доспели на такво емпирички неоправдано, апстрактно гносеолошко полазиште, филозофи хитају ка универзализму који је само „узалудна жудња, покушај да се богата разноврсност универзума сведе на бледу једнообразност“ (исто: 38). А за Хаманов емпирички ум, такве рационалистичке претпоставке су „увреда [свему] створеном; глупост и неопростива дрскост“ оних који до њих долазе (исто). Хаманову дубоку веру описује Берлин као пуко средство, то јест оружје у крсташком рату против просветитеља и „општи протест и кампању против читавог научно-филозофског естаблишмента“ (исто: 39). Сходно томе, он крајње утилитаристички оцењује веру овога као средство „општег напада на све сфере рационализма“ (исто). На тај начин, Хаманова вера у интерпретацији британског историчара идеја поприма универзални полемички карактер и постаје нека врста филозофског механизма оповргавања. Поред вере, још једно од Хаманових оружја против разума уопште јесте искуствено сазнање, које је за њега „основа сваког правог сазнања стварности“ (исто). Идеализам и реализам само су поделе „схоластичке интелигенције“ која „изворни интелект не познаје“ (Berlin 1993: 40; ZH VII: 165).

Али упркос наводној чврстој предрасуди и тобожњој неисцрпној мржњи према природним наукама, признаје Берлин да Хаман не одриче разуму извесну улогу у сазнајном процесу (Berlin 1993: 42). Међутим, та улога долази до изражаја тек након скрушеног признања сопственог незнања, што је Хаман показао у *Сократским мемоарима*. У том раду, он је приказао „границе сазнања“ и разоткрио „човеково незнање и слабост“ (исто: 43). Човек греша када настоји да самог себе, односно свој разум прикаже као „псеудо-објективни извор ауторитета“, то јест, када у „тренутку просветљења или обичног разумевања“ (исто: 44) уобрази да може ауторитативно да поима непромењиве принципе по којима спољашњи свет функционише, те да њима овлада. То је „свет нужних истина, математике, теологије, политике, физике“, чије структуре у својој замишљеној чистоти и неповредивости постају за рационалисте „предмет божанског обожавања“ (исто:

45). Оваквим закључцима Берлин се примакао Хамановом супротстављању рационалистичкој злоупотреби разума коју је истакао Бец. Британски историчар идеја је близак објективнијем и оригиналном, иако не сасвим јасном тумачењу – када закључи да се „јединство мистицизма и емпиризма против рационализма“ код Хамана појављује „можда први пут у пуној снази“ (исто). Међутим, овај оксфордски научник изоставља да истакне важност Хамановог унутрашњег доживљаја *Библије*, који успоставља синтезу емотивног и мисаоног, те донекле и горепоменутих мистичких и искуствених доживљаја. Осврнувши се за кратко на Хаманову расправу са Менделсоном, Берлин је увидео да се Хаман није само противио било каквој апстрактној подели човека – која подразумева „природна права и дужности које он има као људско биће, а различита права и дужности као грађанин“ – већ да би такве поделе за немачког мислиоца представљале беспштедно сецирање религије, која „мора прожети сваки аспект човековог живота“ (исто: 46–47). Берлин је утврдио да, према Хаману, религија не сме бити подељена на основу социјалних и политичких фактора унутар државе. Она представља за Хамана неку врсту интерпретативног животног путоказа, будући да је „Бог говорио човеку на различите начине: кроз историју, природу, *Свето писмо*“ (исто: 49). То Божје обраћање указало му је на поља људског деловања која не треба раздвајати. Божанско обраћање човеку треба да подстакне међуљудску комуникацију, док путем ове појединац треба да стигне до сопствене смисаодавне епифаније. Овај вид самоспознања није остварив без претходног спознања другог, због чега Берлин сматра да чин комуникације за Хамана поседује откровењско својство, будући да су „људи једни другима огледала“ (исто). „Када бих био сам на свету, комуникација, а самим тим говор и мисао (који су за Хамана једно), никада не би могли да се развију“ (исто). Оваквим тумачењем Берлин је близак Р. А. Спарлингу, који је закључио да је за Хамана човек биће политике, друштва и религије, те да свој потпуни развој може дочекати само у крилу језичке и социјалне интеракције.

У претходно анализираним монографијама о Хаману упознали смо се са ширим значењем вере за овог немачког писца, коју је он субјективно доживео. Она му није омогућила само боље разумевање библијских порука, већ му је даровала способност да типолошки тумачи природу, историју и човека. Међутим, Берлин не

увиђа или не схвата довољно ову кључну, откровењску улогу Хаманове вере. Њена типолошка својства покушава он да објасни нејасном дескрипцијом релационалности међу људима, које морамо схватити како бисмо разумели и оно што је Бог желео да нам каже (исто: 57). С друге стране, Берлин схвата да било какав деистички покушај поистовећивања Бога са генијалним „математичарем или архитектором“ види Хаман као „произвољну и богохулну претпоставку“ (исто: 56). Прихватање деистичких премиса значило би за немачког мислиоца „приписати Богу наше сиромашне категорије – сиромашне у поређењу са бесконачно начина у којима један агент може да дела, а да се не упеца у мрежу нашег особеног интелектуалног апарата“ (исто). Претенциозне рационалистичке покушаје конструкција идеалних система и формула сазнања – као што је то деистичка идеја Бога – узима Берлин као један од главних разлога за оним што овај аутор види као Хаманову учесталу одбојност према разуму и природним наукама. Објективнији и прецизнији од Берлиновог је Бецов закључак – да је Хаман био искључиво против себичне и самодовољне рационалистичке апотеозе разума, која је за немачког мислиоца била еквивалентна идолопоклоничком клањању „богу овога свијета“ (2. Кор 4, 4). Берлиново често истицање Хаманове мржње према наукама мора бити доведено у питање услед објективних филолошких чињеница које је оксфордски научник игнорисао – као, на пример, Хаманов израз поштовања према научним достигнућима просветитељског доба у есеју *Мрвице (Brocken)*. Присетимо се да је немачки мислилац ту одушевљено записао да је „историја учености“ један „магацин“ достојан поштовања, али који је емпиријски утемељен помоћу пет људских чула (N I: 298; LS: 406). Ипак, Берлин није сасвим изоставио Хаманов анимозитет према изразима догматског рационализма. Он је најупечатљивије изражен у нагласку немачког писца на осећајем испуњеном језику чула и страсти, којим он, попут песника Вилијама Блејка, афирмише „пуноћу живота, а особито важност свега онога што је у човеку стваралачко, креативно, страствено“ (Berlin 1993: 62). Управо у нагласку на примитивним и исконским цртама човечје природе, уочава Берлин Хаманов „страствени протест против онога што је сматрао неразумним [insane] рационализмом просветитељства“ (исто: 66).

Најзад, стижемо до преломног места Берлинове анализе. Очеvidно је да се он у пар наврата примакао објективнијем тумачењу Хамановог дела, на пример,

када оцени да је пренаглашену просветитељску рационалност немачки мислилац видео као бег од „ирационалних фактора у човеку“ (исто). Упркос овом закључку, Берлин потпуно промашује објективни смисао Хаманових судова, зато што те факторе подређује искључиво тобожњој Хамановој „доктрини о потреби за потпуним самоизражавањем, као објектом природне људске жудње за слободом“ (исто). Другим речима, оксфордски професор не увиђа да се Хаманов нагласак на песничком језику примитивног човека (на шта Берлин вероватно алудира фразом „ирационални фактори“) у првом реду односи на „изворни и природни људски одговор на божанско песништво“ (Lumpp 1970: 50).

Што се тиче улоге језика у Хамановом мишљењу, монографија *Mag sa severa* нуди кратку и површну анализу овог феномена, иако Берлин тврди да се ради о „средишњој и најоригиналнијој доктрини у богатом и неуређеном свету“ Хаманових идеја (Berlin 1993: 72). Међутим, та доктрина је у списима немачког мислиоца за Берлина само „семе“ које је овај посејао, а чији плод је израстао у Хердеровом „лингвалном историзму и психологизму“, а касније постао „моћан фактор у модерној лингвистичкој анализи“ (исто). Расправу о пореклу језика између Хамана и Хердера он помиње у свега пар наврата, притом непрецизно оценивши да је Хаман „оштро критиковао Хердера јер је овај сматрао да је језик природна функција, да расте попут чула мириса или укуса“, а да је за Хамана „све дар личног божанства“ (исто: 85). Очигледно је Берлин игнорисао средишњу тезу Хамановог есеја *Исказивање последње воље витеза Ружиног Крста о божанском и људском пореклу језика (Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache)*, у коме немачки мислилац недвосмислено истиче да је језик божански исто колико и људски. С друге стране, Хаман никада не би прихватио *proton pseudos* Берлинске академије наука да је језик напосто „измишљен“.

Своју кратку анализу улоге језика у когнитивном процесу започиње Берлин од фундаменталног Хамановог става из *Метакритике пуризма ума*, којим овај поручује да је „језик једини, први и последњи органон и критеријум ума“ (N III: 284; Naupes 2007: 208)²⁵⁷. Према Берлиновом тумачењу, језик је за немачког

²⁵⁷ „[Der dritte höchste und gleichsam empirische Purismus betrifft also noch] die Sprache, das einzige erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft“ (N III: 284).

мислиоца „оно чиме мислимо, а не у шта преводимо: смисао идеје о ‘језику’ је коришћење симбола“ (Berlin 1993: 76). Када је Кант покушао да из когнитивног процеса издвоји појмове и категорије, он је заправо говорио о „језичким облицима“ (*forms of language*) (исто: 80). Оваквим увидима закључује оксфордски научник да за Хамана не постоји мисао или знање које није симболички, то јест вербално посредовано (исто). Разум који је лишен језика не би био у стању да испуњава своју основну функцију когниције, док, са друге стране, „симболи“ који чине језик не могу бити „апстрактне мисли, замишљене да имају сопствени живот“ (исто: 82). Овакав став о језику, сматра Берлин, одваја немачког мислиоца од рационалистичке филозофије просветитељства, чије присталице стварају „замишљене ентитете“, које потом обожавају „као да су стварне силе или божанства“, док ови, заправо, изобличавају живот (исто: 83). Деспотска функција просветитељског разума – да сам ствара метафизичке светове – може прећи у „метафизику, илузију, идолатрију, [...] најгоре врсте“ (исто: 84). То се дешава онда када човек потпуно напусти „извор стварности – Бога и друге људе, непосредан осећај и чулно искуство“ (исто).

Човекову способност да путем језика твори облике „сопственог спонтаног израза“ (исто: 87) схвата Берлин као једну од најзначајнијих функција унутар Хамановог схватања језика. Она се за немачког писца најснажније испољавала у примитивним временима цивилизације – онда када су људска осећања исказивана сировим, непатвореним песничким изразом, који није био опструиран нејасним филозофским појмовима. Тада је, како записује Хаман у *Естетици*, песнички израз био човеков први језик, а метафоре најранији облик његовог мишљења²⁵⁸ (N II: 197; Naunes 2007: 63)²⁵⁹. Како бисмо разумели прошлост, запажа Берлин тумачећи Хаманове мисли о метафоричности примитивног језика, „морамо прво разумети речи оних који су били део ње“ (Berlin 1993: 87). Међутим, тако нешто није пошло за руком чак ни ученом просветитељском филологу Ј. Д. Михаелису, који није био

²⁵⁸ Овакву идеју пронашао је Берлин и код Ђанбатисте Викоа (Giambattista Vico). Он каже да је Вико, слично Хаману, сматрао како „метафоричка употреба претходи – и мора претходити – ‘дословној’ употреби речи, као што поезија мора доћи пре прозе, [и] песма пре говора“ (Berlin 2013: 82).

²⁵⁹ Напоменимо да је о метафоричном карактеру језика примитивног човека – пре Хамана и Хердера, а деценију после Викоа (1735) – писао шкотски просветитељ Томас Блеквел (Thomas Blackwell). Он је сматрао да је сирови језички израз примитивног човека „морао бити пун метафора“, те да су оне биле „најјерчаније, најодважније и најприродније врсте“ (Blackwell 1736: 41–42). Рид напомиње да је Блеквелово дело имало великог утицаја на Хамана и Хердера (Reed 1965: 557)

у стању да библијску прошлост исправно протумачи – „зато што је у себи потиснуо елемент чулности и допустио интелектуалној, мислећој способности превише удела“ (исто: 88). Овај исказ, премда објективан, указује на још један у низу закључака који показују можда највећи недостатак Берлиновог херменеутичког приступа Хамановом делу, а то је да мисли овог немачког писца извуче из њиховог изворног контекста – који је, у овом случају, светописамска херменеутика – и премести их у неки други. Нажалост, овај методолошки недостатак британског историчара идеја поново је довео до низа закључака који су створили неприхватљиву слику о немачком писцу. Тумачећи *Естетику у сржи*, Берлин констатује да је решење за Михаелисову ненадахнутост и прекомерну рационалност при тумачењу *Светог писма* Хаман видео искључиво у превазилажењу „аристотеловских метода осамнаестог века“, које подразумевају човеково „мирно напредовање ка свом циљу [...] на рационалан, хармоничан, незаустављив начин“ (исто). Уместо аристотеловских метода, тумачи Берлин, Хаман мисли да је потребно да уложимо напор како бисмо „испитали дубине разорене људске душе“ (исто). Ако Хаманову критику Михаелисовог рационализма вратимо у њен изворни, егзегетички контекст, схватићемо да је његова критика библијског тумачења овог оријенталног филолога, својим највећим делом указала да претенциозни рационализам критичко-историјског метода треба ублажити надахнутим читањем. Управо таквим читањем се читалац, уз претходно скрушено стање душе и страхопоштовање према библијском тексту – може довести у стање појачане рецептивности сензибилитета, те евентуалне тренутне способности да осети присуство Светога Духа у животворним речима *Светог писма*. Зарад достизања тако тешко остваривог и сакралног херменеутичког циља, неопходни предуслови су „‘ентузијазам’, то јест надахнуће, или још боље: ганутост“, који нас „више подучавају разумевању од историјског истраживања“ (Lumpp 1970: 49)²⁶⁰. Разумевши само фрагменте овог светописамско-егзегетичког контекста, Берлин је нејасно покушао да објасни како је за немачког писца „слово дух, а дух слово; да слово без духа није чак ни слово, док дух без слова уопште не постоји“ (Berlin 1993: 90). Такође је додао да Хаман захтева „посвећену, страствену,

²⁶⁰ „‘Enthusiasmus’, d. h. Begeisterung, oder eher: Ergriffenheit, lehren mehr verstehen als historische Forschung“ (Lumpp 1970: 49).

некритичку апсорпцију сваког слога *Светог писма*“ (исто: 91). Уз ове недоречене и непрецизне критичке судове и врло кратак осврт на Хаманову расправу са Менделсоном, закључује Берлин, без детаљније аргументације – да је Хаман творац „оригиналне и нове теорије језика, којој је било суђено да своје највеће победе прослави у нашем времену“ (исто). Ову озбиљну али недовољно аргументовану констатацију о „оригиналној и новој теорији језика“ покушао је британски историчар идеја да објасни у додатку своје монографије (исто: 129–132). У једном од тих накнадних образложења истакао је да „не постоји објективна ‘структура’ стварности којој би ‘логички савршен језик’ био тачан одраз“. У другој сматра да су „пропозиције за које су филозофи тврдили [да имају] универзалну валидност, нужно шупље“ (исто: 129). Најзад, он истиче да језик у Хамановом мишљењу искључује све просветитељске идеје и тежње за научном универзалношћу, те да представља „доктрину која није била сасвим непозната средином нашег века међу филозофима који говоре енглески²⁶¹“ (исто: 131).

Последња велика тема коју анализира оксфордски научник тиче се појма „стваралачког генија“ (*creative genius*). Ако се присетимо да је циљ његове монографије да представи Хамана као главног покретача и предводника штурмундранговске ирационалности – онда не треба да зачуди његов снажни нагласак на наводној важности идеје о креативном генију унутар Хамановог мисаоног корпуса. Очито, Хаманова мисао о дотичном романтичарском идеалу веома је важна за укупну аргументацију Берлинове смеле тезе. Будући свестан те важности, британски критичар је истакао недовољно поткрепљен суд да „идеја слободног, спонтаног, стваралачког импулса у човеку, која не познаје правила, или ствара како ветар дува – продире, како се могло очекивати, кроз све што је он [Хаман] написао“ (исто: 95). Због бројних претходних исхитрених и непрецизних закључака, ово изузетно важно Берлиново тврђење о Хамановом схватању креативног генија мора се довести у питање. Конкретно, појам (стваралачког) *генија (der Genius; das Genie)*, како запажа Ханс Мартин Лумп, користио је немачки писац у разноразним контекстима и веома „ретко и насумично“. Према Лумповом истраживању, овај појам – који Берлин тако присно повезује са Хаманом – употребио је овај немачки мислилац свега 18 пута у чак 369 писама (у периоду

²⁶¹ Берлин је остао недоречен по питању кога сврстава у ове филозофе.

између 1751–1769), а у *Естетици у сржи* и *Сократским мемоарима* заједно, само три пута (Lumpp 1970: 110). Тако ретка и насумична употреба овог битног појма доводи у питање објективност Берлиновог смелог закључка о наводном значају који је Хаман „у свему што је написао“ придавао идеји о стваралачком генију. Колико је она пренаглашена код већине недовољно темељних критичара немачког писца, сведочи и Лумпов покушај да у закључном поглављу своје студије преиспита Хаманово место у историји идеја:

Како смо видели, Хаман себи није приписао нове естетске погледе, нити је он лично хтео да их ствара; и ако је и он некада, попут других, говорио о генију, под тим није подразумевао човека овлашћеног за слободну боголикост, како су га сневали штурмундранговци. Ко год би из Хаманових фрагмената склопио манифест у смислу Штурмидранга, преиначио би Хаманов смисао. [...] Он никада није хтео нешто друго, осим да укаже на оваплоћеног Бога, и, ако се не чита површно, друкчије Хаман и не може бити схваћен (исто: 174)²⁶².

Берлин сматра да Хаман није творац ирационалних романтичарских струјања, већ неко ко им је „дао нов и историјски важан правац“ (Berlin 1993: 95). Притом је сам Хаман, како тврди Берлин, остао „моралиста и критичар живота“ – одбацивши ауторитет институција, указао је он да се морамо уздати у „ауторитет сопствене савести“ (исто: 97). У каквој је тачно вези овај суд о ауторитету са појмом стваралачког генија, Берлин не појашњава. Узмимо да је реч о нечему што он, након извесне дигресије, описује као Хаманово „инсистирање на мудрости која потиче из правог учествовања у животу“ (исто: 99) што, када је реч о надахнутом стварању, највероватније подразумева одбацивање француских неокласичарских правила. Након што све то учини, сматра Берлин да је стваралачки геније у стању да достигне животну лепоту на највишем нивоу. Према његовом тумачењу, лепота је за Хамана „живот у најособенијем, целовитом, динамичном, опипљивом облику“ – што је доктрина коју је Хаман пренео Хердеру, а овој је „било суђено да утиче на немачки романтизам, а путем њега и на читаву европску мисао (исто: 101). Берлин такође истиче да Хаман подржава концепт слободе, али не у романтичарском

²⁶² „Hamann hat sich, wie wir sahen, keinen neuen ästhetischen Anschauungen verschrieben oder diese gar selbst schaffen wollen; und wenn auch er einmal wie die andern vom Genie sprach, meinte er damit nicht den zu freier Gottähnlichkeit ermächtigten Menschen, wie ihn die Stürmer und Dränger erträumten. Wer immer aus Hamann'schen Brocken ein Manifest im Sinne des Sturms und Drangs zusammenstückte, hätte Hamann inhaltlich umgedeutet. [...] Anders hat er nie gewollt, als auf den menschgewordenen Gott zu verweisen, und anders kann Hamann, wenn man ihn nicht oberflächlich liest, auch nicht verstanden werden“ (Lumpp 1970: 174).

смислу бесконачне слободе²⁶³. Што се самих романтичара тиче, Берлин тврди како је Хаман био уверен да су у борби против фанатизма, они сами „постали рационалистички фанатици, убице, паликуће, пљачкаши, варалице Бога и људи“ (исто). Права слобода наступа онда када се ослободимо свих земаљских окова у виду ситних апстракција (било рационалистичких или романтичарских) и осетимо нешто што је непосредно, интимно и нејасно (исто: 102). Наравно, Берлин не разјашњава шта би све ово могло бити. Најзад, сходно својим претходним непрецизним увидима, Берлин нетачно закључује да је Хаманова намера била да „разнесе утврђене вредности, оне традиционалне и филозофске, и да организује контрареволуцију ка једноставности и вери, [а] насупрот надмености и оптимизму нове науке“ (исто: 104). Хаман, засигурно, није желео да буде духовни реформатор у смислу у ком га представља овај оксфордски историчар идеја.

У том контексту бесконачне романтичарске слободе и наводне мржње према просветитељству, закључује Берлин да Хаманов литерарни стил не означава само бекство немачког писца од наметнутих класицистичких правила, већ његову жељу да читаоца пробуди из „лажног сна о стварности“ и улије му „истинску Реч Божју – јединство духа и тела, целину живота, потребу да се живи и ствара“ (исто). Тај стил је и огледало његових сопствених мисли, које су „мутне и хаотичне“, али без чијег револта Хердер, Фридрих Шлегел, Тик, Шилер и Гете не би постали оно што јесу (исто: 105).

²⁶³ Овај увид није сасвим у сагласности са Берлиновом претходном констатацијом да „идеја слободног, спонтаног, стваралачког импулса у човеку, [...], продире, како се могло очекивати, кроз све што је он [Хаман] написао“ (Berlin 1993: 95). Ова теза још више слаби ако узмемо у обзир да спој појмова појединачног и бесконачног „представља једну од најважнијих одредби, ако не и најважнију одредбу романтичарске теорије и романтичарске поетике“ (Glušćević 1967: 14). Дотична формулација би се евентуално могла довести у везу са Хаманом једино ако бисмо под конкретним сматрали реалан чулни свет, а под бесконачним Бога. Међутим, у књижевности су романтичари махом настојали да се удаље од „конкретног, непосредно датог, чулно-опипљивог“ (исто: 13), што код Хамана није случај.

ТУМАЧЕЊЕ ХАМАНОВИХ РАЗМАТРАЊА О ЈЕЗИКУ: ФИЛОЗОФСКА АНАЛИЗА ЏЕЈМСА О'ФЛАХЕРТИЈА

(Критичка анализа монографије *Unity and Language:
A Study in the Philosophy of Johann Georg Hamann*, 1952)

Монографија *Unity and Language: A Study in the Philosophy of Johann Georg Hamann* (Јединство и језик: истраживање филозофије Јохана Георга Хамана, 1952) Џејмса О'Флахертија (James O'Flaherty, 1914–2002)²⁶⁴ у ствари је прерађено издање докторске дисертације овог америчког критичара, под насловом „Лингвистичке основе Хаманове идеје јединства“ (*The Linguistic Foundations of Hamann's Concept of Unity*). Ова дисертација је одбрањена на „Универзитету Чикаго“ 1950. године. Наслов О'Флахертијеве монографије најављује испитивање Хаманове „филозофије“, што имплицира класификацију овог немачког мислиоца као филозофа²⁶⁵. Новија истраживања Хамана (особито она с краја 20. и почетка 21. века) умногоме су кориговала то ригидно и редукционистичко одређење. Ипак, било би неправедно, ако бисмо само услед те чињенице одбацили дуготрајан и врло темељан О'Флахертијев рад на тумачењу Хамановог дела²⁶⁶.

Изузев што сврстава Хамана у филозофе, студија *Јединство и језик* открива још једно важно О'Флахертијево уверење, а то је да се феномен језика код немачког мислиоца може посматрати у оквиру извесног система. Другим речима, амерички критичар је веровао да када се Хаманови раштркани судови о језику сагледају у целини, онда они рефлектују својства јединства и међусобне повезаности. Његова друга монографија о Хаману, *Johann Georg Hamann* (1979), доказ је да ни након скоро тридесет година овај амерички критичар није одустао од своје првобитне идеје о јединству, али и транспарентности у Хамановом мисаоном склопу:

²⁶⁴ О'Флахерти је био познати амерички германиста и хаманолог који је читаву своју каријеру (од 1947. до 1984. године) провео на универзитету Вејк Форест (Wake Forest), у америчкој држави Северна Каролина (North Carolina).

²⁶⁵ Проучавање Хаманове филозофије оправдава овај аутор ставом да би немачки писац морао бити занимљив историчарима филозофије, зато што је он човек који је „дао Хердеровој филозофији пресудни подстицај, који је водио дуге филозофске дискусије са Јакобијем, који се упустио у сукоб око средишњих филозофских проблема са Хјумом, Менделсоном и Кантом“ (О'Flaherty 1952: 11).

²⁶⁶ Амерички критичар је аутор још две монографије о Хаману (*Hamann's Socratic Memorabilia: A Translation and Commentary* [Хаманови Сократски Мемоари: превод и коментар], 1967; *Johann Georg Hamann*, 1979), као и бројних научних чланака.

„Чињеница да Хаман није био систематичан филозоф не значи да његовој филозофији недостаје кохерентност“ (O’Flaherty 1979: 112). Не би било претерано тврдити да је у светлу новије двадесетовековне критике немачког писца, амбициозна О’Флахертијева идеја да прикаже систематичност Хаманових судова сасвим одржива. Међутим, ово је комплексна хипотеза која би захтевала засебно, темељно истраживање. У сваком случају, својим филолошким радом је амерички критичар неоспорно остварио значајан допринос расветљавању тешких Хаманових мисли, а нарочито оних које се дотичу језика и његове епистемолошке функције.

Дакле, свој херменеутички приступ Хамановим текстовима у овој монографији, усмерио је О’Флахерти на језик. Нема сумње да је од почетка свог истраживачког рада на делу немачког писца О’Флахерти био свестан значаја језика за Хамана. Ако се присетимо да је за овога језик „први и последњи органон и критеријум ума“ (N III: 284; Nauney 2007: 208), односно да на њему почива „читава способност да се мисли“ (исто: 286) – постаје јасно да су данас помало заборављени резултати О’Флахертијевог научног истраживања и те како вредни пажње. Он није желео да монографијом *Јединство и језик* целокупну Хаманову мисао „сведе на један систем“, већ да покаже како „језик чини ‘темељ’ читаве његове филозофије“ (O’Flaherty 1952: 4). Подсетимо се да је ова идеја потекла из чврстог уверења америчког критичара да се – упркос Хамановом сопственом признању да ми живимо од фрагмената и мрвица сазнања (N I: 299; LS: 407)²⁶⁷ – код немачког писца може говорити о структуралном јединству у схватању језика. Језик, како то схвата амерички критичар, није био само једна од многобројних и најважнијих тема Хаманових разгранатих мисли, већ „призматични медијум кроз који је Хаман гледао искуство и стварност“ (O’Flaherty 1952: 4). О’Флахертијева замисао да расветли суштину језика у мишљењу немачког писца чини се претенциозном, ако узмемо у обзир неколико битних чињеница. Реч је о Хамановом поистовећивању језика и ума, а потом и о признању Хердеру у писму у коме за себе каже да ову истоветност никада неће моћи у потпуности да одгонетне (ZH V: 177)²⁶⁸. Најзад,

²⁶⁷ „Ми живимо овде од мрвица. Наше мисли нису ништа више до фрагменти. Заиста, наше знање је крње“ (N I: 299; LS: 407): „Wir leben hier von Brocken. Unsere Gedanken sind nichts als Fragmente. Ja unser Wissen ist Stückwerk.“

²⁶⁸ „Да сам елоквентан као Демостен, све што бих морао да урадим је да ове речи поновим три пута. Ум је језик, *логос* [λόγος]. Ово је кост коју ја глођем и коју ћу глодати до смрти. За мене је над овом

знамо да Хаман за собом није оставио ништа што је и налик целовитој теорији језика. Огромну важност језика за немачког мислиоца можемо наслутити и из Бајеровог тумачења његовог наведеног признања Хердеру [ZH V: 177]:

Ово није алегоријски опис једне мисаоне загонетке која се да одгонетнути, већ покушај да се исказе појмовима готово необухватљива праповесна и есхатонска димензија „вечитих крајњих расправа“ између различитих језика и умова (Bayer 2002: 2)²⁶⁹.

Имајући у виду ову тајанствену улогу језика у Хамановом мишљењу, коју је истакао Бајер, могло би се констатовати да је амерички германиста претерао када је указао на постојање језичке теорије немачког мислиоца која се може јасно и систематично представити. Међутим, О'Флахерти је био толико уверен у ту могућност да је отворено исказао и анимозитет према Унгеровом тумачењу значаја језика за Хамана. Упркос толерантном академском уважавању, напомиње О'Флахерти да, када је реч о испитивању улоге језика код Хамана – Унгерове резултате треба у потпуности одбацити због бројних важних пропуста и недостатака, које амерички хаманолог намерава да детаљно критички изложи (O'Flaherty 1952: 4). Ово је свакако преоштар суд овог критичара о Унгеровој монографији *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens* (Хаманова теорија језика у контексту његовог мишљења, 1905), која на елоквентан и упечатљив начин синтетички осликава Хаманов сложени карактер у виду духовног портрета, а са посебним освртом на његове судове о језику. О'Флахерти је сматрао да Унгерова анализа превише акцентује Хаманову индивидуалност, уместо оно што је овај написао²⁷⁰.

провалијом још увек тама: и даље чекам једног апокалиптичног анђела са кључем за овај амбис“ (ZH V: 177).

²⁶⁹ „Dies ist keine allegorische Umschreibung eines Denkrätsels, das sich lösen ließe, sondern der Versuch, die begrifflich kaum faßbare urchistorische und endzeitliche Dimension der 'ewigen Gränzstreitigkeiten' zwischen unterschiedlichen Sprachen und Vernünften zu sagen“ (Bayer 2002: 2).

²⁷⁰ О'Флахерти је овом критиком несвесно покренуто питање вредности духовноисторијског приступа у тумачењу Хамана, који је ефектно применио управо Унгер. Иако су неки од закључака овог немачког књижевног историчара претерани (као нпр. они који се тичу Хамановог прекомерног ирационализма), не може се само на основу тих неколико грешака одбацити његов целокупан филолошки рад. На крају крајева, његов живописан опис Хамановог карактера, колико год мање акцентовао теоријске судове овога, умногоме доприноси олакшаном разумевању Хамановог опуса.

1. ПРИРОДНИ ЈЕЗИК КАО НАЈНЕПОСРЕДНИЈИ ИЗРАЗ ЧОВЕКОВОГ ДУХА

Готово целог живота држао се Хаман уверења да је у примитивном добу човек могао сасвим неспутано да изрази и превасходно усмено, но већ и писмено преноси своје најнепосредније мисли и осећања²⁷¹. Полазећи од овог антрополошког става немачког писца, заснива О'Флахерти идеју о *природном језику (natural language)*²⁷², као медијуму човековог најчистијег, најсировијег и непатвореног израза. Амерички германиста сматра да је Хаман увек схватао језик баш на овај начин. Дакле, суштинска експресивна форма језика је за Хамана најјасније уочљива у спонтаном изразу примитивног човека и у његовој најранијој интеракцији са природом. Овако протумачена природа језика утемељује га као есенцијално људско својство које је оплемењено дубоким интуитивним осећањем сваког појединачног говорника. Наравно, тако мишљен језик ослобођен је сваке рационалне филозофске апстракције која тај изворни осећај потискује и гуши. На темељу ове идеје о примитивној природи језика изграђује О'Флахерти даљу анализу судова о језику код немачког писца. Примитивни језик је за немачког мислиоца био, како је речено, окно перципирања и критичког проматрања спољашњег света. Управо на основу овог става упозорава О'Флахерти да сам језик у склопу Хамановог мишљења не треба посматрати онако како је то урадио Хегел, а следећи њега и Рудолф Унгер – као „одраз ‘несхватљиве особености његовог аутора’“ (исто: 10)²⁷³. Овај критички суд, сматра О'Флахерти, чини неправду

²⁷¹ Ово уверење је блиско повезано са осамнаестовековним одушевљењем идејом о песнику као „племенитом дивљаку“, који „спонтано и неспутано изражава своје страствене замисли“ (Лома 2013: 381). Веровало се да су најповољнији услови за постојање таквог ствараоца били у раном и некултивисаном периоду цивилизације. Рене Велек уочава ову идеју најпре код мање познатих енглеских и шкотских критичара из прве половине 18. века, као што су Томас Блеквел, његови имењаци Вортон и Перси, и други (Wellek 1955: 125–126).

²⁷² Природни језик не треба мешати са апстрактним филозофским језиком или рационалистичком природном религијом. У овом раду термин *природни језик* О'Флахерти користи „у смислу у ком је Хаман замишљао природу: неискварену претераним посредовањем разума“ (O'Flaherty 1952: 103–104).

²⁷³ О'Флахерти наводи Хегелов цитат из његове дуже критике првог издања Хаманових сабраних дела (*Hamann's Schriften*, hrsg. von Friedrich Roth, 7 Bde., Berlin: Reimer, 1821–1825) која је објављена у *Годишњацима за научну критику (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik)* из 1828. под насловом „Hamanns Schriften“. У том наводу Хегел поприлично оштро суди о Хамановим текстовима: „У свему што је потекло из Хамановог пера, његова личност је тако екстремно наметљива и доминантна да се читалац више упућује на њу, него на оно што би се могло протумачити као садржај. У творевинама које су тобоже радови и за које се каже да се баве неком темом, може се одмах приметити несхватљива особеност њиховог аутора“ (Hegel 2008: 6).

Хаману јер *de facto* ниподаштава и одбацује све што је немачки мислилац написао и објавио (исто: 11).

Идеја о примитивној природи језика код Хамана, тврди О'Флахерти (исто: 12), има свој конкретан историјски зачетак у утемељености најважнијих хришћанских ставова овог немачког мислиоца. Наравно, тај зачетак проналази он у Хамановом судбоносном лондонском обраћењу из 1758. године. Тада је на хаотичне мисли младог немачког писца снажно деловало једно занимљиво филолошко запажање. Наиме, он је приметио да је фундаментални откровењски медијум Божјег снисхођења „писана реч“ (*the written word*). Затим, Хамана „никада није престала да одушевљава“ чињеница да се Бог обратио људима једноставним, природним језиком обичног човека, а не „стручним језиком филозофа“ (исто). Сходно томе, закључио је О'Флахерти да је иницијално одушевљење немачког писца *Библијом*, у ствари, корен његовог „интересовања и поверења у природни језик које је толико својствено његовом мишљењу до краја“ (исто). Спознање тог примитивног вида језика, које му је омогућила *Библија*, пробудило је у дотадашњем младом рационалном просветитељу „трајну сумњу у апстрактни језик“ (исто). При томе је важно напоменути да природни језик Хаман никако није схватао као сазнајно ограничени израз неугог човека. То јест, тај језик ни у ком случају није квалитативно-семантички инфериоран глорификованим филозофским апстракцијама рационалиста 18. века. Језичка непоновљивост *Библије* не може за немачког мислиоца бити подложна ниједном од рационалистичко-хуманистичких вредносних начела – баш зато што је, за њега, тај језик сакрални израз и тајанствени медијум божанског снисхођења. Изабравши такав вид комуникације, „Бог је тај језик оплеменио и једном за свагда је разјаснио да знање о смислу целокупног живота мора увек бити дато у том облику“ (исто). Стога није случајно што је природни језик савршено уподобљен целовитом човековом бићу и његовим схватањима (уп. Лома 2010б: 11; Лома 2016: 50–51). О'Флахерти сматра да у овом контексту треба тумачити и Хаманово запажање да „*Писмо* не може говорити с нама, људима ни на који други начин осим у параболома, јер је целокупно наше знање чулно, фигуративно“ (N I: 157; LS: 219)²⁷⁴. Амерички критичар сматра да овај

²⁷⁴ „Die Schrift kann mit uns Menschen nicht anders reden, als in Gleichnissen, weil alle unsere Erkenntnis sinnlich, figürlich“ (N I: 157; LS: 219).

Хаманов увид имплицира да су „философи такође људи чулне природе који исту могу да презиру, али не и да је избегну“ (O’Flaherty 1952: 12). Разлог из којег рационални филозофи често одбацују *Библију* је у томе што, како примећује Хаман, људски ум и разум поседују природну склоност да „увек од слика спољашњих ствари чине алегорије и знакове апстрактних, духовних и виших појмова“ (N I: 157–158; LS: 219)²⁷⁵. Ако се човек препусти таквој рационалној рецепцији природног језика *Библије* онда он, према Хамановом схватању језичког израза *Библије*, сакати форму и смисао божанског откровења сводећи их на сопствену, крњу рационалну интерпретацију. Другим речима, за Хамана „тај процес не значи само сакаћење језика, већ је и пропратна рестрикција значења на [...] безначајне фрагменте реалности“ (O’Flaherty 1952: 13). Сходно овом увиду, истиче амерички критичар важност Хамановог закључка да је само у параболичности песничког језика *Библије* човек у стању да „сагледа истину и суштину ствари“ (N I: 112; LS: 173)²⁷⁶. Он такође сматра да од овог смисла треба поћи и када тумачимо Хаманову расправу са Михаелисом у *Естетници у сржи*. У њој Хаман поручује да „чула и страсти говоре само у сликама и не разумеју ништа осим слика“, односно да се „из слика састоји читаво богатство људског сазнања и среће“ (N II: 197)²⁷⁷. Амерички критичар посебно скреће пажњу да свако истраживање језика у Хамановом мишљењу треба

²⁷⁵ Овај навод је наставак претходног Хамановог цитата: „[und der Verstand und die Vernunft] die Bilder der äußerlichen Dinge allenthalben zu Allegorien und Zeichen abstracter, geistiger und höherer Begriffe macht“ (N I: 157–158; LS: 219). Интересантна је у овом случају паралела са Платоном, који у десетој глави *Државе* записује да је разум „одговоран“ за прогон песништва из његове утопијске државе: „Ако нас, дакле, треба бранити што смо се опет вратили песништву, онда нека се каже да смо га, зато што је такво, с пуним правом истерали из државе. На то нас је нагнао разум“ (Platon 2013: 252). Можемо приметити да Хаман и Платон, у овом случају, људском разуму приписују извесне функције које су делом независне од људске воље.

²⁷⁶ „[„Alle endliche Geschöpfe sind nur im Stande,] die Wahrheit und das Wesen der Dinge in Gleichnissen zu sehen“ (N I: 112; LS: 173). Миодраг Лома, подсетимо се, истиче перманентну хиперболичност и параболичност песничког језика *Библије* које, заправо, образују њен монументални стил (Лома 2010б: 13). „Пророчко-песнички језик као савршено уобличење богочовечанског разговора превасходно се остварује кроз причу као свој основни облик, јер је она једина у стању да истовремено заступа и људску и божанску стварност на узајамно одговарајући начин. Прича се као грчка парабола напредо остварује на две равни стварности, на оностраној божанској и овостраној људској, захваљујући њиховој систематичној симболичкој повезаности, која је у светописамским делима, заправо – богооткровењска“ (Лома 2016: 183).

²⁷⁷ Већ је било речи о томе да се овај Хаманов одговор у највећој мери односи на Михаелисову примену рационалног критичког метода у библијској егзегези. Како објашњава О’Флахерти у свом чланку о овом оријенталном филологу (“J. D. Michaelis: Rational Biblicist”) – његово хришћанство је било сасвим површно јер, поред тога што је одгајан у хришћанској средини, рационализам је увек био у позадини његовог филолошког рада, учинивши га слепим за дубоки мистични смисао *Светог писма*. „За Михаелиса није постојао утицај Светога Духа у читању *Писма*, нити је било ичег чудесног у општем тону хебрејских и хришћанских списа“ (O’Flaherty 1950: 181).

да крене од ових чувених изрека, будући да њихов смисао образује „темељ његове филозофије језика, јер без ове идеје не можемо почети да разумемо његову мисао“ (O’Flaherty 1952: 13).

Досадашња О’Флахертијева анализа указује да је за Хамана природни језик неодвојив од чула, страсти и емоција. Емотивни део човековог бића тако добија изузетно важну рецепторну улогу, јер су управо емоције „капија човекове душе“, док Реч Божја „опрема човека истинским увидом у висину и дубину [његових] емоција, у њихово добро и зло“ (исто: 14). Дакле, природни језик *Библије* поседује афективно својство које директно утиче на читав емотивнорецепторни део човека. Тако је најпре *Библија* прва обелоданила Хаману значај емоција за човека, али не само то: она му је такође саопштила да се без емоција човекова унутрашња и спољашња природа не могу видети онакве какве јесу (исто). Стога поручује немачки мислилац 1759. године младом Канту да нам само физика није довољна ако бисмо хтели да протумачимо природу:

Природа је једна књига, писмо, басна (у филозофском смислу), или како год хоћете да је назовете. Рецимо да познајемо сва слова у њој онолико добро колико је могуће, да можемо све речи слово по слово да сричемо; а исто тако да знамо и језик којим је она написана – – Да ли је све то довољно да се разуме једна књига, да се о њој суди, да се начини њена карактеристика или сажетак. Дакле, зато је потребно више нешто од физике, како би се природа протумачила (ZH I: 450)²⁷⁸.

У овом наводу примећује О’Флахерти клицу Хамановог анимозитета према Њутновој физици, која је за Канта била врло поуздана наука (O’Flaherty 1952: 14). Већ у том раном периоду, непосредно након лондонског обраћења, а и до краја свог живота, остаће Хаман уверен да рационалистичка наука нипошто није довољна да се човек и природа исправно разумеју. О’Флахерти наводи да је ово мишљење присутно и у позном Хамановом есеју *Разоденуће и преображење (Entkleidung und Verklärung, 1786)*, у коме је немачки мислилац проговорио о насилном разоденућу од сваке мучности „правих појмова у голе појмове и пуке мисаоне означитеље, у чисте појаве и феномене“ (N III: 384)²⁷⁹. Амерички критичар тумачи ову мисао као

²⁷⁸ „Die Natur ist ein Buch, ein Brief, eine Fabel (im philosophischen Verstande) oder wie Sie nennen wollen. Gesetz wir kennen alle Buchstaben darinn so gut wie möglich, wir können alle Wörter syllabieren und aussprechen, wir wissen so gar die Sprache in der es geschrieben ist – – Ist das alles schon genug ein Buch zu verstehen, darüber zu urtheilen, einen Character davon oder einen Auszug zu machen. Es gehört also mehr als Physik um die Natur auszulegen“ (ZH I: 450).

²⁷⁹ „[Die juden ahmten aber auch ihre Widersacher und Nebenbuler, die Samariter, in dem blinden Eigensinn und Eifer nach, womit sie bis auf den heutigen Tag die köstlicheren Beylagen ihrer jüngsten und letzten Väter nach dem *Seelrecht* (den wahren Geist des göttlichen Bundes und Gesetzes) zu verdanken hat,

критику чисто рационалистичког приступа анализи чињеница: „Апстрахујући процес подразумева поновно замишљање природних предмета које изоставља емотивне конотације повезане са непосредним, некритички примљеним утиском“ (O’Flaherty 1952: 14).

Дакле, О’Флахерти разликује две категорије језика које сматра средишњим у Хамановим разматрањима: то су *природни* и *апстрактни* језик. У ширем смислу, амерички критичар користи појам *природни језик* да означи „историјски развијен говорни језик било ког народа и исто тако сваку песничку обраду тог говорног језика“ (O’Flaherty 1952: 16). Супротно, појам *апстрактни језик* означава у његовој студији језик којим се служе рационални филозофи. Негативно својство таквог апстрактног израза је „неафективна и маште лишена терминологија коју ствара рационализација [ratiocinative process]“ (исто: 16–17). Овај дуализам природног и апстрактног језика представља у Хамановој мисли „два велика избора који се намећу филозофу и између којих овај мора недвосмислено да се одлучи“ (исто: 17). О’Флахерти сматра да је тај избор формалног језичкоизражајног стила од пресудне важности, јер одређује садржину онога о чему се говори: „форма се не може одвојити од садржине, и заиста, форма у веома великој мери одређује садржину“ (исто). Као пример важности форме, истиче амерички критичар калвинистички и лутерански израз једне исте, протестантске вере. Иако су „материјалне премисе“ двојице апологетских теолога протестантизма, Лутера и Калвина, у основи једнаке, њихове „формалне структуре [...] толико су утицале на њихов тон да је коначан резултат – два јасно разграничена типа хришћанства“ (исто: 18). Лутерова вера је „више религија срца него главе, и она је – пре него религија његових ученика схоластичара – та која преноси *Нови завет* хришћанства већини његових следбеника“ (исто)²⁸⁰. Ако узмемо да је дуализам религије „срца“ (осећања) и „главе“ (разума) аналоган дуализму природних и разумских језичких израза, онда је, оцењује О’Флахерти, приоритет природног језика над разумским у томе што је овај први – најнепосреднији носилац свега што опажамо и изражавамо. Вративши

anstatt des alten buchstäblichen System, welches in einer irrdischen, vergänglichem, an *Zeit* und *Ort* gebundenen Gesetzgebung telestischer Gebräuche und Sitten bestand, und eben damals mit machen sich bemüht;] wirkliche Gegenstände zu nackten Begriffen und bloß denkbaren Merkmalen, zu reinen Erscheinungen und Phänomenen *entkleidet*“ (N III: 384).

²⁸⁰ О’Флахерти овде не наводи свој, већ закључак који је изнео теолог Херман Бауке (Hermann Bauke, *Die Probleme der Theologie Calvins*, Leipzig 1922).

се на претходно истакнуту, светописамску употребу природног језика, закључује амерички критичар да је тај непосредни израз привилеговани носилац божанско-људских истина, зато што је он „објективно дат инструмент истинске религије и филозофије“ (исто: 19). Савршенство људског израза, по његовом мишљењу, достигао је природни језик управо у *Светом писму*. Тај уједно примитивни и сакрални језик *Писма* има, како препознаје О’Флахерти, не само духовно праповесну, већ и перманентно онтолошку функцију: „Као што су свет и жива бића дозвани у постојање Речју Божјом, тако се човеков духовни живот изнова образује док га [приликом читања] изриче хришћанско *Јеванђеље*“ (исто). Зато овај критичар природни језик у Хамановом мишљењу тумачи као „стварност коју треба усвојити и схватити“, а не као „савитљиви материјал помоћу ког се обликују апстрактна мерила“ (исто: 19–20). Оваквим увидом О’Флахерти се, *mutatis mutandis*, приближио Бецовом тумачењу Хамановог дубоког субјективног доживљаја светописамског текста у Лондону, који је потом за немачког писца постао моћна перманентна и смисаоно обликотворна типологија за тумачење материјалне стварности и света који емпиријски доживљавамо и повесно изграђујемо²⁸¹.

Осетивши и доживевши дејство изворног природног језика, онако како је он формално иманентно дат у *Светом писму*, стекао је Хаман истанчан осећај за сваки покушај рационализације тог непосредног примитивног израза. Прекомерна рационализација чини човека слепим за перманентне мистичне и хиперболичне величине које је такав језик кадар да искаже²⁸². Будући свестан величина и смислова природног језика који су измицали просветитељским рационалистима, Хаман је осећао потребу да реагује на сваки озбиљнији покушај примене рационалистичке херменеутике на *Библију* или језик уопште. О’Флахерти је у тим апологетским иступима увидео жељу немачког писца да одбрани управо природни језик. Један пример такве одбране пронашао је он у есеју „Разноразне забелешке о

²⁸¹ Не треба изоставити ни утицај који су у овом погледу на младог Хамана извршиле халеанске пијетистичке струје, које су уважавале мистични смисао *Библије*, а старозаветна пророчанства тумачиле типолошко-алегоријски, проналазећи им испуњења у *Новом завету* (Unger 1905: 50).

²⁸² Редуковање библијске хиперболе на рационално схватљив израз нарушава мистичну значењску димензију *Библије*. Не сме се изгубити из вида да је хиперболисањем у *Библији* изражено „оно необично, неочекивано што премашује разумска очекивања, историјски изграђена на основу обичног, искључиво људског искуства“ – а то је појава „божанске различитости у људском језику“ која „мења тај језик у своје изражајне сврхе“ (Лома 2010б: 11).

редоследу речи у француском језику“ (*Vermischte Anmerkungen über Wortfügung in der französischen Sprache*, 1762). Овде Хаман упозорава на језички штетне рационалистичке мере, те закључује овај спис речима да рационална „чистота лишава језик његовог богатства“, то јест „претерано спутавајућа тачност“ ускраћује му његову „снагу и мужевност“ (O’Flaherty 1952: 20; N II: 136)²⁸³. Ово упозорење је било упућено рационалним језичким пуристима у Француској Академији, који су тежили да „сачувају стилистичке облике прихватљиве добром укусу“ тако што су „одстрањивали необичне идиоме, слике, тропе и живи, маштовити језик који је Хаман толико волео“ (O’Flaherty 1952: 20).

О’Флахерти наслућује да је Хаман, у одређеној мери, посматрао језик у аналогији са живим организмом. Језик тако бива најнепосреднији израз сложених процеса унутар људског духовно-душевно телесног организма, у коме разум није једини учесник, док сам језик истовремено стално расте и развија се. Као илустрацију ове органолошке аналогије, О’Флахерти узима следећи навод из *Естетике у сржи*: „Природа функционише кроз чула и страсти. Ко њена оруђа осакати, како ова могу осећати?“ (N II: 206)²⁸⁴. *Природа* је у овом Хамановом исказу схваћена у аналогији са природним језиком, сматра амерички критичар. Стога, он примећује да Хаман често инсистира на „природном процесу језичког развоја који се одвија независно од самосвесног деловања разума“ (O’Flaherty 1952: 20). Овај нагласак немачког мислиоца на самосталности језичког развоја говори О’Флахертију да је средишња тема претходно наведених Хаманових есеја, у ствари, критика разума. Ти текстови јасно одсликавају одбојност немачког писца према свеобухватном „разуму у његовим напорима да контролише језик“ (исто: 21). Приметићемо да овде поново долази до изражаја Хаманова непрекидна борба против гордости догматског просветитељског разума који константно настоји да обухвати што више.

²⁸³ „Die Reinigkeit einer Sprache entzieht ihrem Reichtum; eine gar zu gefesselte Richtigkeit, ihrer Stärke und Mannheit“ (N II: 136).

²⁸⁴ „Die Natur würkt durch Sinne und Leidenschaften. Wer ihre Werkzeuge verstümmelt, wie mag die empfinden?“ (N II: 206).

Још један пример Хамановог апологетског односа према природном језику проналази О'Флахерти у есејима *Нова апологија за слово „х“* (1773)²⁸⁵ и *Две лепте за најновију немачку књижевност* (1780). Они су израз Хаманове оштре критике ортографских реформаторских покушаја берлинских рационалиста иза којих је прозreo сујету просветитељског разума, који се тада поново наметнуо као беспштедни реформатор језика. Хаманов осврт на те непримерене покушаје рационализације, запажа О'Флахерти, открива његово мишљење о главној функцији природног језика – што је „преношење значења“. Ово је функција која је, сматра амерички критичар, требало далеко више да закупи рационалистичке мислиоце, неголи пука ортографија, то јест „механички детаљи његове физичке представе“ (исто: 23). Преношење значења заправо је духовно оплемењујућа когнитивна функција језика, која је за Хамана одраз нераскидиве повезаности природног језика са људским разумом и појавним светом који нас окружује. Зато О'Флахерти доводи у блиску везу Хаманово интересовање за светске језике са његовим интересовањем за различите културе и народе. Он оцењује да ти филолошки и културолошки афинитети откривају жељу немачког писца да што дубље проникне у структуру саме стварности (исто), односно њену везу са језиком и разумом. С друге стране, природни језик за Хамана у подједнако значајној мери разоткрива и сам живот у његовој повесној самоизградњи – то јест, он говори више о *духу народа* (*Geist einer Nation*), будући да је језик „блиско повезан са животом и тако верно одсликава особености и разноврсне човекове активности“ (исто: 25)²⁸⁶.

²⁸⁵ Овај есеј представља Хаманову сатиричну полемику са ортографским реформаторима из друге половине 18. века (као што су Клопшток, Дам, Хемер, и др.). Наиме, ови реформатори су настојали да немачки језик прочисте и ослободе, према њиховом мишљењу, од непотребних графема које ремете изговор и читање појединих речи. Наравно, за Хамана је овакав став био само још један у низу „разумских очишћења“ педантних рационалиста. У свом чланку о Хамановом апологетском иступу зарад слова *х* (и као персонификовано слово *х!*), истиче Џонатан Шихан (Sheehan 1998: 38), између осталог, Хаманово мистично повезивање дотичног слова са „визуалном представом телесног издаха“, а ову са Божјим животностваралачким чином: „А створи Господ Бог човјека од праха земаљскога, и дуну му у нос дух животни; и поста човјек душа жива“ (*Пост* 2, 7).

²⁸⁶ Можемо само претпоставити у којој мери је ово учење утицало на младог Хердера, који је убрзо почео да се служи појмовима *духа времена* и *духа нације*. Хердер би „казао да ‘свако доба има своје сопствено време, своју боју’, и да нам пружа ‘особито задовољство да га окарактеришемо исправно наспрам других времена’“ (Wellek 1955: 198). Хердерови увиди су потом постали основа за филологију Аугуста Бека. „Фундаментални значај који филологија добија на основу Хердерових младалачких истраживања Аугуст Бек је касније могао да искористи за основну поставку своје филолошке енциклопедије, о којој је држао предавања више од пола века током прве половине и средином 19. столећа на новооснованом Берлинском универзитету“ (Лома 2013: 376).

Након досадашње анализе, закључује О'Флахерти да природни језик има суштински важну улогу у Хамановом мишљењу, јер открива „смернице ка природи мисли и стварности“ (исто: 26). Он смело тврди да се на овоме заснива целокупна Хаманова епистемологија, која „захтева реалност чулних предмета и односа који постоје између таквих предмета, али не реалност односа између апстрактних појмова“ (исто: 27). Другим речима, веза између сасвим једноставних језичких означитеља и материјалних предмета људског искуства одражава постојање света који нас окружује и нас у њему. А структуру самог природног језика који ову везу остварује чини „чулна јединица“ (*sense-unit*), коју О'Флахерти дефинише као „спој језичких знакова који представљају промишљајуће и опажајне способности разума, или, [...] спој језичких знакова који представљају релације и предмете“ (исто: 28). Чулне јединице, које су заправо формална манифестација природног језика, схвата О'Флахерти као *основне* језичке делове. Тако природни језик, који је њихов носилац, постаје за немачког писца „сурогат за реалне појединачности и њихове међуодносе“ (исто: 27). С друге стране, недостатак апстрактног филозофског језика је у томе што уводи „рефлексивне“ и „релационе“ означитеље који „уништавају изворну двојност језика елиминишући конкретизоване речи“ (исто: 28). Природни језик, дакле, има у Хамановом мишљењу приоритет над апстрактним зато што непосредније, те самим тим објективније изражава наше непосредне чулне надражаје, то јест њихову накнадну елементарну разумску обраду. Зато Хаманову поруку Канту у *Метакритици пуризма ума* да је језик „органон“, односно „критеријум ума“ (N III: 284; Haynes 2007: 208) – разуме О'Флахерти тако да значи да је „структура природног језика норма за разум“ (O'Flaherty 1952: 28). Природним језиком се служе и песник и филозоф, али разлика је у томе што онај први не ствара тако често нове „појединачне речи“, колико „нове фразе [...] које му обезбеђује језик унутар кога ствара“, због чега је „креативност песника она права, а апстрактног мислиоца лажна“ (исто). Хаманов литерарни циљ био је готово песнички, сматра О'Флахерти, јер је он настојао да створи „нове чулне јединице које представљају комбинације речи које се односе на предмете обичног чулног или имагинативног искуства“ (исто: 29). Дубока филозофска контемплација таквог искуства, која би створила апстрактне појмове никада није занимала немачког мислиоца.

Према мишљењу америчког хаманолога, овако схваћен језик је Хаманов „особени допринос разумевању природе језика и разумевању структуре искуства“ (исто: 32). Он отвара врата новим когнитивним спознањима, па тако друга истраживања језика могу поћи од прелиминарне идеје да је „видљиво пут ка невидљивом, и кроз то [видљиво] се мора проћи да би се достигло невидљиво“ (исто: 30). Овај закључак је амерички критичар изнео на основу свог првобитног увида да је за Хамана језик „тачка на којој се одиграва сусрет божанског и људског“ (исто), док природни језик, као „Божји избор врховног открочењског медијума“, даје овако схваћеном језику необорив ауторитет. Међутим, чак и такав језик има своју негативну, људску страну. При погрешној употреби, он је у стању да „преобрати мудре у луде“ (исто: 31). Зато у есеју *Голгота и седи мени с десне стране* упозорава Хаман да је „злоупотреба језика и његових природних сведочанстава – најгрубље *кривоклетство*“ (N III: 301; Haynes 2007: 177)²⁸⁷.

2. ЗНАЧАЈ ИСКУСТВА У ЈЕДИНСТВУ МИШЉЕЊА И ЈЕЗИКА

Више пута се у досадашњем току овог истраживања показало да су Хаманови критичари у потпуности сагласни по питању његове наклоњености емпиризму – односно чињенице да је немачки мислилац најпоузданијим извором сазнања сматрао информације добијене посредством чула, то јест искуства. Искуство је за њега темељ свих осталих сазнања: оно обједињује чула и традицију, те представља и кључни део свеукупног човековог развоја. Хаманово поимање искуства схватио је О’Флахерти у целини као вербално (O’Flaherty 1952: 33). Ослањајући се на своју почетну премису да Хаман стварност посматра кроз језик – закључује амерички хаманолог да је та иста стварност заправо увек мишљена и тумачена посредством језика.

Као и остали тумачи Хамановог дела, О’Флахерти уочава да је такозвани *принцип подударарања супротстављених*²⁸⁸ (*principium coincidentiae oppositorum*)

²⁸⁷ „Der Misbrauch der Sprache und ihres natürlichen Zeugnisses ist also der gröbste *Meineyd*“ (N III: 301).

²⁸⁸ Клицу овог принципа можемо пронаћи и у Платоновом дијалогу *Федон*, у коме грчки филозоф износи доказе о постојању душе. Наиме, Платон у овом дијалогу говори о могућности постојања које се заснива на принципу супротности (Platon 2006: 191–192).

решење за Хаманове комплексне филозофске погледе. Он проналази два значења овог загонетног принципа код Хамана:

Прво, то је исказ религијског веровања да се све противречности решавају на божанском, а не на људском нивоу. Друго, то је још један Хаманов начин да истакне неизбежно заједништво различитих, али природно удружених елемената искуства (исто).

Када је реч о језику, дотични принцип означава за немачког писца „само још један вид његовог исказа о нераскидивости језика од мишљења. Односно, то је варијација тезе да је мисао, иако различита од језика, неодвојива од њега“ (исто). Али како се овај принцип уклапа у језичко јединство две супротстављене епистемолошке сфере као што су мишљење и чула, односно искуство? Да би се одговорило на ово питање, потребно је кренути од О’Флахертијеве тезе да је за Хамана „искуство суштински реч“ (исто: 35). Он је уверен да је корен овог мишљења код немачког писца усадило толико помињано религијско обраћење, тачније, моменат када је своја *Библијска разматрања* он одушевљено започео речима да је „Бог – писац!“ (N I: 5; LS: 59). Тај тренутак је Хаману показао „смерницу за схватање стварности“, која се указала у форми природног језика (O’Flaherty 1952: 33). Постепено се ово схватање продубљивало, па је у позном просветитељству, када се највећи број филозофских дискусија водио око Кантове *Критике чистог ума*, Хаман 1782. године написао Јакобију следеће: „Ја се сада држим видљивог елемента, *органо*на или *критеријума* – мислим на *језик*. Без *речи* не би било ума – ни света“ (ZH V: 95)²⁸⁹. Овај непољуљани став о језику као јединој видљивој и јасној вези између разума и стварности, открива О’Флахертију да је Хаман управо у њему пронашао „медијум у коме би се и разум и искуство могли наћи у конкретној форми“ (O’Flaherty 1952: 37). Информације које потекну из разума и искуства могу се реализовати једино вербалним путем, будући да „предмети чулног искуства [...] морају бити симболизовани у језику“ (исто: 38). Другим речима, када Хаман каже да без *речи* нема света – мисли он на чињеницу да је Бог неприкосновени творац света управо Његовом стваралачком Речју, али такође и да „без вербалних представа чулних објеката не би било правог сазнања о свету“ (исто). Дакле, О’Флахертијева анализа открива да су оба феноменолошка аспекта стварности – духовни и искуствени –

²⁸⁹ „Ich halte mich jetzt an das sichtbare Element, an dem *Organo* oder *Criterio* – ich meyne *Sprache*. Ohne Wort, keine Vernunft – keine Welt“ (ZH V: 95).

код Хамана обједињени и конкретизовани у језику. У том јединству језик постаје изузетни садржитељ мистичног јединства рационалних и емпиријских, духовних и материјалних аспеката стварности.

Амерички критичар сматра да истоветност језика и разума није једини важан Хаманов увид. Нагласак треба ставити и на идеју о међузависности језика и појавног, материјалног света. Наиме, човек спознаје свет око себе онда када рационално образује представе појединачних предмета, када оно што опажа обједини са аудитивним и графемским означитељима како би образовао значење. Зато је очигледно да „без вербалних представа предмета не би било правог сазнања света“ (исто). О’Флахерти увиђа да као што за Хамана нема правог схватања спољашњег света изван контекста стваралачког Логоса, исто тако га нема ни без човекове способности да перманентно ствара језичке изразе. Сви предмети које човек око себе опажа и разазнаје код Хамана су нераскидиво везани за речи, те се у њима „одсликавају оба аспекта искуства“ – спољашњи и унутрашњи (исто: 38–39). Међутим, егзактно научно објашњење за постојање овог јединства унутар самих речи је у Хамановој теорији недокучиво. Стога О’Флахерти спознаје нужност мистичне димензије унутар Хамановог схватања језика²⁹⁰. „Уједињујућа веза [*the bond of union*] између мишљења и језика за Хамана је мистериозни спој са религијским значењем“ (исто: 39). Колико је то јединство било важно немачком мислиоцу, закључује О’Флахерти на основу његових жестоких реакција у борби против такозваних просветитељских „очишћења“, односно „против раздвајања конститутивних елемената когнитивног процеса“ (исто). Ова за Хамана погубна аналитичка пракса људског разума је у просветитељству доживела врхунац у Кантовој *Критици чистог ума*. О’Флахерти запажа да се Хаман најчешће борио против две врсте рационалистичких очишћења: прва је „мистичка“²⁹¹, која тежи да продре у најдубље тајне стварности независно од језика“, док друга (као у случају

²⁹⁰ Важно је истаћи да овакав увид не сме одвести предалеко, нпр. до нетачне класификације Хамана као мистика. О’Флахерти напомиње да се о Хаману не може говорити, као што чини Јозеф Надлер, као о настављачу античке мистичке традиције немачке мисли, зато што је за „Хамана божанско откровење историјски актуализовано у *Светом писму* и у личности Христовој“ (О’Flaherty 1952: 41). Такође је битно имати на уму да је Хаман учестало наглашавао објективно дато откровење у природи и у *Светом писму* (исто).

²⁹¹ Ова честу оптужбу Хаман је најчешће истицао при оспоравању *Критике чистог ума*. Целокупна Кантова *Критика*, сматрао је он, одсликава „љубав према духовности без тела“, мржњу према материји и љубав према празној форми“ (Вауер 2002: 50).

поменутих покушаја ортографских реформи) настоји да „језик преправи или да га преради према слици разума“ (исто). Прва врста очишћења може се сликовито филозофски сажети речима Џона Беца – као просветитељски „бег у профилактичку енклаву трансценденталне субјективности“ (Betz 2004: 293). Другом врстом очишћења, како описује О’Флахерти, просветитељи „изобличују“ и „сакате“ језик, лишавајући га притом његове духовне и изражајне дубине (О’Flaherty 1952: 40). Имајући у виду сличност између мистика и рационалисте у томе што и један и други виде језик као сметњу и настоје да га преобразе сходно својим апстрактним сврхама – О’Флахерти је изричито против неких покушаја да се Хаман сврста под оквире мистичке традиције²⁹². Поред бројних аргумената који немачког писца ослобађају оваквих нетачних тумачења, амерички хаманолог износи један који је уједно међу средишњим тезама читавог Хамановог списатељства: „то је да се човек не може ослободити зависности од спољашњег искуства; било зарад спознања себе, природе или Бога“ (исто: 41).

Искусвено сазнање један је од основних предуслова за испољавање људског креативног потенцијала, будући да искуство представља обилату ризницу стваралачког материјала било ког генија. Ако би се надарени стваралац ослањао само на сопствену интелектуалну и духовну моћ да ствара вредна уметничка дела, онда Хаманова критика рационалистичких солипсизама не би била оправдана (исто: 45). Према томе, и песнички стваралац зависи од „објективног искуства, као научник и филозоф“ (исто). Искуство у овом контексту није сасвим произвољна категорија, већ се оно односи на целовиту националну ризницу коју изграђују повед и традиција једног народа. Ова идеја о обиљу искуствених информација као материјалном руднику било ког ствараоца уједно је и срж О’Флахертијевог тумачења Хамановог учесталог нагласка на историји, традицији и предањима као неодвојивим деловима људске егзистенције. А будући да је „духовно искуство људског рода [...] кристализовано у природном језику“, резултат стваралачког надахнућа генија биће „нова фраза“, односно „чулна јединица“ која представља његов сасвим непосредан и примитиван уметнички израз (исто).

²⁹² Као пример „мистичког“ тумачења Хамана наводи амерички критичар студију Ф. Ј. Шмица (Schmitz), *The Problem of Individualism and the Crises in the Lives of Lessing and Hamann* (1944).

Коначно, искуство за Хамана условљава и омогућава „језичку симболизацију“ (*linguistic simbolization*) – односно веродостојну аудитивно-визуелну репрезентацију израза људског духа. Амерички критичар закључује да је језичка симболизација кључна за Хамана зато што човек „посредовано или симболички“ усваја Божје обраћање, што је немачки мислилац засигурно имао у виду. Важност симболизације, како примећује О’Флахерти, истакао је он следећим увидом из кратког есеја *Мудраци са истока, у Витлејему (Die Magi aus Morgenlande, zu Bethlehem, 1760)*:

Изгледа да људски живот образује један низ симболичких радњи, путем којих је наша душа у стању да открије своју невидљиву природу, и њима она производи изван себе и саопштава очигледно спознање²⁹³ свог делатног постојања (N II: 139)²⁹⁴.

3. ДВОЈНОСТ УНУТАР ЈЕЗИЧКОГ ЈЕДИНСТВА: ПРЕДМЕТИ И РЕЛАЦИЈЕ

У првом делу О’Флахертијеве анализе Хамановог схватања језика истакнута је важност природног језика, чији су основни структурални елементи чулне јединице. Оне су „комбинације језичких знакова који представљају мислеће и опажајне способности разума или релације и предмете“ (O’Flaherty 1952: 47). Предмете у овом контексту схвата амерички критичар као конкретне објекте спољашњег света које емпиријски и рационално перципирамо, односно обрађујемо. Насупрот предметима су апстракције (појмови као што су *истина, разум, вера*), које су само односи, релације између предмета, а не конкретно или апсолутно разумљиви ентитети (исто: 48). О’Флахерти тврди да је ову интерпретацију предмета и апстракција немачки писац можда најјасније исказао у позном периоду свог живота, када је 1787. писао Јакобију:

Биће, вера, ум само су релације које не треба препустити апсолутној употреби; они нису ствари већ чисти школски појмови, *знакови* за разумевање, а не да им се дивимо, помоћна средства да се наша пажња пробуди, а не да се спута (ZH VII: 173)²⁹⁵.

²⁹³ Према О’Флахертију, ово је емпиријско знање (O’Flaherty 1952: 46).

²⁹⁴ „Das menschliche Leben scheint in einer Reihe symbolischer Handlungen zu bestehen, durch welche unsere Seele ihre unsichtbare Natur zu offenbaren fähig ist, und eine anschauende Erkenntniß ihres wirksamen Daseyn ausser sich hervor bringt und mittheilet“ (N II: 139).

²⁹⁵ „*Seyn, Glaube, Vernunft* sind lauter Verhältnisse, die sich nicht absolut behandeln lassen, sind keine Dinge sondern reine Schulbegriffe, *Zeichen* zum Verstehn, nicht Bewundern, Hülfsmittel unsere Aufmerksamkeit zu erwecken, nicht zu feßeln“ (ZH VII: 173).

О'Флахерти напомиње да је ово место од пресудне важности за читаву његову анализу зато што сумира средишњу мисао немачког писца по питању конкретних и апстрактних појмова. Он сматра да је један од највећих Хаманових доприноса то што је указао на нешто о чему готово нико од просветитељских мислилаца није ни размишљао – на постојање релација између објективних предмета (O'Flaherty 1952: 48). Према тумачењу америчког критичара, Хаман је сматрао да релације нису само обична субјективна, квалитативна одређења, већ да се њихово постојање може рационално утврдити језичком анализом која подразумева процес „припајања и разабарања“ (*connective and discriminatory procedure*) (исто). Ово значи да апстрактне језичке појмове Хаман не одбацује, већ их признаје само ако су одраз узајамних релација материјалних предмета у људском искуству. Као такве, апстракције су ту, како тумачи амерички критичар, само да нам помогну да нешто боље разумемо, док на њима не смемо темељити свако наше сазнање (исто: 49). „Установивши да су апстракције само знакови за разумевање а не дивљење, он доноси суд о немогућности апстракција да се уподобе целокупном човеку, то јест, како емоцијама тако и интелекту“ (исто: 48). Зарад јаснијег приказивања овог става истиче амерички хаманолог један навод из *Метакритике нуризма ума*:

Метафизика злоупотребљава све знакове речи и фигуре говора нашег емпиријског сазнања као чисте хијероглифе и типове идеалних односа, те овим ученим неделом прерађује *ваљаност* језика у једно тако бесмислено, исхитрено, нестално, неодређено *нешто* = *x*, тако да ништа не преостаје осим ветровитог фијука, магичне игре сенки, а у најбољем случају, како каже мудри *Хелветије*, само талисман и бројаница једног трансценденталног празноверја у *бућа разума* [*entia rationis*], празне мешине – лозинка метафизике (N III: 285; Haynes 2007: 210)²⁹⁶.

У Хамановој критици Кантовог трансценденталног успона до апстрактних односа унутар великих метафизичких система, препознаје О'Флахерти позитивно мишљење немачког писца о извесним апстрактним језичким релацијама²⁹⁷. Према

²⁹⁶ „...misbraucht die Metaphysik alle Wortzeichen und Redefiguren unserer empirischen Erkenntnis zu lauter Hieroglyphen und Typen idealischer Verhältnisse, und verarbeitet durch diesen gelehrten Unfug die *Biederkeit* der Sprache in ein so sinnloses, läufiges, unstätes, unbestimmtes Etwas = *x*, daß nichts als ein windiges Saufen, ein magisches Schattenspiel, höchstens wie der weise *Helvetius* sagt, der Talisman und Rosenkranz eines transcendentalen Aberglaubens an *entia rationis*, ihre leere Schläuche und Losung übrig bleibt“ (N III: 285).

²⁹⁷ О'Флахерти је пронашао неколико апстрактних појмова о којима је, како каже, Хаман имао позитиван став (O'Flaherty 1952: 108), а то су: *искуство* (*Erfahrung*), *очигледност* (*Evidenz*), *историја* (*Geschichte*), *вера* (*Glaube*), *откровење* (*Offenbarung*), *природа* (*Natur*), *провиђење* (*Vorsehung*), *истина* (*Wahrheit*).

његовом тврђењу, да би поједини апстрактни појмови (релације) били за Хамана оправдани – неопходно је да њихово семантичко средиште буде блиско повезано са предметима реалног искуства, а не да се од тих предмета удаљује²⁹⁸. Другим речима, када Хаман исказује „оштре замерке апстракцијама као обичним релацијама, он се не противи постојању релација, већ њиховом уздизању до статуса предмета који захтевају даље релације“ (O’Flaherty 1952: 49–50). На пример, покушај идеалистичког успона до извесних апстрактних односа унутар великих метафизичких система је за Хаманов емпиријски ум сасвим неприхватљиво. Овим тумачењем О’Флахерти је близак Спарлинговом мишљењу да су Менделсонова уверења (*Gesinnungen*) за Хамана „епистемолошки неодбрањива“ (Sparling 2011: 131) будући да представљају метафизичку апстракцију.

Уочивши дотичне језичкомисаоне нијансе код Хамана, О’Флахерти сматра да је открио „два изворно емпиријска типа сазнања“ у његовом мишљењу: „сазнање предмета и сазнање релација“ (O’Flaherty 1952: 50). Разлику између њих, у ствари, успоставља разликовање самог предмета као јединственог споја језичког означитеља и мисаоне представе о њему у нашем разуму од његових појединачних својстава. Наиме, када укажемо на извесно својство неког предмета, ми заправо говоримо о његовим релацијама, а не о унутрашњој природи тог предмета, појашњава О’Флахерти (исто). Такву мисао је амерички критичар пронашао у једном запису из Хаманових лондонских *Мрвица* (*Brocken*):

Добро и зло су, заправо, општи појмови, који назначавашу наш однос према другим предметима и њихов узвратни однос, да тако кажемо – према нама. Дакле, ми смо у вези према другим стварима; на тој *вези*²⁹⁹ [*nexum*] почива не само наша истинска суштина и права природа, већ такође све промене и нијансе за које је наша природа способна (N I: 304; LS: 412)³⁰⁰.

Оно што на основу овог навода тврди О’Флахерти – да Хаманови језички судови откривају његово мишљење о реално сасвим оправданом постојању

²⁹⁸ Сличну мисао можемо пронаћи код Лајбница, у склопу његових разматрања о речима и језику: „Не спорећи се о томе, биће корисније приближити се извору свих појмова и знања и размотрити како речи којима се користимо за означавање чинова и појмова сасвим удаљених од чула, *вуку* своје порекло из чулних идеја, одакле се преносе на нејасније појмове“ (Lajbnic 1995: 211).

²⁹⁹ Преведено према Бајеровом и Вајсенборновом синониму за појам *nexus* – „Zusammenhang“ (LS: 541).

³⁰⁰ „Gut und Böses sind eigentlich allgemeine Begriffe, die nichts mehr als eine Beziehung unserer selbst auf andere Gegenstände und dieser Zurückbeziehung, daß ich so sage, auf uns anzeigen. Wir stehen also mit andern Dingen in Verbindung; auf diesem *nexum* beruht nicht nur unser wahres Wesen und eigentliche Natur sondern auch alle Abwechselungen und Schattierungen, deren sie fähig ist“ (N I: 304; LS: 412).

предмета и релација – представља у ствари темељ дуже анализе америчког хаманолога која тек следи. За сада треба имати у виду да је постојање релација за Хамана језички оправдано, али само под условом да се оне базирају на стварним предметима из човековог искуства (O’Flaherty 1952: 55). Сходно закључку да се у језичким судовима немачког писца може уочити позитиван однос према предметима и релацијама, сматра О’Флахерти да код Хамана можемо говорити о *двојности значења (duality of meaning)* унутар природног језика. Штавише, он је уверен да се на тој основи може разумети „Хаманова идеја јединства различитих елемената унутар природног језика“ (исто: 51). Како би појаснио поменути двојност, О’Флахерти настоји да потпуно разјасни мисао немачког писца по питању сложеног појма *релације*. У ту сврху истиче он Хаманово виђење простора и времена. Немачки писац је у *Метакритици пуризма ума* изразио мишљење да појмови *простора* и *времена* воде порекло од емпиријских опажаја, што је сасвим супротно Кантовим закључцима о њиховој априорности (Kant 2012: 62, 67). Хаман је претпоставио да је примитивни човек стекао појам о времену, онда када је први пут свесно осетио ритмичност музике, односно ритмичност сопствених откуцаја срца и дисања. С друге стране, осећај примитивног човека за простор развио се кроз његов пиктографски израз, то јест кроз цртање различитих облика (N III: 286; Naupes 2007: 211). Дакле, Хаман је указао да је „време посредовано кроз чуло слуха, а простор кроз чуло вида“ (O’Flaherty 1952: 52). Како видимо, за разлику од Канта, Хаман није био мишљења да су простор и време априорно спознатљиви ентитети. Сасвим супротно, сазнање о њима потекло је из искуственог доживљаја живота и непосредне стварности. Чињеница да се овде ради о апстрактним појмовима који своје постојање дугују искуственим доживљајима – потврђује О’Флахертију да је реч о такозваним језичким релацијама, односно *својствима* искуствено доживљених ствари и појава из стварног света. Када говоримо о релацијама унутар Хамановог схватања језика, амерички хаманолог наглашава да њихову природу треба разликовати од оне коју поседују материјални предмети. На основу тога, релације имају „квази-објективни статус“, будући да оне зависе од материјалних предмета, али им нису еквивалентне (исто: 55). Стога су многи апстрактни појмови на којима се идеалистички филозофски системи углавном заснивају – само још удаљенија својства квази-објективних релација. Другим речима, они су *релације*

релација, и за разлику од квази-објективних релација, имају сасвим субјективан карактер и мисаоно су удаљене од објективних предмета материјалног света (исто). Из тога следи да чулна јединица, односно *реч*, мора бити употребљена тако да репрезентује оба вида стварности – предмете и релације предмета. Управо је из овог разлога имао Хаман шта да замери грандиозним апстрактним системима просветитељских филозофа, будући да ти системи не одсликавају ову биполарну природу стварности (исто: 68). Апстрактне релације, дакле, могу бити одрживе само ако су непосредно семантички повезане са конкретним стварима из емпиријског света (исто: 67). Иако Хаман овако нешто никада није конкретно дефинисао, О'Флахерти сматра да је он ту везу наслутио у својој критици Кантове трансценденталне филозофије. Због тога не треба да зачуде, напомиње О'Флахерти, Хаманове честе примедбе како је „рационалистичка филозофија истрајан покушај да се распари јединство створеног“ (исто: 70). Изражено Хамановим речима које следе смисао јеванђеоске поруке и чувају мистичне дубине језика и вере, људски разум и филозофија не смеју да *растављају оно што је Бог саставио* (*Mt 19, 6*)³⁰¹.

Како бисмо схватили смисао претходно поменуте *двојности значења* у Хамановом поимању језика, неопходно је да прво разјаснимо значење ове синтагме коју О'Флахерти сматра толико важном за целокупно сагледавање језика у мишљењу немачког писца. Наиме, овде није реч, како наглашава амерички хаманолог, о двојности предмета и његовог језичког означитеља, односно мишљења и језика. Таква двојност за Хамана не постоји. Реч је, заправо, о двојности *унутар* самог језика, то јест о семантичком дуалитету који одражава два различита својства говора/разума: опажајно и мислеће. Ову сложену схему објашњава О'Флахерти на следећи начин:

Људски разум не може унапред да одреди опсег мисаоних и опажајних симбола у било ком исказу природног језика. Људско биће просто говори смислено, и дознаје да његов говор увек тка ове две врсте симбола, док мишљење о њима мора бити *a posteriori*. Без сумње је овако дата природа ове симболичне синтезе нагнала Хамана да јој придода религиозну ауру (О'Flaherty 1952: 65).

Смисао двојности унутар језика о којој говори О'Флахерти јесте да појасни Хаманов омиљени принцип мистериозног насумичног јединства супротстављених,

³⁰¹ „Тако да нису више двоје, него једно тијело; а што је Бог саставио човјек да не раставља“ (*Mt 19, 6*).

односно *coincidentia oppositorum*. На чисто језичкој равни открива овај загонетни принцип нераскидиво јединство потпуно различитих елемената. Конкретно, претходно наведена разлика између опажајног и мисаоног својства човековог духа манифестује се у изговореној или записаној речи, а ова се појављује као језички носилац дотичног јединства различитости. На основу тога, закључује О'Флахерти да *чулна јединица* било ког језика најверније репрезентује „нераскидиво заједништво ових конкретних елемената искуства“ (исто: 70). Штавише, амерички хаманолог (исто: 69) сматра да је Хаман имплицитно открио како сваки језик засигурно поседује ово својство јединства различитости које симболизује чулна јединица, те сматра да је то откриће толико извесно да би се чак могло назвати Хамановим „језичким априоризмом“ (*linguistic apriorism*). С друге стране, О'Флахерти тврди да је овако промишљен језик допринео томе да Рудолф Унгер „не успе да у правом смислу расветли Хаманову језичку теорију“ (исто: 63)³⁰².

Стога је за Хамана једно од најбитнијих својстава језика то да је он стални носилац поменуте различитости чије су мистичне дубине евентуално приступачне човеку само кроз веру, у коју заклетни рационалиста није кадар да задире. О'Флахерти је такође наслутио да у Хамановим епистемолошким судовима вера превазилази и противречности искуства: „Јер, ако постојање самог субјекта [one's own self] и спољашњег света захтевају веру, још више је захтева препознавање датих супротности искуства које се одражавају у језику“ (исто: 66). Дакле, дотична схема није промишљена у контексту Хјумовог схватања вере као извесне рационалне претпоставке о могућности каузалног односа – већ у мистичној дубини хришћанске вере, која чини могућим и оно што је разуму несхватљиво и немогуће (*Mt 19, 26*)³⁰³.

³⁰² Како наводи О'Флахерти (1952: 64), чини се да је Унгера ова свестраност збунила, те је овај књижевни историчар закључио како је „језик (у људском смислу) за њега [...] час алегорија мисли, час симболизација спољашњих ствари, а опет, чак и одраз унутрашње природе говорника“ (Unger 1905: 143–144).

³⁰³ „Људима је ово немогуће, а Богу је све могуће“ (*Mt 19, 26*).

4. РАЗУМ И ИСКУСТВО: ХАМАНОВ ОДНОС ПРЕМА ФИЛОЗОФСКИМ АПСТРАКЦИЈАМА

На самом почетку своје највеће и најзначајније научне студије о Хаману – *Vernunft ist Sprache: Hamanns Metakritik Kants (Ум је језик: Хаманова метакритика Канта, 2002)* – која тумачи Хаманово поимање језика у филозофској полемици између њега и Канта, немачки теолог Освалд Бајер историјски проматра схватање везе између језика и разума. Он је приметио да се још од времена античке Грчке (конкретније, од Хераклита и Платона наовамо) углавном потенцирала „једнообразност ума“ (*Einheit der Vernunft*) док се, супротно, „многострукост језика“ (*Vielheit der Sprachen*) прекоревала и сматрала сметњом коју треба уклонити (Baier 2002: 1). Очигледно је да овај немачки богослов сматра како се кроз историју западне филозофије језик махом третирао као препрека што „чистијем“ и неометаном функционисању разума, те да су се језик и разум најчешће сагледавали као одвојени ентитети, а њихове главне функције – говор и мишљење – као засебне радње.

Није случајно што је такав увод Освалд Бајер наменио студији која се бави Хамановим поимањем језика, будући да су он и његов ученик Хердер први у 18. веку конкретније образложили истоветност језика и разума. Такође је реч о мислиоцу који је, како је запазио О’Флахерти, међу првима увидео да је „коначни циљ рационалисте да учини човека сасвим независним од објективног искуства“ (O’Flaherty 1952: 74), и који је настојао да се што одлучније супротстави тој тенденцији. Дакле, Хаман је очигледно увидео опасност коју је рационалистичка метафизика представљала за искуствено сазнање. А будући да је „језик последња и најважнија спона са искуством“, шизматичан утицај рационалиста на везу ова два елемента има подједнако погубан утицај на сам склоп природног језика. Амерички хаманолог сматра да су учестали покушаји да се ова веза наруши представљали неку врсту утехе за рационалисте, с обзиром да су они били свесни да, упркос свим напорима, нису могли да „пониште основно јединство језика и мисли“ (исто). Видели смо већ како је О’Флахерти дошао до закључка да су за Хамана грандиозни филозофски системи ништа више до одраз субјективности и надобудности њихових твораца. Ако претпоставимо да апстрактни метафизички системи нарушавају или сасвим поништавају објективну стварност конкретних предмета,

онда је очигледно да долази и до неуравнотежености у самој структури природног језика. Другим речима, у апстрактним рационалистичким системима готово се увек дешава да је „субјективни елемент сасвим уклонио објективни“ (исто: 77). Такав поступак, који О’Флахерти назива „апстрактним методом“ (*abstract method*), нарочито је својствен оним рационалистима који су желели да достигну идеал потпуне аутономије разума. Жељу за овом аутономијом амерички критичар запажа у мишљењима Лесинга и Канта који су, како неки оцењују, по свестраној учености били међу ретким просветитељским мислиоцима достојним Хамана (Blanke 1956: 69). Филозофски судови Лесинга и Канта одличан су пример рационалистичког напада на искуствено сазнање.

Лесинг се у својим теолошким радовима у великој мери бавио разматрањем историјске компоненте библијског откровења. У најкраћим цртама, његов коначни суд о откровењу одраз је типичног рационалистичког анимозитета према библијским извештајима о појединачним догађајима. Као и његов пријатељ Мозес Менделсон, Лесинг је веровао у способност људског разума да без помоћи божанског откровења, сасвим аутономно – дође до кључних религијских, а и других истина (Lessing VI 1930: 260)³⁰⁴. Код Канта проналазимо сличан покушај изоловања чистих облика сазнања до којих је разум наводно стигао независно од искуства – такозваних синтетичких судова или ставова *a priori* (Kant 2012: 49). Очигледно је да су „обојица мислилаца били заокупљени, у суштини, истим задатком – да учине разум аутономним“ (O’Flaherty 1952: 77). Лесинг је мислио да је „појединачно искуство Христа као садашњег реалитета неопходно за успостављање његовог божанства“ (исто: 77–78). При томе је био уверен да светописамски посведочено откровење и чуда немају довољан ауторитет да буду чврст доказ вере³⁰⁵. Поред ових очигледних разлика, Хаман и Лесинг, оцењује

³⁰⁴ У *Библији* су се тада ценила углавном педагошка Христова учења, те је Лесингов трактат о *Образовању људског рода* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780) наступио као „манифест педагошког века“ (Sheehan 2005: 131). И у њему је једна од средишњих тема било откровење. Тадашњи покушај „научног“ вредновања *Библије* био је уперен на конкретне историјске догађаје, који су заправо вечити споменици божанског откровења. Међутим, рационалисти нису много марили за ове сакралне чињенице историје, које у њиховим очима нису биле више од климаве и неуверљиве приче. Стога су просветитељи попут Лесинга сматрали да је неопходно обезбедити апсолутну сигурност у њихову тачност „на исти начин као [што то чине] логички и математички докази“ (Kaplan 2006: 11).

³⁰⁵ Грант Каплан (Grant Kaplan) је одлично сумирао Лесингову мисао о овим теолошким проблемима тако што их је свео на питања „поузданости историје“ и „потребе за сигурношћу“. Према томе, историјско сведочанство из било ког времена не може бити поуздан доказ чистом, аналитичном

О'Флахерти, ипак деле неке битне сличности од којих је можда највећа и најважнија та да су „обојица били носиоци критичког духа просветитељства“ (исто: 79). Али међу њима је постојао јасан расцеп због Лесинговог „готово потпуног одбацивања искуства“, посебно када се оно односи на религијско сазнање (исто). О'Флахерти (исто: 80) је код овог ученог просветитеља уочио два средишња рационалистичка циља који упућују на жељени идеал рационалне аутономије. У првом је реч о *деградацији искуственог сазнања* које добијамо посредством откровењских библијских извештаја. Као и појединачни чудесни догађаји, ти извештаји не могу добити нову потврду која би рационалистима наводно потврдила њихову истинитост. С друге стране, библијски извештаји су за Лесинга само „почетни бљесак увида у истину Христових учења“, након чега је сматрао да просечан филозофски ум може самостално дедуковати неопходна сазнања. Наравно, таква рационалистичка самоувереност је за Хамана заблуда, јер је *Библија* „стално и последње мерило целокупне његове филозофије“, те се од духовног просветљења које она нуди не може творити ефемерна рационално-хуманистичка априорност.

Други циљ просветитеља у потрази за рационалном аутономијом представља већ помињано одвајање рационалних од историјских истина, међу којима су оне разумске, дакако, сматране неупоредиво вреднијим. Као настављач овог рационалистичког учења које је у раном просветитељству кренуло од Лајбница³⁰⁶, Лесинг је обновио „дисконтинуитет између разума и временско-историјског процеса“, чиме је истрајно покушавао да постигне жељену рационалну

разуму какав је био Лесингов. „За Лесинга, било које историјско тврђење подложно је сумњи“ (Каплан 2006: 11). Овакву врсту скептицизма код Лесинга Каплан види пре као одраз егзистенцијалне него филозофске кризе. Потребу за сигурношћу треба схватити у типично просветитељском духу, будући да је узор истинитости у то доба била поузданост физичких и математичких наука. Каплан додаје да је посебан утицај на Лесинга имао Лајбниц, те да је овај од њега позајмио дистинкцију између „истина ума“ (*Vernunftwahrheiten*) и „чињеничних истина“ (*Tatsachenwahrheiten*), од којих прве „гарантују истине на такав начин да их друга поља сазнања не могу копирати“ (исто: 11–12).

³⁰⁶ Иако је у својим *Огледима о људском разуму* (написани 1704, објављени 1765) Лајбниц покушао да изнесе помирљив став у погледу разума и откровења, превагу су ипак однели рационалистички афинитети којима је овај велики научник био склон. Његови ставови су вероватно имали значајан утицај на Лесинга. Уп. следеће место: „Али се природни поредак који не садржи никакву метафизичку нужност, заснива само на Божјој вољи, тако да га је могуће нарушити само снагом виших разлога милости, иако то треба прихватити само на основу убедљивих разлога, који могу доћи једино на основу сведочанства самог Бога, у шта треба апсолутно поверовати само ако је ваљано доказано [физичким и математичким методама доказивања]“ (Lajbnić 1995: 417, 419).

аутономију. Као што је већ приказано у Бецовој анализи расправе између Хамана и Менделсона, Хаман одбацује дуализам рационалних и историјских истина, јер су за њега „вечите истине’ такође ‘стално временске’“, будући да је било који појединачни људски разум на крају крајева само фрагмент свеукупне историје (исто: 80–81).

Хаманова *Метакритика нуризма ума* скреће пажњу на оно што је овај мислилац видео као „филозофска прочишћења“ рационалиста кроз историју просветитељске филозофије од Декарта до Канта. Она нам показује, „шпенглеровски речено, морфологију историје рационалног метода у филозофији“ (исто: 85). Прво филозофско прочишћење о коме говори Хаман је покушај да се разум учини сасвим независним од традиције и обичаја (N III: 284). Овде спада и Лесингово одвајање историјских од разумских истина, иако је овај просветитељ делимично задржао концепт библијског откровења (O’Flaherty 1952: 85–86). У прво прочишћење такође убраја Хаман „покушаје прекантовских рационалиста да ослободе разум од свих спољашњих утицаја – од ауторитативне цркве, ауторитативне књиге или веровања“ (исто: 85).

Друго филозофско прочишћење подразумева ослобађање од искуства, чему је и Кант дао свој значајан допринос (исто: 86). Његово игнорисање улоге језика у когнитивном процесу представља, у ствари, напад на искуствено сазнање, зато што „видљиви и чујни знакови језика припадају искуству“ (исто). Ипак, кенигзбершки професор филозофије се не може убрајати у оне који су одговорни за треће филозофско прочишћење, будући да се оно непосредно тиче језика. О’Флахерти сматра да Кант није мислилац који се свесно или несвесно одрекао функције језика унутар мисаоних процеса. Стога овај амерички хаманолог посматра Канта као несвесног „реформатора језика“ који је створио сопствене језичке апстракције као сурогат за стварност (исто: 87). Како је уочио О’Флахерти, Кант је свесно заобишао искуство, те је субјективно класификовао *простор* и *време* као свеобухватне априорне феномене који чине основ наших опажаја. Истина, овај велики филозоф није од природног језика створио филозофске релације са „онтолошким статусом“, што је била уобичајена пракса већине рационалиста пре њега (исто: 88). Али, зато није успео да „препозна да не постоје ‘чисти’ облици интуиције, то јест облици ослобођени искуства“ (исто). Хаман није, како је нетачно оценио Велек (Wellek

1955: 181), потпуно погрешно разумео Кантове филозофске циљеве, већ се на свој особени начин „обратио истом проблему као и Кант – проблему онога што је већ садржано у когнитивном процесу“ (O’Flaherty 1952: 88), а за Хамана је то језички конкретизовано. Овим увидом О’Флахерти је близак Спарлинговом мишљењу да је Хаманов „језички принцип“ екстензија Кантовог трансценденталног метода. Међутим, амерички хаманолог не наглашава такву присност између Хамановог и Кантовог тумачења когнитивних процеса.

Анализом значаја искуственог света у Хамановом мишљењу сматра О’Флахерти да је скренуо пажњу на „позитивистичку нијансу његове теорије о језику“ (исто: 89). Зато он указује на то да се не сме занемарити трансцендентални аспект Хаманове мисли, а то је вера у Бога. Међутим, божанско откривење као темељ његове вере није трансцендентално, већ има свој конкретни и перманентни, материјализовани израз³⁰⁷. Стога, искуствено сазнање, које је у ствари вербално, није намењено изолованом рацију већ „човеку који је повезан са светописамски посредованим божанским Логосом“ (исто: 92). Ово значи да је природни језик, поред тога што верно симболички репрезентује јединство умног и опажајног процеса, заправо показатељ „повезаности вере и разума“ (исто). Другим речима, у природном језику не може бити смислених исказа „без присуства појединачних симбола о којима је било речи, [..., а] исто тако не може бити ни религиозног сазнања без вере и разума“ (исто: 93). На основу оваквих увида закључује О’Флахерти да између разума и вере не може доћи до сукоба, јер би то било еквивалентно апсурдном сукобу између, на пример, предлога или прилога са именицом у свакодневном језику. То јест, такав сукоб би значео да „једна врста симбола прелази на подручје другог“ (исто), а Хаман је, знамо, био изричито против таквих неовлашћених упада – као онда када разум превише задире у тајне вере.

Својом анализом језика у Хамановом мисаоном корпусу дошао је О’Флахерти до неколико важних закључака. Прво, потврдио је да се основно Хаманово уверење тиче нераскидиве повезаности, односно истоветности разума и језика. Језик је за немачког мислиоца првенствено мишљен као *природни*, то јест

³⁰⁷ Према Бланкеовом схватању, могућност да трансцендентно божанство узме изванземаљски израз једно је од главних својстава Хаманове теологије, које је овај немачки критичар назвао „принцип духовнотелесног“ (*Prinzip des Geistleiblichen*). *Телесно* у овом контексту треба схватити у широком смислу, као „реч, језик, историју и природу“ (Blanke 1956: 11–12).

као језик који је ослобођен од апстрактних рационалних умотворина које су далеко од стварног света у ком се налазимо. Тим поступком „именице и придеви престају да указују на стварне предмете и стварна својства, већ указују на ‘сањарије’, и, даље, језик [тако] бива лишен своје способности да се уподоби маштовитом и емотивном животу човека“ (исто: 95).

Друго, О’Флахерти сматра да је у Хамановој „језичкој филозофији“ открио концепт *чулне јединице* као „недељиве језичке категорије“ која – посматрана објективно, „увек обухвата необичан симболизам релација и предмета“, а посматрана субјективно, „обухвата мисаоне и опажајне разумске процесе у функционалном јединству“ (исто). Иако недељива, чулна јединица је перманентни носилац јединства у двојности, а тако посматрана, Хаманова језичка разматрања дају „какву-такву рационалну основу“ да се тумаче као монистички систем (исто: 96). Међутим, овај амерички критичар је свестан да би тако нешто „захтевало процедуру која је сасвим страна Хамановим основним принципима“ (исто).

Даље, при тумачењу Хаманових језичких разматрања не сме се занемарити улога вере. Она омогућава „заједништво различитих делова когниције и различитих делова стварности, симболизованих у језику“ (исто: 96–97). Са метафизичке и теолошке тачке гледишта, ово заједничарење представља „најважније јединство у искуству, а дато је стваралачким чином Бога, не путем људских могућности“ (исто: 97). Утолико је вера кључно духовно својство, уколико је, према Хаману, неопходна и за опажај „стварних предмета из непосредног искуства“, док сам Бог представља хипостасно јединство које је основа свеколике стварности (исто). Иако је вера та која омогућава јединство најразличитијих елемената опажајног и мисаоног света, ипак, Хаманова разматрања указују на постојање дуализма разума и искуства, што га не удаљава претерано од картезијанске епистемолошке традиције Запада коју је толико нападао (исто: 98). Овим исказом О’Флахерти противречи својој претходној премиси, која каже да „за Хамана субјективни аспекти искуства увек укључују, барем на људској равни, њихове објективне корелате“ (исто: 33). Сагледавање човека и спољашњег света, односно мишљења и искуства у контексту двојности – омогућило би да, у филозофском смислу, говоримо о овим ентитетима сасвим

засебно. Управо та тврдња је према Хамановом суштинском уверењу да се човек не може посматрати независно од искуства и традиције – неодржива.

Коначно, Хаманова нетолеранција филозофских апстракција учинила га је „непоколебљивим предводником антирационалистичких непријатеља немачког просветитељства у трећем кварталу осамнаестог века“ (исто). Овакав суд америчког хаманолога подсећа у неку руку на Берлинове закључке. Међутим, О’Флахерти се показује као темељнији критичар од Берлина јер узима у обзир чињеницу да је Хаманов антирационализам усмерен против „амбициозних тврдњи прекантовских просветитеља“, те се на основу те чињенице овако мишљен ирационализам немачког писца чак може бранити (исто: 99). Најзад, Хаманови напади на филозофске апстракције не могу бити оправдани, уколико прихватимо О’Флахертијев смели закључак да је немачки писац, на крају крајева, створио „теорију језика која је, како год је разумели, у суштини апстрактна“ (исто).

ХЕРМЕНЕУТИЧКА ВИЗИЈА ГВЕН ГРИФИТ-ДИКСОН: ОБЈЕДИЊЕНОСТ ХАМАНОВОГ МИШЉЕЊА И КРИТИКЕ

(Критичка анализа монографије *Johann Georg Hamann's
Relational Metacriticism*, 1995)

У овом делу рада анализирана је монографија америчке списатељице Гвен Грифит-Диксон (Gwen Griffith-Dickson, 1961–)³⁰⁸. Имали смо прилике да током досадашњих анализа увидимо свеобухватност Хаманове мисли, што најбоље потврђују разноврсна херменеутичка полазишта (теолошко, политиколошко, идејноисторијско и језичко) и закључни судови аутора духовних портрета овог немачког писца. У одређеној мери Грифит-Диксон обједињује ова различита херменеутичка полазишта, због чега њена обимна монографија *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism* (*Релациона метаcritика Јохана Георга Хамана*, 1995), пригодно, долази као последња анализирана научна монографија у овом раду.

1. КРИТИЧКО НАЧЕЛО У ПРЕДСТАВЉАЊУ ХАМАНОВОГ ДУХОВНОГ ПОРТРЕТА

Понеке монографије о Хаману на енглеском језику имају за циљ само да читалачки аудиторијум ближе упознају са овим мало познатим немачким писцем, те пружају махом површне анализе његових текстова. Научна монографија ауторке Грифит-Диксон не спада у радове ове врсте, већ има конкретан и јасно дефинисан циљ. Ова списатељица није желела да понуди „општи увод нити истраживање неке засебне теме“ (Griffith-Dickson 1995: VII) унутар Хамановог опуса. Њена намера је да многобројне растркане судове немачког писца повеже, како би их сагледала и протумачила као целину. У ту сврху предлаже ова америчка критичарка „одређени начин посматрања скривене структуре и тенденција његових размишљања“ (исто). Слично као О’Флахерти, кренула је и Грифит-Диксон од идеје да Хаманов начин мишљења одаје извесну структуралност. Ова идеја се показала веома плодносно

³⁰⁸ Грифит-Диксон је стручњак за религијску филозофију и тренутно је ангажована на Катедри за теологију и религијске студије Краљевског колеџа у Лондону.

за укупно разумевање Хамановог опуса, посебно ако се има у виду да се америчка ауторка усредсредила на тумачење свега неколико текстова немачког писца. С друге стране, она се свесно удаљила од традиционалних, редукционистичких интерпретација Хамана као ирационалисте и фанатичног противника просветитељства, као што је случај са Унгеровим и Берлиновим тумачењима немачког писца. Грифит-Диксон је запазила да се крајем 20. и почетком 21. века пажња Хаманових критичара усмерила ка „једном суптилнијем и сложенијем односу који је Хаман имао са својим временом“ (исто: 14). Тај комплексни однос овог немачког писца и просветитељства, сматра америчка ауторка, може се темељно расветлити једино ако анализа његових текстова пође од оних питања којима се он лично бавио. Ипак, она допушта једно уопштавање:

Суочен са поделом неког питања или феномена на структуру бинарних опозиција, [...] Хаман се поставља тако да одговори ‘ни једно ни друго!’ на избор између ‘једног или другог’. Нити разум нити чула нису једини орган сазнања, нити постоји подела на две врсте сазнања. Нити ‘субјекат’ нити ‘објекат’ управља сазнајним чином, а још боље би било када би се читава дихотомија субјекта и објекта избегла. Сазнање никада не може бити безгрешно и апсолутно поуздано, али оно такође није жртва потпуног скептицизма. Нити идеализам нити реализам није задовољавајући опис нашег односа са светом. Језик није чисто филозофско средство, али је више него адекватан за наше циљеве. На бројна конкретнија питања које је просветитељство поставило, као што је питање да ли је порекло језика божанско или људско, одговорио је [Хаман] у сличном маниру – ‘ни једно ни друго!’ (исто: 15).

Будући чврсто уверена да Хаман није желео да буде присталица ниједног мисаоног усмерења у филозофији које обећава коначне одговоре и решења, закључила је Грифит-Диксон да је својим размишљањима Хаман увек настојао да обухвати не само целовит феномен који разматра, већ и све остало што је са тим феноменом у посредној и непосредној вези. Стога она његово мишљење карактерише као „релационо“ (*relational*), или обједињујуће, а не „супротстављајуће“ (*oppositional*). Овом специфичном карактеризацијом подразумевају се вишеструка својства било којих ентитета, понајвише антрополошких. Она се односе искључиво на човекову везу са другим људима и светом, али и са Богом – што је за Хамана најважније (исто). Истакавши да Хаманово мишљење није „супротстављајуће“, ова америчка критичарка је имплицитно одбацила сва тумачења која немачког писца покушавају да представе као противника времена у коме је живео.

Анализом која полази од оваквих премиса настоји Диксонова не само да покаже како је могуће говорити о монолитности Хаманових разматрања, већ и да уведе једно креативно херменеутичко схватање и смислено повезивање његових разгранатих мисли. Унутар тако осмишљеног методолошког приступа, целокупно Хаманово ауторство није, како би се могло помислити, само антипросветитељска реакција чији је једини циљ био да оповргне и исмеје све што иоле подсећа на просветитељски рационализам. Уместо да његове непрозирне „сибилинске летке“³⁰⁹ тумачи у кључу таквих једностраности, Грифит-Диксон смешта ове текстове у контекст у коме се њихов заједнички смисао разоткрива у светлу поменутих релација. Укратко, Грифит-Диксон нам говори да Хаманове судове и начин мишљења морамо посматрати холистички и релационо, како бисмо на прави начин разумели њихов смисао.

Дотична херменеутичка методологија, коју је Грифит-Диксон применила у својој монографији означена је у наслову појмом „релациона“ (*relational*)³¹⁰. Имајући у виду њену идеју о узајамној повезаности Хаманових мисли, није случајно што је наведеном појму припала средишња улога у целокупној анализи америчке критичарке. Како бисмо њен методолошки приступ боље схватили, обратимо пажњу на две различите употребе појма *relational* код О’Флахертија и Диксонове. Џејмс О’Флахерти је у својој монографији користио овај термин да означи ужу функцију Хамановог схватања језика, која се односи на атрибуте конкретних предмета, изражених природним језиком. С друге стране, Диксонова исти појам користи у ширем контексту и под њиме подразумева нутарњу, семантичку и смисаону повезаност Хаманових антрополошких, епистемолошких и теолошких судова. У тој повезаности, комплексне Хаманове алегорије и језичке играрије одају смисао дубоког хомогеног јединства, које обједињује различите

³⁰⁹ Овако је Хаманове радове назвао Гете у свом делу „Поезија и стварност“. „Ти листови заслужују да их назовемо сибилинским и стога што их не можемо разматрати саме по себи, већ морамо чекати прилику када ћемо можда моћи да тражимо уточишта у њиховим пророчанствима“ (Gete 1982: 199–200).

³¹⁰ Најчешћи српски и хрватски преводи енглеског појма *relation* јесу „веза“, „однос“ (EHR: 913). У Оксфордском онлајн речнику налази се следећа дефиниција овог појма: „начин на који су двоје или више људи или ствари спојене; утицај или релевантност једне ствари на другу“ (OED: “relation”). У Кембриџ интернет речнику стоји нешто краћа дефиниција: „веза или сличност између две ствари“ (CD: “relation”). Сличну дефиницију појма „релација“ пронаћи ћемо и у Речнику српскога језика: „однос у коме различити појмови стоје једни према другима у вези; однос према некоме, врста везаности с неким“ (PCJ: 1133).

сфере мишљења и сазнања. Када читалац Хаманових сибилинских летака успе да повеже те различите епистемолошке нивое, схватиће да му текстови овог немачког писца константно саопштавају да се „историја, живот и филозофија могу тачно протумачити само када се посматрају као тачка или отелотворење повезаности између Бога и нас“ (исто: XI).

Како би ову комплексну тезу приказала, Грифит-Диксон је одабрала неколико Хаманових радова, које сматра репрезентативним за генезу своје тезе о повезаности. То су *Сократски мемоари*, *Естетика у сржи*, група есеја под називом *Списи поводом Хердера (Herderschriften)*, *Метакритика пуризма ума* и *Оглед једне сибиле о браку*.

Сократски мемоари су есеј који је, поред своје апологетске функције, израз Хамановог мишљења о месту филозофије у људском животу, односно о њеном „личном и релационом карактеру“ (исто: VIII). То је рад у коме је „релациона идеја тек почела да поприма облик“ (исто), а тај облик је пуноћу достигао у *Естетици у сржи*. За разлику од *Сократских мемоара*, предмет *Естетике у сржи* није историја, као „медијум Божјег самоизражавања и комуникације са нама“, већ „природа, стварање и уметности“ (исто: IX). Америчка критичарка сматра да је, сходно томе, Хаман имао на уму потпуно нову „филозофију језика, као и херменеутику и филологију“ (исто). Идејом о редефинисаној филозофији језика наглашава Хаман две кључне улоге које би језик требало да има: улоге „изражавања и комуникације“, те да се надаље користи у теолошку сврху (исто).

Такозвани *Списи поводом Хердера (Herderschriften)* још разговетније изражавају релациону идеју Диксонове. Као што нам је већ познато, Хаман је у њима представио језик као обухватни и јединствени људски феномен који обједињује „филозофију, антропологију, епистемологију и теологију“ (исто). Оне се морају тумачити у међусобном садејству, које уједно представља нашу везу са Богом. „Њихово раздвајање (идејно или методолошко) симптом је просветитељске болести“ (исто). Језик се у *Списима поводом Хердера* разоткрива као „отеловљење онога што ми јесмо и што можемо да учинимо и сазнамо“ (исто: X).

Иако је по мотиву настанка и циљевима знатно другачији од већине осталих Хаманових радова, текст под називом *Оглед једне сибиле о браку* је важан „због свог доприноса релационој тези у другачијем окружењу“ (исто). То је окружење

које се дотиче сексуалности и доноси „жестоку критику лицемерног чистунства – заправо, према Хамановој теологији – критику пренаглашене чедности и сексуалног стида“ (исто).

Најзад, као последња у претходно наведеном низу радова, *Метакритика нуризма ума* је значајна зато што је, као рана реакција на Кантову филозофију и њене дуализме – омогућила Хаману да „формулише сопствени релациони приступ и да изложи једну верзију ‘принципа јединства супротстављених’“ (исто). У том раду, Хаман је претресао неке од средишњих тема западне филозофије, попут „природе човечанства, могућности људског сазнања, језика, односа људског са божанским“ и других (исто). Грифит-Диксон је установила да му је кратак критички осврт на све ове теме омогућио да *Метакритику нуризма ума* и читав свој опус, сагледа као универзалну „метакритику“, односно „критику ‘критичке филозофије’ (ако се узме да се она односи на филозофију од Декарта до Канта, како ју је Хаман посматрао)“ (исто). Што се самог појма *метакритике* тиче, Грифит-Диксон оцењује да је он одлично одабран јер прецизно сумира Хаманова филозофска полазишта. Тако у полемици са Кантом наступа Хаман као мислилац чији филозофски став није дијаметрално супротан Кантовом, већ иде корак даље и поручује да „сама ‘критика’ мора бити подвргнута критици, или још боље, да критика мора бити подвргнута ‘мета-критици’“ (исто: 21).

2. СТРУКТУРАЛНА ПОВЕЗАНОСТ И РЕЛАЦИОНА ИДЕЈА У ХАМАНОВИМ РАЗМАТРАЊИМА ОД СОКРАТСКИХ МЕМОАРА ДО МЕТАКРИТИКЕ ПУРИЗМА УМА

2.1 Релациона идеја у *Сократским мемоарима*

Познато је да су *Сократски мемоари*, написани у августу 1759, први Хаманов објављени текст након пишевог судбоносног религиозног искуства у Лондону. Међутим, оно што на први поглед није уочљиво је дубљи значај овог текста за немачког писца, а то је почетак нечега што је „Хаман у себи осетио као свој позив – ‘ауторство’ [*Autorschaft*]“ (Griffith-Dickson 1995: 29; Minor 1881: 29). Грифит-Диксон је одлучила да у *Сократским мемоарима* потражи трагове структуралне повезаности не само зато што је тај текст првенац међу његовим објављеним радовима, већ зато што представља манифест његовог против-напада на просветитељство. У том против-нападу разоткривају се *Сократски мемоари* као „нека врста филозофског и теолошког прогласа за Хаманово потоње теолошко и филозофско мишљење“ (Griffith-Dickson 1995: 31). Другим речима, њихов садржај не чини оно што је насловом најављено – није реч ни о каквим мемоарима или историографском памфлету – већ је у питању „одбрана његовог ‘сујеверја’ и ‘фанатичности’, покушај обраћења, а можда чак и позив на покајање“ (исто). Покушај обраћења и позив на покајање односе се на Канта и Беренса, то јест, на њихове безуспешне покушаје да Хаману врате изгубљену веру у просветитељске идеале. Писмену одбрану својих хришћанских ставова спровео је немачки писац, како знамо, користећи се специфичним литерарним стилем. Један од циљева таквог писања је подстицање различитих могућности тумачења, док је у средишту типолошки херменеутички метод, који већину тих тумачења обједињује. Ова чињеница иде у прилог закључку Диксонове да избор тема којима се немачки писац посредно и непосредно бавио у свом раду – „одаје ‘релациони’ приступ који је постао лично његов“ (исто: 61). Како би том приступу даровао вишезначност, Хаман је од сопственог литерарног стила учинио релациони апарат, којим „приморава читаоца да учествује у тексту, да обезбеди мостове и лађе којих је свестан да недостају“ (исто). Дакле, разматрајући начин писања немачког мислиоца дошла је Грифит-Диксон до сличног закључка као и Освалд Бајер, а то је да „Хаман

од свог читаоца захтева укљученост и урањање у његову мисао и његов стил. Алтернатива овоме је неразумевање“ (исто)³¹¹.

Како је већ речено, *Сократски мемоари* тек наговештавају такозвану релациону идеју, односно идеју о синтетичком јединству Хаманових судова и његовог начина мишљења. У том тексту америчка ауторка најпре запажа Хаманову намеру да, у филозофском смислу, преокрене човеков поглед на свет не би ли се рационалисти његовог времена освестили и приближили духовно објективнијем тумачењу човека и света.

Оно што највише разликује Хамановог неустрашивог филозофа [Сократа] од обичних савремених поимања филозофовог задатка јесте страствена врлина коју филозоф поседује: ‘горећа жеља за истином и врлином, и гневни поход [Eroberungswuth] на све лажи и пороке’ [N II: 63]³¹² (исто).

Да би објаснила дубљи смисао овог специфичног херменеутичког контекста, Грифит-Диксон се послужила алегоријом витешког односа према просветитељском научном идеалу – *истини*. Према њеном виђењу – а што уједно сматра Хамановим ставом од *Сократских мемоара* па надаље – тумач који жели да се приближи објективном смислу неког текста, насупрот просветитељским начелима егзактне научне тачности и непристрасности, мора довести свој дух у стање привржене пристрасности, заокупљености и занесењачке посвећености предмету тумачења. Управо ова сасвим ненаучна читалачка својства су за Хамана, тврди Грифит-Диксон, атрибути чврсте везе између тумача и предмета његовог проучавања. Овако близак однос означила је ауторка појмом „страст“ (*passion*). Оно што повезује страст и релациону идеју коју она има у виду, јесте потреба и тумача и филозофа да пре сваког херменеутичког похода осете „потпуну преданост истини“, која ће њихову душу довести у „стање борбеног лудила да је одбране и освете“ (исто). „Витез филозофске неустрашивости, стога, живи у повезаности са својом дамом, Истином“ (исто: 61–62). Овим алегоричним тумачењем истиче Грифит-Диксон потребу за интимном блискошћу између филозофа и истине, односно између тумача и текста. Конкретније, она закључује да је љубавна

³¹¹ „Хаман чека активне читаоце који га неће само прихватити, него ће проћи кроз оно што он нуди, како би стигли до сопственог суда, или у најмањем случају, до критичке самосвести“ (Bayer 1988: XI).

³¹² „Ein durstiger Ehrgeitz nach Wahrheit und Tugend, und eine Eroberungswuth aller Lügen und Laster, die nämlich *nicht* dafür erkannt werden, noch seyn wollen; hierinn besteht der Heldengeist eines Weltweisen“ (N II: 63)

повезаност, која образује духовно јединство са предметом проучавања, у ствари – неопходна како би се досегао коначни циљ сваког истраживања, док субјекат или објекат као засебни ентитети нису довољни за достизање тог циља. Међутим, Грифит-Диксон скреће пажњу на то да се овакав херменеутички приступ, који Хаман има у виду, не сме окарактерисати као „пука субјективност“, јер би се, у том случају, тумач нашао у опасности да погрешно протумачи свој предмет (исто: 62). Како тумач не би запао у прекомерну субјективност, неопходне су му две компоненте. Прва је да се не приближи превише свом предмету – како му се вид не би замаглио – већ да се од њега мало удаљи и заузме ширу перспективу. Америчка ауторка примећује да је ову идеју Хаман изнео у виду референце на стих из Еурипидове трагедије *Хекаба*:

Између осталог, поуздано верујем да би наша филозофија морала имати други облик, да су судбину овог имена или речи – *филозофија* – проучавали или умели да проучавају према нијансама времена, умова, полова и народа, а не као неки учењак или мудрац, већ као докони посматрач њихових Олимпијских игара, *као сликар са одстојања* [СГТ: 505] (N II: 63)³¹³.

Друга компонента коју тумач треба да узме у обзир су већ описана осећања љубави и привржености. Потребу за овим емоцијама истакао је Хаман у завршетку уводног поглавља *Сократских мемоара*, у коме говори о Сократовом блиском пријатељу, Симону кожару:

Сократ је често посећивао радионице једног кожара, који му је био пријатељ, и [...] који се звао Симон. Тај занатлија је први имао идеју да запише Сократове разговоре. Овај се у њима можда боље препознао него у Платоновим, након чијег читања је требало да се изненади и запита: *Шта заправо овај младић намерава да од мене учини?* – Да ја само разумем свог хероја тако добро као Симон кожар! (N II: 65)³¹⁴

Грифит-Диксон је у овом Хамановом наводу, а посебно у последњој реченици, препознала жељу немачког писца за поменутом интимном блискошћу са предметом проучавања. Хаман је осетио потребу за таквом блискошћу како би

³¹³ „Unterdessen glaube ich zuverlässiger, daß unsere Philosophie eine andere Gestalt nothwendig haben müßte, wenn man die Schicksale dieses Namens oder Wortes: *Philosophie*, nach den Schattierungen der Zeiten, Köpfe, Geschlechter und Völker, nicht wie ein Gelehrter oder Weltweiser selbst, sondern als ein müßiger Zuschauer ihrer olympischen Spiele studiert hätte oder zu studieren wüßte ὡς γραφεύς τ' ἀποσταθείς“ (N II: 63).

³¹⁴ „Sokrates besuchte öfters die Werkstätte eines Gerbers, der sein Freund war, und [...] Simon hieß. Der Handwerker hatte den ersten Einfall die Gespräche des Sokrates aufzuschreiben. Dieser erkannte sich vielleicht in denselben besser als in Platons, bey deren Lesung er gestutzt und gefragt haben soll: *Was hat dieser junge Mensch im Sinn aus mir zu machen?* – – Wenn ich nur so gut als *Simon der Gerber* meinen Held verstehe!“ (N II: 63).

дошао до дубљих и објективнијих филолошких увида. Стога закључује америчка критичарка да је истинска љубав, налик оној која постоји код блиских пријатеља (у овом случају између Хамана, Канта и Беренса), херменеутички предуслов који Хаман сматра неопходним за дубоко разумевање најпре људи, а потом и предмета тумачења. „Топлина и саосећање нису опасности, већ нужни предуслови за најдубље и најистинитије разумевање“ (Griffith-Dickson 1995: 63). Ако се присетимо Хаманове поруке пријатељима Канту и Беренсу са почетка *Сократских мемоара*, онда постаје јасно да се овде засигурно не ради о исхитреном закључку америчке критичарке: „Тамо где би обичан читалац могао видети само *плесан*, афект пријатељства ће Вама, моја господо, можда, микроскопски открити једну шумицу унутар ових страница“ (N II: 61)³¹⁵.

Ако је претходно описано осећање љубави предуслов објективније херменеутике, утолико је сигурнија Грифит-Диксон да се, према Хаману, вештина разумевања уопште заснива на релационој идеји. Уместо да херменеутичка ситуација буде под контролом субјекта и његових планова, или под доминацијом објекта – она је у потпуности препуштена „динамици односа између овога двога, [динамици] која предочава нужне изазове и исправке при разумевању“ (Griffith-Dickson 1995: 63). Ако пођемо од Хамановог имплицитног савета да је предуслов објективног разумевања пријатељска љубав и поверење у узајамне емоције, односно различити видови односа које ове емоције условљавају, онда би идентичну аналогију требало применити и у филологији, приликом херменеутичког чина (исто). Хаман је о динамичном односу између субјекта и објекта, то јест, о њиховом значају за вештину тумачења, детаљно писао у каснијим деловима *Сократских мемоара*.

Савестан тумач мора подражавати истраживаче природе. Као што они постављају неко тело у свакакве произвољне везе са другим телима и тако проналазе вештачка искуства, како би досегли његова својства, тако тумач чини са својим текстом. Ја сам поставио Сократову изреку поред делфијског натписа; сада ћу учинити још неке покушаје да њену енергију учиним конкретнијом.

Речи, попут бројева, стичу своју вредност у зависности од места на коме су, и њихови појмови су у својим одређењима и односима као новчићи, променљиви у зависности од времена и места. [...] Тако се може видети да се неке истине могу изрећи у сасвим супротном духу.

³¹⁵ „Wo ein gemeiner Leser nichts als *Schimmel* sehen möchte, wird der Affect der Freundschaft Ihnen, meine Herren, in diesen Blättern vielleicht ein mikroskopisch Wäldchen entdecken“ (N II: 61).

Штавише, свака реченица, чак и када извире из једних уста и срца, трпи бесконачно много споредних појмова које јој дају они који је примају, на исти начин као што светлосни зраци постају ова или она боја, у зависности од површине са које се она рефлектује до нашег ока (N II: 71–72)³¹⁶.

Разматрајући овај за Хамана необично дугачак и луцидан опис, Грифит-Диксон је запазила упечатљив нагласак немачког писца на *односе* (*relations*) које наше речи имају са другима, односно на спектар разноврсних значења које ти односи или релације откривају. Таквим размишљањем показао је Хаман колико је, у време писања *Сократских мемоара*, био далеко од размишљања просечног просветитеља, када се ради о феномену језика. Језички појмови за Хамана нису „универзални, безвремени и неусловљени алат, како га [просветитељски] рационалиста замишља“ (Griffith-Dickson 1995: 64). Најзад, оно што је у претходно датом Хамановом опису херменеутичког процеса битно, увиђа Грифит-Диксон, јесте важност коју немачки писац придаје релационој идеји. Другим речима, колико је разумевање неког текста или суда сложен процес – постаје јасно онда када схватимо важност контекста у коме је дотични текст, то јест сваки појединачни суд, написан или исказан. Текстови „допиру до свог значења и могућности онда када се посматрају у својим релацијама, а та релациона плодност је таква да се у тим текстовима откривају даља и важнија значења, када се они поставе у вештачке односе“ (исто: 65). Смисао неког текста не зависи само од онога што је физички дато, већ и од онога ко тај текст тумачи. „Реченица добија нови ореол значења од примаоца, као што боја настаје из односа између светлости и ока“ (исто). Грифит-Диксон сматра да је Хаман с циљем одабрао сликовиту аналогију речи и елементарног начина функционисања чула вида. Њом жели немачки мислилац да покаже како „феномен боје не настаје само услед светлости, предмета или ока, већ у њиховим међуодносима. Исто тако је и са значењем“ (исто). Као што Сократова

³¹⁶ „Ein sorgfältiger Ausleger muß die Naturforscher nachahmen. Wie diese einen Körper in allerhand willkürliche Verbindungen mit andern Körpern versetzen und künstliche Erfahrungen erfinden, seine Eigenschaften auszuholen; so macht es jener mit seinem Texte. Ich habe des Sokrates Sprüchwort mit der Delphischen Ueberschrift zusammen gehalten; jetzt will ich einige Versuche thun, die Energie desselben sinnlicher zu machen.

Die Wörter haben ihren Werth, wie die Zahlen von der Stelle, wo sie stehen und ihre Begriffe sind in ihren Bestimmungen und Verhältnissen, gleich den Münzen nach Ort und Zeit wandelbar. [...] so sieht man, daß einerley Wahrheiten mit einem sehr entgegen gesetzten Geist ausgesprochen werden können.

Ueberdem leidet jeder Satz, wenn er auch aus einem Munde und Herzen quillt, unendlich viel Nebenbegriffe, welche ihm die geben, so ihn annehmen, auf eben die Art als die Lichtstrahlen diese oder jene Farbe werden nach der Fläche, von der sie in unser Auge zurück fallen“ (N II: 71–72).

изјава о сопственом незнању „добија своје значење у повезаности коју остварује са различитим слушаоцима“ (исто), тако и сазнању у херменеутици доприноси заједничка активност свих учесника. Сазнање је овде мишљено као крајњи циљ херменеутике и оно се постепено изграђује узајамним деловањем свих учесника унутар чина разумевања. Оно није апсолутна истина која на тренутак бљесне и разреши све недоумице, те стога није случајност што је Сократ средишња фигура Хаманових *Сократских мемоара*. Познато је да је најчувенији Грк у својим дијалозима истину стрпљиво бабички, мајеутички „порађао“, а никада је није одмах саопштавао својим саговорницима³¹⁷. Имавши на уму ово важно својство Сократових дијалога – да свако од учесника има удела у разумевању – исказао је Хаман један од модела релационе херменеутике о којој говори Грифит-Диксон, а то је „динамичан распоред у коме сви активно доприносе; ни ‘субјекат’ нити ‘објекат’ нису пасивни“ (исто: 66).

Имајући у виду претходно описан процес разумевања, америчка критичарка наглашава да Хаманова мисао увек подразумева да он доводи у узајамне везе сасвим различите појмове и предмете. Овај значајан увид она даље појашњава разматрајући Хаманов загонетни суд да би читаву историју требало посматрати као митологију (N II: 65)³¹⁸. Она је ову мисао немачког писца схватила тако да значи да је за разумевање људске историје неопходна другачија херменеутика од рационалне, која би се можда сматрала адекватном (Griffith-Dickson 1995: 66). Та другачија херменеутика би, уместо историје, имала за предмет мит, који поседује уникатно својство *неисцрпности* (*inexhaustible quality*). Другим речима, ако историјску науку посматра вешт научник, онда му она неће пружити пуно више од гомиле сувопарних позитивистичких чињеница. Оне могу приказивати „неку појаву, која је исцрпно истражена једном за свагда и није јој потребна даља пажња“ (исто). Супротно, херменеутика која за предмет истраживања има мит, изнова се враћа овом предмету и сваки наредни пут га поставља у „вештачке везе“, како би га све више осветлила зарад нових увида и схватања о њему“ (исто). У случају *Сократских мемоара*, нови увиди су за Хамана наглашено хришћански, што је у

³¹⁷ Разлог за то је што Сократов циљ „није да промени мишљење свог саговорника, него да овај сам докучи истину“ (Laertije 1979: 49).

³¹⁸ „[Doch] vielleicht ist die ganze Historie mehr Mythologie, als es dieser Philosoph meynt, [...]“ (N II: 65).

више наврата овај немачки писац исказао критикујући рационалистичку епистемологију: „Распарчати једно тело или догађај до њихових првих елемената, значи штети да се упеца Божја невидљива суштина, Његова вечна сила и божанство“ (N II: 64)³¹⁹. Према Диксоновој, Хаман је овим исказом имплицитно поручио својим савременицима да „Бог на релациони начин посредује кроз историју и природу“ (Griffith-Dickson 1995: 67). Стога овај немачки мислилац природу и историју посматра напоре, у њиховој богооткровењској функцији, али различитим чулима. Сходно томе записује он следећи исказ: „Као што нам је природа дата да нам отвори очи, тако нам је историја дата да нам отвори уши“ (N II: 64)³²⁰. Грифит-Диксон је уверена да овај типолошки став скрива *nucleus in nuce* Хамановог списатељства – а то је да је „најдубља истина иза било чега, било некаквог тела у природи или догађаја у историји, однос који оно [тело или догађај] има са Богом“ (Griffith-Dickson 1995: 67). Надовезујући се на своје претходне увиде о сентименталној компоненти Хаманових херменеутичких принципа, закључује америчка критичарка да се тај однос може спознати само у „*афекту* пријатељства“ (*Affect of friendship*) (исто). Важно је напоменути да Хаман у *Сократским мемоарима* не покушава да успостави некакав против-рационални херменеутички систем. Грифит-Диксон сматра да он жели да скрене пажњу на ирационалне и ненаучне елементе било које херменеутике, којима се настоји доћи до духовно драгоцених хришћанских увида. „Машта, наклоњеност и интуиција су пожељни квалитети, а не редукциона анализа и емпиријска опсервација“ (исто: 66). Дакле, претходно описан херменеутички процес, који би за предмет имао читаву људску повест, постаје у Хамановим рукама конгломерат мита и историје, док ови – супротно конзервативним схватањима – нису више антиподи, већ комплементарни ентитети који омогућавају мноштво различитих херменеутичких увида, који синтетички склапају потпунију и веродостојну слику о објекту тумачења.

Најоштрија Хаманова критика просветитељства у *Сократским мемоарима* односи се на рационалистичку епистемологију, односно покушаје тадашње научне и филозофске елите да испита сазнајне капацитете људског разума. Ту критику можемо лакше разумети ако бисмо Кантово мисаоно полазиште схватили као

³¹⁹ „Einen Körper und eine Begebenheit bis auf ihre ersten Elemente zergliedern, heißt, Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit ertappen zu wollen“ (N II: 64).

³²⁰ „Wie die Natur uns gegeben, unsere Augen zu öffnen; so die Geschichte, unsere Ohren“ (N II: 64).

зачетак *критике сазнања* – која се дефинише као „наука о могућности, ваљаности и границама сазнања“ (РФП: 541)³²¹ – онда Хаманово мисаоно полазиште, послуживши се његовим неологизмом из *Метакритике пуризма ума*, можемо означити као *метакритику* сазнања. Метакритиком намерава овај немачки мислилац да испита смисао кантовске критике сазнања и потребу за таквом науком, коју он види као охолу тежњу догматског рационализма за уклањањем граница сазнања. Грифит-Диксон је уочила две функције Хаманове метакритике рационалне епистемологије у *Сократским мемоарима* (Griffith-Dickson 1995: 69–70). Прва се манифестује као напад на рационалистичку гордост, то јест на утилитаристичко знање ради знања. Друга се одсликава у Хамановом конструктивном доприносу здравој епистемологији. Тај допринос је видљив у његовом закључку да скрушено признање незнања не доводи до потпуног скептицизма, већ до духовно-мисаоног приближавања Богу, то јест до богоспознања. Овај став се може препознати у његовом исказу да „семе наше свеукупне природне мудрости мора пропасти, нестати до незнања, и [...] да из те смрти, из тога *ништавила* изничу наново створени *живот* и *природа* једног вишег сазнања“ (N II: 74). Хаманову критику рационалистичке епистемологије и његово одбацивање потпуног скептицизма, тумачи Грифит-Диксон као нагласак немачког писца на потреби да херменеутичар буде афективно повезан са предметом тумачења. Посматрано у оквиру богословске херменеутике, овај закључак упућује на нашу нераскидиву повезаност са ближњима и са Богом.

Из данашње перспективе, вредност овог закључка долази до изражаја ако га посматрамо у контексту хришћанског егзистенцијализма. Другим речима, скрушено признање незнања, еманципација од гордости и антропоцентричности, као и дубље схватање човекове повезаности са Богом – смернице су ка духовном извору живота, на који је Хаман константно указивао у току свог ауторског стваралаштва. Узимајући у обзир своју досадашњу анализу *Сократских мемоара*, закључује Грифит-Диксон да слика човечанства у „повезаности са Богом, другима и светом“ – подупире „целокупну Хаманову мисао, било да се ради о његовој

³²¹ Што је касније интегрисано у *теорију сазнања*, о којој се почело говорити почетком 19. века (РФП: 541–542).

епистемологији, херменеутици или избегавању скептицизма“ (Griffith-Dickson 1995: 75).

2.2 Релациона идеја у *Естетици у сржи*

Тумачењем *Сократских мемоара* истакла је америчка критичарка комплементарност Хаманових ставова о различитим темама. Његово мишљење никада није усмерено само на једну тему или један предмет, него и на све оно што је у непосредном односу, то јест у повезаности са том темом или предметом. На основу ове идеје можемо наслутити да најпознатији Хаманов текст, *Естетика у сржи* (*Aesthetica in nuce*), заузима средишње место у монографији Диксонове, како хронолошки тако и према његовом значају за релациону тезу. Зарад бољег разумевања тог тешког текста, неопходно је осврнути се на неколико битних чињеница, које је истакла америчка критичарка. Наиме, четири године пре објављивања збирке *Крсташки походи једног филолога* (у периоду од 1759. до 1763.), Хаман се предано посветио интензивном филолошком раду. Тај рад је обухватао пишево самостално изучавање бројних античких и модерних језика и књижевности, филозофа и теолога (исто: 76). Затим, његово самоодређење „филолог“ разуме Грифит-Диксон у контексту (библијске) херменеутике:

Наше неуважавање Хамановог присвајања филологије може да искриви разумевање *Естетике*, јер је њен мотив и најважнија брига питање разумевања и тумачења текстова – оно што у данашње време називамо „херменеутика“, пре него „филологија“ (исто: 78).

Такође се не сме занемарити, сматра ова ауторка, утицај који је на Хамана имао енглески емпиричар Френсис Бекон. Она запажа важну паралелу између ове двојице мислилаца: „Бекон је бранио хришћанство од теолога, Хаман је бранио хришћанство од неолога³²², али им је заједничка била одбрана традиционалне хармоније двоструког открочења Бога: у *Писму* и у *Природи* [Nature]“ (исто: 78–79). Коначно, централни појам из Хамановог рада – *естетика* – посматра Грифит-Диксон у релативно блиској повезаности са Баумгартеновим истоименим појмом.

Пре свега, Баумгартен жели да његова естетика буде више него објашњење лепоте; он жели да створи нову *ars inveniendi*, нову логику проналажења. С тим у вези, он увиђа да се главна улога мора приписати чулима. Естетика је за Баумгартена

³²² Рационалистички теолози и библијски тумачи у Немачкој, који су у другој половини 18. века настојали да оповргну већину традиционалних хришћанских догми, те да успоставе ново тумачење *Библије* и хришћанства.

доктрина о чулима и искуству; [...] Њега, баш као и Хамана, занима целовит човек; а заиста, образовање *целовитог* човека је програм *Естетике у сржи* (исто: 80).

У ширем смислу, Грифит-Диксон разликује пет главних тема којих се Хаман дотиче у *Естетици у сржи*. Наравно, у њеној анализи те теме нису схваћене изоловано, већ као део релационе тезе коју америчка критичарка опажа у позадини читавог Хамановог опуса. Грифит-Диксон сматра да следећих пет тема чине суштину *Естетике у сржи*: *естетика, херменеутика, језик, човечанство и божански песник*.

Термин *естетика* је дат у наслову Хамановог рада и, упркос његовом вишеслојном значењу за овог немачког мислиоца, Грифит-Диксон најпре истиче његово изворно значење, то јест оно које се односи на чула, чулно искуство и сазнање. Сходно овој премиси, америчка критичарка сматра да је Хаман, када је писао *Естетику у сржи*, заиста имао на уму смисао који је појму „естетика“ придавао њен идејни творац. У сваком случају, Хаман је намеравао да значење овог комплексног појма продуби. Зато „естетика“ код њега означава извесну „епистемологију чула“ и њен однос са природом, херменеутиком и језиком. *Aesthetica in nuce* је, стога, „истраживање чула и чулног искуства, као и улоге коју они играју у људској природи, људском разумевању и особито у људском језику“ (исто: 125). Тако у Хамановој примени естетика постаје доктрина о *чулном сазнању*, која подразумева „бројне теме које су груписане у *Естетици у сржи*, а то нису само ‘антрополошка’ питања сазнања, природе и искуства, већ и теолошка питања о Божјој творевини и откровењу“ (исто). Сходно томе, Грифит-Диксон тврди да се „Хаманова естетика не бави толико лепотом колико нашом повезаношћу са природом“ (исто). Европска књижевна критика у Хаманово време је управо природу сматрала најважнијим предметом књижевности. Схватање природе у књижевности је тада још увек било у складу са седамнаестовековном класицистичком доктрином о њеном подражавању³²³. Грифит-Диксон сматра да је такав однос са природом за Хамана „превише пасиван, јер имплицира да уметник

³²³ Ипак, европска књижевна критика 18. века се није у потпуности руководила нормативном класицистичком поетиком из 17. века. Зато Велек просветитељску књижевну критику назива „неокласицизмом“ (*neoclassicism*). „Средишњи појам неокласичне теорије књижевности је ‘подражавање природе.’ [...] ‘Подражавање’, аристотеловски *mimesis*, не значи, наравно, копирање, фотографски натурализам, већ представљање: оно само каже да песник ствара нешто што није сама природа, већ што треба да је представи“ (Wellek 1955: 14).

просто бележи оно што је ту“ (исто: 126). За Хамана је човеков стваралачки однос са природом знатно дубљи и креативнији од класичне миметичке доктрине. Надовезујући се на његове идеје из *Сократских мемоара*, Грифит-Диксон је установила да однос између човека и природе треба да буде *интерпретативан* (*interpretative*), а не *подражавалачког* (*imitative*), који је теорија уметности тада захтевала. Америчка критичарка закључује да, према Хамановом виђењу, песник, филозоф, или теолог – „не треба да ‘подражава’ природу, већ да је тумачи“ (исто). Поред тумача и његовог предмета, приступ природи који Хаман има на уму, уводи још једну важну димензију у целокупном интерпретативном чину, а то је „аутор тумаченог феномена“ (исто). „На тај начин, *тумачење* природе упућује на Творца, док *подражавање* природе то не чини“ (исто). Дакле, овде се ради о обухватном херменеутичком процесу који знатно проширује тумачев видик, те узима у обзир и изворног творца тумаченог објекта. Тако су објекат тумачења, његов творац и тумач у сталној узајамној вези.

Питање профане и библијске *херменеутике* једно је од главних питања *Естетике у сржи*. Како је већ познато, ова тема је доспела у средиште најпознатијег Хамановог текста услед несугласица Хамана и Михаелиса око методолошког приступа тумачењу *Светог писма*³²⁴. С обзиром да херменеутика за Хамана не обухвата само тумачење светописамских текстова, Грифит-Диксон је његове ставове о вештини схватања сврстала у две засебне категорије: *херменеутику уопште* (*hermeneutics in general*) и *библијску херменеутику* (*Biblical hermeneutics*).

Што се тиче херменеутике уопште, *Естетика у сржи* понавља неколико тема из *Сократских мемоара*. Неке од идеја које Хаман у њој развија су оне о „опажајном и интерпретативном емпиризму [...], као и о инсистирању на улози коју чула (и страсти) играју у тумачењу“ (исто: 127). Грифит-Диксон је приметила да доминантни мотиви из *Сократских мемоара* – као што су тумачева преданост и субјективност – добијају снажнији акценат у *Естетици*. „Херменеутика сада није само лична, емотивна активност, већ је позитивно страствена“ (исто). „Херменеутичар не сме да се ‘упусти у метафизику лепих уметности, а да није

³²⁴ Михаелис је био учени библијски егзегета, али са врло рационалистичким схватањем *Библије*. Приступ библијским истинама он није могао да замисли без „оруђа разума“ (O’Flaherty 1950: 179), те се лако може наслутити шта је Хаман имао да замери овом ученом просветитељу.

усавршен оргијама и елеусинским мистеријама’, где су два бога који се славе – чула и страсти“ (Griffith-Dickson 1995: 127; N II: 201). Међутим, упечатљив Хаманов нагласак на чулима и страстима, који се романтичарима толико допао, није „дозвола за безграничну субјективност у смислу својевољно пројектованог значења на текст, које открива више о тумачу него о аутору или о самом тексту“ (Griffith-Dickson 1995: 127).

Настојећи да протумачи Хаманов став према херменеутици уопште, Грифит-Диксон се у знатној мери ослонила на тумачење германисте Фолкера Хофмана (Volker Hoffmann). Хофман (Hoffmann 1972: 186), наиме, сматра да се Хаман држао средишње путање између потпуне „слободе“ (*Freyheit*) и научне „егзактности“ (*Genauigkeit*) у тумачењу. То значи, како сматра овај германиста, да правила јесу потребна, али да она не могу довести до оног пресудног, откровењског момента у тумачењу, јер се тај моменат не може подредити рационалној методологији. Хофман тврди да је за Хамана „тумачење уопште, а са њим и филологија, утемељено на једној спонтаној, прерационалној основи, која показује блиско повезане естетско-литерарне и религиозне црте“ (Hoffmann 1972: 190; Griffith-Dickson 1995: 128). С друге стране, америчка ауторка истиче да правила тумачења не гарантују заштиту од прекомерно субјективне, „својевољне злоупотребе“; ту заштиту пружа *повезаност* са предметом тумачења и његовим аутором. „Као у *Сократским мемоарима*, идеја је бити ‘одан’ предмету“ (Griffith-Dickson 1995: 128). Овакав лични херменеутички приступ чак је „мање ‘субјективан’“ од оног који намећу правила: „јер тобожња објективност правила обмањивачки скрива субјективност онога ко их је измислио и ко се издаје да је дистанциран од личног интереса и предрасуде“ (исто: 129). Дакле, Хаман се страствено борио против херменеутичких једностраности, као што су крајњи материјализам или идеализам – који нарушавају трајну повезаност писца, текста и читаоца (исто). Комплексни чин разумевања те повезаности назива америчка критичарка *релационом херменеутиком* (*relational hermeneutics*). Таква херменеутика „обједињује текст, аутора и тумача (дакле, слово и дух, ‘материју’ и ‘идеју’) у узајамном јединству које превазилази и материјализам и идеализам“ (исто). Грифит-Диксон наглашава да јединствена повезаност наведених елемената не допушта херменеутичке крајности ни код аутора, а ни код тумача. „Допустити *a*

priori [...], постојање само једног значења у тексту превише је ауторитарно“ (исто: 130). Због тога закључује америчка списатељица да Хамана не можемо сврстати у поборника ни радикалних и помодних, а ни најконзервативнијих облика савремене херменеутике и књижевне критике, као што су структурализам и библијски фундаментализам (исто: 131).

Спор око *библијске херменеутике* у Хамановом есеју дотиче се питања смисла библијског текста, а тај смисао може бити профани и сакрални. Другим речима, суштина полемике у *Естетици у сржи* је „да ли свете текстове треба тумачити другачије него секуларне текстове“ (исто). Као приликом разматрања о херменеутици уопште, Грифит-Диксон се и овога пута ослања на Хофманова тумачења. Он сматра да оно што је Хаман мислио и имао да каже поводом дотичне херменеутичке недоумице, указује на поништавање дуализма духовног и световног.

Хаман, дакле, не раздваја подручја сакралне и профане херменеутике, нити поравнава њихове особености на темељу нормативно успостављеног разумевања филологије – већ он спаја оба подручја у *размену својстава* [*Communicatio idiomatum*], која не зазире од контраста (Hoffmann 1972: 169)³²⁵.

Један од најочигледнијих показатеља поменутог Хамановог става који је дефинисао Хофман, јесте Хаманова симултана употреба библијских и профаних цитата, због чега му је Михаелис у својој критици *Крстаишких похода* приговорио да злоупотребљава библијске изразе (Hoffmann 1972: 169; Griffith-Dickson 1995: 131). У теолошком смислу, додаје Грифит-Диксон, укинуо је Хаман дуализам сакралног и профаног на основу уверења да је „Бог аутор и *Писма* и Природе. Бог [...] не говори само кроз *Библију*, већ и кроз паганске писце, како смо видели у *Сократским мемоарима*“ (Griffith-Dickson 1995: 131). Другим речима, иако се Божје откровење манифестује на различите начине, оно ипак подразумева извесно откровењско „јединство“ (*unity of revelation*). Сходно томе, америчка критичарка закључује да се јединства треба држати и приликом тумачења (*unity of interpretation*) (исто). Међутим, укидање дихотомије сакралног и профаног намеће фундаменталистичко питање – да ли је библијски текст савршен или несавршен? Грифит-Диксон наглашава да појам „савршености“ у Хамановом схватању Бога

³²⁵ „Hamann trennt also weder die beiden Bereiche der Sakral- und Profanhermeneutik, noch nivelliert er ihre Besonderheiten aufgrund eines normativ gesetzten Philologieverständnisses, sondern er verbindet beide Bereiche zu einer den Kontrast nicht scheuenden *Communicatio idiomatum*“ (Hoffman 1972: 169).

„није фундаментална категорија метафизичког разумевања“, то јест, тај појам не представља „средишње својство Божје суштине или корен његовог схватања Бога“ (исто: 132). Оно што Хаман најпре има у виду јесу људска својства богонадахнутог текста. *Библија* јесте изворно сакрална и богонадахнута, али је „написана од стране људских аутора, намењена је људским бићима, како би изазвала врло ‘људски’ и лични одговор“ (исто). Оваква јединствена повезаност и духовна нераскидивост библијског текста, човека и Бога – сасвим маргинализује, па чак и укида потребу за фундаменталистичким уверењем о апсолутној и беспрекорној непатворености, односно савршености светописамског текста. „Савршеност (ако је уопште могућа) би била *неприкладна* под овим околностима; заиста, таква савршеност била би ‘свакако врло несавршен’ начин да савршени Бог комуницира са човечанством“ (исто). Ова херменеутичка перспектива нас враћа натраг ка почетној Хамановој идеји о божанском снисхођењу. Не само да снисхођење сведочи неизрециву Божју љубав према човеку, већ казује да је светописамски текст, језички и литерарно, најадекватније Божје самосаопштење човеку³²⁶. Оно је прилагођено целовитом човековом бићу које нипошто није савршено. Другим речима, снисхођење за Хамана значи да „Бог комуницира са нама под *нашим* условима, на *наш* начин, унутар *наших* ограничења. Парадоксално, дакле, савршени Бог зна да комуницира *несавршено* са несавршеним створењима“ (исто).

Још један важан аспект Хаманове библијске херменеутике је *типологија*. Грифит-Диксон (исто: 132–133) истиче да „типологија у Хамановим рукама није наиван, фундаменталистички начин читања јеврејских списа“ – већ се користи у сврху стварања *повезаности*, односно довођења различитих и често супротстављених ентитета и догађаја у узајамне везе. Њена суштина је у изградњи нових слојева значења и увида у свакој интерпретативној парадигми. Типологија уводи нову структуру тумачења, стварајући „једну нову мрежу асоцијација и личних увида“ (исто: 133). Укратко, америчка критичарка закључује да је типолошки метод, код Хамана, истовремено критички и креативно-

³²⁶ „Тако *Библија*, сама по себи, никако није нека људска ‘књига о Богу’, него, напротив, она је по својој кључној књижевној намери – искључиво Божја књига. А то значи да се она сама литерарно легитимише као богонадахнута, пророчка књига, чији људски писци-пророци по Божјем налогу говоре уместо Бога, односно – записују Божје саопштење управо оним речима свога језика којима им се Бог обратио надањујући их, да би се кроз њих људски изразио и тако ступио у разговор са људима“ (Лома 2010б: 8–9).

интерпретативни механизам за откривање нових, као и за дубље разумевање постојећих веза између Бога и нас. Тако је Хаман у *Сократским мемоарима* увидео паралелу између Сократа и Христа, не да би просто указао како је Сократ антиципација Јединородног Сина Божјег – већ да би у једном креативном херменеутичком чину довео у везу различите аспекте тумачења и тако створио „нови свет могућих значења и увида“ (исто). Стога, Грифит-Диксон (исто) наглашава да Хаманову типологију не треба ускогрудо схватити тако да она циља само једно значење и једну намеру аутора. На сличан начин треба посматрати и природу, која је израз Божјег самосаопштења; али не у пантеистичком контексту, већ у њеној сталној повезаности са Богом. На тај начин могу се створити нове и дубље филолошке везе и сазнања.

Већи део полемике око светописамске херменеутике у *Естетици у сржи* своди Грифит-Диксон на једно фундаментално питање: „шта чини ‘истинско’ разумевање *Библије*?“ (исто: 134). Да ли се оно крије у историјско-критичком методу, културолошком контексту и књижевним жанровима, или секуларној поезици? Разноликост и синтетичност Хаманових увида указују на то да су сви критички поступци понаособ важни јер откривају појединачне, драгоцене нивое разумевања. „Хаман не би желео да говори о једном правом разумевању *Библије*; све методе проучавања и тумачења откривају понешто“; али то што свака од њих открије, својствено је „само тој особеној димензији значења и важности коју је могуће сазнати користећи се том методологијом“ (исто).

Дакле, Хаману су одбојне херменеутичке једностраности и једнозначности у форми библијског конзервативизма, академизма или фундаментализма. „Његова усхићеност идејом да је библијски текст књижевни производ, попут других, најпре је показана његовим одушевљењем да говори о Богу као о писцу“ (исто: 135). У том смислу је кључна повезаност, која имплицитно настаје као резултат стваралачког процеса у самој херменеутици. Другим речима, ако кренемо од Хаманове премисе да је Бог писац, који своје дело ствара како би остварио комуникацију са људима, онда се од људи очекује не само да увиде жељу Господа да комуницира са њима, већ и да одговоре на тај племенит чин. „Због тога се херменеутика посматра као одговор, а не као пуко самостално стварање [self-generation]“ (исто: 136). Дакле, ослањајући се на Хофмана, Грифит-Диксон закључује да је Хаманов особени

одговор на питање о исправној херменеутичкој методологији садржан у суду да таква херменеутика треба да иде средишњом путањом, односно да комбинује и „забрану и слободу у односу на текст“ (Griffith-Dickson 1995: 136; Hoffmann 1972: 193).

Језик (language) у *Естетици у сржи* има конкретну, естетску функцију. Већ на самом почетку тог текста истиче Хаман примат конкретног, примитивног људског језика над филозофским. Подстакнут *чулима (Sinne)* и *страстима (Leidenschaften)*, примитивни језик непосредно изражава конкретне емпиријске *слике (Bilder)*, за разлику од апстрактног филозофског језика. Управо у овом контексту разуме Грифит-Диксон Хаманов можда најпознатији афоризам да је – „поезија матерњи језик људскога рода“ (N II: 197; Naupes 2007: 63). Хаман настоји да „утврди свет конкретног, свет слика, као онај који претходи и који је примаран, фундаменталан; радије него да параболе види као орнаменте или књижевне изразе које је створио геније³²⁷“ (Griffith-Dickson 1995: 136). Наиме, америчка критичарка долази до сличног закључка као и О’Флахерти – да су у Хамановом мишљењу обједињени језик и чулне представе, то јест да су представе о појединачним предметима доследно конкретизоване њима својственим вербалним изразом. Естетски облик тог јединства се за немачког писца, према тумачењу америчке критичарке, реализује у игри речи (параномазија)³²⁸ која постаје носилац вишеструких значења и значењских односа. Акцент у *Естетици* је на чулима и сликама, а они се могу изразити једино метафоричним, „фигуративним језиком“ (исто: 137). Грифит-Диксон сматра да је оваквим схватањем језика Хаман желео да укине дихотомију језика и спољашњег света. Она додаје да се јединствени спој ова два елемента скрива у загонетној формулацији немачког писца да је – „говор превођење“ (*Reden ist übersetzen*). Њом је Хаман изразио мишљење да су свет и стварност „на неки начин мишљени језички, тако да говор није први приказ, опис или представа, већ *превођење* нечега што је већ ‘текст’“ (исто). Овако замишљен

³²⁷ Подсетимо се да је Миодраг Лома истакао да се у хиперболичности и параболности песничког језика *Библије* изграђује њен монументални стил. Парабола тако постаје „доследна прича“ о откривању божанског у људском свету, која кроз људски и тварни свет „указује на себи одговарајуће значењске чиниоце духовног и божанског света који се збивају паралелно себи одговарајућем материјалном збивању, односно својој материјализацији“ (Лома 2010б: 13–14).

³²⁸ Игра речима у којој се речи доводе у везу по сличности њиховог гласовног склопа: „Из вука вика, а иза вука лисице вуку“ (Јешић 2010: 259).

језик се у преводилачком чину указује као *откривалачка* благодат човека, а не препрека филозофском сазнању „ствари по себи“ (исто: 138). Другим речима, метафизичка разлика између језика и света би за Хамана била „*креативна*, и бескрајно продуктивна у новим слојевима значења“ (исто). „Тај субјективни, интерпретативни моменат који настаје када човек говори јесте разјашњавајући и откривалачки моменат“, што је аналогно томе да човека не можемо у потпуности разумети докле год се он не изрази речима (исто)³²⁹. Тако поетски замишљен језик превазилази рационалне, механичке границе и постаје интегрални део наше суштине, којом спознајемо и откривамо лепезу повезаности између нас, Бога и природе.

Важно место у Хамановој *Естетици у сржи* заузимају разматрања о природи човека у визури Божјег стварања света, односно његова размишљања о исконским духовним својствима, која су део целокупног *човечанства* (*humanity*). Више пута је наглашавано да је у Хамановом мисаоном склопу човек, пре свега, осмишљен као биће чула и страсти, истовремено у примитивном и савременом контексту. Та човекова својства схвата Хаман као главне делове његове духовне природе, која су део њега од најранијих почетака. Догматским рационализмом су Хаманови савременици тог исконског, богоствореног човека потиснули, угушили и осакатили³³⁰. За њих су чула варљива, а страсти нечисте. Такву погрешну рационалистичку антропологију оповргава Хаман алузијом на један догађај из апостолских *Дела* (10, 9–16)³³¹, поручујући да су „страсти Богом-дане, те да стога нису нечисте“ (Griffith-Dickson 1995: 140). Грифит-Диксон запажа да је ова мисао аналогна његовом схватању целовитог човека: „Ако уклонимо страсти, ‘сакатимо’

³²⁹ Присетимо се Хамановог афоризма „говори да бих те видео!“ (*Rede, daß ich Dich sehe!*) (N II: 198).

³³⁰ У овој антрополошкој критици просветитељства, Виктор Жмегач је приметио Хаманов нагласак на субјективности и индивидуалности људске личности: „Увјерен да једнострана њега разума ствара крње људе и да тек у дубокој емоционалности бива цијели човјек, писац *Филолошких похода* [...] заговараше слободу индивидуалних склоности“ (Žmegač, Škreb i dr. 1974: 73). Међутим, овај површни приказ једног дела Хамановог мишљења, усмерен је ка редуccionистичком идејноисторијском тумачењу немачког писца у контексту корена романтизма.

³³¹ „[...] изиђе Петар на равни кров дома да се помоли Богу око шестог часа. И огладње, и хтједе да једе, а кад му они готовљаху, изиђе на њега занос. И видје небо отворено и сасуд некакав гдје силази на њега, као велико платно завезано на четири краја и спушта се на земљу; У коме бијаху све четвороножне животиње на земљи и звјериње и гмизавци и птице небеске. И дође му глас: Устани, Петре, закољи и једи. А Петар рече: Господе, јер никад не једох било шта погано или нечисто. И опет глас њему по други пут: Што је Бог очистио, ти не погани! И ово би трипут, и сасуд се узнесе на небо“ (*Дјела* 10, 9–16).

себе, заиста, тада губимо живот“ (исто: 139). Међутим, америчка списатељица сматра да Хаман у својим разматрањима превазилази жељу за холизмом или интересовањем за улогу емоција у људској психи. Уместо тога, он покреће питање о сазнајној, епистемолошкој улози коју имају страсти: „Природа функционише кроз чула и страсти. Ко њена оруђа осакати, како та иста могу осећати?“ (N II: 206; Haynes 2007: 77). Реч је о идеји да у свакој когнитивној активности човека удела имају његове жеље, интересовања, субјективност, и она ту активност „наводе, усмеравају и фокусирају“ (Griffith-Dickson 1995: 139–140). С друге стране, природа божанског открочења је *чулна*, односно Божји избор је да се људима открије у несавршеном, тварном свету. Управо у овим чулним околностима открочења Божјег уочава Грифит-Диксон главни разлог за Хаманово често акцентовање чула и чулног искуства као интегралних делова људских сазнајних моћи. „Наше опажање природе је [...], нераздвојиво од нашег проницљивог опажања Божјег открочења у природи; оба почињу и завршавају се чулним искуством“ (исто: 140). Грифит-Диксон запажа да је, у наредном пасусу, Хаман довео у везу суштину богоспознаје и разумевања ствари у природи:

Што је живља ова идеја да је у нашој души слика и прилика невидљивог Бога, то смо способнији да видимо и окусимо, да осмотримо и рукама додирнемо Његову наклоњеност људима у творевинама. Сваки утисак природе у човеку није само спомен, већ и залога основне истине: ко је ГОСПОД (N II: 207; Haynes 2007: 79)³³².

Чула, дакле, имају глорификовани епистемолошки значај зато што путем њих ми не опажамо и не примамо само чулни свет око себе, већ и Божје открочење које је као такво дато посредством материјалног света (Griffith-Dickson 1995: 141).

Три су релационе компоненте које Диксонова уочава у Хамановим алегоричким, рапсодским исказима о човечанству: да је оно ‘*текст*’ који је исписао *божански Песник*, те да је створено по *слици Божјој*. Повезаност која је имплицитна у свим деловима ове алегоричне слике неопходна је за разумевање нашег односа са Богом. Само поистовећивање људског бића са *текстом*, указује на постојање аутора и усађује повезаност између та два ентитета. Свакако, човек може бити посматран и као засебна целина, али „најпотпуније и најдубље

³³² „Je lebhafter diese Idee, das Ebenbild des unsichtbaren GOTTes [sic!] in unserm Gemüth ist; desto fähiger sind wir Seine Leutseeligkeit in den Geschöpfen zu sehen und zu schmecken, zu beschauen und mit Händen zu greifen. Jeder Eindruck der Natur in dem Menschen ist nicht nur ein Andenken, sonder ein Unterpand der Grundwahrheit: Wer der HERR ist“ (N II: 207).

разумевање доступно је само када се запитамо за жеље аутора“ (исто). Међутим, то не значи да је у средишту Хамановог мишљења само наш одговор на Божје откровење, односно да је он имао на уму само откровењску херменеутику. „Ми нисмо само примаоци откровењског текста који захтева тумачење; ми смо, штавише, сам текст откровења и потребна нам је херменеутика нас самих“ (исто). Грифит-Диксон запажа да суштину Хаманових разматрања о човеку у *Естетици у сржи* представља последњи елемент у низу претходног Хамановог навода – а тај елемент је човекова *богоналикост* (*Пост* 1, 26–27)³³³. Она представља исконску, праповесну присност са нашим Творцем³³⁴, а код Хамана је она мишљена онако како је и записана у књизи *Постања*, то јест, као непоновљива, духовно животворна благодат, која је оличена у *душевном* оживљавању човека (исто: 2, 7)³³⁵, али која такође подразумева потоњег грешног и несавршеног човека, који је носилац прародитељског греха јер му не укида слободу избора (исто: 3). Грифит-Диксон је убеђена да управо овакво Хаманово лутеранско поимање човека – у његовом парадоксалном праведно-грешном јединству – открива узвишену љубав Творца који снисходи и уподобљава се несавршености човековој. Тај сакрални гест изузетне Божје љубави према човеку ишчитава Хаман и у Мојсијевом старозаветном саопштењу, у коме се каже да је Бог човека, након његовог сагрешења, обукао у „хаљине од коже“ (исто: 3, 21). Притом треба напоменути да америчка списатељица одбацује тумачење Ханса Мартина Лумпа, који сматра да Хаман акцентује људску богоналикост искључиво у контексту верске послушности у духу јеврејског Закона и хришћанских Јеванђеља. Лумп је изнео следеће тумачење:

Ако Хаман говори о „човековој аналогiji са Творцем“, није то никакво антрополошко тврђење, већ Закон и Јеванђеље: човек *треба* и *сме* да буде налик

³³³ „Потом рече Бог: да начинимо човјека по својему обличју, као што смо ми, који ће бити господар од риба морских и од птица небеских и од стоке и од цијеле земље и од свијех животиња што се мичу по земљи. И створи Бог човјека по обличју својему, по обличју Божијему створи га: мушко и женско створи их“ (*Пост* 1, 26–27).

³³⁴ Уп. коментар Миодрага Ломе о Божјем стваралачком чину: „Уосталом, баш је у том светодуховном запахнућу крајња присност између божанског Оца и људског детета, као што је она међу људима у родитељском пољупцу [...] који уводи у животодавни и владалачки благослов“ (Лома 2010а: 42).

³³⁵ „А створи Господ Бог човјека од праха земаљскога, и дуну му у нос дух животни; и поста човјек душа жива“ (*Пост* 2, 7).

Богу; али као грешник он није у „тој аналогiji“! [...] Иза речи „аналогija“ се код Хамана налази павловски појам о *верској послушности* (Lumpp 1970: 82)³³⁶.

Грифит-Диксон сматра да се ово тумачење удаљује од смисла Хаманове *Естетике*, у којој „вера није осликана [...] као, у највећој мери, питање послушности, већ као сасвим различит вид повезаности“ (Griffith-Dickson 1995: 142). Стога, она сматра да Хаман износи управо једно „антрополошко тврђење“, како у одричном тону каже Лумп, када указује да је света богоналикост баш она благодат којом нам Бог дарује „смисао, вредност, ‘отисак’ или карактер [...]”; заиста, та ‘аналогija’ је описана као херменеутичка нит за разумевање нас самих“ (исто: 143). С друге стране, Грифит-Диксон осуђује Лумпову „очевидну заокупљеност“ идејом да човек посредством сопственог морала *треба да заслужи* дар богоналикости и да га буде достојан – као „у потпуности нехамановско“ мишљење (исто). Најзад, она истиче да грех не укида људску богоналикост и да је Хаман у поменутом библијском извештају о богоналикости, у ствари, акцентовао снисходљивост Божјег благонаклоног геста, којим се Господ уподобљава чак и грешном човеку:

Пад је једноставно описан као ‘рапсодија лишћа од смокве’; термин ‘рапсодија’ овде наглашава фрагментарне, засебне човекове покушаје да се покрије. Бог, међутим, узима Пад у своје руке и уподобљава му се: с обзиром да пре тога није сматрао нужним да Његови људи прикрију своје гениталије, Он ипак одговара на њихову нову потребу – која је производ бунта – тако што им је направио чвршће одевне предмете од оних које су они сами могли да направе (исто: 144).

Човечја повезаност са Богом, односно *божанским Песником* (*the Divine Poet*), како је у Хамановом духу Грифит-Диксон назвала прво лице Свете Тројице – исказана је код немачког мислиоца у контексту целокупне тварне природе и Богочовека Исуса Христа. Стога човек спознаје повезаност са Богом непосредно *чулно* и *разумски*, будући да је природа Божјег откровења људским бићима, како је Хаман описује – превасходно чулна (*die sinnliche Offenbarung seiner Herrlichkeit*) (N II: 198). Према томе, америчка критичарка увиђа да „Хаман не говори о творевини која је лишена Божјег присуства, или о природи која је чиста материја“ (Griffith-Dickson 1995: 145). Такође, не постоји за њега дуализам природне и откривене религије, већ се ту ради о различитом посматрању једне исте ствари:

³³⁶ „Wenn Hamann von einer ‘Analogie des Menschen zum Schöpfer‘ spricht, ist das keine antropologische Feststellung, sondern Gesetz und Evangelium: Der Mensch *sollte* und *darf* Gott ähnlich sein; als Sünder steht er aber nicht in ‘dieser Analogie’! [...] Hinter dem Wort ‘Analogie’ steht bei Hamann der paulinische Begriff vom *Gehorsam des Glaubens*“ (Lumpp 1970: 82).

Шта се хоће исказати разликом између природне и откривене религије? Ако је ја исправно разумем, између њих две не постоји ништа више од разлике између ока човека који посматра једну слику, а да не зна ништа о сликарству и цртању, или о повести која је представљена и ока сликара (N I: 303–304; LS: 411)³³⁷.

Камен спотицања за критичаре, међутим, представља прецизно тумачење следећег Хамановог исказа: „Говори да бих те видео! – – Ова жеља је била испуњена кроз стварање, које је говор створењу кроз створење“ (N II: 198)³³⁸. Лумп, Бајер и Бец настоје да расветле овај тешко разумљиви исказ немачког мислиоца *христоцентричном* дефиницијом. Она се, у кратким цртама, своди на закључак да само кроз Христа директно спознајемо целокупну природу (нашу и ону изван нас) као Божје стваралачко дело, то јест, као нашу најприснију везу са самим Богом. Другим речима, Христос „обнавља нашу естетску сензибилност, помажући нам да природу посматрамо *као* стварање [... и] такође обнавља наше осећање блискости са Творцем“ (Betz 2012: 133). Грифит-Диксон сматра да је христоцентрично тумачење божанског откровења једнострано и искључиво, односно да једнозначност христоцентричног тумачења нарушава идеју о повезаности Хаманових судова. Још један пример непрецизног тумачења Хамановог схватања повезаности човека и Бога проналази америчка критичарка у Бајеровој идеји о „истоветности“ (*Identität*) Творца и творевине (Griffith-Dickson 1995: 148). Према њеном критичком суду, оваква формулација сама по себи такође одступа природе Хамановог мишљења. Инсистирање на истоветности Творца и творевине, сматра она, поништава све разлике између та два ентитета, док релациона идеја подразумева и разлике (исто). Америчка критичарка сматра да је Христос у Хамановом схватању откровења, заправо, коначна карика у ланцу божанских откровења, што се да уочити у следећем наводу:

Након што се БОГ исцрпео кроз природу и Писмо, кроз створења и пророке, кроз разлоге и фигуре, кроз песнике и пророке, након што је говорио својим дахом,

³³⁷ „Was will der Unterscheid zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion sagen? Wenn ich ihn recht verstehe, so ist zwischen beyden nicht mehr als der Unterscheid zwischen dem Auge eines Menschen, der ein Gemälde sieht, ohne das Geringste von der Malerey und Zeichnung oder der Geschichte, die vorgestellt wird, zu verstehen, und dem Auge eines Malers“ (N I: 303–304; LS: 411).

³³⁸ „Rede, daß ich dich sehe! – – Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist“ (N II: 198).

потом нам је у вече данâ говорио кроз Свог Сина³³⁹ (N II: 213; Haynes 2007: 80; Griffith-Dickson 1995: 147)³⁴⁰.

Она сматра да при тумачењу нашег спознања Бога и откровења, христоцентрично одређење уводи „имплицитну супротност и, уистину, надметање између Христа и творевине“ (Griffith-Dickson 1995: 148). Коначно, у одбрану своје релационе идеје, наводи Диксонова аргумент о разноврсности Божјег откровења, који сматра да је у средишту Хаманове релационе метаакритике и наше повезаности са Богом.

Баш као што Божје откровење, како га је осликао Хаман, обухвата целокупну природу, на сличан начин је Божје откровење и у *целој* историји. Бог се не ограничава само на хришћанске историјске догађаје, нити чак само на јудео-хришћанску историју, већ говори кроз незнабожачку историју, текстове и ‘пророке’ такође. [...] Хаманова визија се тиче откровењског јединства: у материјалном свету, као и у духовној димензији живота; у природи, као и у пророцима човечанства: у историји, *Писму* и митологији; и коначно, у самом човечанству. Све створено је Божје откровење, а ми смо круна откровења (исто).

2.3 Релациона идеја у *Списима поводом Хердера (Herderschriften)*

Изузев што садржи кључне идеје за касније заснивање филологије као науке³⁴¹, те битне идеје и о генетичком развоју језика³⁴², ХердEROVA награђена *Расправа о пореклу језика* (1772) има још једну, конкретну историјску заслугу. Она је подстакла Хамана да у чак четири различита текста одговори на идеје које је његов пријатељ Хердер изнео у поменутом награђеном есеју. Та четири кратка Хаманова текста позната су под именом *Списи поводом Хердера (Herderschriften)*. Од њих су три текста у форми есеја, док је један у форми књижевнокритичког чланка, и имају следеће називе: *Две рецензије и један прилог о пореклу језика (Zwo Recensionen nebst einer Beylage betreffend den Ursprung der Sprache)*, *Исказивање последње воље витеза Ружиног Крста о божанском и људском пореклу језика (Des Ritters von Rosenkreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache)*, *Филолошке помисли и сумње у вези са једним награђеним*

³³⁹ Курзивом истакла Г. Г. Диксон.

³⁴⁰ „Nachdem GOTT durch Natur und Schrift, durch Geschöpfe und Seher, durch Gründe und Figuren, durch Poeten und Propheten sich erschöpft, und aus dem Othem geredt hatte: so hat er am Abend der Tage zu uns geredt durch Seinen Sohn“ (N II: 213).

³⁴¹ Конкретно, мисли се на заснивање полазишта филологије као универзалне хуманистичке, емпиријско-историјске науке у 19. веку, односно на њој утемељених духовноисторијских наука крајем овог и почетком наредног столећа. Више о овоме погледати у чланку Миодрага Ломе, „Хердерово схватање порекла језика и заснивање филологије“ (Лома 2013).

³⁴² В. чланак Едварда Сапира: „ХердEROVA расправа о пореклу језика“ (Хердер 2012: 159–213).

академским радом (Philologische Einfälle und Zweifel über eine akademische Preisschrift), Пруском Соломону (Au Solomon de Prusse). Средишња тема свих ових текстова је језик у својим многоструким релацијама са људском природом, мишљењем и сазнањем, те људско-божанским дубинама (исто: 150).

Иако је Хердеров одговор на питање о пореклу језика Берлинске академије наука обухватио и неке од тадашњих теолошких предрасуда, то није једини разлог за Хаманову бурну реакцију. Други, битнији разлози који су подстакли Хамана на писање претходно поменутих текстова, налазе се у несугласицама између учитеља и ученика. Оно што је Хаману засметало у Хердеровом награђеном есеју тиче се углавном неких Хердерових антрополошких убеђења, која су – упркос Хамановим учењима – одраз актуелних рационалистичких предрасуда. Грифит-Диксон (исто: 162) прецизира четири основне теме Хердеровог награђеног есеја које се у највећој мери разилазе са Хамановим учењима:

- *Деизам* – Деистичке импликације понеких Хердерових схватања поништавају присност између човека и Бога, коју је Хаман увек имао у виду. Критикујући Зисмилхову тезу о божанском пореклу језика, Хердер је несвесно створио утисак да се „Бог и човечанство некако надмећу за почаст“ (исто). Наиме, следећи смисао наградног питања Берлинске академије, Хердер је раздвојио Бога и човека тако што је наметнуо ‘или–или’ језичку дихотомију: мора се прихватити да је језик или божанског или људског порекла.
- *Недостаци и мањкавости* – Хердер је истакао да човек, упркос изузетној сложености свог бића, поседује *недостатке и мањкавости* који, како каже, „не могу бити карактер његовог рода“ (Хердер 2012а: 29). Он сматра да човек, да би могао изумети језик, мора бити целовит, моћан и ефикасан. Хаман у овој антрополошкој предрасуди уочава оштру осуду човекових недостатака, која имплицира да Хердерова идеја о *моћном* човеку, који измишља језик „захтева преувеличану замисао људске природе и људских могућности“ (Griffith-Dickson 1995: 162).
- *Самодовољност при стварању језика* – Хердер тврди да је човек изумео језик тако што је слободно разбيراо (рефлектовао) (Хердер 2012а: 37).

Међутим, Хаману је неприхватљива ХердEROVA имплицитна претпоставка да је, у тренутку када је проговорио, човек био изолован и самосталан³⁴³. Хаман је у тој идеји видео само још једну просветитељску заблуду којом се глорификује наводна способност људског разума да потпуно самостално долази до великих открића. При томе се стиче утисак да је социјални фактор, који је Хердер у својој *Расправи* повремено имао у виду, сасвим маргинализован док, са друге стране, он пренаглашава човекове индивидуалне могућности (Griffith-Dickson 1995: 162).

- *ХердEROVA противречност* – Приликом објашњавања појма *рефлексије* и како је путем ове способности разума човек изумео језик, Хердер често акцентује појмове као што су *душа*, *инстинкт*, *осећање* и *чулност* (Хердер 2012а: 38–39). Међутим, његова замисао човека са истакнутим мањкавостима и недостацима не слаже се са његовом накнадно изнетом идејом о „енергичном усвајању језика као природног, импулсивног ‘чула разума’, коју је људско биће изградило инстинктивно, као пчела своје саће“ (Griffith-Dickson 1995: 162).

Након ових неколико тачки раздора које истиче Грифит-Диксон, очито је да су несугласице између двојице мислилаца око питања порекла језика несводљиве на једну универзалну формулацију. Како би се јасније разумело како америчка критичарка тумачи полемику између Хамана и Хердера, потребно је најпре ХердEROVУ *Расправу* посматрати као коначно исходиште постепеног мисаоног разилажења двојице пријатеља. Та пукотина између све различитијих мишљења, која се ширила међу овим некад присним и сложним пријатељима, настала је још 1767. Тада су се, „вероватно несвесно“, ХердEROVE теолошке идеје разишле са онима његовог старијег пријатеља³⁴⁴ (исто: 152). Како бисмо објединили Хаманове замерке ХердЕРУ, те из тог јединства дедуковали суштину његовог мишљења о

³⁴³ Треба истаћи да је знатно касније, у својим *Идејама за филозофију повести човечанства* (1784–1791), Хердер умногоме кориговао неке ставове, који су се претходно сасвим разликовали од Хаманових. Уп. нпр. следећу реченицу из наведеног дела: „Као што човек, по свом природном рођењу, не произлази из самог себе, тако он није ни саморођен у употреби својих духовних снага“ (Хердер 2012б: 120).

³⁴⁴ Две године касније (марта 1769), Хердер осећа овај раздор и у писму износи Хаману следеће: „Ви се жалите поводом оног што није задовољавајуће у мојим писмима, а ви у својим више нисте онај стари Хаман – ускоро нећемо више разумети један другог“ (ZH II: 437; Griffith-Dickson 1995: 152).

пореклу језика, потребно је да их посматрамо у контексту релационе идеје, сматра америчка критичарка (исто: 242).

Релационом интерпретацијом америчка критичарка проналази у *Списима поводом Хердера* духовну присност између целовито схваћеног човека и Бога. То значи да су за Хамана сва човекова физиолошка, разумска и духовна својства богомдана и узајамно повезана. Сходно овим релацијама, закључује америчка критичарка да се „Хаманово незадовољство Хердеровим извештајем“ најјасније може сажети констатацијом да Хердер није успео да „види релациону природу свих ових области“ (исто). Грифит-Диксон (исто) истиче три кључна Хаманова против-аргумента, којима описује релациону идеју коју је Хердер изгубио из вида. Она се, у овом случају, односи на антрополошку сферу. Први од тих аргумената је *понирање у себе* и схватање да је „сваки покушај дефинисања људског бића у смислу једне моћи ‘светогрђе’“. Другим аргументом сматра Грифит-Диксон да, према Хамановом релационом мишљењу, свака правилно замишљена антропологија мора поћи од метафоре да је људско биће „брак“. Ову мисао је Хаман исказао следећом формулацијом:

Зато што је велика *тајна брака* између тако супротстављених природа, попут оних *спољашњег* и *унутрашњег* човека, или тела и душе, стога треба досећи један досежан појам [sic!] *пуноће јединства* нашег *људског бића*, потребно је *одати признање* бројним различитим земаљским обележјима (N III: 40; Naunes 2007: 118)³⁴⁵.

Трећи аргумент, који наводи америчка критичарка, обједињује чула, ум и страсти. Сви они морају бити узајамно „интегрисани, како би сваки од њих функционисао исправно и смислено“ (Griffith-Dickson 1995: 243). Сходно бројним Хамановим судовима о јединству, сматра Грифит-Диксон (исто) да је немачки писац био убеђен да је „потреба за повезаношћу“ (*need for a relationship*) – кључна одлика суштине сваког живог бића, и да се она остварује на два егзистенцијална плана: људском и божанском. Другим речима, „есенцијални печат повезаности је урезан у људско биће“, што је видљиво у константној човековој тежњи за присношћу са Богом и са својим ближњима. Хаман, тврди Грифит-Диксон (исто), сугерише да је повезаност између нас и других „уграђена у темеље нашег сазнања

³⁴⁵ „Weil das *Geheimniß* der *Ehe* zwischen so entgegen gesetzten Naturen als der *äußere* und *innere* Mensch, oder Leib und Seele, groß ist: so gehört freylich um zu einem faßlichen Begriff [sic!] von der *Fülle* in der *Einheit* unsers *menschlichen Wesens* zu gelangen, eine *Anerkenntniß* mehrerer unterscheidender irdischen Merkmale“ (N III: 40).

и нашег језика“, док је „наша епистемолошка потреба за релацијама исказана Хамановом схемом ‘откровења и традиција’“. Традиција коју нам предају други нужна је за „самоформирање и развој наших менталних способности“. Повезаност са Богом, као „фундаментална релација којом је људско биће обдарено“, утемељена је онтолошки – Божјим стварањем света и човека. Ова релација је за америчку списатељицу једна од основних теза *Естетике у сржи*. Хаман је често истицао да је човек створен према *слици Божјој*, док је у *Списима поводом Хердера* ту хришћанску доктрину посматрао као „тајанствено, неизрециво, али утолико присније уједињење, општење и заједништво божанских енергија и идеја“ са човеком (N III: 32³⁴⁶; Naynes 2007: 108; Griffith-Dickson 1995: 244).

Што се тиче самог порекла језика, Грифит-Диксон (Griffith-Dickson 1995: 244) издваја три аргумента којима би Хаман могао да одговори на ово питање. Они су антрополошки, теолошки и митолошки. Сваким од њих шаље Хаман једну поруку: да је језик *и божанског и људског порекла*. Антрополошко објашњење подразумева да је „језик нешто природно човечанству“, што значи да се може „приписати и самој људској природи и Творцу људске природе“. Теолошко објашњење је исказано принципом *размене својстава (communicatio idiomatum)*. То јест, ако порекло језика посматрамо кроз призму овог мистериозног принципа, на основу „*антропологије и теологије које се под њиме подразумевају*“ – онда се дотично порекло може приписати „или Богу, или човечанству, или обома“. Треће, митолошко објашњење обраћа нам се „језиком ‘привилегованог антропоморфизма’“ и односи се на *разговор божанства (Deity)* и човечанства – „а разговор није власништво само једне стране, већ обе“.

Дакле, очигледно је разговор о пореклу језика, истовремено и у подједнакој мери, разговор и о Богу и о човеку, односно о присности и повезаности коју они деле у међусобној комуникацији (исто: 245). Сваки покушај изолације човека или Бога, што редовно чине рационалисти сматрајући да је човеков разум сам заслужан за сваки напредак, подразумева нарушавање и раскидање онтолошке повезаности човека и његовог Творца. Непотребно је додатно наглашавати да је за Хамана ово нарушавање израз секуларног и идолопоклоничког карактера духа времена.

³⁴⁶ „[Jede Erscheinung der Natur war ein Wort, – das Zeichen, Sinnbild und Unterpand] einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigern Vereinigung, Mittheilung und Gemenischaft göttlicher Energien und Ideen“ (N III: 32).

У средишту наградног питања Берлинске академије наука и Хердеровог одговора на то питање налази се човек. Притом је он замишљен онако како је било типично за просветитељство – као биће које дела самостално и које је, захваљујући свом разуму, способно да изуме језик. Због толике охолости ове предрасуде, већина Хаманових текстова на ту тему је, како примећује америчка критичарка, исказана у „форми крсташког рата против једне неприкладне антропологије“ (исто: 219). У свом крсташком походу изнео је Хаман битне антрополошке ставове, који ће надаље послужити као темељ за оно што Грифит-Диксон назива његовом „језичком филозофијом“ (*linguistic philosophy*), а коју ће немачки мислилац, како она види, додатно развити у наредним радовима (исто: 220).

Неке од својих најважнијих судова о човеку и његовој природи записао је Хаман у *Филолошким помислима и сумњама* (*Philologische Einfälle und Zweifel*, 1772). На почетку овог рада, он наводи неке од Аристотелових ставова из *Политике*. Њих немачки писац користи као помоћне аргументе, те их не усваја као своје крајње закључке. Треба узети у обзир и да је већину аргумената које је позајмио од мудрог Стагирина, Хаман осмислио као снажну емпиријску антитезу Хердеровој филозофској идеји о пореклу језика, коју је сматрао платонистичком. Нагласак на овој антитези уочљив је на самом почетку *Филолошких помисли и сумњи*, где Хаман указује да је човек, још од својих земаљских прапочетака, нужно морао бити друштвено биће. Ослањајући се на Аристотелова схватања човека као друштвеног бића, Хаман је истакао да се „истински карактер наше природе састоји из судијске и владалачке функције једне политичке животиње³⁴⁷“ (N III: 37; Haynes 2007: 114)³⁴⁸. Овом приликом је Хаман избегао да говори о било каквом „дистинктивном обележју“, које је искључиво резервисано за људска бића (нпр. разум). Обележје које он уочава је, напротив, оно које делимо са животињама, то јест „‘облик живота’ који човечанство има“ (Griffith-Dickson 1995: 220). Овим схватањем, којим се удаљава од платонистичке традиције глорификовања људског разума, преусмерио је Хаман целокупно мисаоно полазиште Берлинске академије са „било каквог облика есенцијализма“ на значај и улогу социолошког фактора

³⁴⁷ Уп. Аристотелову дефиницију грађанина: „А грађанин се не може ничим другим боље дефинисати него учествовањем у правосуђу и у власти“ (Aristotel 1970: 71).

³⁴⁸ „Ich vermuthe daher, daß der wahre Charakter unsrer Natur in der richterlichen und obrigkeitlichen Würde eines politischen Thiers bestehe“ (N III: 37).

људског бића, посебно када је реч о изумљавању било каквих цивилизацијски вредних тековина људског рода. Оно што уводи његова дефиниција истинског карактера наше природе, како сматра Грифит-Диксон, јесте двоструко вредновање човекових мисаоних способности. То значи да критичко мишљење није искључиво човечје, већ је и божанско својство; прецизније, оно је божанско-људска особина коју је човек добио на дар. Чак и на чисто антрополошком плану, она је „једним делом природна, другим стечена“ (N III: 427), односно, делом проистиче из наших сопствених, интуитивних снага, а делом из помоћи и потврде оних који нас уче (Griffith-Dickson 1995: 221). *Владачка (obrigkeitlich, archontisch)* функција се односи на „епистемолошку и етичку одговорност“ коју имамо према себи самима, то јест, пре свега, према нашем управљању собом и „повезаности човечанства са остатком створеног света“ (исто: 222). „Епистемолошка функција“ је способност да се мисли критички³⁴⁹. С друге стране, етичка одговорност, коју носи човекова владачка функција, односи се на „признање њеног извора“ – свемогућег Творца (исто: 223). Стога Хаман закључује да она „не претпоставља никакву унутрашњу вредност или заслугу наше природе, већ је, као ова последња, непосредан благодатни дар великог *Сведароваоца*“ (N III: 37; Haynes 2007: 114).

Дакле, за разлику од Берлинске академије, Хаман одриче могућност постојања једног есенцијалног својства које човека утемељује као генијално самостално биће³⁵⁰. Уместо тога, он наглашава једну важну људску особеност, која сама по себи није никакво изоловано својство, али је основа свих осталих. То је *слобода*, коју немачки мислилац дефинише као „*максимум и минимум свих наших*

³⁴⁹ Појам ‘критике’, примећује Диксонова, објаснио је Хаман у допунском егзегетичком коментару као способност која се тиче епистемологије, односно као „могућност да препознамо – и усвојимо – добро и зло, (истинито и погрешно, итд.)“ (Griffith-Dickson 1995: 220; N III: 427): „Die Kritik ist eine theils natürliche theils erworbene Kunstfertigkeit das Wahre und Falsche, das Gute und Böse, das Schöne und Häßliche aus anschauerndem Erkenntniß und Offenbarung oder aus Beyfall und Uebelieferung, nach Verhältniß unsrer Sphäre zu erkennen und sich zuzueignen (oder zu hassen und zu verachten). Die Politik hingegen ist theils geerbtes theils erworbenes Vermögen das Wahre und Falsche, Gute und Böse, Schöne und Häßliche nach Verhältniß unsers kritischen Geschmacks durch Wunder und Zeichen zu vermehren (oder zu mindern), herrlich zu machen oder zu kleinern.“

³⁵⁰ Будући под утицајем Хаманових учења, слично закључује и Хердер. Наиме, по њему је људска душа произвела језик, а сама је Божја творевина. „Тиме је Хердер, уводећи богодатост људске душевности и њеног умно законодавног духовног језгра као стваралачки слободног и боголиког, ипак посредно везао порекло језика за божанску дародавну и творачку сферу“ (Лома 2013: 382). Управо је ово посредно везивање порекла језика за божанску дародавну и творачку сферу, ово, тако рећи, Хердерова кокотерија са помодним мишљењима духа времена и са Хаманових учењима – оно што је додатно изиритирало његовог учитеља.

природних моћи, и као уједно основни нагон и крајњу сврху њиховог укупног усмерења, развоја и враћања“ (исто: 38)³⁵¹. Ова комплексна дефиниција немачког писца обједињује неколико кључних антрополошких својстава, који формирају основу људске природе. Према тумачењу Диксонове (Griffith-Dickson 1995: 225), слободу је Хаман замислио као предуслов *подражавању* (*Nachahmung*)³⁵², а ово човека повезује са ближњима, уз чију помоћ учи језик. У овом контексту, појам слободе није само предуслов да се научи језик, већ је предуслов сваком сазнању уопште, а првенствено оном које се генерацијски преноси откровењима и традицијама. Најзад, слобода је човеку дата како би спознао добро и зло, што је суштина Хамановог схватања човекове критичке способности. Грифит-Диксон наглашава да „Хаман није вољан да изједначи слободу ни са једном другом способношћу, као што је разбирање или способност мишљења. Слобода за њега није способност, већ основа наших способности, као и њихова коначна сврха“ (исто: 227).

Директан приговор Хердеровом закључку да недостаци и мањкавости не могу бити карактер људског рода, изнео је Хаман у писму свом пријатељу. У њему истиче да управо те две наизглед негативне компоненте, парадоксално, чине „највише“ и „најдубље“ сазнање људске природе (ZH III: 34; Griffith-Dickson 1995: 229). Хаман је, заправо, желео да поручи свом пријатељу да су недостаци, у ствари, она карика у ланцу људске егзистенције која човека „чини утолико способнијим за уживање у природи кроз *искуства* и у заједници свог рода кроз *традиције*“ (N III: 39)³⁵³; Naunyes 2007: 116). Дакле, недостаци и мањкавости условљавају исконску људску потребу за сталним учењем, напредовањем и усавршавањем. Ова нужна својства било ког напретка одражавају се на људска бића појединачно, али увек у крилу заједнице. Грифит-Диксон посматра тај процес учења и усавршавања релационо – као потребу и способност да „стварамо релације између себе и других“, односно, као покретаче који нас „усмеравају ка потреби за другим

³⁵¹ „Die Freyheit ist das *Maximum* und *Minimum* aller unsrer Naturkräfte, und sowol der Grundtrieb als Endzweck ihrer ganzen Richtung, Entwicklung und Rückkehr“ (N III: 38).

³⁵² „Без *савршеног закона слободе*, човек уопште не би био способан ни за какво *подражавање*, на чему, ипак, почивају целокупно *васпитање* и *изумљавање*“ (N III: 38): „Ohne das *vollkommene Gesetz der Freyheit* würde der Mensch gar keiner *Nachahmung* fähig seyn, auf die gleichwol alle *Erziehung* und *Erfindung* beruht“.

³⁵³ „So macht doch eben dieser Mangel ihn zum Genuß der Natur durch *Erfahrungen* und zur Gemeinschaft seines Geschlechts durch *Ueberlieferungen* desto fähiger“ (N III: 39).

људским бићима, која су нам неопходна за учење и преношење традиција, знања и мудрости“ (Griffith-Dickson 1995: 230–231). С друге стране, човекова несавршеност је за Хамана још један показатељ наше присности са Богом, јер Он нам је путем „недостатака који условљавају повезаност“ даровао благодат слободе развитака и напретка (исто: 231).

Своје ставове о сазнању и природи сазнања у *Филолошким помислима и сумњама* представио је Хаман са две слике, које имају функцију „епистемолошких алегорија“ (исто: 233). Једна од њих је она стомака и крвних судова³⁵⁴, а друга – њиве³⁵⁵. Ове комплексне параболе имају две кључне епистемолошке функције, а то су поништавање сваког разједињујућег филозофског дуализма, односно нагласак на узајамном деловању свих сила у јединству човековог постојања. Било да се говори о души и телу, разуму и чулима – не сме се изгубити из вида њихова холистичка међузависност и синтетичност (исто). Формулисавши своју прву епистемолошку алегорију о желуцу и крвним судовима, истакао је Хаман да су *откровења* и *традиције*, у „најтачнијем смислу, *прашник* [*stamina*] и *менструација*³⁵⁶ [*menstrua*] нашег ума“ (N III: 39; Haynes 2007: 116). То значи да су они извор који напаја људске сазнајне моћи, док су „методе и функција људског сазнања усмерени [...] према узајамној повезаности и интеграцији многих фактора“ (Griffith-Dickson 1995: 236).

³⁵⁴ „Изгледа да се чула односе према *разумевању*, као желудац према судовима који издвајају финије и више *сокове* крви, без чије циркулације ни сам желудац не би могао да обавља своју службу. Дакле, ништа није у нашем *разуму* а да претходно није било у нашим *чулима*, баш као што ништа није у читавом нашем телу, што није већ прошло кроз наш сопствени или желудац наших родитеља“ (N III: 39): „Vermuthlich verhalten sich die *Sinne* zum *Verstande* wie der *Magen* zu den Gefäßen, welche die feinem und höheren *Säfte* des Bluts absondern, ohne deren Creyslauf und Einfluß der Magen selbst sein Amt nicht verwalten könnte. Nichts ist also in unserm *Verstande* ohne vorher in unsern *Sinnen* gewesen zu seyn: so wie nichts an unserm ganzen Leibe ist, was nicht einst unsren eigenen Magen oder unsrer Eltern ihren durchgegangen.“

³⁵⁵ „Дакле, људско биће није само жива *њива*, већ такође *син њиве*, и не само *њива* и *семе* (према систему *материјалиста* и *идеалиста*) већ такође *краљ поља*, да би обрађивао добро семе и непријатељски коров на својој њиви; јер шта је *њива* без *семена* и *принц* без *земље* и *прихода*? То *троје* је, дакле, *једно* у нама [...] као што су *три ларве* на зиду природне сенке једног *јединог тела*, које иза себе има *двоструко* светло“ (N III: 40): „Der Mensch ist also nicht nur ein lebendiger *Acker* sondern auch der *Sohn* des *Ackers*, und nicht nur *Acker* und *Saame* (nach dem System der *Materialisten* und *Idealisten*) sondern auch der *König* des *Feldes*, guten Saamen und feindseeliges Unkraut auf seinem *Acker* zu bauen; denn was ist ein *Acker* ohne *Saamen* und ein *Fürst* ohne *Land* und *Einkünfte*? Diese *Drey* in uns sind also *Eins*, [...]: so wie drey *Larven* an der Wand der natürliche Schatten eines *einzigem Körpers* sind, der ein *doppeltes* Licht hinter sich hat“ (N III: 40).

³⁵⁶ Грифит-Диксон напомиње да је овај превод прихватљив за дотични термин јер задржава значење „телесних течности“, што је, према мишљењу ове ауторке, Хаман имао на уму (Griffith-Dickson 1995: 496).

Што се тиче језика, средишње теме *Списа поводом Хердера*, Грифит-Диксон проналази три различита вида релација, које језик има код Хамана. Први вид су *релације језика унутар особе (language's relations within the Person)*, затим *језик и релације са другима (language and relations with Others)* и, најзад, *језик и релације са Богом (language and relations with God)*.

Позивајући се на Хаманову формулацију да „изумевање и ум заиста већ подразумевају један језик, и исто тако мало се без овога могу замислити, као и *вештина рачунања без бројева*“ (N III: 21)³⁵⁷ – закључује Грифит-Диксон (Griffith-Dickson 1995: 237) да је Хаман језику одредио посредничку улогу између човекових чулних и мисаоних способности. Језик је за немачког писца уплетен у комплексну мрежу релација између разума, страсти, чула и слика (исто: 238). У односу са *другима*, језик има кључну улогу, и то не само као средство комуникације, већ као средство за успостављање релација на којима почивају традиције. Другим речима, „језик је ствар међусобних људских односа, због чињенице да нам је потребно учење како бисмо стекли и користили језик“ (исто: 239). Овде се ради о парадоксу који је Хаман истакао у есеју *Исказивање последње воље витеза од Ружиног Крста о божанском и људском пореклу језика*, а то је да нас други морају научити нечему што нам је урођено и природно (исто). Овај увид је, закључује Грифит-Диксон, омогућио Хаману два тврђења: „да је језик суштински и природно људски; и да је језик нешто што нас нужно повезује са другима“ (исто).

Језик и релације са Богом представила је Грифит-Диксон анализом два битна питања у полемици између Хамана и Хердера. У првом се ради о улози језика када се говори о Богу. Наиме, Грифит-Диксон је запазила један важан детаљ који је засметао Хаману у Хердеровом есеју, а то је Хердеров просветитељски презир према антропоморфизмима и толерисање искључиво филозофских и натуралистичких „теологумена“, односно мишљења о Богу – само онда када су она у складу са оним што је рационалној особи разумно и логично, те сасвим „људска“. Стога, Хердер каже да хипотеза о божанском пореклу језика „умањује Бога најнижим, најнесавршенијим антропоморфизмима“; док, са друге стране, „људско порекло приказује Бога у најјачем светлу: *Његово дело, људску душу која сама*

³⁵⁷ „Erfindung und Vernunft setzen ja schon eine Sprache zum voraus, und lassen sich eben so wenig ohne die letztere denken, wie die *Rechenkunst* ohne *Zahlen*“ (N III: 21).

ствара и развија језик, јер је она Његово дело, људска душа“ . Дакле, Хердер сматра да је достојно говорити о божанском пореклу језика – само уколико се подразумева да је, у крајњој линији, човек тај који самостално измишља језик³⁵⁸ (Хердер 2012а: 147). Другим речима, Хердер прихвата да је људска душа, а не језик, божанског порекла. Иначе, Грифит-Диксон запажа да је расправа ове двојице мислилаца око антропоморфизама у *Библији* имала нешто конкретније значење у њиховој кореспонденцији. У једном од писама свом учитељу, изнео је Хердер сопствено демитологизујуће тумачење мита о *Постању*, на шта му је Хаман одговорио следећим речима: „Почетак Вашег писма има више укуса на слатко, него ли на старо вино. Дакле, чувајте главу!“ (Griffith-Dickson 1995: 241; ЗН II: 415). Хаман је осетио, како примећује Грифит-Диксон, овај проблем код Хердера још у раној фази њихове полемике око језика. Немогућност или неспособност да се говори о Богу подразумева за Хамана и немогућност да се Бог спозна. Према томе, не треба да нас зачуди што је Хаман, још пре своје критике награђеног списа свог ученика, назвао овога „ареопагитом“, односно оним који не зна Бога³⁵⁹ (Griffith-Dickson 1995: 241).

Друго важно питање које Грифит-Диксон издваја тиче се могућности непосредног божанског порекла језика, коју је Хердер презрео и олако одбацио. Хаманов „позитиван одговор“ на могућност божанског порекла проналази Грифит-Диксон (исто) у Божјој снисходљивој комуникацији са човечанством. Подсетивши се на Хаманов увид из *Естетике у сржи* – да је читава природа израз Божје комуникације – закључила је Грифит-Диксон да је за овог немачког писца језик, будући стално присутан као израз Божјег обраћања људима, иманентан човеку. С тим у виду, тумачи америчка критичарка и следећи Хаманов закључак:

Свака појава природе била је Реч – знак, симбол, залога једног новог, тајног, неизрецивог, али утолико приснијег уједињења, општења и заједништва божанских енергија и идеја. Све што је човек у почетку чуо, видео својим очима, осмотрио и додирнуо својим рукама – била је жива Реч; јер Бог је Реч (N III: 32; Haynes 2007: 108–109)³⁶⁰.

³⁵⁸ Ова констатација се може довести у везу са запажањем да је Хердер био одушевљен просветитељском идејом да су људска бића у „средишту“ свега овоземаљског (Kiesow 2014: 14).

³⁵⁹ Алузија је на Ареопаг из апостолских *Дела*, односно атинско судилиште, препуно идола, на којем је апостол Павле одржао беседу паганима Атињанима (уп. *Дела* 17).

³⁶⁰ „Jede Erscheinung der Natur war ein Wort, – das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen, geheimen, unaussprechlichen aber desto innigern Vereinigung, Mittheilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfange hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort“ (N III: 32).

Дакле, иако је „порекло језика људско и сасвим природно човечанству“, Грифит-Диксон истиче да је за Хамана човекова природна склоност да говори, заправо, одговор на претходно Божје обраћање и да се тај одговор „не може замислити независно од ове коначне повезаности“ – повезаности између човека и Бога (Griffith-Dickson 1995: 241). Овај закључак америчке критичарке близак је Бецовом тумачењу да је за Хамана порекло језика митски утемељено у човековом пророчко-сензуалистичко-метафоричком одговору на Божје стварање света.

2.4 Релациона идеја у *Огледу једне сибиле о браку*

Повезаност божанско-људских својстава у човеку добија своју нутарњу мистичку димензију у такозваним *Списима о мистеријама (Mysterienschriften)*. Из овог малог корпуса издваја Грифит-Диксон *Оглед једне сибиле о браку (Versuch einer Sibylle über die Ehe)* из 1775, као текст у коме се најјасније одсликава њена релациона теза. У овом Хамановом есеју, усмерена је анализа америчке ауторке на тајанствени, телесно-духовни однос човека и жене. Почетак овог односа је човекова сексуалност, која је за Хамана вредна теолошког истраживања из два разлога. Први је у томе што сексуалност одсликава јединство супротности две различите природе, а други разлог подразумева сексуални чин у коме људско биће постаје творац и земаљска слика Бога (исто: 266).

Сходно томе, старозаветни Мојсијев извештај у коме проналазимо запис да је човек створен према слици Божијој – а референцом на ово место почиње горепоменути Хаманов есеј (N III: 199) – основа је за тумачење овог рада и тезе америчке критичарке о релацији човечанства са Богом у контексту људске сексуалности. За разлику од *Списа поводом Хердера*, у којима је језик обједињујући медијум људских и божанских својстава, сада су ова својства „истражена на пољу сексуалности“ (Griffith-Dickson 1995: 266). Хаманову намеру да о овој сфери људске егзистенције у *Огледу једне сибиле о браку* говори на начин који показује његову потпуну еманципацију од просветитељских предрасуда у вези са овом темом – треба схватити, између осталог, као његов презир према просветитељској лицемерној и прекомерној чедности. Грифит-Диксон је запазила да се, неким својим ставовима из *Огледа једне сибиле о браку*, Хаман удаљио од тумачења већине ранохришћанских црквених отаца који су прекоревали човекову

сексуалност и сматрали је нечистом. На пример, Хаман је сматрао да „ерекција није знак својеволне побуне против Бога и разума након пада, како је Августин то видео, већ је начин уласка у [земаљско] Тројство у коме су не само двоје, већ и троје једно“ (Griffith-Dickson 1995: 266; N III: 200, 202). Овим удаљавањем од традиционалних тумачења човекове сексуалности пркоси Хаман „уобичајеним антропологијама и теологијама божанско-људских релација на неколико нивоа“ (Griffith-Dickson 1995: 266).

Како би ове нивое показала, Грифит-Диксон је пошла од места из књиге о *Постању*, у коме је описано како се човек, након непослушности Богу, постидео своје голотиње (*Пост* 3, 7–10). Хаманове мисли из *Огледа једне сибиле о браку* које упућују на овај догађај, тумачи америчка критичарка у светлу благонаклоне, очинске казне коју је Бог одредио човеку због непослушности. Наиме, усађени људски осећај стида и чедности због репродуктивних органа, у ствари, представља „нечујну (безмало учтиву!) Божју критику“ човека (Griffith-Dickson 1995: 267). У просветитељско време научног полета, велика је била човекова жеља да стекне потпуну независност, при чему се он, теолошки посматрано, наметао као ривал Богу (исто: 268). Према Хамановом виђењу, како тумачи Грифит-Диксон (исто), управо је у тој самоволној сепарацији начинио човек највећу грешку. Сексуалност није казна за грех, већ она – заједно са знањем и животом – треба да потврди и да одслика нашу повезаност са Богом. Грифит-Диксон сматра да је важно нагласити и разлику између „поистовећивања“ са Творцем (која подразумева блиску повезаност) од поистовећивања које „представља жељу за надметањем, жељу да се предмет поистовећивања замени и да се тиме повезаност порекне“ (исто).

Грифит-Диксон је запазила још један ниво Хаманове антрополошке теологије, која се разликује од традиционалних хришћанских. Наиме, према Хамановој замисли, како то тумачи Грифит-Диксон, човек се „повезује са *другим* собом, и том приликом уједињује обоје са оним који их је створио“ (исто). Поступак физичког сједињења човека и жене је, према немачком писцу, свети чин у коме се човек „уједињује са својим пореклом“ и „улази тамо одакле је потекао“ (N III: 202)³⁶¹. Америчка списатељица напомиње да Хаман није присталица сексуалне

³⁶¹ „Wie sich ein Gemächte mit seinem Ursprung vereinigt, gieng er ein, wo er einst hergekommen“ (N III: 202).

слободе или промискуитета. Сексуални чин подразумева за њега „срећно и љубавно уживање сексуалног задовољства“, док је злоупотреба другог нарушавање брачне заједнице и грех (Griffith-Dickson 1995: 269). Она примећује да је Хаман замислио сексуални чин као „дубоко поштовање према телу жене као извору постојања“, што наликује на религијско опхођење према женином телу, као и према њеном целовитом бићу (исто). Штавише, америчка ауторка додаје да Хаман, говорећи о уласку у онај део тела одакле је потекао, имплицитно наговештава да том карналном месту човек „дугује захвалност за само своје постојање и за своју тренутну благодат [живота]“ (исто). Дакле, ради се о „признању његове сопствене зависности, његовог мањка самодовољности и аутономије“, што је „став који је супротан оном пре Пада“ (исто). У том стваралачком чину човек, наликујући на свог Творца, такође постаје творац, те условљава образовање духовног сједињења „три генерације људских бића“, уз три „правца повезаности, три везе: човека као сина, љубавника и оца“ – што га подсећа на то да је он биће које зависи од других, а није изолован попут острва (исто). Управо се у овој човековој насушној потреби за другим људским бићем и њиховом заједничком повезаношћу са Богом – разоткрива истинска човекова природа. Напоследку, закључује Грифит-Диксон да је слика Божја (*imago Dei*) централни мотив за „разумевање наше везе са божанским“ (исто: 270). А будући да америчка критичарка сматра како „повезаност човечанства са Богом подупире Хаманову епистемологију, антропологију и теологију“ – истраживање *каква* је наша повезаност са Богом је, према мишљењу америчке ауторке, од суштинске важности за Хамана (исто). Управо на тој повезаности, додаје она, почивају и Хаманова тврђења из *Естетике у сржи* и *Списа поводом Хердера*. „Питање како би требало изложити антропологију *слике Божје* је поновно образложење питања шта је људско биће, као и исправна замисао наших могућности и снага“ (исто). Ово је проблем који је у позадини наградног питања Берлинске академије, а антропологије Хамана и Хердера разликују се у томе што „Хаманова релациона антропологија, ипак, за разлику од Хердерове, говори о створењу чија се богоналикост посматра у могућности стварања *која није самодовољна*“ (исто).

3. ТУМАЧЕЊЕ ХАМАНОВЕ *МЕТАКРИТИКЕ ПУРИЗМА УМА*

Своје критичко виђење *Метакритике пуризма ума* (1784) изложила је Грифит-Диксон у анализи која је, сходно структури овог Хамановог текста, подељена у два дела. Први део је америчка списатељица означила појмом „метакритика“ (*metacriticism*), а други „метакритичка филозофија“ (*metacritical philosophy*). Овим поднасловима именовала је она две узајамно повезане целине Хамановог текста. Ако *Метакритику пуризма ума* схватимо као есеј који својим првим делом ставља акценат на историју филозофије, онда, како то запажа Грифит-Диксон, можемо говорити о „три момента“ у историји филозофије, која је Хаман у том тексту сажето изложио, а то су: историја филозофије пре Канта, Кантова критичка филозофија, као и Хаманова сопствена ‘метакритичка’ филозофија (Griffith-Dickson 1995: 305). Америчка ауторка (исто: 281–282) сматра да је у својој *Метакритици пуризма ума* Хаман поделио историју филозофије, како би истакао да Кант, супротно свом уверењу, није решио филозофска питања која су пре њега поставили Беркли и Хјум. Реч је о проблемима који се тичу могућности сазнања и опажања, односно рационалног превазилажења особених и доласка до универзалних појмова³⁶².

Период у историји филозофије пре Канта назвао је Хаман периодом другог филозофског „очишћења“ (*Reinigung*). Под тим појмом је немачки писац подразумевао „покушај да се изгради теорија сазнања без или пре искуства“, а врхунац тог процеса препознао је Хаман у „Кантовом трагању за синтетичким *a priori* сазнањем“ (исто). Америчка критичарка сматра да је Хаман увидео проблем који се тиче методолошког питања – како је могуће само мишљење – што је овај немачки мислилац истакао у својој *Метакритици* (N III: 286; Haynes 2007: 211). Одговор филозофа немачког идеализма на ово питање, како наслућује Грифит-Диксон, био би да је мишљење без утицаја искуства могуће посредством разума, те је на основу тога Хаман схватио да је „крајњи резултат троструког очишћења филозофије, напосто, сам чисти ум“; односно „знање или филозофија која је прочишћена од искуства, традиције и језика“ (Griffith-Dickson 1995: 305–306).

³⁶² Освалд Бајер (Baier 2002: 188) сматра да је Хаман поделио историју филозофије у намери да пародира Кантову поделу „историје чистог ума“, чије идеалистичко окончање Кант види у свом „критичком путу“ (уп. Kant 2012: 558–560).

Према тумачењу Диксонове (исто: 306–307), Хаманова критика ове жељене рационалне аутономије заснива се на чврстом уверењу немачког писца да је разум немогуће изоловати од утицаја искуства, традиције и језика. Чак и када би се некако одвојила од искуства и традиције, моћ мишљења би поново захтевала језик, како би путем њега изразила оно што се мисли. Такво мишљење би онда, сматра Грифит-Диксон, морало трагати за идеалним, прочишћеним језичким формама. Другим речима, априорност разума би захтевала или априорност језика, или да језика уопште нема. Према овој филозофској претпоставци, Кантов систем би зависио од урођеног и универзалног филозофског језика, „чија је граматика или синтакса можда истоветна структурама или категоријама суђења“ (исто: 307). Кантова жеља за успостављањем таквог апстрактног језика, доводи до стања које је Хаман описао као „*гностичку* мржњу према материји или такође *мистичку* љубав према форми“ (N III: 285; Haynes 2007: 209)³⁶³. Овом формулацијом указао је он да одбацивање свакодневног језика, који је за филозофе попут Канта нечист, условљава љубав према илузорним идеалистичким језичким облицима чистог ума. Таква настојања немачке идеалистичке филозофије за Хамана нису биле безазлене сањарије, већ духовно штетно рационалистичко идолопоклонство и покушај да се људском разуму припишу божанска својства³⁶⁴. Грифит-Диксон додаје да, ако бисмо замислили да „чисти“ језик потиче од специфичних видова искуства, онда би „метакритичар“ (поборник Хаманових судова) упитао: какво је то искуство? Међутим, управо оно „нарушава ауторитет, аутономију и универзалност просветитељске теорије разума“ (Griffith-Dickson 1995: 308). На пример, логика зависи од простора и времена, то јест, она је условљена специфичним својствима одређеног места и тренутка. Као таква, њена функција не зависи само од језика, већ и од „језичке флексибилности и адаптивности у стварању појединачних граматика или жаргона“ (исто: 309). Најзад, она „зависи од живе традиције у којој се цени и преноси“, те је за пуристу чистог ума, који захтева универзалне и беспрекорне форме, она, као таква, бескорисна. Међутим, ако су универзалност и беспрекорна прецизност својства разума која се цене највише, Хаман подсећа да ће

³⁶³ „[Zwar sollte man aus so manchen *analytischen* Urtheilen auf] einen *gnostischen* Haß gegen Materie oder auch auf eine *mystische* Liebe zur Form schließen“ (N III: 285).

³⁶⁴ Уп. Хаманову притужбу Јакобију: „Људи говоре о уму као да је живо биће, а о добром Господу као да је ништа друго до некакав појам“ (Griffith-Dickson 1995: 310; ZH VII: 26).

људски разум и даље, у том погледу, бити инфериоран безгрешном инстинкту инсеката (N III: 285; Haynes 2007: 211)³⁶⁵. Посматрајући из Хаманове перспективе, закључила је Грифит-Диксон да је Кант покушао да у *Критици чистог ума* хипостазира извесне функције човековог бића (нпр. осећања), и да од њих начини различите мисаоне способности чистог ума. Овај поступак подсећа на „неку врсту дословног схватања и подражавања Платонових Идеја или Форми“ (Griffith-Dickson 1995: 309). Дакле, филозофски покушај рационалног хипостазирања ствара поделу на „разум“ и „тело“ или „чула“ и „разумевање“, што је за Хамана „насилно, недопустиво, тврдоглаво одвајање онога што је природа удружила!“ (N III: 286; Haynes 2007: 212)³⁶⁶. Управо је овај „хипостасни третман ‘живог искуства’“, како сматра Грифит-Диксон, суштина Хаманове критике просветитељског разума. А та критика „није неки наводни ирационализам, одбацивање резоновања или разумности“ (Griffith-Dickson 1995: 310). Стога размишљање, као сасвим људска активност, постаје, према виђењу просветитељских идеалистичких филозофа попут Канта, не само засебан ентитет, већ се у потпуности посматра као изоловано од својих сопствених корена у стварности и искуству (исто).

Анализом Хаманових разматрања из другог дела *Метакритике*, коју је назвала „метакритичка филозофија“ (*metacritical philosophy*), настоји Грифит-Диксон да прикаже природу судова каквима се немачки писац супротставио Кантовом покушају успостављања трансценденталне филозофије. Оно што америчка списатељица најпре истиче је Хаманово мишљење о односу филозофије (или сазнања) и стварности. Овде се ради о односу који подразумева синтезу супротности, као што су на пример реализам и идеализам, супротстављени филозофски правци.

Филозофија је [сачињена] од идеализма и реализма, као што је наша *природа* сачињена од тела и душе. [...] Само *схоластички разум* дели себе на идеализам и реализам. Прави и изворни разум не зна за ову измишљену разлику, која није утемељена у *природи ствари* и не противречи њиховом јединству, које лежи у темељу свих наших појмова, или би, у најмањем случају, *требало* тако да буде (ZH VII: 312; Griffith-Dickson 1995: 312).

³⁶⁵ „Endlich versteht es sich am Rande, [...], auch die menschliche Vernunft selbst dem unfehlbaren und untrüglichen *Instinct* der Insecten nachstehen müste“ (N III: 285).

³⁶⁶ „[Entspringen aber *Sinnlichkeit* und *Verstand* als zwey Stämme der menschlichen Erkenntnis aus *Einer* gemeinschaftlichen *Wurzel*, [...]; zu welchem Behuf nun eine so] gewaltthätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat!“ (N III: 286).

Према тумачењу америчке критичарке, Хаман је антитезу реализма и идеализма замислио као функционално јединство супротности, чиме је имплицитно одбацио Кантову поделу на свет судова и свет предмета (Griffith-Dickson 1995: 312). Очигледно, Грифит-Диксон примећује огромну разлику између Хамановог и Кантовог схватања везе између мишљења и стварности. Хаман очито одбацује Кантове поделе, јер сматра да су „мишљење и говорење део истог света у коме живимо, исте стварности, природе, творевине“ (исто). Грифит-Диксон наглашава да би Хаман, евентуално, допустио поделу између идеализма и реализма у „прагматичне филозофске сврхе“, али је изричито против подела „унутар *природе ствари*“, јер таква подела угрожава њихово јединство (исто). Стога америчка критичарка приписује Хамановом мишљењу номиналистичка својства, свдећи под ту одредницу честа инсистирања немачког писца на уверењу да софистицирани филозофски појмови не одражавају суштину ствари. Међутим, она такође наглашава да Хамана не треба сматрати „реалистом“ (*realist*), јер поборник таквог мисаоног усмерења сматра да језик поседује искључиво референтно својство, што доводи до претеране конкретизације и од апстрактних предмета настоји да третира као наводно реалне ствари (исто: 313). Тако, према тумачењу америчке критичарке, филозофија за Хамана представља разматрање о језику, и то „језику у свету, као и о свету; језику за који је филозофији потребна ‘граматика’“ (ZH V: 784; Griffith-Dickson 1995: 314). Америчка списатељица запажа да као решење за многобројне филозофске проблеме и као уједињење филозофских дуализама – предлаже Хаман, у сасвим нефилозофском маниру, обичан, свакодневни језик. У употреби обичних људи разоткрива се метафорична и, стога, флексибилна природа таквог језика (Griffith-Dickson 1995: 315). У оваквој визури, језик постаје јединствени носилац различитих и филозофски неоправданих спојева предмета и појмова, којим су ти предмети означени. „Повезаност језика са остатком стварности је као наша повезаност са другима“, а језик је „флексибилан систем који допушта идентификацију и распаривање; који допушта сличност, подражавање, мимикрију и погрешно представљање“ (исто: 312). Природа ствари се за човека открива у искуству и традицији, а медијум њихове спознаје је језик, односно разум. Присетимо се да је Хаман истакао да прва два филозофска очишћења настоје да уклоне искуства и традиције. Освалд Бајер је дошао до закључка да је треће

очишћење, заправо, неизбежни резултат прва два: „Ум који чисто априорно поступа и који жели да се прочисти од сваке традиције и искуства, мора се, последично, такође одвојити од њиховог медијума – језика у његовој практичној употреби“ (Bayer 2002: 264)³⁶⁷. Дакле, управо у овој практичној, обичној употреби налази се истинска моћ језика. Будући да су традиција и искуство обавезни делови свакодневног језика, оне такође чине неизоставне делове целокупног људског сазнања. Према томе, Грифит-Диксон закључује да је, према Хамановом дубоком уверењу, језик у трајним релацијама са „традицијом, искуством, чулима, и са ‘разумом’ или когницијом“ (Griffith-Dickson 1995: 316). Ове специфичне инстанце материјалног света и људског деловања у њему – омогућавају језику да буде „изврсно нечист, конкретан и дечији попут бајке, богат у двосмисленостима, естетичан и логичан“; укратко, инструмент мишљења који је „жив и живахан, стваран и аутентичан“ (исто: 318).

³⁶⁷ „Eine Vernunft, die rein apriorisch vorgehen, sich von aller Überlieferung und Erfahrung reinigen will, muß sich konsequenterweise auch von deren Medium, der Sprache in ihrem faktischen Gebrauch, trennen“ (Bayer 2002: 264).

ЗАКЉУЧНА РЕЧ

Ово истраживање је текло кроз критичку анализу одабраних научних монографија о Јохану Георгу Хаману на енглеском језику. Примарни циљ био је приказивање и оцењивање духовних портрета овог немачког писца датих у анализираним делима. Уз то се тежило прецизирању Хамановог идентитета и објективног значаја у оквирима историје идеја и повести књижевности, и то на основу што јаснијег расветљавања смисаоне дубине његових текстова.

Педесетих година 20. века започело је интензивније англосаксонско интересовање за Хамана пре свега аналитичко-критичким и преводилачким радом двојице аутора германистичког усмерења – Џејмса О’Флахертија и шкотског теолога Роналда Грегора Смита³⁶⁸. Већ су ти почетни радови проширили глас о овом немачком писцу ван граница његове земље. Половином 20. века је на немачкој академској сцени интересовање за Хамана подстакнуто критичким издањем његових текстова у шест томова, које је приредио аустријски историчар књижевности, Јозеф Надлер (1884–1963), а које је штампано у периоду од 1949. до 1957. године. Након иницијалног периода англосаксонске критике Хамановог дела, наредна фаза критичком приступу овом аутору била је усмерена ка што прецизнијем одређењу његовог објективног значаја и утицаја у историји филозофије и повести о књижевности. Стога у својој монографији *Јохан Георг Хаман* из 1979. издваја О’Флахерти теме које се тичу Хаманове антропологије и односа језика и ума, дискутујући о њима са филозофског становишта. Циљ ове књиге био је да академску читалачку публику детаљније упозна са немачким писцем. С друге стране, Хаман је привлачио пажњу критичара филозофско-теолошког усмерења, па се 1966. појавила монографија *Јохан Георг Хаман: филозофија и вера*, аутора В. М. Александера (W. M. Alexander). Провокативна монографија Исаије Берлина, *Маг са Севера: Јохан Георг Хаман и почеци модерног ирационализма* (1993), прекинула је претходно затишје у критичкој рецепцији Хамана (почев од 1980) и у фокус тумачења поставила контроверзну тему о ирационализму овог немачког писца. Тек је амерички богослов Џон Беџ, нешто

³⁶⁸ Роналд Грегор Смит је аутор монографије *Johann Georg Hamann 1730-1788: A Study in Christian Existence* (1960).

више од једне деценије касније учинио огроман напор у покушају да обори Берлинову тезу о Хаману као ирационалисти и оснивачу модерног ирационализма. Пре Беца, изузетно вредан допринос тумачењу Хамана остварила је америчка списатељица Гвен Грифит-Диксон, у студији *Релациона метаkritика Јохана Георга Хамана* (1995), која се заснива на тези о узајамној повезаности Хаманових судова. Тренутно једна од најактуелнијих монографија из 2011. на енглеском језику потиче из пера политиколога Р. А. Спарлинга, чију оригиналност краси политиколошка критичка и аналитичка перспектива у тумачењу дела овог немачког писца. Наравно, не сме се занемарити ни запажен допринос аутора Кенета Хејнса (Kenneth Haynes, 1966–), чије се богато анотирано, критичко издање превода неколико Хаманових текстова на енглески језик – под насловом *Johann Georg Hamann: Writings on Language and Philosophy (Јохан Георг Хаман: списи о језику и филозофији)* – појавило 2007. године у издању Универзитета у Кембрицу. А такође је актуелна монографија *Zeitgenosse im Widerspruch: Johann Georg Hamann als Radicaler Aufklärer (Савременик у противречности: Јохан Георг Хаман као радикални просветитељ, 1988)*, једног од највећих хаманолога данашњице, Освалда Бајера (1939–), која је на енглески преведена 2012. године. Уједно је превод ове монографије показатељ да се у новије време пажња поклања и преводилачком раду на неким од најзапаженијих студија о Хаману на немачком језику.

Савремени англосаксонски токови тумачења Хамана донели су различите методолошке поступке којима се у што већој мери стреми ка дубљем разумевању смисла текстова овог немачког писца. Таква тумачења доприносе објективнијем филолошком утемељењу Хамановог значаја у оквиру опште историје идеја. Остварењу овог циља у највећој мери примакле су се научне монографије Џона Беца и Гвен Грифит-Диксон. Ослањајући се на рад Освалда Бајера, успели су ово двоје америчких критичара да обухватном анализом великих делова опуса немачког писца у значајној мери осветле и појасне смисао Хамановог списатељства.

Бецова монографија, *После просветитељства: постсекуларна визија Ј. Г. Хамана* (¹2008, 2012) тренутно представља једну од најтемељнијих научних критика Хамана на енглеском језику. Њен главни циљ је да осветли запостављеног

Хамана на англосаксонској литерарној сцени и да скрене пажњу на његов значај у историји богословске науке. Испуњењем тог циља нада се овај амерички теолог да ће исправити оно што назива „општом заблудом“, а то је чињеница да већина академског света Хамана и даље посматра и тумачи као ирационалисту, што је у највећој мери непосредан резултат утицаја Берлинове монографије *Mag sa severa*. Бецов приступ Хамановим текстовима темељи се на богословској херменеутици – односно иманентној филолошкој, те теолошкој анализи одабраних Хаманових есеја. Он посматра Хамана као хришћанског апологетског мислиоца, који је у више наврата пророчки предвидео крах просветитељства. Из тог разлога, а и због његових бројних мудрачких записа, сматра Бец да се Хаман, као хришћански весник неких негативних токова модерне филозофске мисли – може посматрати напоредо са најважнијим филозофима модерне и постмодерне епохе, као што су Ниче, Хајдегер и Дерида. Што се тиче Бецовог филолошког приступа Хамановим текстовима, он није субјективно прилагођен католичкој конфесионалној оријентацији америчког богослова. Баш напротив, Бец сматра да читање Хамана треба поћи од објективно филолошког становишта. Дакле, списима немачког мислиоца настоји амерички богослов да приђе историјски и филолошки објективно, фокусирајући се на оно што је Хаман записивао. Управо те записе сматра овај амерички критичар за формалне исказе Хаманових дубоких хришћанских уверења. Неки од ових су, према Бецовој оцени, јединствени у историји хришћанства, као што је оно које се односи на заједничке црте величанствености и унижења код свих лица Свете Тројице. Поред филолошког приступа Хамановим текстовима ослања се Бец и на важне биографске елементе из живота овог писца, као и на релевантна места из његових писама. Све ове изворе користи амерички богослов као допунске коментаре, доводећи их у блиску везу са разматрањима немачког мислиоца из његових објављених и необјављених списа. Битан научни допринос Бецове студије су егзегеза и преводи до тада непревођених делова Хамановог стваралаштва на енглески језик, као што су неки делови записа из лондонског периода, али и бројни наводи из такозваних *Стиса о мистеријама*. Резултати до којих је у својој анализи дошао Џон Бец описују Хамана као дубоко религиозног мислиоца, који је пророчки наслутио фаталне исходе фанатичног рационализма у трагичним догађајима за време и након Француске револуције.

Током анализе, Беџ је у више наврата скретао пажњу на Хаманове увиде у прилог разуму, чиме је амерички критичар настојао да оповргне често пренаглашавану ирационалност немачког писца. Ову Бецову намеру треба схватити као снажну антитезу искључиво Берлиновој тези о Хамановом ирационализму. Стога се амерички богослов слаже са својим немачким колегом, теологом Освалдом Бајером у оцени да Хамана пре можемо описати као „радикалног просветитеља“ него као ирационалисту. То значи да немачки мислилац нипошто није био против људског разума, научног напретка и човекове способности да критички расуђује. Према Бецовом закључку, он је био искључиво против такозване „пуританске форме секуларне рационалности“ – сажете у фрази „чисти ум“ – која је представљала покушај утемељења пута напретка без вере. У том смислу, једна од јединствених Хаманових заслуга, како је показао Беџ, тиче се истицања религиозне компоненте човековог бића – управо у епистемолошке сврхе. Другим речима, Хаман је на примеру највећег филозофа антике, Сократа, показао да је и најоштроумнијим, штавише најмудријима међу људима неопходна вера, како би дошли до било каквог вида спознаје. Најзад, резултати свих Бецових анализа појединачних Хаманових текстова, недвосмислено указују да је за немачког писца једина истинита и највећа спознаја која је пружена људском роду – она која се односи на Исуса Христа, који је за немачког мислиоца својом богочовечношћу оваплоћење и непоновљиви симбол мистичног јединства људских и божанских природа, те најтајанственијег функционалног споја свих разуму несхватљивих филозофских антитеза.

Спарлингова монографија *Јохан Георг Хаман и просветитељски пројекат* (2011) анализира Хамана из политиколошке перспективе. Методологија рада овог канадског политиколога заснива се на напоредној теоријској анализи Хаманових апстрактно политичких и филозофских усмерења, а мање на иманентној филолошкој егзегези његових списа. Роберт Спарлинг тежи синтези поступака политиколошке и филозофске анализе, те у први план својих истраживања ставља непосредне околности из Хамановог живота. Канадског политиколога нарочито занима компатибилност Хаманових филозофских и теолошких уверења са темељним ставовима просветитељског друштва у којем је живео. Укратко, таквом анализом настоји Спарлинг да истражи природу односа између доминантног политичког духа рационализма и бунтовног појединца, који се таквој духовној

превласти учестало супротставља. Хаманову религиозност посматра Спарлинг као суштински део његовог критичког духа, сматрајући да се њен крајњи смисао разоткрива у човековој комуникативности, која је за немачког мислиоца интегрални и есенцијални аспект сваког друштвеног уређења. Хаманову жустру опозицију нездраво либералном, односно либертинском просветитељском духу – посматра Спарлинг као субверзивни атак на суверену аутономију просветитеља и на њихове лажне идеале, односно идоле. Ова опозиција такође представља Хаманов покушај да одбрани традиционалне, али потиснуте и заборављене вредности хришћанског начина живота. Имајући у виду смисао Хамановог анимозитета према средини и времену у којима је живео, поставља Роберт Спарлинг питање које сматра фундаменталним за политиколошку филозофију – шта чини добар живот? Хаманову грађанску позицију унутар просветитељског друштва описује Спарлинг као ону „радикалног индивидуалисте“ (*radically individualist*), а не нужно ирационалну, чиме овај канадски политиколог прећутно прихвата новије тумачење Хамана као „радикалног“ просветитеља. Оваквим одређењем Хаманове личности и његовог ауторства – подразумева Спарлинг немогућност да се ставови немачког мислиоца сасвим измире са прогресивном социјалном средином просветитељства, која све више хрли ка секуларизацији верске догме, свдећи је на пуко индивидуално осећање. Канадски политиколог посматра Хаманова специфична религијска уверења као непремостиву препреку за религијску толеранцију, чиме вера немачког писца губи на пољу политичке универзалности, јер је искључиво опредељена за један мит – хришћански. Позитиван допринос Хаманове религиозности пронашао је Роберт Спарлинг у феномену комуникације која се, у овом контексту, односи на духовну повезаност материјалног света и људи са Богом. Тако замишљена комуникација – кроз коју је немачки мислилац остварио спој иманентног и трансцендентног – нуди излаз из бескрајних догматских сукоба различитих религија и конфесија, те омогућава вернику у секуларној средини да из тварног света који га окружује ишчитава трансцендентно божанство, те да тако пронађе свој духовноегзистенцијални спокој. Сходно томе, сматра Спарлинг да, ако придамо значај Хамановим учењима, можемо пробудити сопствену пријемчивост за мито-поиетички симболизам материјалног света. Тако бисмо успели да саградимо духовне мостове који би спојили различите значењске

хоризонте, чиме би се потенцијално превазишла егзистенцијална криза у виду празнине савременог човека и читавог друштва.

Када је реч о покушају да се Хаман протумачи систематичним синтетизовањем његових некохерентних судова, америчка критичарка Гвен Грифит-Диксон свакако је направила највећи помак. Она је у разуђености Хаманових сибилских летака приметила структуралну повезаност која обједињује чак и његове наизглед непомирљиве филозофске ставове. Сходно овом увиду, целокупан методолошки поступак Диксонове саздан је на темељу релационе идеје, која подразумева повезаност и међузависност Хаманових разматрања и начин функционисања његовог мишљења уопште. Резултати таквог синтетичког поступка, као и њихово исцрпно и систематично приказивање – означили су видан напредак у новијем критичком приступу текстовима немачког писца. Грифит-Диксон је успела да неке од најзначајнијих есеја овог мислиоца сагледа синтетички, те да им из такве перспективе, која обједињује ставове и размишљање немачког писца, изнађе заједнички смисао. Тај смисао се разоткрива у релационом јединству Хаманових антрополошких и теолошких судова, које се функционално реализује унутар мистичне *размене својстава* (*communicatio idiomatum*). Реч је о филозофском принципу који је Хаман сматрао вреднијим од целокупне Кантове критике. Овај принцип означава мистериозан божански спој који уједињује оно што је за људски разум супротно, алогично и парадоксално. *Размена својстава* је, у ствари, срж херменеутичке идеје повезаности, коју је осмислила Грифит-Диксон. Дакле, управо размена својстава омогућава многоструке релације онога што се у западноевропској филозофској традицији углавном посматрало засебно: трансцендентно и иманентно, разум и осећања, говорење и мишљење, итд.. Први део монографије америчке критичарке чини детаљан егзегетички филолошки апарат, док богато анотирани преводи пет одабраних Хаманових списа чини њен други део. Текстови које је ауторка изабрала и превела, према њеном уверењу, најјасније одсликавају дотичну идеју о повезаности посебних Хаманових разматрања и његовог начина мишљења. Методолошки приступ Диксонове и резултати тако замишљене анализе представљају изузетан допринос смисленијем повезивању и разумевању Хаманових текстова и његовог тумачења различитих антрополошких и теолошких питања, попут оног о пореклу и улози језика у

човековом животу. Релационом идејом открила је америчка критичарка да је Хаман желео да поручи како се смисао људског бића може разумети само када га посматрамо у присној заједници са Богом и са другим људима. Наравно, тај обједињујући начин мишљења стекао је Хаман након свог судбоносног хришћанског обраћења. Релационо тумачење текстова овог немачког писца, које из таквог мишљења произилази – подсећа на Гетеово концизно објашњење Хаманове антрополошке мисли, које се налази у дванаестој књизи *Поезије и стварности*. Ту је Гете кључну функцију Хамановог мишљења схватио као ону која при било каквој хуманој активности обухвата и уједињује све човекове способности. Грифит-Диксон сматра да ово Гетеово објашњење, иако је блиско суштини природе Хаманових схватања, ипак изоставља главни теолошки аспект његове особене мисаоности. Стога она сматра да се Гетеово тумачење Хамановог начина мишљења мора посматрати искључиво као једна од функција унутар њене релационе идеје. Дакле, релациона идеја није само предлог другачијег тумачења Хаманових текстова, већ је, према уверењу америчке ауторке, дубоко укорењени начин функционисања његових мисли и целокупног критичког духа. Због тога је и читава анализа америчке критичарке усмерена ка прецизном одређењу момента постанка и примене таквог начина мишљења код Хамана, те његовог дијахроног развоја кроз списе овог мислиоца. Оно се духовно зачело у лондонском периоду, да би одмах потом било примењено и формално изражено у *Сократским мемоарима* (1759). Најзад, релационо мишљење је код Хамана потпуно сазрело у време писања *Естетике у сржи* (1762) и *Списа поводом Хердера* (1770–1772), а у завршном периоду његове списатељске каријере примењено је у радовима *Оглед једне сибиле о браку* (1775) и *Метакритика нуризма ума* (1800).

Из монографије Рудолфа Унгера, *Хаман и просветитељство* (¹1911, 1925), позајмио је Исаија Берлин идеју о Хамановом ирационализму, искористивши је као средишњу тезу у својој истраживачкој студији *Маг са Севера: Ј. Г. Хаман и почеци модерног ирационализма* (1993). Берлин је Хамана представио као највећег непријатеља француског рационализма 18. века, што остали англосаксонски критичари делимично до потпуно одбацују. У позадини Берлиновог методолошког поступка налази се не само идеја да је Хаман до крајности ирационалан, већ и да је оснивач такозваног „модерног ирационализма“ (*modern irrationalism*). Притом

Хаманов литерарни стил, као антитеза јасном и разговетном стилу француских рационалиста, представља за Берлина формални израз антипросветитељске личности немачког мислиоца. Циљ Берлинове студије није само да прикаже Хамана као заклетог непријатеља просветитељства, већ и као заборављеног покретача лавине штурмундранговске осећајности и потоњег романтизма који је на крају 18. века постепено захватао читаву Европу. Берлин посебно истиче Хаманову прекретничку улогу у стварању овог песничког покрета, премда тврди – не разумевајући пророчку дубину Хамановог стила – да су методи и аргументи његове жестоке борбе против рационализма често непромишљени, чудни и апсурдни. Изузев ретких референци на Унгера, Берлин се не ослања на истраживања других аутора, будући да је убеђен да његова студија представља оригиналан научни допринос тако што разоткрива корене модерног ирационализма. Притом овај оксфордски научник у потпуности пренебрегава хришћанско-типолошку функцију Хамановог особеног ирационализма, на основу којег он тумачи свет и светску историју у светлу откровењске херменеутике. Она подразумева не само посматрање профане историје и тварног света као видова Божјег откровења, већ и на основу њих дубље разумевање повезаности Бога и људи. Готово сви Берлинови закључци произлазе из Унгерове идеје о Хамановом ирационализму, за који је поменути историчар књижевности тврдио да је детерминисан личним душевним склопом овог немачког писца, те да се та особена психичка конституција испољавала посредством себи адекватног језичког израза. Због тога Берлин неретко пренаглашава естетску форму Хамановог начина писања, а при том не успева да увиди њену изразито хришћанску функцију, која се своди на језички прикривено еванђеоско мудрословље. Највећи значај који Берлин приписује Хаману односи се на улогу овог немачког писца у историји идеја. За Берлина је то улога кључног покретача онога што је овај оксфордски научник видео као разорну ирационалну струју, која ће одредити следећи ток духовне историје Европе. Оно што је кључно за сва даља истраживања Хамановог дела је препознавање ограничења Берлинове студије. Нажалост, непосредан утицај ових ограничења видљив је у многим актуелним историјама књижевности, које о Хаману пружају свега неколико површних података, те наглашавају значај овог немачког писца унутар песничког и духовног преокрета за који он није много марио. Инсистирање на овој површној

чињеници замагљује историјски објективну слику о немачком писцу, а дубину његових хришћанских и пророчких мисли ставља у други план.

Време када је Џејмс О'Флахерти писао своју дисертацију о Хаману обухвата раздобље када су многи филозофи и лингвисти у Сједињеним Државама и Европи, на челу са нобеловцем из 1950. Берtrandом Раселом – били заокупљени размишљањем о феномену језика и његовој улози у когнитивном процесу. Будући свестан чињенице да је Хаман још у позном 18. веку скренуо пажњу на истоветност језика и мишљења, описао је О'Флахерти немачког мислиоца као „филозофа језика“ (*the philosopher of language*). Сходно томе, није изненађујуће што је овај амерички критичар одабрао језик као окосницу свог тумачења Хамана у монографији *Јединство и језик: истраживање филозофије Јохана Георга Хамана* (1952). Главни О'Флахертијев циљ у овој монографији је да открије духовно јединство у разуђености Хаманових језичких судова, док су теолошке импликације тих судова од секундарне важности за овог критичара. Методологија његове анализе ослања се на принципе аналитичке филозофије, те му је намера да успостави узајамну повезаност Хаманових разматрања о језику. Ова намера почива на О'Флахертијевом уверењу да се испод површине многих судова немачког писца скрива логички јасна структура. Највећи допринос америчког критичара тумачењу Хамана је у закључку да језик и мишљење образују нераздвојно јединство у свим Хамановим расправама које се дотичу ове две хумане компоненте. У току анализе, О'Флахерти је избегавао филозофско апстраховање, будући свестан да такав аналитички поступак не би приличио тумачењу списа немачког мислиоца. Зато је он настојао да Хаманове судове о језику тумачи сходно свом, а по његовом мишљењу и Хамановом уверењу да сваку означитељску јединицу језика треба довести у везу са објективним чулним представама на које она упућује. О'Флахерти је уверен да језик за Хамана превасходно поседује имагинативну и емоционалну моћ, а да филозофске апстракције одводе језик у нестварну и научно неоправдану трансцендентност. Јединство у Хамановом схватању језика одсликава се у заједништву когниције и стварности, које је симболички посредовано језиком. А сам језик, то јест његови конкретни чулни означитељи („чулне јединице“) носиоци су јединствене двојности опажајних и мисаоних својстава људског духа, то јест њиховог непосредног израза. Премда је хијератични значај језика за Хамана од

секундарне важности О'Флахертију, овај критичар не пориче да је вера немачког мислиоца основа за дотично језичко јединство когниције и стварности. Он посматра Хаманову веру као обједињујућу духовну силу која поништава дуализам трансцендентног Бога и материјалне стварности. Коначно, О'Флахерти тврди да је доказао како Хаманова филозофија језика у крајњој линији показује да су симболи који се везују за „обичан језик“ заправо архетипови апстрактног језика, којим су се користили филозофи немачког идеализма. Ово тврђење не значи коначно препуштање филозофској апстракцији, већ да свако апстраховање овог типа мора происходити из једноставног и интуитивног језика чулно-опажајних представа. Другим речима, апстрактна филозофија треба у крајњој линији да упућује на појавни свет.

Англосаксонска рецепција Хамановог дела је свој непосредни допринос остварила обиљем превода тешких текстова овог немачког писца, као и њиховом темељном егзегезом. А највећи допринос ових научних огледа јесте у томе што су они омогућили историјску реконструкцију духовног портрета овог немачког мислиоца, као и његовог објективног значаја у духовној историји. Ова реконструкција је могућа тек након детаљног увида у резултате дотичних монографија, те након њиховог накнадног филолошког и критичког проматрања. Монографије анализирани у овом раду део су препорода академског интересовања за овог немачког писца у новијој историји. Сада, више него икад, чини се да Хаман престаје да буде оно што су до скоро тумачи и оцењивачи његовог дела увек неизоставно наглашавали – а то је да је он запостављена, заборављена и готово сасвим непозната личност у књижевној и духовној историји. Будућа проучавања овог писца могу више пажње да посвете истраживању дубина његових пророчких списа, као и испитивању релевантности његових учења у данашње време. Однос науке и религије, државе и цркве, светописамска херменеутика, као и однос језика и когниције – само су неке од непресушних тема којима је Хаман оставио запажен траг.

Упркос разноврсности методолошких приступа анализираних научних монографија у овом раду, њихов заједнички печат је огроман допринос кристализацији опште слике о Хаману. А та слика немачког писца у англосаксонским монографијама приказује неупоредиво више од оне која је

највећим делом присутна у већини историја немачке књижевности, где је о овом писцу изнето недовољно прецизних историјских чињеница да би се о њему створила објективнија и пунија слика. Изузев Берлиновог, новија тумачења Хамана углавном коригују или допуњују она стара, која су овог писца често видела искључиво као посредног покретача лавине ирационалне штурмундранговске осећајности. Нажалост је такво непотпуно и површно тумачење Хамана преовладало код већине академског света, који није имао прилике да се са овим писцем детаљније и тачније упозна. Тако и неколицина људи који су уопште чули за овог мислиоца – своју представу о њему заснивају, како је то приметио Џон Бец (Betz 2012), углавном асоцијативно: на историјским чињеницама које Хамана везују за неке друге писце или појаве, а не на нечему што је он сам написао. Због те чињенице, многи новији критичари сматрају да Хаману треба приписати бројне важне историјске заслуге. Једна од њих тиче се *Метакритике пуризма ума* која, како истиче Фредерик Бајзер (Beiser 1987), представља својеврстан „језички обрт“ у историји идеја (наспрот Кантовом „коперниканском обрту“ у филозофији), што је пресудно утицало на развој посткантовске филозофије. Наиме, тај језички обрт подразумева померање критичке тачке гледишта у историји филозофије са разума и његових апстрактних аналитичких операција на језик, то јест на његов однос са разумом. Непотребно је додатно наглашавати утицај који је Хаманова идеја о истоветности језика и разума имала на младог Хердера, а коју је овај истакао у свом награђеном есеју о пореклу језика. У том случају је Хаман, посредством свог ученика, извршио огроман утицај на научно утемељење филологије почетком деветнаестог столећа. Још једна од Хаманових изузетно важних и непосредних заслуга тиче се очувања традиционалног, филолошки иманентног тумачења библијских списа и хришћанске вере. Његови ставови у прилог овој апологетској мисији изражени су у личном сукобу, то јест у филолошком крсташком рату са бројним просветитељским поборницима рационалне светописамске херменеутике. Она је снажно потресала немачко хришћанство у другој половини 18. века, претећи да традиционални лутерански протестантизам трајно баци под окове разумских предрасуда. Хаманови аргументи, прикривени мистичним велом његових *Списа о мистеријама*, недвосмислено упућују на историјски значај и силу изворне хришћанске вере. Хаман одбацује сваку субјективно штетну рационализацију која

преиначује и поништава објективну филолошку дословност и алегоријску дубину *Светог писма*. Притом, он учестало наглашава да је за исправно разумевање хришћанских *Јеванђеља* неопходно препознати и признати значај јудаизма, на који се у просветитељству гледало с презиром.

У светлу оваквих аргумената и смисла његовог духовног крсташког рата против просветитеља, мора се напоследку уважити Хаманов значај у историји теологије. Сходно његовим хришћански апологетским литерарним циљевима, испоставља се – како су установили Освалд Бајер и Џон Бец – да је заправо Хаман веома рационалан, насупрот његовим „ирационалним“ савременицима, ако узмемо да одредница „ирационално“ у овом контексту означава неког ко дела насупрот конкретним здраворазумским принципима, следећи умишљене рационалне апстракције. Стога Бец запажа једну куриозну историјску иронију: да је Хаман, можда најмрачнији писац у читавој немачкој књижевности, заправо у највећој мери *просветљен*, па је утолико чудније што за њега једва да је ико чуо. Имајући све ово у виду, коначно можемо објективно разумети Бајерово одређење „радикални просветитељ“, које се односи управо на претходно описани смисао Хамановог списатељства. Дакле, немачки мислилац се у овој јединственој визури мора посматрати и тумачити као прави просветитељ и пророк – насупрот лажним пророцима његовог времена – који се прекомерном и лицемерном рационализму својих савременика супротстављао тешко схватљивим али веома здраворазумским аргументима. Најзад, у контексту ових чињеница постаје сасвим јасно због чега заступници „радикално рационалног“ тумачења немачког писца тако оштро реагују на било какав покушај да се ирационалистичким тумачењима одступи од објективног смисла његових текстова, као и од његовог значаја у духовној историји. Сходно овом значају, можда је данашње време технолошког и материјалног изобиља, а супротно томе, дубоке духовне немаштине и ништавила – управо она права прилика коју је Гете имао на уму, када је говорио о будућности Хаманове списатељске заоставштине. Наиме, овај великан светске књижевности записао је у свом делу *Поезија и стварност* да морамо чекати прилику када ћемо да тражимо уточиште у Хамановим пророчанствима (Gete 1982). Међутим, врата тог уточишта можемо откључати тек након дубоке филолошке посвећености сибилским записима овог несвакидашњег писца.

ЛИТЕРАТУРА

ПРИМАРНА ЛИТЕРАТУРА: АНГЛОСАКСОНСКЕ МОНОГРАФИЈЕ О ХАМАНУ И ХАМАНОВИ ИЗВОРНИЦИ

Издања монографија англосаксонских аутора на енглеском језику:

- Betz (John R.) 2012: *After Enlightenment: The Post-Secular Vision of J. G. Hamann*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Berlin (Isaiah) 1993: *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*. Ed. by Henry Hardy. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Griffith-Dickson (Gwen) 1995: *Johann Georg Hamann's Relational Metacriticism*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- O'Flaherty (James) 1952: *Unity and Language: A Study in the Philosophy of Johann Georg Hamann*. Chapel Hill: University of North Carolina.
- Sparling (Robert Alan) 2011: *Johann Georg Hamann and the Enlightenment Project*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.

Издања Хаманових изворника према издавачима:

- Hamann, Johann Georg (N): *Sämtliche Werke*. [Nachdruck der historisch-kritischen Ausgabe von Josef Nadler, Thomas-Morus-Presse im Herder-Verl, Wien 1949–1957] Wuppertal: Brockhaus Verlag 1999.
- Hamann, Johann Georg (HH): *Johann Georg Hamanns Hauptschriften Erklärt*. Bde. 1-2, 4-5, 7, hrsg. von Fritz Blanke und Lothar Schreiner. Erklärt von Fritz Blanke, Elfriede Büchsel, Karlfried Gründer, Evert Jansen Schoonhoven, Erwin Metzke, Lothar Schreiner und Martin Seils. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag 1956–1963.
- Hamann, Johann Georg (LS): *Londoner Schriften*. Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weißenborn. München: Verlag C. H. Beck 1993.
- Hamann, Johann Georg (ZH): *Briefwechsel*. Bde. 1-3 hrsg. von Walther Ziesemer und Arthur Henkel, Bde. 4-7, hrsg. von Arthur Henkel. Frankfurt/Main: Insel-Verlag 1955–1979.
- Hamann, Johann Georg (Haynes 2007): *Johann Georg Hamann: Writings on Philosophy and Language*. Translation and annotation: Kenneth Haynes [ed.]. Cambridge (UK): Cambridge University Press 2007.

СЕКУНДАРНА ЛИТЕРАТУРА НА СРПСКОМ И ХРВАТСКОМ ЈЕЗИКУ:

- Декарт (Рене) 2012: *Метафизичке медитације о првој филозофији*. Превод, објашњења и поговор: Иван Вуковић. Београд: Завод за уџбенике.
- Крстић (Предраг) 2014: „Истина детета: романтичка критика просветитељске визије одрастања“, *Књижевна историја, часопис за науку о књижевности*, 46, Београд: Институт за књижевност и уметност, стр. 935–950.
- Лома (Миодраг) 2016: *Библијска праисторија и Мојсијево Петокњижје*. Београд: Хришћанска мисао.
- Лома 2014: „Филологија и њене дисциплине“, *Култура, цивилизација, филологија* (том VI). Јулијана Вучо (гл. уред.), Љиљана Марковић (ур.) и Александра Вранеш (ур.), Београд: Филолошки факултет, стр. 37–53.
- Лома 2013: „Хердерово схватање порекла језика и заснивање филологије“, *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књига 61, свеска 2, Нови Сад: Матица српска, стр. 375–402.
- Лома 2010а: „Библијска прича о постању човека и раја“, *Филолошки преглед, часопис за страну филологију*, 37 (2010), Београд: Филолошки факултет, стр. 33–69.
- Лома 2010б: *Тумачење времена у Библији: библијска хронологија*. Београд: Хришћанска мисао.
- Лома 1994: *Песник и књижевна историја: проблем приказивања песника у историјама немачке књижевности*. Сремски Карловци/Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Лоски (Владимир) 2006: *Боговиђење*. Превод: Богдан Лубардић. Манастир Хиландар: Хиландарски путокази.
- РСЈ: Речник српског језика*. Редиговао и уредио: Мирослав Николић. Нови Сад: Матица српска, 2011.
- РФП: Речник филозофских појмова*. Ур. српског издања: Тиодор Росић. [Наслов оригинала: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe, begründet von Friedrich Kirchner und Carl Michaëlis, fortgesetzt von Johannes Hoffmeister, vollständig neu hrsg. von Arnim Regenbogen und Uwe Meyer. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1998*] Превод: Александар Гордић. Београд: БИГЗ, 2004.
- Свето писмо Старога и Новог завјета*. Београд: Библијско друштво Србије, 2011.
- СГТ: Сабране грчке трагедије*. Превод: Коломан Рац и Никола Мајнарић. Београд: Просвета, 1989.
- Хердер (Јохан Готфрид) 2012а: *Расправа о пореклу језика/Хердјева расправа о пореклу језика* [Едвард Сапир]. Превод: Олга Кострешевећ/Бранко Момчиловић. Сремски Карловци/Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

- Хердер 2012б: *Идеје за филозофију повести човечанства*. Превод: Олга Кострешевић. Сремски Карловци/Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Христу (Панајотис) 1999: *Тајна Бога/Тајна човека*. Превод: Дејан Љ. Јовановић и Зоран Јелисавчић. Редакција превода: Владан Перишић. Београд: Хиландарски фонд Богословског факултета.
- *
- Aristotel 1970: *Politika*. Prevod: Ljiljana Stanojević Crepajac. Beograd: Kultura.
- EHR: *Englesko-hrvatski rječnik*. Urednik: Rudolf Filipović. Zagreb: Školska knjiga, 1999.
- FJ: *Filozofski rječnik*. Redakcija: Vladimir Filipović. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1984.
- Gete (Johan Volfgang) 1982: *Poezija i stvarnost/Putovanje po Italiji*. Prevod: Erih Koš, dr Jovan Bogićević, Branimir Živojinović. Beograd: Rad.
- Gluščević (Zoran) [prir.] 1967: *Romantizam*. Cetinje: Obod.
- Grubačić (Slobodan) 2012: *Aleksandrijski svetionik: tumačenja književnosti od aleksandrijske škole do postmoderne*. Sremski Karlovci/Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Kant (Immanuel) 2012: *Kritika čistoga uma*. Prevod: dr Nikola Popović. Beograd: Dereta.
- Kant 1990: *Religija unutar granica čistog uma*. Prevod: Danilo N. Basta. Beograd: BIGZ.
- Kant 1979: *Kritika praktičkog uma*. Prevod: Danilo N. Basta. Beograd: BIGZ.
- Laertije (Diogen) 1979: *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*. Prevod: Albin Vilhar. Beograd: BIGZ.
- Lajbnic (Gotfrid Vilhelm) 1995: *Novi ogleđi o ljudskom razumu*. Prevod: dr Milan Tasić. Beograd: BIGZ.
- Leonar (Emil Ž.) 2002: *Opšta istorija protestantizma I–III*. Prevod: Dušan Janić. Sremski Karlovci/Novi Sad/Zagreb: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića/Naklada Jasenski i Turk.
- Platon 2013: *Država*. Prevod: dr Albin Vilhar i dr Branko Pavlović. Beograd: Dereta.
- Platon 2006: *Dela*. Prevod, napomene i objašnjenja: Miloš N. Đurić. Beograd: Dereta.
- RKT: *Rečnik književnih termina*. Glavni i odgovorni urednik: prof. dr Dragiša Živković. Institut za književnost i umetnost. Beograd: Nolit, 1986.
- Žmegač (Viktor), Škreb (Zdenko) i dr. 1974: *Povijest svjetske književnosti 5: književnost njemačkoga jezičnog izraza*. Napisali: Viktor Žmegač (ur.), Zdenko Škreb, Ljerka Sekulić. Zagreb: Mladost.

СЕКУНДАРНА ЛИТЕРАТУРА НА ЕНГЛЕСКОМ И НЕМАЧКОМ ЈЕЗИКУ:

- Abrams (M. H.) 1971: *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and Critical Tradition*. New York: Oxford University Press.
- Alexander (W. M.) 1969: "Sex in the Philosophy of Hamann," *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 37, No. 4, pp. 331–340.
- Alexander 1966: "Johann Georg Hamann: Metacritic of Kant," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 27, No. 1, pp. 137–144.
- Bayer (Oswald) 2012: *A Contemporary in Dissent: Johann Georg Hamann as a Radical Enlightener*. Translated by: Roy Harrisville and Mark Mattes. Michigan/Cambridge: Eerdmans Publishing Company.
- Bayer 2002: *Vernunft ist Sprache: Hamanns Metakritik Kants*. Unter Mitarb. von Benjamin Gleede und Ulrich Moustakas. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag.
- Beiser (Frederick) 1987: *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge (Massachusetts)/London: Harvard University Press.
- Berlin 2013: *The Three Critics of the Enlightenment*. Ed. by Henry Hardy. New Jersey: Princeton University Press.
- Betz 2017: "A Radically Orthodox Reformer: J. G. Hamann as a Metacritic of Enlightenment and Secularization," *Modern Theology*, Vol. 33, Issue 4, pp. 640–677.
- Betz 2010: "Glory(ing) in the Humility of the Word: The Kenotic Form of Revelation in J. G. Hamann," *Letter & Spirit*, Vol. 6, pp. 141–179.
- Betz 2009: "Reading 'Sybilline Leaves': J. G. Hamann in the History of Ideas," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 70, No. 1, pp. 93–118.
- Betz 2004: "Enlightenment Revisited: Hamann as the First and Best Critic of Kant's Philosophy," *Modern Theology*, Vol. 20, Issue 2, pp. 291–301.
- Blackwell (Thomas) 1736: *An Enquiry Into the Life and Writings of Homer*. Harold B. Lee Library, Brigham Young University, Utah. Available at: <http://www.archive.org/details/enquiryintolifew1736blac>. PDF e-book.
- Blanke (Fritz) 1956: *Hamann – Studien*. Zürich: Zwingli Verlag.
- Burger (Ewald) 1929: *J. G. Hamann: Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus*. Göttingen: Badenhoeck & Ruprecht.
- Chadwick (Henry) [ed.] 2006: *Lessing's Theological Writings*. Selected translations: Henry Chadwick. California: Stanford University Press.
- Cunningham (Connor) 2002: *Genealogy of Nihilism: Philosophies of Nothing and the Difference of Theology*. London and New York: Routledge.
- De Moor (Leonard) 1967: "The Problem of Revelation in Eighteenth-Century Germany: With Particular Reference to Lessing," *The Evangelical Quarterly*, 39, pp. 66–74 [Part 1 of 3]. Available at: <http://biblicalstudies.org.uk/>.

- Disselhoff (Julius) 1871: *Wegweiser zu Johann Georg Hamann, dem Magus im Norden*. Elberfeld: Verlag der Diakonissen Anstalt. Available at: <https://archive.org/details/wegwebersujohan00dissgoog>. PDF e-book.
- Gajek (Bernhard) 1967: *Sprache beim Jungen Hamann*. Bern: Lang & Cie AG.
- Gay (Peter) 1995: *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*. New York/London: W. W. Norton & Company.
- Graubner (Hans) 1989: "Theological Empiricism: Aspects of Johann Georg Hamann's Reception of Hume," *Hume Studies*, Vol. XV, No. 2, pp. 377–386. Available at: www.humesociety.org.
- Gregory (Fremont-Barnes) [ed.] 2007: *Encyclopedia of the Age of Political Revolutions and New Ideologies, 1760–1815*. Westport (Connecticut)/London: Greenwood Press. PDF e-book.
- Gründer (Karlfried) 1958: *Figur und Geschichte: Johann Georg Hamann's 'Biblische Betrachtungen' als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Hamilton (John T.) 2000: "Poetica Obscura: Reexamining Hamann's Contribution to the Pindaric Tradition," *Eighteenth-Century Studies*, Vol. 34, No. 1, "Poetry and Poetics," pp. 93–115.
- Hegel (Georg Wilhelm Friedrich) 2008: *Hegel on Hamann*. Translation: Lisa Marie Anderson. Evanston: Northwestern University Press.
- Hoffmann (Volker) 1972: *Johann Georg Hamanns Philologie. Hamanns Philologie zwischen enzyklopädischer Mikrologie und Hermeneutik*. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Hume (David) 2007: *An Enquiry Concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press.
- Israel (Jonathan) 2001: *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. New York: Oxford University Press. PDF e-book.
- Jørgensen (Sven-Aage) 1961: "Hamann, Bacon, and Tradition," *Orbis Litterarum*, 16, pp. 48–73.
- Jørgensen 1976: *Johann Georg Hamann*. Stuttgart: Sammlung Metzler.
- Kant 2009: *An Answer to the Question: "What is Enlightenment?"*. Translation: H. B. Nisbet. London: Penguin Books Ltd.
- Kaplan (Grant) 2006: *Answering the Enlightenment: The Catholic Recovery of Historical Revelation*. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Kiesow (Karl-Friedrich) 2014: "Herder and W. v. Humboldt: Reflections upon the Origin of Language. A Comparative Essay, with a Commentary on Recent Developments in the Philosophy of Language," *Pro-Fil*, Vol. 15, No. 2, pp. 14–28.
- Korff (Herman August) 1958: *Geist der Goethezeit: Versuch einer ideellen Entwicklung der Klassisch-Romantischen Literaturgeschichte*. Bd. 1: *Sturm und Drang*.

- Unveränderter Nachdruck der 4., durchgesehenen Auflage. Leipzig: Koehler & Amelang.
- Leibrecht (Walter) 1958: *Gott und Mensch bei Johann Georg Hamann*. Gütersloh: Carl Bertelsmann.
- Lessing (Gotthold Ephraim) [c.] 1930: *Lessings Werke in sechs Bänden*. Berlin: Globus Verlag.
- Lump (Hans Martin) 1970: *Philologia crucis: Zu Johann Georg Hamanns Auffassung von der Dichtkunst. Mit einem Kommentar zur „Aesthetica in nuce“ (1762)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Mendelssohn (Moses) 1989: *Schriften über Religion und Aufklärung*. Hrsg. und eingeleitet von Martina Thom. Berlin: Union Verlag.
- Mendelssohn 1983: *Jerusalem or on Religious Power and Judaism*. Translation: Allan Arkush. Introduction and commentary by: Alexander Altmann. Lebanon, NH: Brandeis University Press of New England.
- Merlan (Philip) 1948: “Parva Hamanniana: J. G. Hamann as a Spokesman of the Middle Class,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 9, No. 3, pp. 380–384.
- Minor (Jacob) 1881: *Johann Georg Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drang Periode*. Frankfurt: Rütten & Loening. PDF e-book.
- Nadler (Josef) 1949: *Johann Georg Hamann 1730–1788: Der Zeuge des Corpus Mysticum*. Salzburg: Otto Müller.
- Norton (Robert) 2007: “The Myth of the Counter-Enlightenment,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 68, No. 4, pp. 635–658.
- O’Flaherty 1979: *Johann Georg Hamann*. Boston: Twayne Publishers.
- O’Flaherty 1972: “Hamann’s Concept of the Whole Man,” *The German Quarterly*, Vol. 45, No. 2, pp. 253–269.
- O’Flaherty 1958: “Some Major Emphases on Hamann’s Theology,” *The Harvard Theological Review*, Vol. 51, No. 1, pp. 39–50.
- O’Flaherty 1950: “J. D. Michaelis: Rational Biblicist,” *The Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 49, No. 2, pp. 172–181.
- Pan (David) 2014: “Language and Metaphysics in Johann Georg Hamann’s *Aesthetica in nuce* and *Philologische Einfälle und Zweifel*,” *Monatshefte*, Vol. 106. No. 3, pp. 351–375.
- Reed (Eugene) 1965: “Herder, Primitivism and the Age of Poetry,” *The Modern Language Review*, Vol. 60, No. 4, pp. 553–567.
- Sapir (Edward) 1921: *Language: An Introduction to the Study of Speech*. New York: Harcourt, Brace and Company. Available at: <https://archive.org/details/languageanintrod00sapi>. PDF e-book.
- Schmidt (James) 2000: “What Enlightenment Project?,” *Political Theory*, Vol. 28, No. 6, pp. 734–757.

- Sheehan (Jonathan) 1998: "Enlightenment Details: Theology, Natural History, and the Letter h," *Representations*, No. 61, Special Issue: Practices of Enlightenment, pp. 29–56.
- Sheehan 2005: *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture*. New Jersey: Princeton University Press.
- Tindal (Matthew) 1732: *Christianity as Old as Creation*. London: London [s.n.] Book contributor: Princeton Theological Seminary Library. Available at: <https://archive.org/details/christianityasol00tind>. PDF e-book.
- Töning (Detlev) 2012: "Can Matter and Spirit Be Mediated Through Language? Some Insights from Johann Georg Hamann," *Theological Studies*, Vol. 68, Issue 1, pp. 1–5.
- Unger (Rudolf) 1925: *Hamann und die Aufklärung: Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert*. Halle-Saale: Max Niemeyer Verlag.
- Unger 1905: *Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens: Grundlegung zu einer Würdigung der geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Weiß (Helmut) 1990: *Johann Georg Hamanns Ansichten zur Sprache: Versuch einer Rekonstruktion aus dem Frühwerk*. Münster: Nodus Publikationen.
- Wellek (Rene) 1955: *A History of Modern Criticism 1750–1950*. Vol. I: "The Later Eighteenth Century." New Haven/London: Yale University Press.
- Wessel (Leonard) 1969: "Hamann's Philosophy of Aesthetics: Its Meaning for the Storm and Stress Period," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 27, No. 4, pp. 433–443.

ОСТАЛО:

Интернет извори:

<http://archive.org>

<http://dictionary.cambridge.org/>

<https://en.oxforddictionaries.com/>

<http://www.hamann-briefe.de/>

<http://www.hamann-kolloquium.de/>

<http://www.humesociety.org>.

Биографија

Ведран Цвијановић је рођен у Сиску 1988. године. Средње образовање стекао је завршивши Гимназију у Смедереву. Након тога је успешно окончао основне академске студије на Катедри за енглески језик и књижевност 2011. године, а потом и мастер дипломске студије 2012. године. Исте, 2012. године уписао је докторске академске студије (модул: књижевност), а докторску дисертацију пријавио је 2014. године. Од априла 2016. године ради самостално на америчкој платформи „Uprwork“ као лектор за енглески језик и писац. Упоредо се бави и научноистраживачким радом, чије резултате објављује у домаћој периодици.

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Ведран Џвијановић

број уписа 12086/д

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

КРИТИЧКА АНАЛИЗА РЕЦЕПЦИЈЕ СТВАРАЛАШТВА ЈОХАНА
ГЕОРГА ХАМАНА У НОВИЈОЈ АНГЛОСАКСОНСКОЈ КРИТИЦИ

- 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, _____

В. Џвијановић

Прилог 2.

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора ВЕДРАН ЦВИЈАНОВИЋ

Број уписа 12086/Д

Студијски програм ДОКТОРСКЕ АКАДЕМСКЕ СТУДИЈЕ - КЊИЖЕВНОСТ

Наслов рада КРИТИЧКА АНАЛИЗА РЕЦЕНЗИЈЕ СТВАРАЛАШТВА ЈОХАНА ГЕРГА ХАМАНА У НОВИЈОЈ АНГЛОСАКСОНСКОЈ КРИТИЦИ

Ментор ПРОФ. ДР МИОДРАГ ЈОМА

Потписани ВЕДРАН ЦВИЈАНОВИЋ

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, _____

В. Цвијановић

Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

КРИТИЧКА АНАЛИЗА РЕЦЕПЦИЈЕ СТВАРАЛАШТВА
Јохана Георга Хамана у новијој англосаксонској критици

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, _____

В. Ђевићановић