

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

АЛЕКСАНДАР Р. ЛУКИЋ

ШЕЛИНГОВА УМНА МИТОЛОГИЈА

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

БЕОГРАД, 2015.

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

ALEKSANDAR R. LUKIĆ

SHELLING'S MYTHOLOGY OF REASON

DOCTORAL DISSERTATION

BELGRADE, 2015

Ментор:

проф. др Драго Ђурић

Универзитет у Београду, Филозофски факултет

Чланови комисије:

доц. др Душко Прелевић

Универзитет у Београду, Филозофски факултет

др Владимир Милисављевић, виши научни сарадник

Институт друштвених наука, Београд

Датум одбране:

ШЕЛИНГОВА УМНА МИТОЛОГИЈА

Резиме

У овом раду критички истражујемо Шелингову мисао о митологији у оквиру његовог филозофског система. Намера нам је да одредимо историјско-филозофски значај његовог учења о митологији и да покажемо у каквој су вези промене у његовим схватањима митологије са променама у његовој филозофији уопште, али и да истражимо саму природу тих промена. Поред тога, анализирамо развој најважнијих појмова унутар Шелингове филозофије и са тим у вези, његове филозофије митологије. Претпоставка за иманентну анализу Шелинговог виђења митологије јесте његов његов поглед на филозофију уопште. У том смислу, истраживање његовог учења о митологији неодвојиво је од сагледавања његове филозофије у целини.

Основна интерпретативна хипотеза истраживања јесте да је Шелинг митологију протумачио као лик ума, односно, као нужну фазу у историјском процесу људског освешћења. Другим речима, у питању је рационални карактер митологије, о чему код Шелинга могу да се пронађу релевантни аргументи. У том смислу посебно је значајна његова анализа претходних схватања о митологији са становишта истине. Наша је хипотеза, такође, да Шелингово учење о митологији има велики историјско-филозофски значај и да је по многим својим одликама од велике важности и утицаја и на савремено проучавање митологије, религије и уметности.

Главни циљ рада је вредносно критичко преиспитивање Шелинговог учења о митологији и сродних питања религије и уметности. Такође, циљ нам је да испитамо и утврдимо значај који

Шелингово схватање митологије има у садашњем времену, нарочито с обзиром на његово гледиште да митологија има умни карактер, али и то, да се на одређени начин може довести у везу са истинитосно вредносним квалификацијама.

Истраживању приступамо историјско-филозофски, служећи се херменеутичком и компаративном методом. Поред тога, користимо уобичајени метод прикупљања релевантних података из изворне и секундарне литературе, њихово тумачење и појмовну анализу, етимолошка разматрања, извођење закључака и сл. Излаже се аргументација у прилог становишта о умности митологије, како унутар његовог појмовног оквира, тако и изван њега. У том погледу, настојимо да јасно истакнемо историјско-филозофски значај Шелинговог погледа на митологију. Представљамо основне поставке Шелингове филозофије, како бисмо увидели колико су кохерентне, а потом, колико је његов поглед на митологију кохерентан са тим поставкама. У критичкој анализи Шелинговог учења о митологији обрађујемо, пре свега, његове изворне списе, али и доступне релевантне критичке осврте. Посебан значај за нашу тему су Шелингова рана предавања о филозофији уметности (1802-1804) и позна филозофија митологије.

У првом делу рада (*Контекст и утицаји*) разматра се контекст у којем се појављује Шелингово учење, као и чиниоци који су пресудно утицали на формирање његове филозофије. Испитује се место Шелингове филозофије на прелазу између просветитељства и романтизма, као и ближи филозофски утицаји на његову мисао. Просветитељство, романтизам, као и историјски догађаји, попут Француске револуције, имали су специфичан утицај на Шелингову мисао, али његова филозофија и њена појмовна мрежа у основи се

формирају под утицајем Кантове и Фихтеове филозофије. Поред тога, значајан је и утицај који је на његову мисао имао Хелдерлин.

У другом делу рада (*Мисао о митологији и потенцијама у раном и средњем периоду*), истражује се превасходно Шелингова мисао о потенцијама природе и митологији. Најпре се излаже Шелингово гледање на потенције природе у контексту спекулативне физике, као и у контексту разматрања односа између питања идентитета и питања потенција. Потом се критички интерпретирају контроверзе око *Најстаријег програма система*, спорност ауторства текста тог програма, као и његова кохерентност са Шелинговим схватањем митологије. Такође, разматра се однос између умности и митологије и показује у ком смислу Шелинг сматра да митологија има умни карактер. И најзад, приказује се учење о Апсолуту и однос тог учења према Шелинговом појму конструкције уметности, тј. излажу се аргументи у прилог становишта да је митологија за Шелинга - Апсолут у форми уметности.

У трећем делу (*Развијено учење о митологији и потенцијама*) преиспитује се зрели стадијум у развоју Шелинговог учења о митологији. Развој овог учења започиње у Шелинговом преломном спису о слободи (1809) и то кроз разматрање односа између ума и слободе. Такође, показује се да је за његово учење о митологији, али и уопште, велики значај имао спор са Хегелом, као и из тог спора произашло разликовање негативне и позитивне филозофије. Шелингова позна филозофија митологије приказује се, са једне стране, кроз разматрање његовог схватања односа између митологије и песништва, као и митологије и алегорије, а са друге стране, кроз његово гледање на таутегоријско и религијско значење митологије, етногенезу и учење о потенцијама.

С обзиром да се промене у његовој филозофији могу сматрати еволутивним, његово учење о митологији представља кохерентну целину од најранијих радова, које се такође развијало, како се развијала и његова филозофија у целини. Крајњи резултат овог рада представља потврђивање хипотезе о умности митологије, за шта је у раду изложена конкретна аргументација.

Кључне речи: Шелинг, филозофија, ум, митологија, уметност, религија, природа, потенције, алегорија, таутегорија

Научна област: Филозофија

Ужа научна област: Историја филозофије

УДК: 1(091)

SCHELLING'S MYTHOLOGY OF REASON

Summary

In this paper we critically research Schelling's thought on mythology within the framework of his philosophical system. Our intention is to determine the historico-philosophical significance of his teaching on mythology and to show in what relationship are the changes in his understanding of mythology with the changes in his philosophy in general, and also to research the nature of those changes. In addition, we analyze the development of the most important concepts within the Schelling's philosophy and in a relation to this, his philosophy of mythology. The presumption of an immanent analysis of Schelling's views of mythology is his view of philosophy in general. In this sense, the research of his teaching on mythology is inseparable from understanding his philosophy as a whole.

The main interpretative hypothesis of this research is that Schelling interpreted mythology as the mirror image of the mind, i.e. as the necessary stage in the historical process of human awareness raising. In other words, we are talking about the rational character of mythology, about which relevant arguments can be found in Schelling's writings. In this sense, Schelling's analysis of previous conceptions of mythology from the point of view of truth is particularly important. Our hypothesis is also that Schelling's teaching on mythology has a vast historico-philosophical importance, that it is of crucial importance for, and that it influences contemporary study of mythology, religion and arts.

The main goal of this paper is critical reflection upon Schelling's teaching on mythology and related questions in religion and art. Also, our goal is to investigate and establish the importance Schelling's understanding of mythology has nowadays, in particular with respect to his position that

mythology has a mindful character, and that, in certain sense, it can be related to truth valued qualifications.

Our research is historico-philosophical and uses hermeneutic and comparative method. Moreover, we use the standard method of gathering relevant data from the primary and secondary literature, their interpretation and conceptual analysis, epistemological considerations, deductions etc. The argumentation in favour of mindfulness of mythology, inside Schelling's conceptual framework and beyond is presented. In this respect, we try to clearly mark historico-philosophical importance of Schelling's views on mythology. We present the basic assumptions of Schelling's philosophy in order to test their coherence and, later on, to test in which degree his views on mythology are coherent with respect to these hypotheses. When it comes to critical analysis of Schelling's teaching on mythology, we primarily discuss his original writings, but we also include available critical notes. Schelling's early lectures on philosophy of art (1802-1804) and his late philosophy of mythology are of main importance for our topic.

In the first part of the paper (*Context and influences*) we present the context in which Schelling's teaching emerged, as well as the main influences on his philosophy. We investigate the place of Schelling's philosophy in between Enlightenment and Romanticism, as well as closer philosophical influences on this thought. Enlightenment, romanticism, and historical events, such as the French revolution, had a particular influence on Schelling's thought, while his philosophy and conceptual network are influenced by Kant's and Fichte's philosophy. Moreover, an important role played the influence that Hölderlin had on Schelling's thought.

In the second part of the paper (*Thought on mythology and potencies in the early and middle period*) we mainly research Schelling's thought on potencies of nature and mythology. Firstly, we present Schelling's view on

potencies of the nature in the context of speculative physics, as well as in the context of considerations of the relationship between the question of identity and the question of potency. Later we critically interpret the controversy about *The oldest system of programs*, dispute about the authorship of that program, as well as its coherence with Schelling's understanding of mythology. Moreover, we discuss the relationship between mindfulness and mythology and we show in which sense, according to Schelling, mythology has mindful character. Finally, we present the teaching on Absolute and relationship between that teaching and Schelling's concept of construction of art, i.e. we present arguments in favour of the standpoint that mythology for Schelling is Absolute in the form of art.

In the third part (*Developed teaching on mythology and potencies*) we question the mature stage in Schelling's teaching on mythology. The development of this teaching starts in Schelling's crucial writing on freedom (1809) through study of the relationship between the mind and freedom. Furthermore, we demonstrate that the dispute with Hegel played an important role in Schelling's teaching on mythology, and his teaching in general. We also show that the distinction between negative and positive philosophy was a result of that dispute. Schelling's late philosophy of mythology is, on the one hand, depicted through consideration about his understanding of the relationship between mythology and poetry, and mythology and allegory, and on the other hand through his views on tautegorical and religious meaning of mythology, ethnogenesis and his teaching on potencies.

Having in mind that the changes in this philosophy can be viewed in an evolutionary perspective, his teaching on mythology represents a coherent picture from the earliest writings. His teaching on mythology was developing together with his philosophy as a whole. The end result of this

paper is confirmation of the hypothesis of mindfulness of mythology, for which a specific argumentation is presented.

Keywords: Schelling, philosophy, reason, mythology, art, religion, nature, potencies, allegory, tautegory

Scientific discipline: Philosophy

Scientific subdiscipline: History of philosophy

UDK:1(091)

САДРЖАЈ

Увод.....	1
1. Контекст и утицаји	18
1.1. Између просветитељства и романтизма	20
1.2. Филозофски формативни утицаји	32
1.2.1. Кант	32
1.2.2. Фихте.....	37
1.2.3. Хелдерлин	42
2. Мисао о митологији и потенцијама у раном и средњем периоду	49
2.1. Потенције природе	49
2.1.1. Спекулативна физика.....	54
2.1.2. Идентитет и потенције.....	59
2.2. Нова митологија	64
2.2.1. Контроверзе око Најстаријег програма система	66
2.2.2. Ум и митологија	70
2.3. Митологија унутар филозофије уметности	75
2.3.1. Апсолут и конструкција уметности	77
2.3.2. Митологија – Апсолут у форми уметности	80
3. Развијено учење о митологији и потенцијама	85
3.1. Ум и слобода.....	88
3.1.1. Спис о слободи и (радикални) волунтаризам.....	92
3.2. Спор са Хегелом.....	96
3.3. Однос негативне и позитивне филозофије	107
3.3.1. Контемплативни емпиризам	114
3.4. Критика претходних теорија о митологији	117
3.4.1. Митологија и песништво	119
3.4.2. Митологија и алегорија.....	123
3.5. Таутегоријско значење митологије	133
3.6. Митологија и религија	135
3.6.1. О појму религије.....	136
3.6.2. Религијско значење митологије.....	143

3.7. Митологија и етногенеза	154
3.7.1. Лучење народа	155
3.7.2. Духовна криза, политеизам као деобно средство и пометња језика	162
3.8. Монотеизам и политеизам	171
3.9. Учење о потенцијама	179
Закључак	194
Списак литературе.....	201
Биографија	215
Прилог 1	217
Прилог 2	218
Прилог 3	219

УВОД

Овај рад представља критичко истраживање Шелингове мисли о митологији у оквиру његовог филозофског система. У том смислу анализираћемо и онтолошку основу тог система и место које митови имају у њему. Главни циљ биће нам вредносно и критичко преиспитивање Шелингове филозофије митологије у целини. Наша интерпретативна (хипо)теза гласи да је Шелинг у филозофији митологије протумачио мит као лик ума, односно као нужну фазу у историјском процесу људског освешћења.

Према Шелинговом схватању, људска свест не може да се одупре овом процесу, чија се реалност огледа у сукцесији представа у свести народа којима владају божанске потенције. Реч је о теогонијском процесу који није ирационалан, већ има појмљив и уман смисао, те достојност да буде предмет једне филозофије митологије.

Настојаћемо, такође, да објаснимо кључне појмове Шелингове филозофије митологије, али и да истражимо контекст и утицаје који су у пресудној мери деловали на формирање Шелингове мисли. Већ у раном и средњем периоду (1793-1809) очигледно је да митови привлаче пажњу његове мисли, али филозофија митологије, под тим именом, још увек код њега није постојала. Преломно дело, према нашем мишљењу, је спис о слободи (1809), чијим разматрањем ћемо доћи до његовог развијеног учења и филозофије митологије.

Истраживање раног и средњег периода је потребно, јер његово позно учење не може да се разуме, уколико се не повеже са раним учењем. Као што је и сам Шелинг рекао, у питању је све време само

једна филозофија која се развија, да би на крају задобила облик негативне-позитивне филозофије. У оквиру тако одређеног система, филозофија митологије има незаобилазно место. Разматрањем проблема митологије у оквиру Шелинговог учења, постаје јасније и његово учење у целини.

Филозофски одговор на кључно питање у истраживању првог начела стварности, како га Шелинг формулише још у раном раздобљу – како оно што је апсолутно једно и једноставно, прелази у мноштво и дељивост – јесте, према његовом мишљењу, учење о идејама, а оне, у оквирима његовог филозофског концепта, представљају сам Апсолут, посматран у посебним видовима. Међутим, тако одређене идеје, посматране као реалне, живе и постојеће, у духу његовог учења, јесу богови, а њихов општи приказ као реалних, дат је у митологији, из чега следи да митологија није плод арбитарног измишљања, већ да она, следећи идеје, гради један објективан свет и тиме задобија карактер умности.¹

Умност митологије подразумева да митови имају логосни карактер и структуру, тј. да у творевинама митског мишљења не може да се повуче оштра граница између митског и логосног елемента. У древним грчким текстовима није чак ни постојала значењска разлика између њих.² В. Ото (Walter Otto) пише: „Мит је грчки израз за реч и

¹ Говорећи о грчкој митологији, Шелинг каже како „нам се овде први пут намеће континуирана рационалност грчке уметности и поезије“, супротстављајући јој модерну уметност као ирационалну. (SW III, 1927, *Philosophie der Kunst*, стр. 436)

² У истраживању односа мита и логоса, може да се иде и у даљу прошлост. У том смислу велики значај има староегипатски *Споменик Мемфиске теологије*, где је записано древно египатско учење о боговима. Текст на овом споменику представља препис оригинала из периода треће и четврте династије старог египатског царства (2780-2680). Највиши бог Птах овде је представљен као бог који *говори*, који ствара богове, људе и целокупну твар својим *речима* (*логосом*). Према мишљењу Д. Глумца, учење о логосу које је садржано у овом препису, дато је управо у митолошкој форми. (Види: Глумец, Д., Београд 1967, књ.1) М. Томасовић у својој студији о богу логосу такође истиче како се пре Старих Грка, још египатски дух уздигао до

говор. Између многих израза за реч и говор, у грчком се посебно издвајају мит и логос.³ Међутим, он такође истиче да је важно и правити разлику међу њима. Логос се, према његовом мишљењу, тиче исправног, а мит истинитог говора. Ако се мит односи на безусловну истину, односно говор о ономе што јесте, В. Ото с правом закључује да се „мит односи поглавито на божанске ствари за које нису потребни докази, већ су непосредно дате или откривене.“⁴ Фолкман-Шлук (Volkman-Schluck), слажући се са овим Отовим ставовима, наглашава утицај Шелинговог учења о митологији, тј. његовог повезивања мита и истине, на Отова размишљања. У том смислу, он каже: „[...] јер могућност да се мит мисли као *истинита* реч, не би постојала, ако апсолутни логос у Шелинговом мишљењу претходно не би приписао истину миту. Потребно је разјашњење Шелингове филозофије митологије, да би се појавио обзор из кога Ото може изговорити реченицу: `Све се то потврђује када узмемо у обзир језик како он стварно говори.`“⁵

Етимологија грчке речи *μῦθος* је веома комплексна.⁶ У најранијој филозофији мит и ум заиста нису били супротстављени.⁷ Посебно је

учења о речи (*логосу*) и богу као духовном бићу које је „свет ‘мислило’ пре него што га је створило“. (Томасовић, М., 2000, стр. 32)

³ Otto, W., 1962, стр. 285, цитирано према: Volkman-Schluck, K-H: 1985, стр. 310

⁴ Otto, W., 1962, цитирано према: Volkman-Schluck, K-H: 1985

⁵ Volkman-Schluck, K-H., 1985, стр. 310

⁶ Ирина Деретић, на пример, разматрајући проблематику утврђивања етимологије грчке речи *μῦθος*, каже: „У уобичајеној хомеровској употреби лексема *μῦθος* обележава реч, говорење, из чега се може извести закључак да је она изворнија ознака за говор, него логос.“ (Деретић, И., 2014, стр. 14)

⁷ Синонимност у значењу може да се сагледа и у прологу Парменидове поеме, када богиња Дике саветује Пармениду да не иде путем обичних смртника, већ да *умом просуђује μῦθος* који ће му она објавити, те да постоји само један *μῦθος*, који може да буде испричан и да се на том путу руководи љубављу према правди и истини. Б. Павловић истиче како је овај пролог писан у стилу Хесиодове *Теогоније*, што такође поткрепљује нашу тезу. (Види: Павловић, Б., 1997, стр. 154) И Платон је разматрао однос мита и логоса. Критикујући их, истовремено је настојао да створи нову, сопствену митологију. (Види више о Платоновим митовима: Деретић, И., 2014, *Платонова*

важно да њено значење није другачије ни код Хесиода, који је за Шелингово истраживање митологије имао посебно важно место. Значајан допринос проучавању етимологије речи *μῦθος*, код нас, дао је и Богољуб Шијаковић у свом делу *Mythos, Physis, Psyche*.⁸ Према његовим увидима, реч *μῦθος* изведена је из корена **meuth*, из чега се даље изводи готско *taudjan*, што би значило памћење или сећање, као и старословенско *мысль* (од **mūd-sļio*) – „мисао“.⁹ На тај начин, закључује Шијаковић, *μῦθος* изворно упућује на памћење и мишљење, а тек накнадно на говор и реч, тако да је онда за митотворство од превасходне важности, у ствари, сећање.

Митска форма код античких филозофа се не користи као нешто спољашње, већ као део саме ствари, на консеквентан и доследан начин. Појављује се чак и одређена догматичност у тврђењу. На тај начин даје се божански карактер исказаноме. Реч *μῦθος* код Парменида није употребљена у пежоративном смислу, већ означава говор богиње и могла би да се замени речју *λόγος* на истом месту, а да се не изгуби на значењу, као говор који је истинит. На дубљем, филозофском плану, заправо, изгледа да није случајно употребљена митска форма, јер истина која се ту износи, јесте божанска. Мит и логос, дакле, нису две сасвим одвојене форме мишљења. Није реч о песничком украсу, што

филозофска митологија, Београд: Завод за уџбенике) Повезивање мита и мудрости, а тиме и умности, није била страна ни Аристотелу, када у *Метафизици* (књига А) говорећи о чуђењу као извору, каже како су и љубитељи митова на неки начин љубитељи мудрости, или у књизи Λ, која је превасходно посвећена божанском бићу, где митове о боговима и божанској свеобухватности тумачи као предања неке старе, исконске мудрости. Значај Λ књиге *Метафизике* посебно истиче Д. Ђурић, наводећи како су Аристотелови разлози за бављење митовима важни за утемељење филозофије: „За Аристотела се филозофија изграђује и кроз преузимање и развијање предаје. Бавити се филозофијом значи, заправо, очувати оно добијено од старих – *ући у друштво оних који (већ) филозофирају*.“ (Ђурић, Д., 2004, стр. 25)

⁸ Шијаковић, Б., 1991, *Mythos, Physis, Psyche. Огледање у предсократовској „онтологији“ и „психологији“*, Никшић: Универзитетска рибјеч, Београд: Филозофско друштво Србије

⁹ Шијаковић се ослања на Боазаков етимолошки речник и др. (Boisacq, E., 1950, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Heidelberg). Види: Шијаковић, Б., 1991, стр. 106

може да се поткрепи и чињеницом да тадашњи филозофи нису раздвајали садржину и форму на тај начин. Платон, на пример, у Миту о Еру, у Лахесином обраћању¹⁰, употребљава управо израз *λόγος* у том смислу. Мит је код Платона казивање које представља смисаону целину, која може да има и епистемолошку функцију. Могло би да се каже да га одликује одређена систематичност, тј. рационални карактер. У том кључу и Шелинг приступа проучавању митологије и њеној вези са филологијом, религијом, али и етногенезом, што је предмет нашег разматрања посебно у поглављу 3.7.

Овом темом Шелинг се интензивно бавио последњих година свог живота, држећи предавања у Берлину (1841-1846). Филозофија митологије и филозофија откровења чиниле су целину његове позитивне филозофије, чиме је митологију и откровење подвео под заједничку идеју, а уједињујућу тачку нашао је у историчности религиозне свести. С обзиром на то, да је митологијом био заокупљен целог живота, да је у њој тражио дубље, пре свега онтолошко значење и да његов филозофски систем не може у целини да се разуме без рефлексије о томе, показаћемо да митологија у том смислу има кључно место у његовој филозофији.

Због свега тога, критички ћемо размотрити Шелингово учење о митологији у целини, почев од најранијих радова, у којима митологија заузима веома важно место, све до позних предавања о филозофији митологије која представљају развијену форму раних промишљања на ту тему. Предавања о филозофији уметности која је држао у Јени и Вирцбургу (1802-1804), представљају кључно место у истраживању његовог раног мишљења о митологији. Већ ту, у контексту филозофије Апсолута, он божанске ликове разумева као реално постојеће. Њихова

¹⁰ Платон, 1993, 617d

реалност састоји се у томе да идеје богова граде аутономни сопствени свет унутар митологије, као нужни услов и грађу (твар) сваке уметности. То је један виши свет - свет апсолутне поезије, који се састоји од вечних појмова, што ће бити посебан предмет поглавља 2.3.

У целини узев, Шелингово мишљење, од најранијих, до позних списа, у великој мери усмерено је ка одређењу односа између субјективног и објективног, идеалног и реалног. Наиме, он настоји да одреди разлику између спољашњег, објективног света и његове унутрашње, субјективне представе. Природа и дух, привидно растављени, сусрећу се и спајају у процесу сазнања. Како је такво спајање уопште могуће, питање је на које Шелинг све време тражи одговор. У раном периоду налази га у естетичкој делатности, сматрајући да управо уметност сједињује свесну и бесвесну делатност, а у позном, развијеном учењу, у јединству негативне и позитивне филозофије (поглавље 3.3.).

Шелинг је митологију видео као грађу уметности и учење о боговима које истовремено представља производ естетичке делатности, али и као ствар излива Апсолута. Производ те апсолутне еманације, јесте лепота која уједињује идеално и реално. Божанску еманацију разумевао је слично Плотину, што ћемо посебно размотрити у поглављу о уму и слободи.

Већ у предавањима о филозофији уметности (видети поглавље 2.3.), Шелинг долази до важног одређења митологије као Апсолута у форми уметности, пре Хегелових увида о уметничкој религији у *Феноменологији духа*, и његових увида о уметности и религији као ступњевима апсолутног духа.¹¹ Однос између Апсолута и митологије у

¹¹ У поглављу о уметничкој религији Хегел пише о егзистенцији чистог појма и прибежишту духа у индивидуалност, поставши његово опште и његова моћ, губећи тиме

овим Шелинговим предавањима приказан је као симболички. Симбол је ту одређен као синтеза схеме и алегорије. Посредством симболике у митологији, Шелинг настоји да превлада дуализам субјекта и објекта, сматрајући да одвојени, не могу да буду апсолутни. Таквим сватањем симболике, значајно је утицао на свог пријатеља Кројцера (Friedrich Kreuzer), који је, са друге стране, својим делом, повратно утицао на његову филозофију митологије позног доба (поглавље 3.6.). С обзиром на то, да је Апсолут друго име за бога, онда се божанско састоји управо у том суштинском јединству субјективног и објективног, идеалног и реалног. Ж.Ф. Марке (Jean François Marquet) такође наглашава тај моменат код Шелинга у којем Апсолут више није субјект, већ субјект-објект, додајући: „У првој етапи, две тенденције (објективно и субјективно) апсорбују се, неутралишу и синтетишу у заједничком продукту.“¹² Из ових опсервација Марке изводи кључни закључак о трећем моменту, који се испоставља као нужан, а то је естетичка, или делатност генија, која уједињује у себи субјективно и објективно: „[...] једино она производи дело које одражава Ја (S=O) самоме себи у тоталитету.“¹³

Становиште по којем митске ликове треба третирати као оно што они јесу, при чему се значење и биће поклапају, Шелинг је до краја развио у позној филозофији митологије под именом таутегорије¹⁴ мита. Таутегорију, коју супротставља алегорији, приказао је као онај облик исказивања садржаја митских представа, где оне настају нужно и имају

слободу, али кроз одређену делатност остварује се јединство као творевина или „општи дух као индивидуализован и представљен“. (Хегел, Г.В.Ф., 1974, стр. 407)

¹² Marquet, J.F., 1994, *L'Articulation sujet-objet dans la dernière philosophie de Schelling*, у: *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, стр. 171.

¹³ Marquet, J.F., 1994, стр. 172

¹⁴ Овај израз Шелинг, како сам признаје, позајмљује од С.Т. Колриџа (Samuel Taylor Coleridge) који га је употребљавао у значењу филозофема, видећи у томе могућност третирања митологије као аутентичне творевине.

реално значење. Услед тога, митологија је аутентична и треба је разумети онако каква она јесте, а не алегоријски, тј. тражити скривена значења, што је Шелинг изразио следећим речима: „Богови су за њу стварно постојећа бића, нису нешто друго, не значе нешто друго, већ значе само оно што јесу.“¹⁵ Да би поткрепио своје гледиште, Шелинг је критички испитао претходна становишта о митологији, руководећи се, пре свега, критеријумом истинитосне вредности, што може да се сведе на следеће:

1. Нема истине у митологији. Она је или производ поезије, па је истина у њој само случајна, или је производ незнања који је касније уобличен песништвом.
2. Истина је присутна, али не у самој митологији. То је или преобликована историјска (еухемеристички став) или физикална истина.
3. У миту је садржана искривљена истина неке науке или религије.

Овим ставовима Шелинг супротставља своје схватање:

4. Истина је присутна у митологији сâмој. Тиме се изражава, у најкраћем, Шелингов таутегоријски принцип, као први кључни принцип његовог учења о митологији.

Шелинг је велику пажњу посветио критици, њему претходећих схватања митологије, утврдивши да ниједно од њих не захвата суштину ствари и да на погрешан начин интерпретира митско мишљење. У основи свих тих учења које Шелинг критикује, он

¹⁵ SW VI, 1928, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, стр. 198

проналази заједнички став да је присуство митских мотива у религији и уметности сигуран показатељ илузије или грешке, тако да приче о боговима никако не могу да буду истините. Задатак филозофа огледао би се у томе да митове преводи у појмовне оквире, одричући реалност било каквог трансцендентног божанства, док су теолози, пре свега хришћански, у старим митовима видели само лажну религију, бранећи сопствену (као ствар откровења) од приговора да је и сама заснована на митовима. Тако је, на пр. Атанасије Велики критиковао и Платона, чудећи се како је „чак и веома мудри Грк Платон, који се дичио својим размишљањима о Богу, заједно са Сократом сишао у Пиреј да би се поклонии Артемиди, која беше дело људске уметности.“¹⁶ Атанасије вероватно има у виду почетак Платонове Државе.¹⁷ Грчке богове он означава као људе који су „проглашени“ за богове, а пошто они који су их прогласили, умиру као људи, Атанасије закључује да је и њихова одлука неважећа. Он даје следећи пример: „Јер, и некадашњи чувени грчки богови, као Зевс, Посејдон, Аполон, Хефест, Хермес, као и богиња Хера, Деметра, Атина или Артемида, проглашени су боговима тек после Тезејевих заповести [...] И камо среће да се та идоломанија код мушкараца зауставила, те да божанско име и до жена није доспело! Јер, они обожавају и жене, са којима човек ни у свакодневним стварима не може бити сигуран, и упућују им част која приличи богу.“¹⁸ У свему томе Атанасије види противречности и безумље. Занимљиво је, међутим, да Атанасије у оповргавању митологије, или како он каже, идоломаније, користи платоновске моралне аргументе, када каже: „Чувши за њихов разврат и за њихове страсти, ко неће

¹⁶ Атанасије Велики, 2003, стр. 48

¹⁷ „Пођох јуче са Аристоновим сином Глауконом у Пиреј са намером да се помолим богињи и да посматрам свечану поворку коју су први пут приређивали.“ (Платон, *Држава*, 327а)

¹⁸ Атанасије Велики, 2003, стр. 48

признати да они ништа друго нису него људи, и то слаби људи [...]?”¹⁹ Атанасијеви аргументи не погађају суштину ствари и са истом снагом могу да се употребе и против хришћанског бога. Када је реч о „проглашености“, и Христа су неки људи признали, а то ће рећи, прогласили за божјег сина, као и заветне списе за, од стране бога откривене и свете. Росцелин је у хришћанском тројству увидео противречност и прогласио га за *flatus vocis*, што је опет саборном одлуком, дакле људском, *проглашено* за јерес. Са друге стране, хришћански став да је човек створен по лику божијем, више одговара грчким боговима, пошто је човек по својој природи много више налик грчким, него хришћанском троједином богу. Због тога Шелинг такве приступе искључује из критичког преиспитивања и научног мишљења. Он, чак, насупрот теолозима, често употребљава израз „прича“, када наводи делове из *Старог завета* и на одређеним местима их подвргава и критици, што ћемо показати у поглављима 3.6 и 3.7.

Шелинг је сматрао да су такви ставови производ неразумевања природе религије. То би значило да, уколико је митологија уопште религија, онда мора да постоји суштински континуитет између ње и претпостављено истините и откривене религије – хришћанства. Становиште о континуитету митологије и откривене религије представља можда и најоригиналнију ствар у његовој филозофији митологије. Незадовољан схватањима, према којима су митови тек неке приче (фабуле) о лажним божанствима, које никако не могу да буду равне хришћанском откровењу, Шелинг је учинио коперникански обрат у разумевању значења религиозних идеја. Као конкретни историјски феномени, у томе је обрат, митови имају своје инхерентно значење и подложни су стриктно одређеним законима на свом сопственом нивоу стварности. Уколико те законитости и сопствене

¹⁹ Атанасије Велики, 2003, стр. 55

стварности не би било, онда не би било оправдања њиховог филозофског третмана. Систематска анализа контингентних прича неких маштовитих појединаца, била би сасвим бесмислена. Сматрајући да је поетско стварање могло да буде само појавна манифестација већ постојећих митских израза, Шелинг је тврдио да митови имају фундамент у себи самима. Такав став условио је систематски приступ њиховом тумачењу. На тај начин постао је први мислилац који је проучавање митологије уздигао на степен филозофије, а последично и науке, упоређујући је са природом у односу на општост и нужност, али и стварственост. Прво признање, у том смислу, добио је од Е. Касирера (Ernst Cassirer) у његовој *Филозофији симболичких облика* (1926), о чему ће бити више речи у поглављима 3.8. и 3.9. Шелинг посебно истиче да митологија настаје у теогонијском процесу којим влада космички закон, а не неки посебан закон свести. Зато је и садржај објективан и општег карактера, ликови који су део тог садржаја, односе се на вечне, а не на пролазне појмове. У томе се огледа споменута стварственост митологије. Истичући управо разматрање божанске стране мита код Шелинга и његов иманентни приступ, М. Ђурић оцењује да „Шелингова филозофија митологије представља грандиозан покушај да се ода дужно поштовање миту, [те], да се митско полагање права на апсолутну истину узме у озбиљно разматрање.“²⁰

Е.М. Мелетински у својој *Поетици мита* даје Шелингу велики значај „због огромног утицаја његових погледа и њихове актуелности за теоријске расправе о миту у XX веку, нарочито у области поетике мита.“²¹ Хегелово схватање мита, са друге стране, није сматрао оригиналним, већ само развијањем Шелингових идеја, са значајним

²⁰ Ђурић, М., 1989, стр. 75

²¹ Мелетински, Е.М., 1983, стр. 23

премештањем нагласака на историјске форме уметности, при чему митолошку симболику није разликовао од алегоричности.²²

Шелингов утицај посебно може да се види у односу на савремене структуралисте.²³ Као што истиче и Фолкман-Шлук, Шелинг је све своје напоре посветио „доказивању објективне истине митске свести“²⁴, а филозофијом митологије, као крајњим резултатом таквих напора, утицао је на структуралистичку теорију митова, која са „Шелингом дели схватање да њен предмет, да би могао да буде нешто објективно реално, мора имати систематску структуру с карактером нужности.“²⁵ Сличност може да се види и у тежњи структуралиста, да се у анализи митова избегавају историјска објашњења,²⁶ као што је рецимо, еухемеристичко, али и интуитивистички приступи, са циљем да се утврди закономерност и на основу структуралне анализе у истраживању митова, створи једна егзактна наука. Са друге стране, Леви-Строс, слично Шелинговим позним увидима, упоређује митологију са музиком када каже: „[...] музика и митологија ће постати под-производи померања структуре, изведене из говора.“²⁷ Оно заједничко музици и миту, Леви-Строс проналази у томе, што обе „слушаоца позивају на конкретно јединство, с том разликом што му

²² Види: Мелетински, 1983, стр. 23

²³ Структуралистички приступ имао је и Касирер, али је то схватање значајно развио Клод Леви-Строс (Claude Lévi-Strauss), превасходно у делу *Митологије*.

²⁴ Volkman-Schluck, K.-H., 1985, стр. 310

²⁵ Volkman-Schluck, K.-H., 1985

²⁶ Е.М. Мелетински сматра да је разлог за такво Леви-Стросово уверење које нам се чини исправним у великој мери, у томе што историјска наука „у садашњем времену пати од субјективизма“ и има „сувише тесне везе с појединачном свешћу и друштвеном средином истраживача, [као и] због усредсређености на површински догађајни слој [...]“ (Мелетински, Е.М., 1983, стр. 79)

²⁷ Леви-Строс, К., 2010 (IV), стр. 705

уместо шеме кодирани у звуцима, мит нуди шему кодирану у сликама.²⁸

Други кључни принцип у Шелинговој филозофији митологије јесте учење о потенцијама (*Potenzenlehre*) које најпре претпоставља да митологија настаје као производ теогонијског процеса који се одиграва унутар свести која производи представе. Утолико, процес је субјективан. Међутим, теогонијске силе, као узроци и предмети тих представа, јесу нешто стварно. Садржај тог процеса су стваралачке потенције, али не само оне које су дате у представи, већ и оне које стварају саму свест. Митолошки процес не односи се, дакле, на природне објекте, већ је у суштинској вези са тим стваралачким моћима, чији је првобитни производ сама свест. Митологија није настала под утицајем природе, уз измицање човековог унутрашњег живота, већ је то законит процес који је, наглашава Шелинг: „прошао кроз исте ступњеве кроз које је првобитно прошла природа“.²⁹ С обзиром да потенције одређује као стваралачке моћи у теогонијском процесу у којем митологија настаје, целокупно његово учење о потенцијама представља заправо онтолошку основу његове филозофије митологије. Таква веза коју је Шелинг успоставио између онтологије и митологије, разлог је посебно важног места које учење о потенцијама има за разумевање његовог тумачења митологије.

Као што смо већ навели, Шелинг је митологију поставио у ред предмета које одликује нека врста нужности, као што је рецимо природа, али исто тако и историја, држава или уметност. Тако, када говори о филозофији природе, он подразумева нужност постојања природе, а када су у питању држава и уметност, иако се чини да су то

²⁸ Леви-Строс, К., 2010 (IV), стр. 712

²⁹ SW VI, 1928, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, стр. 218

само људске творевине, такође тврди да се одликују неком стварношћу која не зависи од човека. На тај начин и оне су подвргнуте неком вишем закону. Зато прави однос између филозофије и митологије може да се успостави, према Шелинговом схватању, тек када се одстрани све што је хипотетичко у њеном разумевању и допре до чисто чињеничког стања.

Шелинг сматра да је потребно посебно одредити однос филозофије митологије према филозофији историје, филозофији уметности и филозофији религије. Заједничка црта тог односа састоји се у томе да ни историја, ни уметност, ни религија не могу научно да се проучавају, ако филозофија митологије не би била део тог проучавања. Митологија као теогонијски процес јесте садржај древног, пре-историјског доба, тј. пре-времена (*Vorzeit*) које је одликовала, како пише Шелинг, стална борба и смењивање периода рата и мира. Због тога би филозофија митологије, према његовом мишљењу, требало да буде први и најнужнији део сваке филозофије историје. Митологија, обликована као првобитна поезија, проналази грађу у том пре-времену, чиме претходи и било којој уметности, тако да и у свакој филозофији уметности треба да буду у суштинском смислу представљени њена природа и значење.

Што се тиче односа према филозофији религије, Шелинг истиче да је теогонијски процес религијски, да је митологија први облик религије у којој је човек имао природно-стварствени однос према богу. Откривена религија је тек друга, посредована митологијом, па и Христ не би био Христ, без своје преегзистенције као природне потенције. Обе религије имају у суштини исте принципе, само што су у првој постављени као природни, а у другој као божански. Религијско значење митологије има посебно место и значај, тако да представља неку врсту орјентира у критици других приступа (поглавље 3.4.). Цела

Шелингова позитивна филозофија утемељена је на овим принципима и представља јединство филозофије митологије и филозофије открочења.

У овој критичкој анализи Шелингове филозофије митологије обрадићемо, пре свега, његове изворне списе (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Schellings Werke*, München: C. H. Beck und R. Oldenbourg, 1927-1928). У цитатима ћемо их наводити скраћено – SW са бројем тома, годином издања и насловом дела. Од посебне важности за нашу тему су предавања о филозофији уметности из раног периода, објављена у трећем тому (*Philosophie der Kunst* [1802]), а из позног, *Историјско-критички увод у филозофију митологије* и предавања о монотеизму у *Филозофији митологије* који су објављени у шестом тому (*Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie; Philosophie der Mythologie, Erstes Buch: Der Monoteismus*).

Служићемо се и преводима на српски језик, као и доступним релевантним критичким освртима, што ће нам омогућити и увид у истраженост ове проблематике код нас и у свету, на основу чега ћемо извести закључак о Шелинговим доприносима, посебно у оквиру немачке класичне филозофије,³⁰ али и у истраживању митологије уопште,³¹ донетима и утицајима на савремену мисао. Истраживању ћемо приступити историјско-филозофски, служећи се херменеутичком и компаративном методом. Намера нам је да користимо превасходно методологију која је карактеристична за историјско-филозофску егзегезу. Поред прецизирања Шелингове појмовне мреже, изложићемо његову аргументацију у прилог становишта о умности митологије и евалуирати је, како унутар његовог појмовног оквира, тако и изван

³⁰ О немачкој класичној филозофији у целини, види: Гулига, А.В., 1994; Кангрга, М., 2008; Vetö, М., 1998)

³¹ О теоријама митологије види: Малиновски Б., 1971; Освалт, С., 2003; Чапо, Е., 2008; Пухвел, Ј., 2010; Нортроп, Ф., 1991

њега. У том погледу, настојаћемо да јасно истакнемо историјско-филозофски значај Шелинговог погледа на митологију, као и његово место у савременој филозофији. Претпоставка за иманентну анализу Шелингових погледа на митологију јесте његов поглед на филозофију уопште. Због тога ћемо представити основне поставке Шелингове филозофије, како бисмо увидели колико су кохерентне, а потом, колико је његов поглед на митологију кохерентан са тим поставкама.

Прво поглавље носи наслов *Контекст и утицаји* и у њему ћемо размотрити контекст у којем се појављује Шелингово учење, као и чиниоце који су пресудно утицали на формирање његове филозофије. Наше настојање је да размотримо његову мисао с обзиром на тло у којем се развијала и проникнемо у дух тога времена. Истражићемо место Шелингове филозофије на прелазу између просветитељства и романтизма, као и ближе филозофске утицаје на његову мисао. Показаћемо да су просветитељство, романтизам, као и историјски догађаји, попут Француске револуције, имали специфичан утицај на Шелингову мисао, али да се његова филозофија и њена појмовна мрежа у основи формирају под утицајем Кантове и Фихтеове филозофије. Поред тога, истражићемо и утицај који је на његову мисао имао и Хелдерлин.

У другом делу рада, који носи наслов *Мисао о митологији и потенцијама у раном и средњем периоду*, бавићемо се истраживањем превасходно Шелингове мисли о потенцијама природе и митологији. У првом потпоглављу изложићемо Шелингово гледање на потенције природе у контексту спекулативне физике, као и у контексту разматрања односа између питања идентитета и питања потенција. У другом подпоглављу, изложићемо одређене контроверзе око *Најстаријег програма система*, спорност ауторства текста тог програма, као и кохерентност тог програма са Шелинговим схватањем

митологије. Такође, размотрићемо однос између умности и митологије и показати у ком смислу Шелинг сматра да митологија има умни карактер. У трећем потпоглављу, намера нам је да прикажемо учење о Апсолуту и однос тог учења према Шелинговом појму конструкције уметности, тј. покушаћемо да покажемо да је митологија за Шелинга - Апсолут у форми уметности.

У трећем поглављу, под насловом *Развијено учење о митологији и потенцијама*, изложићемо своје виђење зрелог стадијума у развоју Шелинговог погледа на митологију. Настојаћемо да уверљиво покажемо да је ово учење најпре развијено у Шелинговом спису о слободи (1809) и то кроз разматрање односа између ума и слободе. Такође ћемо покушати да покажемо какав је утицај на његово учење о митологији имао спор са Хегелом, као и из тог спора произашло разликовање позитивне и негативне филозофије. Шелингово касније гледање на митологију приказаћемо кроз разматрање његовог схватања односа између митологије и песништва, митологије и алегорије, његовог гледања на таутегоријски значај митологије, на религијско значење, етногенезу и учење о потенцијама.

1. КОНТЕКСТ И УТИЦАЈИ

Да би се на прави начин разумела мисао великог мислиоца, као што је Шелинг, али и његов утицај и значај, неопходно је размотрити историјско-филозофски контекст у којем се она појављује. Дух времена супстанцијално одређује сваку филозофију, као што и Хегел увиђа, када каже да „општи дух јесте оно што филозофија мишљењем сазнаје; [да је у питању] његово мишљење о њему самоме и према томе [...] његова одређена супстанцијална садржина“³² Међутим, према Хегеловом схватању, филозоф је ограничен својим временом – са којим је његова филозофија идентична. Она из тог оквира не може да изађе, а да себе не негира као филозофију.³³ Оваквом гледишту донекле може да се супротстави Аристотелово, које, са друге стране, за теоријско истраживање захтева издизање изнад свог времена, а тиме и изнад свог народа. Ипак, за истинско филозофско поимање, неопходно је истовремено бити и део свога времена, свога света и народа, али и изнад њега. Свака филозофија, у том смислу, захтева, не само своју историјску, већ и своју народносну (у смислу грког израза *ἔθνος*, или латинског *natio*), тј. обичајносну утемељеност, што је од посебне важности управо за разумевање Шелингове мисли о митологији, коју он повезује са настајањем народа, односно етногенезом. Али управо у томе се састоји скоро непремостива тешкоћа – истовремено бити, са једне стране, појединац унутар свога времена и етноса, и са друге, бити изван, трансцендирати их (а не постати део неког другог етноса) и тако их филозофски превладавати.

³² Хегел, Г.В.Ф., 1983 (*I*), стр. 44

³³ „Нико не може уистину да изађе из свога времена, исто онако као ни из своје коже.“ (Хегел, Г.В.Ф., 1983 (*I*), стр. 51)

У овом поглављу размотрићемо контекст у којем се појављује Шелингово учење, као и чиниоце који су пресудно утицали на формирање његове филозофије. Контекст, у ствари означава везу Шелингове мисли и епохе у којој настаје, садржинску везу целине и смисла. Настојаћемо да одредимо његову мисао с обзиром на дух времена, тј. у односу на тло у којем у којем је поникла, формирала се и развијала.

Значајан утицај на Шелинга у формативном смислу имало је више фактора. Са једне стране, то су Француска револуција, просветитељство и романтизам,³⁴ а са друге, филозофи идеализма, пре свега Кант и Фихте, али и његови пријатељи из студентских дана у Тибингену – Хелдерлин и Хегел.

³⁴ Шелинг је као млад студент био одушевљен Револуцијом, али је касније имао посебно блиске односе са романтичарима, почев од 1797. године, када се сусрео са Новалисом и водио са њим разговоре о филозофији природе.

1.1. Између просветитељства и романтизма

„Почетак и крај сваке филозофије јесте – слобода!“³⁵

Француска револуција која је започела 1789. године, донела је веру у моћ разума и просвећивања.³⁶ Чинило се да се слобода остварује. Многи велики мислиоци тог времена били су у то убеђени. Међутим, остваривање слободе догађало се кроз тежак и дуготрајан процес револуције и рестаурације, просветитељства и противпросветитељства.³⁷

Идејно порекло Француске револуције може се тражити у француској филозофији просветитељства 18. века. У критичком духу, ова филозофија супротстављала се ауторитету цркве и државе. Противећи се старом друштвеном поретку (*L'Ancien régime*) поставила је разум као највиши принцип и у складу са тим, по узору на Славну револуцију, тражила трансформацију француског друштва.³⁸ Кондорсе

³⁵ SW I, 1927, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, стр. 101

³⁶ Више о Француској револуцији види у: Френклин, Ф., 2005

³⁷ Користимо израз противпросветитељство као превод енглеског израза *counter-enlightenment* из наслова књиге Грејма Гарарда, *Противпросветитељства, од осамнаестог века до данас* (Garard, Graeme, *Counter-Enlightenments, From the eighteenth century to the present*). Израз су, пре њега, користили и други мислиоци, како и сам Гарард напомиње у овом делу. (Види: Гарард, Г., 2011, стр. 17)

³⁸ Појам просветитељства није једнозначан појам и наравно, не односи се само на Француску. С правом може да се говори о просветитељствима, тј. о разликама које постоје у Француској, Немачкој или Енглеској. И. Берлин тако даје пример Монтеѕкјеовог тврђења о томе како људи нису свуда исти, да људе не чине срећним исте ствари, што свакако представља одступање од просветитељске тежње за разумском универзалношћу. (Види: Берлин, И., 2006, стр. 45 и даље). Овде, међутим, имамо у виду превасходно ону концепцију која поставља разум, чулно искуство, прогрес и веру у моћ науке да човека учини правичним и срећним.

(Condorcet), је писао да су наука и образованост уопште, били привилегија малог броја људи, али да „сада [то] постаје опште власништво и сада је тренутак када њени елементи, њени принципи и њене једноставне методе постају истински популарни.“³⁹ Стање у Француској пре Револуције добро је описао Хегел у својој *Историји филозофије*, оправдавајући француску филозофију тога времена која је оштро критиковала државу и религију:

„Али коју религију! Не ону коју је очистио Лутер, већ најсрамније празноверје, поповштину, глупост, изопаченост нарави, а пре свега проћердавање богатства и наслађивање у овоземаљским добрима, поред опште беде. Коју државу! Најбезумнију владавину министара и њихових швалеруша, жена, дворјана; тако да је огромна војска ситних тирана и беспосличара сматрала за своје божанско право да пљачка државне приходе стечене знојем народа.“⁴⁰

Ни религија ни држава, дакле, нису биле оно што треба да буду, јер нису обезбеђивале правичност и слободу. Као што је хришћанство урушило митолошки темељ старог античког света, захтевајући пре свега слободу, тако је просветитељство поткопало средњовековну хришћанску парадигму, тражећи исто – слободу.⁴¹ Милански едикт из 313. године, био је акт о толеранцији, који су донели римски цареви Константин и Ликиније, у којем, поред осталог, стоји да су донели правичну одлуку према којој не треба: „апсолутно никоме [да] буде

³⁹ Marie-Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, Marquis de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, превео J. Barraclough (Лондон: Weidenfeld & Nicolson, 1955), стр. 164. Цитирано према: Гарард, Г., 2011, стр. 47

⁴⁰ Хегел, Г.В.Ф., 1983 (*III*), стр. 399

⁴¹ Еклатантан је, у том смислу, пример једног свештеника хришћанског бога љубави, Жана Мелијеа (Jean Meslier), који је целог живота ревносно обављао свој свештенички посао. У свом тестаменту, међутим, критиковао је сопствену религију, тражећи опроштај, пошто је сматрао да је целог живота, као свештеник, служио заблудама и предрасудама. Мелије је умро 1733. године, а његов тестамент је штампан у целости тек 1861-64 године. Чак је и Волтер сматрао да је текст радикалан, па је објавио само његове делове 1762. године.

ускраћено право да изабере и следи божју службу хришћанске религије и да сваком буде слободно да ум свој окрене оној религији за коју сматра да је у складу са његовим ставом [...] (подвукао А.Л.)⁴² Суштина овог документа, садржана у слободи избора у погледу религије, преокренута је у теолошком добу институционализоване вере и апсолутизма „божанских владара“ средњег века. Едикт је добио свој аналогон у *Декларацији о правима човека и грађанина (La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen)* новог доба која је усвојена 26. августа 1789. године, почетком Револуције.⁴³

Приметно је да је ограничење слободе, слободом другог, у складу и са Кантовим схватањима. Он је начелно био против револуције, а револуционаре је одредио као бунтовнике које треба казнити. Али, Кант је такође писао, да уколико би „народ под притиском лошег уређења изабрао револуцију и незаконитим путем извојевао законитије уређење, онда у том случају не би требало сматрати дозвољеним да се народ врати на старо уређење.“⁴⁴ Зато је био импресиониран Француском револуцијом. То је за њега била епохална историјска прича, која у природи човека открива склоност ка напретку. Дакле, уколико у одређеном контексту, чији је орјентир, пре свега слобода, револуција успе, онда револуционари, престају да буду бунтовници и постају легитимни представници новог поретка.

Старо схватање живота замењено је новом вером – вером у науку. Филозофирати је значило вратити достојанство разуму, који је

⁴² Радић, Р., 2010, стр. 98

⁴³ У њеном првом члану стоји да се људи рађају и живе слободно и са једнаким правима, док у четвртом стоји да се слобода састоји у моћи да се чини све оно што не угрожава друге, а природна права сваког члана друштва могу да се ограниче једино законом.

⁴⁴ Кант, И., 1974, *Вечни мир, филозофски нацрт*, у: *Ум и слобода*, Београд: Идеје, стр. 158

постављен на место старих верских ауторитета.⁴⁵ Волтер је, такође, борбу за толеранцију и слободу вероисповести, у том контексту, поставио на највише место, називајући цркву бестидницом коју треба уништити.

Све је то значајно утицало и на немачке мислиоце. Били су свесни да су се у Француској десиле ствари од великог историјског значаја, а Револуција је у прво време код њих изазивала углавном дивљење. Томе у прилог говоре и речи Л. Тика (Ludwig Tieck) из писма Вакенродеру, 1792. године: „О, да сам сада Француз! Не бих сад седео овде, [...] – али нажалост, ја сам у монархији која се бори против слободе [...] Ох, бити у Француској – то мора да је велико осећање, борити се под Домурјеом и отерати робове у бег и пасти – шта је живот без слободе?“⁴⁶ Ови изрази дивљења, чак усхићења, одраз су рађања новог доба које је било импулс и за немачки интелектуални живот. Међутим, за разлику од Француске, где је улога филозофије била велика и где су филозофи били ангажовани и тиме дали значајан допринос политичкој револуцији, у Немачкој таква ангажованост није била могућа. Једноставно, нису постојали услови за то. Филозофијом је господарила Волфова (Christian Wolf) метафизика, као својеврсна интерпретација Лајбницевог филозофије. Припремала се филозофска, или боље рећи, духовна револуција.

Имајући у виду такво стање у Немачкој, сасвим је разумљиво Шелингово почетно одушевљење Француском револуцијом, па и намера да напусти студије теологије и оде у Француску, као што је то учинио његов вршњак са студија у Тибингену, Август Вецел (August Wetzel). Он је 1792. године, у Стразбуру, постао члан Јакобинског

⁴⁵ Филозоф је у *Великој енциклопедији* одређен као онај који дубоко познаје стварност и књиге, ко све мери, ко себе подређује наредбама разума...

⁴⁶ Цитирано према: Зафрански, Р., 2011, стр. 22-23

клуба. Када се вратио у Тибинген, на његову иницијативу основан је политички клуб, у оквиру којег се читала забрањена литература и расправљало о политичким и филозофским проблемима. Шелинг је био веома активан у раду клуба, чак се сматра да је превео *Марсељезу* на немачки језик и да је за то дисциплински одговарао. Сматра се такође да је у част Револуције, у околини Тибингена, заједно са Хегелом, засадио дрво слободе.

Он је своје студије, дакле, започео управо у време када се догађала револуција. Није необично што је онда идеја слободе од раних радова заузимала веома важно место у његовој филозофији. Управо у том специфичном контексту може се сагледати његов интелектуални развој, који је био отворен према просветитељству, али и према историјској прошлости. У томе је свакако било значајног утицаја Русоа, чије су се књиге тајно читале на универзитету у Тибингену. Русо је најпре био близак просветитељима и редовни сарадник *Велике енциклопедије*, али је касније критиковао просветитељско ширење знања и на неки начин одобравао религију као кохезиони друштвени фактор, сматрајући да тако произведен религијски и национални идентитет обликује појединца у корист друштвености. Разум је у својој прорачунатости често индиферентан у односу на добро и зло, због чега је, чини се, и Русо посебно истицао значај интуиције и емоција, што потврђују његове речи: „Напустио сам разум у корист природе, то јест, унутрашњег осећања које управља мојим веровањима независно од разума.“⁴⁷

У индиферентности у односу на добро и зло могу да се траже и разлози својеврсне тираније разума, чија је тежња била и у томе да се

⁴⁷ Русо Жакобу Верну, 18. фебруар 1758. године, Писмо 616 (СС, V, стр. 32-33), у: *Reveries of a Solitary Walker*, цитирано према: Гарард, Г., 2011, стр. 51

униште предања и традиција, а тиме и скоро целокупна историја. Тако установљен неисторијски разум стварао је слику новог човека. У име општег добра, успостављао се нови режим угњетавања. Прокламујући људска права, тзв. представници народа, постали су отуђени тумачи народне воље.

Новонастала тиранија разума засигурно је утицала на Шелинга да то време одреди као малаксало, млитаво доба (*erschlafften Zeitalter*), које „од страха узмиче пред сваком пробуђеном, човеку својственом снагом [...]“⁴⁸ и да као први филозофски принцип постави апсолутну слободу. Човек није објект, сматрао је, а као узор, већ тада му је послужила и митологија. Слично Русоу, дошао је до уверења да разум није довољан да објасни људску природу.

У *Филозофским писмима о догматизму и критицизму* истицао је како је грчка митологија поштовала људско достојанство, тј. да је „сама грчка митологија [...] неизмерно поштовала човечанство тужбама о границама људске самовоље (*menschlicher Willkür*). [И да] је управо тиме за човека задобила моралну слободу, док боговима није оставила никакву другу, осим физичке.“⁴⁹ Човек је имао интегритет да се супротстави и боговима, о чему на најбољи начин сведочи грчка трагедија јер је „ценила људску слободу тиме што се њени јунаци боре против надмоћи судбине [...]“⁵⁰ Борба против судбине испостављала се као нешто најузвишеније, чиме се оно трагичко афирмише у

⁴⁸ SW I, 1927, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbebingte im menschlichen Wissen*, стр. 81

⁴⁹ SW I, 1927, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, стр. 248

⁵⁰ SW I, 1927, стр. 260

филозофији, што П. Сонди (Peter Szondi) код Шелинга види као трансформацију поетике трагедије у филозофију трагичног.⁵¹

Шелинг се и пре ових списа посветио филозофској интерпретацији митологије, супротстављајући се просветитељском схватању мита, као застарелој ствари прошлости. Већ у спису *О митовима, историјским сагама и филозофемама најстаријег света*⁵² који је први пут објављен 1793. године у Паулусовом часопису *Memorabilien*, истражујући природу митова, настојао је да историзује религију. Разматрајући проблеме мита и теолошке егзегезе у том спису, разумевао је митологију у оквиру односа ума и историје, у контексту испољавања истине. Основне одреднице историјских епоха људске историје поставио је као различите артикулације ума. Као историјске принципе одредио је ум и уобразиљу, а целу историју као прелаз из природног стања, ка стању ума, чија је сврха слобода. Шелинг, дакле, већ тада мит истражује филозофски.

Шелинговом отклону од идеала просветитељства и револуције значајно је допринело његово повезивање са романтичарским покретом који настаје средином последње деценије 18. века.⁵³ У том смислу, посебно је важан догађај покретање часописа „*Атенеум*“⁵⁴, браће Шлегел (August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel). У овом „Храму богиње Атине“ објављени су бројни радови, међу којима и Шелингови, који су допринели афирмацији романтичарских идеја, а

⁵¹ Види о томе у: Елаковић, С., 1997, стр. 61

⁵² Види: SW I, 1927, *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*

⁵³ Значај романтизма добро уочава М. Франк (Manfred Frank), сматрајући да захваљујући романтизму „филозофирање и после просветитељства још може да се схвати као трагање за (синтетичким) јединственим темељом света и сопства и као нешто што је неразлучиво од достојанства свесног живота.“ (Франк, М., 1995, стр. 63)

⁵⁴ *Athenäum. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel* (пун назив часописа)

сам назив часописа говори о њиховој наклоности према античкој култури. Са браћом Шлегел, Шелинг се упознао средином 1798. године. Интерес према уметности и природи приближио је њихове позиције, а већ следеће 1799. године настао је јенски романтичарски круг, у чијем раду је Шелинг активно учествовао.⁵⁵ Плодови овог својеврсног „братског“ филозофирања објављивани су у *Атенеуму*. О важности заједничког деловања сведоче и речи Ф. Шлегела: „Можда ће почети сасвим нова епоха наука и уметности када симфилозофија и симпоезија постану тако опште и тако присне да више не би била никаква реткост ако би више природе, које се међусобно допуњују, стварале заједничка дела.“⁵⁶ Духовна саприпадност била је оно чему су тежили, тако да им није било од посебне важности ко је аутор одређеног фрагмента. Шелинг је посебан допринос дао својом филозофијом природе која је претпостављала да природа представља непосредну манифестацију Апсолута. О том утицају пише и Зафрански: „Тик је у међувремену упознао Шелингову и Ритерову филозофију природе и тамо нашао потврду своје идеје, да се у огледалу спољашњег понора, открива сопствена унутрашња природа [...]“⁵⁷

Главне одлике романтизма биле су посвећеност осећањима, супротстављање доминацији разума, естетизам, органицизам, ескапизам, противљење механицистичкој идеји света.⁵⁸ Улога поезије била је узвишена, јер су романтичари сматрали да је заснована на

⁵⁵ Њихова сарадња трајала је неколико година. Новалис је умро 1801. године, Ф. Шлегел се преселио у Париз 1802., Шелинг у Вирицбург 1803., а Тик у Италију 1804. године. Важну улогу у раду овог кружока имале су и две изузетне жене – Доротеја Фајт (Dorothea Feit) и Каролина Шлегел (Karolina Schlegel)

⁵⁶ Шлегел, Ф., 1999, фрагмент 125, стр. 41

⁵⁷ Зафрански, Р., 2011, стр. 75

⁵⁸ Више о одликама романтизма види у: Бланшо, М., 1965; Хартман, Ц., 2007; Мекган, Ц., 2007

уобразиљи која је једина у стању да досегне оно натприродно и то путем симболизовања. Били су уверени да је песник, посредством симбола, у стању да износи своја најунутрашњија искуства, која су разуму иначе неисказива. Међутим, то не значи да је та узнесеност и узвишеност спутавала романтичарску ангажованост. О томе сведоче речи А.В. Шлегела, који је 1806. године, противећи се Наполеоновим освајањима, написао и следеће:

„Наше време болује [...], од млитавости, неопредељености, распарчавања живота у сићушне, скучене разоноде и од неспособности да осети велике потребе, од општег пливања низ воду, без обзира на то у какве мочваре беде и срамоте може да однесе водена струја. Није нам, дакле, потребна нека сањарска, већ будна, непосредна, енергична и нарочито, једна родољубива поезија. Ово је насилничко време, које ставља на тешке пробе, време одређено, или да из дуге, неизрециве несреће извуче и створи нов облик ствари, или пак да целокупну европску културу уништи, наметнувши јој једноличан јарам. Можда би требало да поезија код нас потпуно узмакне испред речитости, докле год су наша национална самосталност, штавише, и сам опстанак немачког имена тако непосредно угрожени [...]"⁵⁹

Романтичарски покрет супротстављао се просветитељском процесу који је постављао разум и науку у средиште сазнања и људског напретка. Рани немачки романтизам представљао је, са једне стране, отпор таквој глорификацији разума, али и самој Француској револуцији, као „универзалном земљотресу“, „најстрашнијој гротески епохе“ и са друге, потпору буђењу националних осећања и пијетистичкој религиозности. Радило се, чини се, о германској освети Французима, како је то истицао Хајне (Heinrich Heine).⁶⁰ И Шилер је сматрао да политичка револуција у Француској може да се надмаши

⁵⁹ Цитирано према: Мартини, Ф., 1971, стр. 326

⁶⁰ Када је материјализам у Француској порекао првенство духа у име материје, озлојеђени дух је, говорио је Хајне, побегао у Немачку, и заузврат тамо порекао материју. (О немачкој духовности у том смислу пише С. Грубачић. (Види: Грубачић, С., 2001, стр. 313)

духовном револуцијом. Својом теоријом игре⁶¹, која у суштини садржи симболизовање, он је учинио естетичку револуцију и отворио пут романтичарским идејама, мада је, за разлику од Гетеа, био њихов отворени противник. Уметност је сматрана нечим што води остварењу слободе, најпре унутрашње, а касније и спољашње. Ако човек задобије свест о ономе шта он јесте, писао је и Шелинг у то време „он ће ускоро научити да буде оно што треба: дајте му теоријско уважавање самога себе, практично ће ускоро уследити.“⁶² Револуција полази од свести о суштини, јер не може се „од добре воље људи надати [...] великом напретку човечанства.“⁶³ Само теоријски добар човек биће то и практички, а суштина човека састоји се у таквом јединству хтења и делања.

За јенске романтичаре била је чаробна ствар баш то, што велика чуда живота не могу да се захвате мишљењем. Ново доба просветитељске научности, насупрот томе, водило је уклањању поетског и светог у природи, нестајању било каквог „шареног украса“, вере и љубави – у име знања и имања, а тамо где нестају богови, према романтичарском уверењу, могу да владају само авети. Хришћанство је било у великој кризи. Револуција је укинула чак и хришћански календар. Са друге стране, Ф. Шлегел је тежио томе да заснује нову религију, којој не би била потребна никаква хијерархија, никакви свештеници, нити ритуали. Са том новом религијом нестали би страшни суд и проклетство, а остала би само љубав. За веру, у том смислу, не би била потребна никаква библија, светост не би била

⁶¹ Према овој теорији, човек је биће које се игра и само тада је човек, а лепота је опредељујући фактор на том путу.

⁶² SW I, 1927, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, стр. 81

⁶³ SW I, 1927

везана за било које место, а свако би био свештеник самоме себи и на сваком месту.

Романтичарско превладавање религије успостављало се кроз уметност, и у том смислу, естетизација религије представља једну од најважнијих црта романтизма. Естетски, а не морални бог, то је постало императив – лепо испред доброг, а уметност је постављена на највише место – изнад морала. Цео живот је поетизован, како је Ф. Шлегел писао, успостављајући прогресивну универзалну поезију. Оно што је раздвојено, хтео је да уједини и тако повеже са филозофијом и реториком. О тако успостављеној, универзалној поезији, он каже: „Хоће и треба час да меша, час да претапа поезију и прозу, генијалност и критику, уметничку поезију и природну поезију, да поезију учини живом и друштвеном, а живот и друштво поетичним [...]“⁶⁴ На уметнику, дакле, није било само да ствара, већ и да рефлектује о створеном, чиме би престао да буде само уметник, већ би постао и филозоф. Тако би себе универзализовао. Романтичарско одношење поезије према самој себи и прожимање филозофије и поезије, огледало се и у новоскованом термину „трансцендентална поезија“, који је Ф. Шлегел користио да би изразио тај појам.

Идеја естетизма највише је утицаја имала код Шелинга у јенском периоду, када је на основу својих предавања објавио *Систем трансценденталног идеализма*. Као циљ дела поставио је приказивање идеализма у пуном обиму, а средство за остварење тог циља видео је у излагању свих делова филозофије, како наводи: „у непрекидном континуитету, а свеукупне филозофије као онога што јесте, наиме, [као] напредујуће историје самосвести.“⁶⁵ Ову идеју, као и

⁶⁴ *Атенеум*, фрагмент 116, у: Шлегел, Ф., 1999, стр. 38

⁶⁵ SW II, 1927, *System des transzendentalen Idealismus*, стр. 331

романтичари, заснивао је на „паралелизму природе са интелигенцијом“⁶⁶, који ни трансцендентална, нити филозофија природе, узете одвојено, не могу да прикажу. Поступни след опажаја у овом континуитету од најнижег степена „Ја“ у природи, у људској свести досеже највишу свест у највишој потенцији и то од теоријске, преко практичне филозофије и телеологије природе, до филозофије уметности. Сматрао је да се у естетичкој делатности постиже сједињење свесне и бесвесне делатности у субјекту. Таква делатност је апсолутно слободна и настаје из „бескочног противречја“. Из тога онда произлази и Шелингово схватање да су филозофија и уметност продуктивне делатности, а разлика је у томе што се уметничка продукција усмерава према споља, па се „посредством продуката рефлектује оно бесвесно“.⁶⁷ Са друге стране, у филозофији је продукција усмерена „непосредно према унутра, да би га рефлектовала у интелектуалном опажању“.⁶⁸ Поезија и филозофија на тај начин представљају пут излаза из обичне стварности, при чему нас прва уводи у идеални свет, а друга га сасвим укида.

Из тих премиса Шелинг даље изводи кључне тезе овог дела које свакако могу да се одреде барем делом као романтичарске:

- Прави смисао филозофије је естетички.
- Естетички опажај је објективирани трансцендентални опажај.
- Уметност је вечни органон и документ филозофије.
- Филозофија и науке ће се након свог довршења улисти у поезију, а средњи члан тог процеса биће једна нова митологија.

⁶⁶ SW II, 1927

⁶⁷ SW II, 1927, стр. 351

⁶⁸ SW II, 1927

1.2. Филозофски формативни утицаји

Шелингово учење свакако није настало само од себе. Такође, може се говорити о различитим утицајима на његову мисао који су долазили са разних страна. Међутим, посебно важно место, у том смислу, има начин на који су филозофи иделизма утицали на формирање његове мисли уопште, а тиме нарочито и на мисао о митологији, јер се она појављује у најранијем периоду његовог филозофирања, већ 1793. године. У том погледу, посебно се издвајају Кант и Фихте, који су истовремено били његови својеврсни учитељи, као и Хелдерлин и Хегел који су били његови пријатељи и сарадници, а Хегел касније и велики филозофски противник.

1.2.1. Кант

О Кантовом утицају најбоље говоре речи самог Шелинга у позним годинама. Наиме, објашњавајући зашто његова негативна филозофија у време када је настајала, није могла себе да одреди као такву, он говори о својој заокупљености Кантовом филозофијом. Прво значајније дело – *О могућности форме филозофије уопште*, Шелинг је објавио 1794. године. Већ ту је очигледно његово велико интересовање за Кантово учење, али и критичко одношење. Шелингова интенција да превазиђе Канта, видљива је и у ономе што је писао Хегелу 6. јануара 1795. године: „Кант је дао резултате, премисе још недостају. А ко може да разуме резултате без премиса?“⁶⁹ Његов однос према Канту био је,

⁶⁹ Цитирано према: Frank, M., 1995, стр. 25

дакле, истовремено критички и пун поштовања. Сматрао је да је Кант учинио велики корак напред, али да то још није сва филозофија.

Кантова *Критика чистог ума* имала је велики значај у формирању Шелингове филозофске позиције уопште, а посебно за његово схватање односа умности и митологије. Због тога је потребно размотрити њен утицај, као и Шелингов однос према њој.

Свако сазнање, према Кантовом схватању, проистиче из два извора – рецептивитета утисака (чулности) и спонтанитета појмова (разума), из чега произлази да су основни елементи сазнања – опажаји и појмови. Њихове улоге не могу да се мењају нити да се проширују. Он посебно наглашава и често понавља да опажање може да буде искључиво чулно. Шелинг је, међутим, замерио Канту да не наводи медијум помоћу којег се оно духовно у нама, обраћа оном чулном. Тражени медијум он сам је пронашао у интелектуалном опажају, сматрајући да ако не желимо да се наше биће раствори у таште појмове, мора да се дође до опажаја који је чисто интелектуалан и виши од свега претпостављеног и апстрахованог.

Кант је чисту самосвест поставио као највишу тачку филозофије, међутим он је није поставио као уједињујући принцип своје три Критике, сматрао је Шелинг, истичући како му недостаје утемељујући принцип који би истовремено повезао Кантова извођења. Ово представља важно место у критици коју је још тада Шелинг упутио Канту. Проучавајући *Критику чистог ума*, он је Кантово утемељење форме целокупне филозофије, одредио као прилично нејасан покушај, јер истовремено није постављен принцип утемељења исконске форме, као основе свих појединачних форми. С обзиром да самосвест није постављена као принцип чулности, Шелинг га критички преиспитује и доводи у питање, као принцип филозофије уопште, пошто цео један опсег бића (чулност) изузима. Истовремено се пита, како тај принцип,

као објашњење јединства и објективности нашег искуства и сам није предмет једног сазнања.

Посебну пажњу Шелинг је посветио Кантовом разликовању аналитичке и синтетичке форме које за Канта представљају исконску форму целокупног мишљења. Међутим, та исконска форма, наглашава Шелинг, постављена је просто као постојећа, а ни у каквој вези са највишим принципом. Питање њеног утемељења, односно, порекла разлике између аналитичких и синтетичких судова, остаје, према Шелинговом уверењу, без одговора. Недостатак се, наиме, састоји у томе, што те форме мишљења нису одређене помоћу принципа, а ради се управо о томе, да одређење које би допринело њиховом међусобном раздвајању и спречило њихово мешање, може да се успостави једино помоћу неког вишег принципа. Шелингу је било чудно што Кант тим два формама није додао трећу, која би у себи ујединила обе. Само постављање те исконске форме свег сазнања, он је сматрао значајним, али је ипак био мишљења да Кант није био сасвим начисто са том формом, како би могао да је постави као принцип свих форми. Према Шелинговом схватању, Кант је морао нужно да претпостави апсолутно „Ја“, јер на други начин није могао трансценденталну аперцепцију да постави као највишу тачку филозофије. Реченица која представља корелатум свих аперцепција: „Ја мислим“, која у себи садржи другу – „Ја постојим“ јесте емпиријска, али „Ја“ у овој реченици, сматра Шелинг, јесте чисто интелектуална претпоставка, јер она нужно иде пре сваког емпиријског размишљања. Шелинг је, дакле, Канту замерио незаснованост принципа, истичући како је узалуд код њега тражио објашњење самосвесног, те да је цела његова филозофија без ослоња.

У спису *Ја као принцип филозофије или о ономе што је у људском знању неусловљено* Шелинг је формулисао став неусловљености „Ја јесам“, додајући да моје „Ја“ садржи биће које

претходи сваком мишљењу и представљању. Ово „Ја“, као апсолутно, радикално се разликује од оног „Ја“, које Шелинг означава као емпиријски условљено и присутно у свести. Ту условљену свест, Шелинг, у ствари, опонира апсолутном „Ја“, при чему овом другом негира свест, чиме се разликује и од Фихтеа. Апсолутност „Ја“ искључује сопствену самообјективност, јер не подразумева однос нечега према нечему. С обзиром да апсолутно „Ја“ одређује једино посредством интелектуалног опажаја, Шелинг подсећа како сасвим добро зна да је Кант оспоравао сваки интелектуални опажај. Међутим, додаје да исто тако добро зна и где Кант то чини – тамо где „апсолутно `Ја` свуда само претпоставља и из претпостављених виших принципа одређује само емпиријски условљено `Ја`, а `Не-Ја` одређује у синтези са `Ја`“⁷⁰ Насупрот томе, Шелинг о „Ја“ каже да може да буде одређено једино помоћу своје слободе, па услед тога и наш говор о „Ја“, јесте нужно одређен сопственом слободом.

Кант је сматрао да је неопходно одговорити на питања која се тичу могућности сазнања и у том смислу је изразио критички став и према емпиризму и према рационализму, зато што преувеличавају значај искуства, односно разума. Он у модерну филозофију уводи раздвајање разума и ума (*Verstand und Vernunft*) што се за његово целокупно учење испоставља као једно од кључних места. Разум одређује као моћ правила, а ум као моћ принципа. Разум је аналитичан и уводи ред у наше мишљење, док је ум синтетичан и тежи целини која је усмерена и на сазнање и на делање. Основни став ума садржан је у захтеву да се за условљено сазнање из разума пронађе оно што је неусловљено и чиме се оно завршава. Појмови ума односе се на тај начин на оно неусловљено које по својој природи треба да обухвати

⁷⁰ SW I, 1927, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbebingte im menschlichen Wissen*, стр. 105

целокупно искуство, а што сâмо не може да буде предмет ниједног искуства. Појмове ума Кант још назива и идејама ума и говорећи о Платону, истиче како се ум узноси толико далеко, да његовим идејама никада не могу одговарати неки предмети из искуства, али да те идеје ипак имају реалитет, тј. да никако не могу да се прогласе за привиђење. Идеја, дакле, за Канта представља „један нужан појам ума за који у чулима не може бити дат никакав предмет који се са њим подударе.“⁷¹

Од искуственог реалитета још су удаљенији идеали, под којима Кант подразумева идеје *in individuo*. Њима не може да се призна објективна егзистенција, али не могу да се третирају ни као уображења, већ као неопходно мерило ума. Ове идеје *in individuo*, које имају своју особену стварност, егзистенцију која се разликује од оне чулно искуствене, могу да се повежу са замишљеним стоичким мудрацима, како то чини Кант, али исто тако и са боговима у митологији, како то чини Шелинг.

Код Шелинга идеја ума доживљава даљу артикулацију, али за њега то није само људска способност, већ превасходно космички принцип: „Умом називам апсолутни ум, или ум, уколико се он мисли као потпуна индиференција оног субјективног и објективног.“⁷² Највиши закон ума он одређује као закон идентитета, изражен ставом $A=A$ који због тога не припада искључиво ни реалном, ни идеалном свету. Такође, за разлику од Канта, код кога ум у суштини остаје статичан, код Шелинга постаје динамичан: „Филозофија је само ум који је свестан себе самог или који постаје свестан себе самог.“⁷³ Филозофија, одређена тако као апсолутно умна наука, ниједну идеју

⁷¹ Кант, И., 1990, стр. 236

⁷² SW III, 1927, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, стр. 11

⁷³ SW III, 1927, *Philosophie der Kunst*, стр. 401

ума не истражује посебно, ни истину, ни доброту, ни лепоту,⁷⁴ већ оно што им је свима заједничко. Шелинг, такође, уводи вредносни и естетски елемент у појам ума: „Филозофија захтева карактер, и то карактер извесне моралне висине и енергије. Она је, такође, незамислива без уметности и сазнања лепоте.“⁷⁵ На тај начин повезао је појмове ума и мита, односно, увидео је везу и условљеност филозофије и митологије.

1.2.2. Фихте

Шелинг се често означава као први и највећи Фихтеов следбеник и гласноговорник фихтеанског Ја.⁷⁶ То свакако није без основа. У прилог томе, могу да се наведу Шелингове речи: „Фихте ће уздићи филозофију на висину која ће завртети главу већини актуелних кантоваца [...] Срећан ћу бити, ако сам један од првих који поздравља новог хероја. Фихте, у земљи истине!“⁷⁷ Такође, и у чланку *Општи поглед на новију филозофску литературу*, објављеном 1797. године у јенском *Филозофском часопису*, о Фихтеовом учењу писао је као о вишој филозофији у односу на Кантову. То је образлагао својим уверењем да је принцип аутономије воље код Канта остао на нивоу практичног, а да га је Фихте проширио на целокупну филозофију. И

⁷⁴ Шелинг идеје види као Апсолут посматран у посебним одређењима, али тако, да се на тај начин Апсолут не укида. Тиме им придаје божански карактер, а трима идејама, слично Платону, даје највише место: истини, доброту и лепоти. Идеје изворно постоје само у богу. (Види: SW III, 1927, *Philosophie der Kunst*, стр. 401, 406)

⁷⁵ SW III, 1927, *Philosophie der Kunst*, стр. 403

⁷⁶ У питању је немачки израз „*Ich-Markschreier*“ или француски „*Je crieur public du Moi*“ о чему пише Куртин (Види: Courtine, J.F., 1990, *Extase de la Raison*, Paris: Galiléé, стр. 24)

⁷⁷ Plitt, G.L., *Aus Schellings Leben*. In *Briefen*, 3 vol., Leipzig, R. Hirzel, 1869-1870, Vol. I, p. 73. Цитирано према: Tilliette, X., 1999, *Schelling*, Paris: Calmann-Lévy, стр. 28-29

позни Шелинг, у минхенским предавањима говори на сличан начин, али напомиње да је Фихте заправо свима био учитељ у то време „утолико што је он први обзнанио реч једне филозофије која је заснована на слободи.“⁷⁸

Његов циљ био је да објасни Фихтеов систем, да га учини појмљивим, да покуша „Фихтеов идеализам да помири са стварношћу“⁷⁹ односно, да покаже да је стварност појмљива и у фихтеанским условима – да све јесте кроз „Ја“ и за „Ја“. Фихте је, са друге стране, са великим поштовањем говорио о младом Шелингу, имајући превасходно у виду његов спис *Ја као принцип филозофије или о ономе што је у људском знању неусловљено*. Њихова сарадња кулминирала је 1798. године, када је Шелинг (уз Гетеову препоруку) постао професор у Јени.

Позни Шелинг тврди да за Фихтеово учење о науци „Ја“ није апсолутно, већ „људско Ја“ које сваки индивидуум проналази код себе и све друго постављено је кроз то „људско Ја“. Трансценденталним актом самосвести постављен је читав свет. „Ја“ поставља себе помоћу самога себе, истовремено бивајући оно што делује и сама делатна радња (*Tathandlung*). Из те истоветности, Фихте изводи израз „Ја јесам“ као једини могући израз делатне радње. Независно од те радње, као акта постављања себе сама, никакво „Ја“ не може да постоји и у том смислу, то је вечни почетак. Природа представља само „Не-Ја“ које „нема никаквог реалитета у себи“⁸⁰ и које није ништа друго, до самоограничење „људског Ја“ које свако налази у својој свести. То значи да је све постављено сопственим Ја, као оним што је једино

⁷⁸ SW V, 1928, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen*, стр. 166

⁷⁹ SW V, 1928

⁸⁰ Фихте, Ј.Г., 1974, стр. 79

истински постојеће: „Ја поставља Не-Ја као ограниченога од Ја.“⁸¹ Суштина критичке филозофије је тако, према Фихтеовом мишљењу, да „Ја“ буде постављено као безусловно и неодредииво нечим вишим, из чега онда настаје учење о науци (*Wissenschaftslehre*).

Спис *О могућности форме филозофије уопште* Шелинг је писао под великим утицајем Фихтеовог учења.⁸² Филозофију је у том спису одредио као науку која представља јединствен систем ставова који су подређени једном услову – начелу које само није ничим условљено, што је несумњиво фихтеански постулат. На питање, какве врсте треба такво начело да буде, Шелинг одговара да не може да буде ни само материјално, ни само формално, већ да је са садржином највишег начела дата и његова форма.⁸³ Начело свих начела, сматра Шелинг, не може да буде одређено, ако се решава само један део проблема, било онај који се односи на садржину, било онај који се тиче форме. У првом случају недостаје одређеност, а у другом реалност „док узајамно утемељивање једног помоћу другог, [остаје] несхваћено.“⁸⁴ Филозофија, дакле, према Шелинговом мишљењу, не треба садржину свог начела да узима из било које друге науке и на тај начин да буде условљена, већ насупрот, њена садржина треба да буде дата преко апсолутно безусловног начела и тако бивајући апсолутно безусловна, чини да свака друга садржина буде њоме условљена.

Међутим, Шелинг није био само Фихтеов следбеник и гласноговорник, већ је истовремено развијао и своју сопствену

⁸¹ Фихте, Ј.Г., 1974, стр. 73

⁸² Сам Шелинг у том спису каже: „[...] писац ове расправе је најдубље оснажен најновијим списом господина професора Фихтеа.“ (SW I, 1927, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie*, стр. 48) У питању је Фихтеов спис *Über den Begriff der Wissenschaftslehre, oder der sogenannten Philosophie* из 1794. године.

⁸³ Види: SW I, 1927, *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie*, стр. 54 и даље

⁸⁴ SW I, 1927, стр. 55

филозофију, у којој није полазио од „људског Ја“, већ од бесконачног субјекта који као такав никада не може да престане да буде субјект и постане објект. Иако је био под снажним утицајем Фихтеа, његова основна мисао истовремено се борила против “мисаоног и терминолошког стезника“ *Учења о науци*. Фихтеовом „Ја“, да би се сазнало, потребно је да се уздигне изнад нечег другог које сâмо није „Ја“. То друго, Фихте је означио као „Не-Ја“, а Шелинг је на основу тога закључио да ‘Ја’ којем је, да би било једнако себи, потребно негативно ограничење према нечем супротстављеном, не може да буде Апсолут [...]“⁸⁵, као што пише М. Франк (Manfred Frank). Шелинг је на тај начин „Ја“ принцип Фихтеове филозофије довео у питање. Фихтеов одговор на Шелингову критику састојао се у тврђењу да је у питању деификација природе, што би значило да је Шелинг, одређујући природу као аутономну, напустио истинску филозофију и вратио се назад у прекантовско доба. Међутим, Шелинг је с правом замерио Фихтеу да није на адекватан начин опажао разлике у спољашњем свету, редукујући природу на апстрактно „Не-Ја“ и тако га означио као пуку границу, тј. празан објект, супротстављен субјекту.

Са друге стране, сам Шелинг у минхенским предавањима, образлажући своју рану филозофију као покушај да објасни Фихтеов систем, наводи како фихтеанска тврдња да све јесте кроз „Ја“ и за „Ја“, ласка човеку. Али, то „Ја“ не поставља предметни свет изван себе, по слободи, с обзиром да спољашњи свет у великој мери није по нашој вољи. Зато фихтеанско „Ја“ мора да се мисли као зависно, барем у односу на неку унутрашњу нужност, а произвођење представа не може да буде утемељено на вољи, већ у природи тога „Ја“. Шелинг исправно увиђа да спољашњи свет постоји за „Ја“, једино ако и само „Ја“ јесте ту, као постојеће и себе свесно, али исто тако и „чим сам ја за самог

⁸⁵ Frank, M., 1995, стр. 71.

себе *ту*, чим сам себе *свестан*, чим изричем да ја јесам, налазим и свет као већ-ту-бивствујући, [тако] да *већ свесно`Ja`* ни у ком случају не може да продукује свет⁸⁶. Из тога он даље изводи став о трансценденталној прошлости тог „Ja“ и у складу са тим, долази до кључног појма трансценденталне историчности. Он то чини тако што, да би објаснио везу између „Ja“ и спољашњег света, враћа га уназад у несвесно и уводи појам „долажења-к-себи“, тј. *постајања свесним*. Тако и Фихтеово „Ja јесам“ постаје само израз тог „долажења-к-себи“ и означава „билост-изван-и-од-себе“. То „Ja“ које је у процесу долажења к себи, није индивидуално „Ja“, већ то постаје тек стигавши до онога „Ja јесам“, при чему заборавља на сам пут, пошто га је прешло без свести и знања. Задатак је филозофије, према Шелинговом мишљењу, да „оно `Ja` свести пређе читав пут од почетка свог бића изван себе (*Aussersichseyns*) до највише свести [...]“⁸⁷, а филозофија је за „Ja“, анамнеза, тј. сећање на оно што му се догађало у преиндивидуалном бићу.

Својим „објашњавањем“ Фихтеове филозофије⁸⁸, које Фихте никада није прихватио, Шелинг је, у ствари, дао оригиналан допринос у поимању природе онога „Ja“, или јаства, што му је даље омогућило развијање сопствене тезе о историчности свести која има круцијално место и у филозофији митологије.

⁸⁶ SW V, 1928, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen*, стр. 163

⁸⁷ SW V, 1928, стр. 165

⁸⁸ Изложено разматрање Фихтеовог идеализма и покушај разумевања предметног света у и кроз „Ja“, налази се у *Систему трансценденталног идеализма* из 1800. године, за који Шелинг каже да под „љуштуром Фихтеове мисли“ већ може да се препозна нешто ново, што ће ту љуштuru пробити и изградити сопствени филозофски систем. А то ново, јесте метода која подразумева процес у којем се „Ja“ налази без своје воље, али ипак нужним актом самопостављања. Фихте је границу поставио изван „Ja“, а Шелинг у само „Ja“ и тако процес учинио иманентним, где се „Ja“ бавило једино самим собом и сопственом противречношћу да буде субјект и објект, коначно и бесконачно у исто време.

1.2.3. Хелдерлин

Шелинговом критичком односу према Фихтеу у великој мери допринео је Хелдерлин.⁸⁹ Стицајем околности, први пут су се сусрели још када је Шелинг имао девет година, у латинској школи у Ниртингену 1784. године.⁹⁰ Нови сусрет догодио се 1790. године на универзитету у Тибингену, где и почиње њихово дружење и заједничко филозофирање – својеврстан *symphilosophie*, чији је трећи члан био Хегел. Хелдерлинов утицај у то време био је важан за Шелинга у формативном смислу и зато га је потребно подробно разлучити. У питању је период од 1794. до 1802. године, у којем Шелинг објављује први спис под неспорним Фихтеовим утицајем, да би га се на крају сасвим ослободио. Реч је о два важна момента тог утицаја:

- Критички став према Фихтеу и спинозизам
- Наклоност према уметности (пре свега поезији) и грчкој митологији

⁸⁹ Према М. Мојашевићу, рецепција Хелдерлина имала је необичан ток. У 19. веку готово да је био заборављен, да би му се у 20. посвећивало највише научних радова после Гетеа. Он у том смислу наводи бројне примере: Дилтаја који га одређује као „најдубљег немачког лирског песника после Гетеа“; Лукачево одређење као „грецистичког класика“ (*der gräzisierungsklassizist*) који му посвећује значајан текст (о *Xunepиону*) у књизи *Goethe und seine Zeit*, објављеној 1953. године; Бехера, немачког песника, који је сматрао да је његово дело „најузвишенији споменик немачког језика“; Е.М. Батлер (Eliza Marian Butler), која га је у свом делу *The Tyranny of Greece Over Germany*, чак назвала највећим немачким песником; Ничеа који је у свом школском задатку на тему „Писмо своме пријатељу у којем му препоручујем да чита мог омиљеног књижевника“ писао о Хелдерлину, занет његовом драмом *Емпедоклова смрт*. (Види: Мојашевић, М., 1960, стр. 6 и даље) Овим примерима свакако може да се дода и Хајдегерово одушевљење Хелдерлином, који је за њега *песник песника*. (Види: Хајдегер, М., 1982, *Хелдерлин и суштина поезије*, у: *Мишљење и певање*, стр. 130)

⁹⁰ Сведочанства о том њиховом сусрету постоје: Шелинг је писао 1849. године Густаву Швабу, Хелдерлиновом биографу, а сећа га се и у интервјуу Мелхиору Меиру (Melchior Meyr), 1847. године. (Види: Tilliette, X., 1989, *Les débuts philosophiques de Hölderlin et de Schelling*, у: Courtine, J.F., (éd.), *Hölderlin*, Paris: L'Herne, Cahiers de l'Herne, n° 57, стр. 167-176)

Ово друго је за нашу тему о Шелинговој филозофији митологије од посебне важности, али не може да се посматра одвојено од оног првог, јер је у питању јединствен процес у оквиру којег се кретала Шелингова мисао.

Шелинг и Хелдерлин су водили заједничку дебату поводом Фихтеовог учења, која је била веома интензивна. Хелдерлин је у тој расправи имао специфичан утицај, јер је, за разлику од Шелинга, слушао Фихтеова предавања у Јени. Према Хегеловим речима, говорио је о њему пун одушевљења „као о титану који ратује за човечанство и чији круг утицаја сигурно неће остати унутар зидова аудиторијума.“⁹¹ Тај занос, у време када се кретао између филозофије и поезије, значајно је допринео да Шелинг конституише своју филозофску позицију. При томе, наравно, не треба занемарити ни повратни Шелингов утицај.

Стари Шелинг, међутим, не признаје Хелдерлинов утицај, о чему сведочи споменути разговор, који је водио са својим учеником М. Меиром, песником и филозофом, крајем 1847. године, а који је први објавио К. Тијет (Xavier Tilliette).⁹² Шелинг је том приликом говорио о друговању са Хелдерлином у Тибингену са извесном дозом презрења, наводећи како није могао да заволи његову поезију, да за Хелдерлина ништа није било посебно вредно осим Грка, а да га се народни живот није дотицао, те да се постављао некако изнад тога. Нагласио је, такође, да је Шилер имао лош утицај на њега,⁹³ да *Хиперион* и нема

⁹¹ G.V.F. Hegel, Pismo Šelingu, u: *Briefe von und an Hegel*, hrsg. v. Karl Hegel, sv. I, Leipzig 1887, str. 10-13; овде: str. 13. Цитирано према: Касирер, Е., 2006, *Хелдерлин и немачки идеализам*, Загреб: Деметра, стр. 359

⁹² Види: Tilliette, X., 1989, *Les débuts philosophiques de Hölderlin et de Schelling*

⁹³ Сам Хелдерлин је признавао Шилеров утицај. Његова одушевљеност Шилером видљива је и у писму Имануелу Насту, из јануара 1787. године, написаном после читања Шилерових

неку вредност, како се узалуд мучио са поезијом и стално нешто преправљао, дорађивао и тсл.

Тијет исправно запажа да Шелингов став у погледу старог пријатеља није славно поглавље у његовој биографији, јер заборавља оно најважније, а потиснуто – да је на његове филозофске почетке, неспорно утицао, управо Хелдерлин. Тај утицај може да се сагледа већ на основу Шелинговог списа *Ја као принцип филозофије или о ономе што је у људском знању неусловљено* који је објављен 1795. године. Имамо у виду, пре свега, есхатолошке моменте који се односе на „Ја“ као личност, насупрот бесконачном „Ја“, које не зна ни за какво јединство свести, тј. личност. Шелинг у том смислу пише:

„Према томе, крајњи циљ сваке тежње може да се представи и као проширење личности до бесконачности, тј. као њено уништење. – Крајња сврха, како коначног „Ја“ тако и „Не-Ја“, тј. крајња сврха света, јесте његово уништење као света, тј. као целине коначности (коначног „Ја“ и „Не-Ја“). Ка овој крајњој сврси могуће је само бесконачно приближавање – одатле бесконачно трајање онога `Ја`, бесмртност.“⁹⁴

Можда је у питању Шелингова страст за слободом без ограничења, или својеврстан динамизам прогреса и симпатије, који се притајено супротставља вољи за системом и трансцендентализмом, као што ово место тумачи Тијет.⁹⁵ Ипак, хелдерлиновски утицај у малом отклону у односу према Фихтеу, је свакако присутан.

Познато је да Хелдерлинова одушевљеност Фихтеом није трајала дуго. У то време Хелдерлин је написао и један сасвим кратак, али за

Разбојника: „Ах! колико сам му пута већ у мислима стезао руку [...]“ (Цитирано према: Мојашевић, М., 1960, стр. 21)

⁹⁴ SW I, 1927, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbebingte im menschlichen Wissen*, стр. 124-125

⁹⁵ Види: Tilliette, X., 1989

ову тему веома важан текст – *Суд и биће (Urteil und Sein)*, где је приговорио Фихтеу да, уколико „Ја“ садржи целокупну стварност, за њега не постоји објект. А свест без објекта имплицира да је сâмо то „Ја“ – објект. У том случају, међутим, нужно је ограничено и не може да буде апсолутно.

Код Хелдерлина су присутни спинозистички моменти, који могу да се препознају и код Шелинга у спису *Филозофска писма о догматизму и критицизму*, објављеном исте, 1795. године.⁹⁶ Реч је превасходно о схватању интелектуалног опажања у којем су субјект и објект „најтешње сједињени“,⁹⁷ како је писао Хелдерлин. Шелинг се у *Осмом писму* осврнуо на Спинозино схватање интелектуалног опажања, изразивши став да је за Спинозу, то оно највише до чега може да се уздигне коначно биће, а да из тога настаје један од његових кључних појмова – интелектуална љубав према богу.⁹⁸ Код Спинозе, наводи даље Шелинг, објект заправо ишчезава у интелектуалном самоопажању, јер „Ја“, удубивши се у себе, од себе се удаљава у бесконачност. Ако би се то наставило, сматра Шелинг, човек би престао да живи, а из времена би се отишло у вечност, при чему се „из интелектуалног опажања [...] будимо као из стања смрти“⁹⁹, а то

⁹⁶ И сам Шелинг је у то време, у одређеном смислу, себе видео као спинозисту. У писму Хегелу, 4. фебруара 1795. године, писао је: „У међувремену сам постао спинозиста [...]“ (*Schelling, Briefe*, éd. Fuhrmans, II, p. 63 sq. Цитирано према: Courtine, J.F., 1990, стр. 32)

⁹⁷ Види: Хелдерлин, Ф., 1990, *Суд и биће*, у: *Нацрти из поетике*;, стр. 13-14

⁹⁸ Израз *Amor Dei intellectallis* Шелинга је толико афицирао, како и Тијет луцидно примећује, да је у изразу *Die intellektuelle Anschauung*, вероватно из пијетета према Спинози, задржао то довршење речи – *intellektuelle*, уместо *intellectuelle* како би одговарало немачком језику.

⁹⁹ SW I, 1927, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, стр. 249

буђење као „изнуђени повратак себи“, дешава се уз помоћ рефлексije.¹⁰⁰

Са друге стране, Хелдерлин је био опчињен античким духом.¹⁰¹ Стара Грчка била је за њега место где су пребивали богови, а Шелингова мисао о уметности и митологији у великој је мери на том Хелдерлиновом путу, где грчки митови нису нешто спољашње, средство за мисаоно украшавање, већ истински начин разумевања живота и стварности. Природне силе које у тој сфери делују, заправо су исконске митске силе. Хелдерлин оштро критикује песнике за које је свет богова само поетски или реторички украс. Сматрао је да они који третирају митове као фабуле, тј. као само измишљене приче и они који у њима не налазе њихову сопствену духовну форму, немају право да се њима уопште служе, јер богови нису метафоре, већ чулни и духовни реални ентитети.

Хелдерлинов митски став према свету подразумева и одређену мистику и сањарење. „О, човек је бог док сања, просјак док размишља [...]“¹⁰², пева његов Хиперион, а сањарити, овде може да значи једино слободу и отвореност, а само размишљати – стешњеност и коначност. Сањар је, у ствари, песник, а поезија оно чиме се досеже осећање јединства између космоса, као онога што је божанско, и човека као свести о тој божанствености. Најдубља унутрашњост је у питању, та, која има божански карактер, а изражава се, пре свега, у трагичкој

¹⁰⁰ Фихте је на ово Шелингово спинозистичко „скретање“ одговорио у *Другом уводу Учења о науци*, посветивши интелектуалном опажању велики простор и инсистирајући на томе да је у питању опажање самог себе у акту којим настаје оно „Ја“, као „непосредна свест да делујем и шта делујем“, додавши како је „у њему извор живота, а не смрт“, а филозоф га проналази као чињеницу свести. (Фихте, Ј.Г., 1976, стр.139-141)

¹⁰¹ О Хелдерлину и антици види: Гадамер, Х.Г., 2002, стр. 85-99

¹⁰² Хелдерлин, Ф., 2009, *Хиперион или пустињак у Грчкој*, у: *Одабрана дела*, Београд: Нолит, стр. 143

драмској песми, која „започиње у пламтећој ватри“, ¹⁰³ пише Хелдерлин у *Основи за Емпедокла*. Песник тиме надилази самога себе, или, боље рећи, није више песник појединац, није у питању његова лична сопственост која се у делу исказује, већ се, како Хелдерлин каже: „У трагичкој драмској песми [...] исказује божанско које песник у своме свету осећа и искуствено спознаје; и трагичка драмска песма му је слика онога што је живо, што јесте и било му је присутно у његовом животу.“¹⁰⁴

Хелдерлинов идеал није био феудални средњи век, као код већине романтичара, већ стари грчки свет. Он је, у ствари, био разочаран Немачком и у њеној историји није могао да нађе никакав ослонац и узор, о чему сведоче и стихови из *Хипериона*: „Благо човеку коме бујна отаџбина срце радошћу пуни и крепи! Кад мене неко подсети на моју, као да ме у мочвару баца, као да поклоп ковчега нада мном закива; а назове ли ме неко Грком, као да ми псећу огрлицу око врата завезује [...]“¹⁰⁵ На узнесеност старом Грчком, указују нам и стихови из *Хлеба и вина*:

„Одатле стиже и тамо указује бог у доласку.

Блажена Грчка! Ти доме небесника свију [...]“¹⁰⁶

Певајући о долазећем богу, он истовремено спаја грчке богове и Христа који је за њега последњи бог. Тако Дионис и Христ постају део јединствене митско-хришћанске религиозне свести. Испевао је то на себи својствен начин:

¹⁰³ Хелдерлин, Ф., 1991, *Основа за Емпедокла*, у: *Увод у трагедије*, Нови Сад: Светови, стр. 8

¹⁰⁴ Хелдерлин, Ф., 1991, *Основа за Емпедокла*, стр. 10

¹⁰⁵ Хелдерлин, Ф., 2009, *Хиперион или пустињак у Грчкој*, стр. 141

¹⁰⁶ Хелдерлин, Ф., 2009, *Хлеб и вино*, стр. 80-81

*„Не знам и чему песници у оскудно време?
Но они су, кажеш, као свештеници бога вина
[...]
Хлеб је од земље плод, ал` светлошћу благословен,
А од громовника бога исходи радост вина“¹⁰⁷*

Хелдерлин је „певао“ дијалектички. Његово поетско-филозофско виђење света као јединства супротности и вечног процеса, упућује и на Хераклитово *ἐν καὶ πᾶν*, о чему такође пева у *Хипериону*.

Сродност и прожимање Хелдерлиновог и Шелинговог мишљења огледају се превасходно у односу према уметности и митологији. Пресудна ствар у њиховом духовном саприпадништву, било је то, што је, да се послужимо одличним Касиреровим одредбама, „оштрином свога духа“ Шелинг „једним замахом на светло изнео садржај и циљ Хелдерлинових унутрашњих духовних борби“ и тако тој „неодређеној чежњи позајмио појам и реч“¹⁰⁸ Дакле, Шелинг је ту хелдерлиновску занесеност грчким светом богова, филозофски уобличавао и тако оно што је код Хелдерлина био више интуитивни, поетски захтев, подигао касније на пиједестал филозофије митологије.

¹⁰⁷ Хелдерлин, Ф., 2009, стр. 83

¹⁰⁸ Цитирано према: Касирер, Е., 2006, стр. 378

2. МИСАО О МИТОЛОГИЈИ И ПОТЕНЦИЈАМА У РАНОМ И СРЕДЊЕМ ПЕРИОДУ

Периодизација Шелингове филозофије није опште прихваћена ствар. Истраживачи различито одређују његову филозофију у том смислу. Периодизација коју ми постављамо има за циљ бољи увид у целину његове филозофије и методског је карактера. Према нашој подели, рани и средњи период обухвата време од првог списка посвећеног митологији, до преломног списка о слободи (1793-1809).

2.1. Потенције природе

Митолошки процес, према Шелинговом схватању, има за свој узрок стваралачке теогонијске потенције и то оне исте које постављају и самог бога. Те моћи, које установљују свест, поставиле су и природу, а људска свест у том смислу представља довршење стварања и њој као циљу делују „потенције које су претходно у удаљености једна од друге и у узајамној напетости произвеле природу.“¹⁰⁹ Митологија, међутим, није настала под утицајем природе, већ је у питању, као што смо већ навели у уводном делу,¹¹⁰ законит процес кроз који је претходно прошла и природа, при чему, како у позним предавањима пише

¹⁰⁹ SW VI, 1928, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, стр. 217

¹¹⁰ Види: стр. 12-13

Шелинг: „[...] потенције пролазе кроз све међусобне положаје и односе, које су имале у природном процесу.“¹¹¹

Термином *Potenzierung* означен је, прихватићемо оцену К. Петерсон (Keith R. Peterson), оригиналан и моћан појам, незаобилазан за разумевање његове филозофске позиције која подразумева идентитет у различитости.¹¹² С обзиром на успостављен однос између митологије и природе, као и то да код Шелинга целокупно учење о потенцијама представља онтолошку основу филозофије митологије, потребно је размотрити и његову филозофију природе.

Шелинг није био задовољан схватањем природе као препреке, односно, као ограничења које „Ја“ себи поставља да би могло да се сазна. У својим списима о филозофији природе,¹¹³ формирао је учење о природи као динамичком систему који се креће навише ка самосвести. У том контексту, Апсолут, као вечна суштина, објективира себе у природи, враћа се себи као субјективност у свет представе и онда сазнаје себе кроз филозофску рефлексију као идентитет реалног и идеалног, природе и духа. Природу Шелинг даље одређује као телеолошки систем, јер „природа не може продуковати ништа друго него правилност и сврховитост“.¹¹⁴ У том систему, нижи ниво увек је

¹¹¹ SW VI, 1928, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, стр. 218

¹¹² Види: Peterson, K.R., 2004, *Introduction*, у: Schelling, F.W.J., *First Outline of a System of the Philosophy of Nature*, Albany: State University of New York Press, стр. XXII

¹¹³ (1797) *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur; Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1798) *Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* (1799) *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie; Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschafts* (1800) *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik* (1801) *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art, ihre Problem aufzulösen* (1805) *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806) *Aphorismen über die Naturphilosophie*

¹¹⁴ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, *Увод у науку система филозофије природе или о појму спекулативне физике и унутрашњој организацији система те науке*, у: Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 317

темељ оном вишем, а из чињенице о правилности и сврховитости, проистиче могућност доказивања њиховог извора, односно, могућа је филозофија природе.

Ради се, у ствари, као што добро запажа Д. Проле, о Шелинговом настојању да „изведе континуитет природе у хијерархијски уређеним *потенцијама* у којима се обликује процес објективирања субјективности природе“¹¹⁵, додајући да је на овакво Шелингово схватање могао да утиче биолог Килмајер (Carl Friedrich Kielmeyer), који је у оквиру свог предавања које је одржао у Штутгарту 1793. године,¹¹⁶ заступао становиште о три органске силе као кључним чиниоцима у извршавању основних животних функција. Те силе су осетљивост, кретање и самоодржање, а којима одговарају сензибилност, иритабилност и репродуктивност. Сличност са овим Килмајеровим увидима може да се сагледа у Шелинговом разликовању три потенције природе, а посебно у одређењу треће. Код њега, прва потенција је *материја* или маса, као синтеза сила привлачења и одбијања, друга је *светлост - динамички процес* који се манифестује у феномену магнетизма, електрицитета и хемијског процеса, а трећа *организам* који представља синтезу прве две и манифестује се у феномену осетљивости (сензибилност), надражљивости (иритабилност) и репродуктивности.

Шелингово гледиште претпоставља да природа актуализује своје потенције на узлазним нивоима све док не изрази себе у организму. Унутар тог нивоа такође постоји различитост, при чему је човек, односно људски организам, кулминирајућа тачка, која најјасније

¹¹⁵ Проле, Д., 2009, стр. 401

¹¹⁶ Kielmeyer, C.F., 1793, *Über die Verhältnisse der organischen Kräfte*, Stuttgart Reden

манифестује идеалитет природе и формира тачку прелаза ка свету представе или субјективности, тј. рефлексije природе на себе саму.

Касирер добро уочава да појам органског код Шелинга представља средство за спекулативно објашњење целине света, али и отклањање јаза између „несвесности“ природе и „свесности“ духа, поткрепљујући то следећим цитатом из Шелинговог списка *Ideen zu einer Philosophie der Natur* из 1797. године:

„Отуда онај особити привид који окружује ове проблеме, привид који пука филозофска рефлексija која је усмерена само на раздвајање, никад не може да створи, док је чисто опажање или чак стваралачка уобразиља одавно изумела симболички језик који се сме протумачити само зато да би се могло видети да нам се природа обраћа утолико разумљивије, уколико је мања наша рефлексija о њој.“¹¹⁷

Са друге стране, К. Петерсон динамички процес у Шелинговој филозофији природе види као „самоконструкцију природе“, а у целини, као својеврсну онтоепистемологију: „У филозофији природе и њеном постепеном низу ступњева, Шелинг скицира категорије природне онтологије и епистемологије, примењујући најмањи број појмова неопходних да се пружи објашњење света и искуства.“¹¹⁸ Она се позива и на Хермана Крингса (Hermann Krings), који то назива „логогенеза“, али, сасвим исправно налази, да није у питању само „логогенеза“, већ да је од самог почетка код Шелинга постулирана и људска слобода, како би се превладао механицизам, тако да би могло да се каже да је реч и о етичким моментима.

¹¹⁷ Цитирано према: Касирер, Е., 1984 (II), стр. 93

¹¹⁸ Peterson, K.R., 2004, стр. XXVII

Животни процес припада трећој потенцији, чији је продукт истовремено продуктиван. Шелинг у томе види противречност, наводећи да оно што је продуктивност, не може да буде продукт, а оно што је продукт, не може да буде продуктивност. Из те противречности он изводи, и то у фусноти, прилично важан, мада донекле неочекиван закључак да је „живот стање које је крајње вештачко, стање које је у природи настало против њене воље.“¹¹⁹ Закључак је необичан, с обзиром на то да он у хијерархији организација и прелажењу из живе у неживу природу види стваралачку силу духа, а вољни импулс, тј. хтење, одређује као изворну духовну силу која „господари“ тим процесом. Могуће разрешење противречности налази једино у томе да је разлика између органског и неорганског само разлика у природи као објекту, док природа као оно што је изворно-продуктивно „лебди“ изнад таквог разликовања. Дакле, у природи се супстанцијално не разликује органско и неорганско, а следствено томе, живо и неживо, што је донекле и лајбницовски моменат. Наиме, код Лајбница су монаде духовни атоми који чине и органски и неоргански свет. Разлика међу њима је само у моћи перцепције, при чему оне монаде које чине неоргански свет, могу да се упореде, како то Лајбниц сликовито описује, са човеком који се налази у дубоком сну. Шелинг закључује да је управо то супстанцијално неразликовање „резултат до којег мора водити свака права наука природе“.¹²⁰

¹¹⁹ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 376

¹²⁰ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 378

2.1.1. Спекулативна физика

Шелинг је у спису *Први нацрт система филозофије природе* из 1799. године први пут употребио термин *Naturphilosophie* да би означио своје целокупно учење.¹²¹ Када у том спису спомиње трансценденталну филозофију, он реферира на Фихтеа. Принцип његове *Naturphilosophie* састоји се у тврђењу да „*природа има неусловљену реалност*“.¹²² Неусловљеност не одликује ниједну појединачну ствар и представља, сматра Шелинг, *сâмо биће*. Појединачне ствари представљају израз тог бића и ништа више од тога. Она се не бави природом као објектом, већ природом која представља оно што је делатно сâмо, а филозофирати о природи, према Шелинговим речима, значи „издићи је из мртвог механизма у којем се она чини укочена, уједно је оживети слободом и преместити је у властити слободан развој [...]“¹²³ У питању је, са једне стране, аутономија природе, зато што је сама свој законодавац и са друге – аутархија, јер је и сама себи довољна.

Међутим, у *Уводу у нацрт система филозофије природе*, спису који је објављен исте године и који је, у ствари, више разјашњење и допуна онога што је писао у *Првом нацрту система филозофије природе*, Шелинг је променио став о *Naturphilosophie* као целој филозофији и одредивши је као спинозизам физике, супротставио трансценденталној филозофији, која је допуњава: „[...] обе науке су дакле једна наука, а оне се разликују само путем супротстављених

¹²¹ Претходно је то било *Philosophie der Natur*

¹²² Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, *Први нацрт система филозофије природе*, стр. 25

¹²³ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 21

смерова својих задатака“.¹²⁴ Трансцендентални смер подразумева да се оно реално подреди идеалном, а натурфилософски, да оно идеално објасни помоћу реалног.

Са друге стране, *Naturphilosophie* је такође спекулативна физика, чији је циљ да „истражи апсолутан узрок кретања.“¹²⁵ Главни проблем је, дакле, кретање, али не механичко, јер то је секундарно кретање помоћу којег никако не може да се дође до последњих узрока. Тиме се бави емпиријска физика која свако кретање своди на механичко и транспонује га у математичку конструкцију, због чега није способна да „завири у унутрашњу конструкцију природе.“¹²⁶ Метод њеног истраживања је квантификација, која има за циљ што потпуније математичке формулације природних закона. Проблем такве квантификације је што нас математизација оставља на површини ствари, а ради се о томе да се пронађе оно што је „унутрашње покретачко дело и [...] оно што је у природи не-објективно“¹²⁷, као што тврди Шелинг.

Шелинг се противи и оној врсти конструкције која се догађа путем експеримента. „Сваки експеримент је питање постављено природи“¹²⁸, каже Шелинг, међутим, то још није апсолутно самопроизвођење појава, нити се природне силе превладавају, иако природа нужно на таква питања одговара. До потребног знања о последњим узроцима тако не може да се стигне ни помоћу експеримента. Реч је о томе да „*је природа a priori*, што значи да је све појединачно у њој унапред одређено путем целине или путем идеје

¹²⁴ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 317

¹²⁵ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 319

¹²⁶ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009

¹²⁷ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 320

¹²⁸ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 321

природе уопште¹²⁹, сматра Шелинг, па као таква, априорна, треба и да се сазна. Супротстављање емпиријске и спекулативне физике заснива се на томе, да се предмет емпиријске разматра као готова датост у *постојању*, док га спекулативна разматра у *постајању*. Не продукт, него продуктивност, процес, кретање, тј. биће сâмо, као оно што је неусловљено, као идентитет продукта и продуктивности, јесте највиши предмет Шелингове спекулативне физике.

Спекулативна физика, према Шелинговим речима, у односу на своје тенденције „у потпуности је оно што је систем старих физичара“¹³⁰, при чему спомиње Лезажову (Georges-Louis Le Sage) механичку физику и његове заслуге као обновитеља Епикурове атомистичке теорије. Међутим, ово указивање на Лезажа и антички атомизам, „заварава“ траг, чини се, изворнијих, аристотеловских утицаја. У овом спису¹³¹ Аристотел се не именује, међутим, бројни су моменти који указују на мотиве из његове *Физике*.¹³² И сам израз „спекулативна физика“ асоцира на Аристотелову *Физику*, као теоријску „другу филозофију“. Да бисмо разјаснили овај Шелингов израз,¹³³ послужићемо се речју „умозрительность“ којом се у руском језику преводи реч *speculatio*. Умозрительност нам говори о томе да се нешто

¹²⁹ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 324

¹³⁰ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 319

¹³¹ *Увод у нацрт система филозофије природе или о појму спекулативне физике и унутрашњој организацији система те науке*

¹³² Шелинг нас посредно ипак упућује на Аристотела, када каже да се његова наука „налази на истом становишту као и физика, попут бивших телеолошких начина разјашњавања и увођења опште финалности узрока у науку природе.“ (Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 318)

¹³³ Разјашњење је потребно, јер се спекулација често означава као надискуствено, апстрактно мишљење које „се одриче и посве је одвојено од сваког могућег искуства. Нити полази од искуствених и стварних података, нити их настоји објаснити. Спекулативно је одвојено од чулности и креће се само у надемпиријској сфери“. (Види: Филиповић, В., 1989, *Филозофјски рјечник*, Загреб: НЗМХ,)

„умом зри“, а зрење је гледање, посматрање.¹³⁴ Зрење има и друго значење, које овде може да нам буде од користи, а то је сазревање – као процес који води зрелости, а када се зрелост достигне, онда је у питању *сврш(е)ност* (остварење сопствене сврхе – *εντελέχεια*) или *од-решеност* (*ab-solutum*). Шелинг у *Филозофији митологије* ову латинску реч (*absolutum*) узима у значењу *до-крајчено* (*Voll-Endete*), као оно што у самоме себи има почетак, средину и крај и каже да управо „оно дакле што њих има у самоме себи сасвим је савршено, или *omnis numeris absolutum*“.¹³⁵ А то је бог. Дакле *speculatio* и *θεωρία* се односе на исту ствар, тј. на оно што не може да се досегне обичним емпиријским приступом, већ једино умним (са)гледањем (зрењем), а то су последњи узроци стварности. Ово не значи да је спекулација нужно одвојена од искуства. Шелинг се супротставља таквим схватањима, донекле кантовски, сматрајући да „изворно уопште не знамо ништа, до путем искуства и посредством искуства“.¹³⁶ Другим речима, сви наши ставови су у том смислу искуствени, али, они постају *апприорни* чим откријемо њихову унутрашњу нужност.

У центру је обе физике, и Аристотелове теоријске и Шелингове спекулативне, свакако проблем кретања (*κίνησις*) и промене (*μεταβολή*). Млади Шелинг био је свестан да се ту налази решење загонетке света. Био је уверен да *Naturphilosophie* из *Првог науцрта система филозофије природе* има кључ *од-решења* чвора светске загонетке и зато је то накратко и била сва филозофија. Аристотелова анализа

¹³⁴ Поједини наши преводиоци користе речи зрење и зор да би превели, за Шелинга важан израз „*Anschauung*“ који се опет у обичном језику преводи и као посматрање.

¹³⁵ SW VI, 1928, *Philosophie der Mythologie, Der Monoteismus*, str. 299

¹³⁶ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 323

кретања, које он не своди ни на могућност ни на стварност,¹³⁷ већ га одређује као дефицијентни појам о стварности,¹³⁸ огледа се и у познатој четворострукости узрока:

1. *Causa materialis* (έξ ού, ὄλη)
2. *Causa formalis* (είδος)
3. *Causa efficiens* (αρχή τής μεταβολή)
4. *Causa finalis* (ού ένεκα)

Дистинкција на четири основа стварности, што у ствари представља подела на четири узрока, Аристотелу омогућава да на појмовном плану оправда покретљиву природу стварности. Међутим, када се постави питање о целини те покретљиве стварности, показује се, да се због чињенице да из кретања увек произлази кретање, лако запада у тешкоће проблема регресије.

Аристотел на почетку Θ књиге *Μεταφυσικε* прави експлицитну разлику између *κίνησις* и *ένέργεια*. Он уводи појам *ένέργεια* тако што га дистингуира од *κίνησις*. Док *κίνησις* увек упућује на нешто друго, што је изван сваког кретања, *ένέργεια* подразумева иманентно деловање. Бог не може да буде *κίνησις*, јер га одликује иманентна сврховитост. Деловање које би личило на бога, могло би да буде само умозрительно мишљење, тј. оно што има иманентну сврховитост. За Аристотела, бог је чиста енергија и чиста форма.

¹³⁷ Шелингово учење о потенцијама може да се повеже и са Аристотеловим разликовањем могућности (*δύναμις, potentia*), делатности (*ένέργεια, actus*) и остварености (*έντελέχεια, actualitas*), о чему ће бити више речи у поглављу о позном, развијеном учењу о потенцијама.

¹³⁸ „Пошто је према сваком поједином роду разлучено оно што је оствареношћу и оно што је можношћу, оствареност онога што бива можношћу, као такво јест гигање, на пример: преиначљивоме као преиначљивоме, то је преинака [...]“ (Види: Аристотел, *Физика*, 1988, 201а 10 и даље)

Аристотел не допушта бесконачни регрес узрочности и бога поставља, рекли бисмо, као један над-узрок, тј. први или последњи узрок – узрок свих узрока. То је први покретач, који је сам непокретан (или непокретан). Као први покретач, он одржава светско кретање, полазећи од самога себе и на нужан начин. Такав „непокретни покретач“ или „узрок по-себи и за-другог“ како га именује Аристотел, појављује се и код Шелинга као мирујући „апсолутни узрок“ који трансцендира механичко и тиме, такође, избегава бесконачни регрес: „[...] кретање не проистиче само из кретања, него једино из мировања.“¹³⁹ Међутим, Шелинг не остаје у трансцендентности, већ за своју „апсолутну претпоставку“ захтева емпиријско потврђивање, што значи да мора да буде могуће да се из ње изведу све природне појаве, а са крајњим циљем успостављања науке природе, што потврђују његове речи: „Управо путем тог извођења свих пропорција појава из једне апсолутне претпоставке, наше знање се преображава у конструкцију саме природе, што значи да је наука природе *a priori*. (подвукао А.Л.)“¹⁴⁰

2.1.2. Идентитет и потенције

Своју филозофију идентитета Шелинг је објавио у *Часопису за спекулативну физику* 1801. године.¹⁴¹ Главна Шелингова теза састоји се у томе да је између субјективитета и објективитета могућа само квантитативна разлика у погледу појединачног бића, али не и по себи,

¹³⁹ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 319

¹⁴⁰ Шелинг, Ф.В.Ј., 2009, стр. 323

¹⁴¹ У питању је спис *Приказ мог система филозофије (Darstellung meines Systems der Philosophie)*

у погледу апсолутног тоталитета. Највиши закон ума, Шелинг види у закону идентитета који се означава ставом „ $A=A$ “. Овим се не тврди ни A као субјект, ни A као предикат, већ једино сам идентитет, који је постављен као оно што је неусловљено и сасвим је независан од A као субјекта и од A као предиката. У ставу „ $A=A$ “ који означава апсолутну индиференцију, исто A постављено је као субјект и као предикат, а апсолутна индиференција је једини могући однос између њих.

Разлика се појављује ако се постави као претежући, или субјект или објект, при чему „ $A=A$ “ прелази у „ $A=B$ “, који представља релативни идентитет. A је тада постављено као идеални принцип, а B као реални. A или B не могу да буду постављени по себи, већ само оно Једно у којем претеже субјективитет или објективитет. Оно B за Шелинга јесте оно што је ограничиво, док је A оно ограничавајуће. Ова квантитативна диференција субјективног и објективног, чији је израз „ $A=B$ “, јесте потенција, али не било која појединачно, већ потенција уопште. У питању је општи израз коначности, односно, у тој диференцији је садржан услов постојања сваког појединачног бића.

Потенције у *Приказу мог система филозофије* још увек немају сасвим одређено и јасно значење. Шелинг ће развијенију форму учења о потенцијама, важну за филозофију митологије, дати у позним списима, о чему ће касније бити речи. *Приказ* је написан геометријском методом, по узору на Спинозину *Етику*, што се огледа и у томе да потенције овде још увек задржавају неке ознаке из математике (на пр. оне које се односе на функцију) и физике (на пр. етапа, сфера). Ово му Хегел замера, сматрајући да филозофија не треба да преузима методе других наука.¹⁴² Међутим, спој онтолошке и методске употребе овог појма у каснијем филозофском одређењу, јесте

¹⁴² Види: Хегел, Г.В.Ф., 1964 (*III*), стр. 522

оригинално место у сталној Шелинговој интенцији да разреши однос коначног и бесконачног.

Из поставке о потенцијама, као одређењу диференције у општем приказу као „ $A=B$ “, Шелинг развија схему „конструисане линије“, посредством које је тада представио конструкцију целог свог система:¹⁴³

Схема 1

$$\begin{array}{ccc} + & & + \\ A=B & & A=B \\ \hline & & A=A \end{array}$$

Линија представља оно исто идентично, пошто је иста у сваком свом делу, као и у целини. Разлика се појављује једино са претежућим A , или претежућим B . Тачка апсолутне равнотеже је у идентитету „ $A=A$ “. Појединачно биће одликује квантитативна диференција, али целину одликује индиференција, у чему је садржан идентитет коначног и бесконачног. Појединачно биће, посматрано само за себе, такође представља индиференцију, тј. тоталитет, међутим у односу према апсолутном, искључиво диференцију и то Шелинг одређује „као израз бића или сазнавања, [што] сачињава потенцију.“¹⁴⁴

¹⁴³ SW III, 1927, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, стр. 33

¹⁴⁴ SW III, 1927, стр. 30

На основу ових разматрања, Шелинг закључује да свака појединачност, која нам се чини различита у односу на неку другу појединачност, у ствари то није, већ су оне „реалитер једно“, и у тоталитету супротстављених потенција, представљају чист идентитет. Појединачно биће могуће је једино унутар овог тоталитета, јер уколико би било реално од њега одвојено, било би – ништа. Дакле, све разлике појављују се једино у односу на потенције, тако да између природе и духовног света нема суштинске разлике. У том контексту, Е. Боуви (Andrew Bowie) у својој књизи о *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, прави занимљиву, донекле неочекивану, али врло аргументовану компарацију. Наиме, он упоређује Шелинга и Дејвидсона (Donald Davidson), сматрајући да је Дејвидсонов став нередуктивног материјализма, према којем ментално јесте физичко и који омогућава отвореност према уметности и религији, у тесној вези са Шелинговим схватањем о јединству субјективног и објективног у Апсолуту. Боуви каже: „Као ни Шелинг, ни Дејвидсон не пристаје уз материјалистички детерминизам. Утолико што не мисли да има икакве могућности психофизичких закона: `аномички монизам наликује на материјализам по свом ставу да су сви догађаји физички, али одбацује тезу, која се обично сматра суштинском за материјализам - да се за менталне феномене могу дати чисто физикална објашњења`.“¹⁴⁵ Дејвидсон своју тезу о аномичности менталног, поткрепљује и Кантовим схватањем да је задатак спекулативне филозофије да се човек као слободан, замишља другачије, него када се замишља као део природе, подвргнут њеним законима.¹⁴⁶ Међутим, Боуви сматра да је Дејвидсон на Шелинговом путу, када тврди: „Не видим добар разлог да се теорије идентита називају материјалистичким: ако су неки ментални

¹⁴⁵ Bowie, A., 1993, стр. 80-81.

¹⁴⁶ Види: Дејвидсон, Д., 1995, стр. 232

догађаји физички, то их не чини више физичким, него менталним.¹⁴⁷ У ствари, сваки редуccionизам може да се сведе на релацију идентитета, а пошто је ова релација симетрична, онда, ако се дух своди на материју, сама материја постаје сведени дух. То нас заиста упућује на Шелинга и његово гледиште о идентитету које разлику између субјективног и објективног (менталног и физичког) види само као релативну, а која на нивоу Апсолута не може да буде смислена.

Боуви примећује да физикализам има озбиљан проблем када ментално своди на физикално, управо зато што тако успостављени идентитет укида разлику између њих, а ако је то тачно, добијени резултат, као што и Боуви тврди, никако не може да се одреди као физикалистичка позиција. Шелинг, према његовом мишљењу, не жели да потцени материјални аспект природе, али исто тако одбија да буде редуccionиста, већ заступа „концепцију идентитета у којој је разлика између менталног и физичког утемељена на нужном приоритету идентитета.“¹⁴⁸

¹⁴⁷ Цитирано према: Bowie, A., 1993, стр. 80

¹⁴⁸ Bowie, A., 1993, стр. 82

2.2. Нова митологија

У знаменитом рукопису, познатом под називом *Најстарији програм система немачког идеализма (Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus)* који је пронашао Франц Розенцвајг (Franz Rosenzweig)¹⁴⁹ и о томе саопштио у Хајделбергу 1917. године, постављен је захтев за једном новом митологијом:

„Говорићу овде најпре о идеји која, колико знам, још ниједном човеку није пала на памет – морамо имати *нову митологију*, (подвукао А.Л.) али та митологија мора стајати у служби идеја, мора постати митологија ума“¹⁵⁰

Идеја нове митологије није била сасвим нова. К. Тијет напомиње како је у једном спису из 1767. године, Хердер, одређујући митологију као „обучену мудрост“ писао о томе како су се поезија и филозофија одвојиле и како је тешко конституисати једну митологију која би била сасвим нова.¹⁵¹ Слично пише и М. Франк (Manfred Frank): „У истом смислу је Хердер већ размишљао о поновном рођењу једне митологије и под тим схватао нетематске аксиолошке претпоставке које интуитивно прихвата једна језичка заједница, а песништво их као

¹⁴⁹ F. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Ein handschriftlicher Fund, Heidelberg, 1917. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1917, 5. Abhandlung) Текст је имао занимљиву историју. За време другог светског рата, рукопис је из Националне библиотеке Пруске пребачен у Шлезију. Када је та област 1945. године постала део Пољске, рукопис је загубљен и у истраживачке сврхе коришћена је фотографија коју је склонио М. Бубер (Martin Buber). Тек 1970-их година Д. Хенрих (Dieter Henrich) је открио да се текст налази у библиотеци у Кракову и документ поново постаје доступан 1979. године.

¹⁵⁰ Хелдерлин, Ф., 1990, *Нацрт. Најстарији програм система немачког идеализма*, у *Нацрти из поетике*, Нови Сад: Братство-јединство, Додатак 1, стр. 103

¹⁵¹ Види: Tilliette, X., 2002, стр. 19

такве, као *носеће* (религијске) опције, може да изрази.¹⁵² Међутим, митологија се у *Нацрту*, за разлику од хердеровског рађања поезије из нове физике, поставља као митологија ума.

Идеја нове митологије која укључује њену повезаност са поезијом и порекло у народу, а не у појединцу, што је један од круцијалних позних ставова, појављује се и у *Систему трансценденталног идеализма* из 1800. године: „Али, како једна нова митологија (подвукао А.Л.) која није изум појединог песника, него једног новог поколења које, тако рећи, представља само једног песника, може да настане, то је проблем чије решење треба да се очекује само од будућих судбина света и даљег тока историје.“¹⁵³ Дакле, између *Нацрта* и *Система трансценденталног идеализма* може да се успостави веза¹⁵⁴ путем појма нове митологије, што је, са једне стране, важно за ауторство *Нацрта* (о чему се још увек води расправа), а са друге, одређење нове митологије као митологије ума, поткрепљује и нашу тезу о умности митологије која се у виду захтева појављује код Шелинга већ тада.

¹⁵² Франк, М., 1995, стр. 17

¹⁵³ SW II, 1927, *System des transzendentalen Idealismus*, стр. 629

¹⁵⁴ Такву везу запажа на пр. и В. Бајервалтес (Werner Beierwaltes), сматрајући да оно што оправдава везу између *Нацрта* и филозофије уметности, јесте чињеница да је Шелинг поједине тезе из *Нацрта* касније интензивно развијао, пре свега у *Систему трансценденталног идеализма* (Види: Beierwaltes, W., 1982)

2.2.1. Контрoверзе око Најстаријег програма система

Рукопис, којем је Розенцвајг дао назив *Најстарији програм система немачког идеализма* изазвао је бурну реакцију. Полемика је вођена, са једне стране, око тога ко је аутор рукописа, а са друге, око саме идеје, значења и сврхе због које је текст написан. Сам Розенцвајг установио је да је рукопис Хегелов из 1796. године. Међутим, ауторство није приписао њему, већ Шелингу, сматрајући да је једино он у то време размишљао на тај начин и на основу тога, датирао га је у пролеће исте године, када је Шелинг боравио у Штутгарту и Франкфурту и сусретао се са Хелдерлином. В. Шулц (Walter Schulz) је, такође уверен да, иако папир није потписан, не треба да постоје недоумице да је аутор млади Шелинг.¹⁵⁵ Мада се и Хелдерлину приписује ауторство, као што је то учинио, на пример, В. Бем (Wilhelm Böhm) у тексту из 1926. године,¹⁵⁶ или значајан подстицај, што је заступао Касирер,¹⁵⁷ већина истраживача је прихватила Розенцвајгов став.

Међутим, О. Пегелер (Otto Pöggeler) је, оспоравао Розенцвајгове аргументе и ауторство приписао Хегелу.¹⁵⁸ Годину настанка документа померио је на 1797., када се Хегел из Берна преселио у Франкфурт. За њега није уверљива теза да се ради о препису.¹⁵⁹ Поред осталих

¹⁵⁵ Види: Schulz, W., 1975, стр. 304

¹⁵⁶ Види: Böhm, W., 1926, *Hölderlin als Verfasser des ältesten Systemprogramms*, у: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, стр. 339-426

¹⁵⁷ Види: Касирер, Е., 2006, *Хелдерлин и немачки идеализам*, Загреб: Деметра

¹⁵⁸ Види: Pöggeler, O., 1969, *Hegel als Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, Bonn: Hegelstudien, Beiheft 4

¹⁵⁹ Занимљиво је да је Хајдегер, реагујући на овај Пегелеров став, рекао да му никада није била блиска идеја о Шелингу као аутору и Хегелу као преписивачу, али ни да не може да предложи ништа боље од тога.

аргумената, који се односе на стил и начин размишљања, он износи и аргумент-питање: зашто би Хегел преписао нечији текст? Пегелеру се, наравно, може одговорити контра-питањем – а зашто не би? Такође, ако се упита зашто га није потписао, долази се до *symphilosophiein*. И А.В. Гулига сматра да је највероватније Хегел аутор и у том смислу упућује на његов рани спис *Живот Исусов*,¹⁶⁰ наводећи да, иако је зрели Хегел боготворио државу, у младости се држао другачијих погледа, што поткрепљује његовим писмом Шелингу из 1795. године у којем изражава своје незадовољство државом:

„Изнутра осећам жалосност таквог стања, када држава прониче у сакривене дубине моралности, с намером да њима управља; то је стање жалосно чак и у том случају, ако се држава руководи добрим намерама и бесконачно тужније, када се на кормилу налазе лицемери; последње нужно произлази, чак и ако су на почетку имали добре намере.“¹⁶¹

Ипак, иако даје предност Хегелу, Гулига сматра да *Нацрт* никако не треба искључити из оних докумената која се односе на Шелингов идејни развој, јер су „Хегелову руку водиле мисли Хелдерлина и Шелинга“¹⁶², истовремено приписујући Шелингу идеју „нове митологије“ и интерес ка физици.

Д. Хенрих је 1967. године истакао могућност да је аутор неко четврти, или чак група студената, стављајући текст у политички контекст. О четвртом човеку и политичкој агитацији пише и В. Бајервалтес, укључујући се у расправу: „Спор око ауторства овог и политички бризантног текста (атакује на непријатељство државе према слободи, па захтева њено укидање, те позива на свргавање вере - и на -

¹⁶⁰ Види: Гулига, А.В., 1994, *Шелинг*, Москва: Соратник, стр. 38

¹⁶¹ Цитирано према: Гулига, А.В., 1994

¹⁶² Гулига, А.В., 1994

од стране свештенства новије `манипулисање умом`) не може на основу, свакако вишеструких могућности заједничких увида, засигурно никада коначно да се разреши. Хегел, Шелинг и такође Хелдерлин, увек изнова фигурирају као аутори, међутим, у новије време сумња се чак на постојање `четвртог човека`.¹⁶³

К. Тијет потенцира „*communauté de travail*“ у оквиру које се није придавао значај ауторству и каже да, било ко да је аутор „Шелинг или Хегел, *Das älteste Systemprogramm*, који је пронашао Розенцвајг, јесте узбудљиво сведочанство о намери да се нешто оствари у заједници.“¹⁶⁴ Он сматра да су Пегелерови аргументи против Шелинга, пре свега чињеница да је рукопис Хегелов, прилично јаки, али да су ови други, психолошки и историјски, ипак јачи и да дебата иде у прилог Шелингу. Ти аргументи, према исправном Тијетовом запажању, одговарају слици о Шелингу као „Хермесу идеализма“ са почетка 1796. године и, што је још важније, омогућавају антиципацију будућих Шелингових радова и успостављавање везе између *Филозофских писама о догматизму и критицизму*, са једне стране и списа о филозофији природе и *Система трансценденталног идеализма*, са друге, што доприноси и нашој тези о континуитету у развоју Шелингове мисли о митологији.

У овој готово стогодишњој расправи око „две стране текста“ искристалисао се став да би сва три кандидата – Хелдерлин, Хегел и Шелинг, могли да буду аутори, али да је можда у питању и неко сасвим други. Свако има своје заступнике са одређеним аргументима. Главни приговор против Шелинга је што рукопис није његов, док је то исто главни аргумент за Хегела. Хелдерлин се најчешће види као онај који је највише утицао на садржај текста и код оних истраживача који га не

¹⁶³ Beierwaltes, W., 2004, стр. 28

¹⁶⁴ Tilliette, X., 1992, стр. 69

сматрају аутором. С обзиром на такво стање ствари, уколико се не открије неки документ који ће несумњиво да потврди ко је аутор *Нацрта*, што је мало вероватно, расправа остаје отворена. У различитим списима, у зависности и од наклоности онога ко их пише, појављиваће се неко други као писац *Нацрта*.¹⁶⁵

Проблем би могао да буде решен, ако би се прихватио став да је *Нацрт* заједничко дело тројице тибингенских другова – Хелдерлина, Хегела и Шелинга. Они су студирали заједно, интензивно се дружили и комуницирали тих година, чак и у време када нису живели у истом граду. Шелинг и Хегел касније су заједнички уређивали *Критички часопис филозофије (Kritische Journal der Philosophie)* и ту објављивали само своје текстове, а да их уопште нису потписивали, тако да се ни данас не зна за све прилоге, ко их је од њих двојице писао.

Ипак, једно место из *Система трансценденталног идеализма*, где је митологија одређена као средњи члан повратка науке поезији, када нас Шелинг у фусноти упућује на своју претходну расправу о митологији,¹⁶⁶ али и психолошко-историјски аргументи о којима је било речи, доприносе нашем уверењу да је готово извесно Шелинг аутор *Нацрта*.

¹⁶⁵ Текст се објављује у издањима дела све тројице аутора – Шелинга, Хелдерлина и Хегела

¹⁶⁶ „Даље извођење ове мисли садржи расправа о митологији која је сачињена већ пре више година.“ (SW II, 1927, *System des transzendentalen Idealismus*, стр. 629)

2.2.2. Ум и митологија

Идеја из *Нацрта* да су истина и доброта сједињене у лепоти која је постављена као обједињујућа идеја, подразумева и постојање естетског чула, јер мора бити могуће да она буде сазната, што се дешава кроз естетски акт као инструмент ума. Из тог разлога, истински филозоф мора да поседује смисао за естетско, налик песнику, а филозофске идеје треба да буду митолошки саздане, што подразумева умност митологије. Ово повезивање ума и митологије, кључно је место у генези Шелинговог филозофског развоја, а тиме на одређени начин, и немачког идеализма уопште. Цео текст може да се подели на два дела – у првом се расправља о проблемима једне универзалне етике, која би обухватала и физику и метафизику, да би се у другом, као нека врста закључка-захтева извели кључни ставови о умности митологије и једној општој, чулној религији.

На основу почетка рукописа који разматрамо – „...етика“, могло би да се наслути да се ради о закључку неке шире расправе, међутим, начин на који је написан, упућује и на то да се ради о нацрту неког будућег текста. У првом делу стил је кантовски. Кант се и именом спомиње: „Пошто цела метафизика убудуће води у *морал* (о чему је Кант са оба своја практичка постулата дао тек један *пример*, ништа не *исцрпивши*), онда та етика неће бити ништа друго, него потпуни систем свих идеја или, што је исто, свих практичних постулата.“¹⁶⁷ Етика је тако уздигнута на високо место специфичне метафизичке спекулације, али је у том уздицању евидентна и одређена критичка двозначност, јер се истовремено прихвата кантовски филозофски модел, али и истичу његови недостаци – Кант је дао постулате, али ствар није „исцрпео“.

¹⁶⁷ Хелдерлин, Ф., 1990, Додатак 1, стр. 101

Дакле, ствар није доведена до краја, тако да се испоставља као нужно да се постави нов систематски одговор и тако филозофија постави на чвршће темеље. Ово је идеја водиља текста и у томе се заправо састоји његов манифестни карактер, који га и одређује као програм система немачког идеализма, како га је Розенцвајг с правом и назвао.

Свакако треба споменути и Спинозин утицај, који је код Шелинга, изражен већ раније у *Филозофским писмима* из 1795. године,¹⁶⁸ а овде се огледа у тежњи да се етика успостави као „потпуни систем свих идеја“, јер, као што знамо, Спинозина *Етика* је и метафизика. Може се, такође, препознати и Фихтеов утицај већ у следећој реченици у којој се тврди субјект као апсолутно слободан: „Прва идеја је, природно, представа о *мени самом* као апсолутно слободном бићу.“¹⁶⁹

Систем идеја који би био потпун, подразумева и обухватање физичког света, а пошто је тај систем – етика, у *Науцту* се поставља питање о томе каква је природа света са становишта моралног бића. Тадашња физика, међутим, исцрпљивала се у емпиријским експериментима и стајала на позицијама детерминизма. Таква, ограничена физика, према аутору *Науцта*, није у стању „да задовољи стваралачки дух [...]“¹⁷⁰ Зато је потребна нова физика, која се најављује од „надолазећих времена“, а Шелингова спекулативна физика, која је настала наредних година, засигурно представља једну такву нову

¹⁶⁸ Постављајући питање „зашто је Спиноза своју филозофију изложио у једном систему *етике*“, Шелинг одговара да то није било узалуд јер „он је живео у свом систему“ додајући да то за њега није била испразна теоријска зграда, већ систем који је задобио реалност помоћу „продуктивне, реализаторске моћи, не помоћу знања, већ помоћу делања.“ (SW I, 1927, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, стр. 229)

¹⁶⁹ Хелдерлин, Ф., 1990, Додатак 1, стр. 101

¹⁷⁰ Хелдерлин, Ф., 1990

физику, чији циљ није да одбаци стару, већ да превлада искуствено-детерминистички механицизам.

Из подручја природе, прелази се у сферу државе – из физичког у политичко. Констатује се да у тој сфери такође влада механицистички детерминизам, којим се раздељује свет, а слободно људско „Ја“ редукује на точкић унутар државног механизма.¹⁷¹ Аутор жели да оголи „јадно људско дело какво је држава, устав, влада, законодавство“¹⁷² и пошто је идеја слободе неспојива са идејом државе, захтева да ова нестане, а заједно са њом и свештенство које „посредством само ума, лицемерише ум“.¹⁷³

У другом делу превладава се неслобода лицемерног ума, тако што се успоставља естетичка синтеза: „Најзад, идеја која све обједињава, идеја лепоте, реч узета у вишем, платоновском смислу.“¹⁷⁴ На овом месту могло би да се приговори да је успостављен примат лепоте и да то ипак не одговара „платоновском смислу“, с обзиром да доброта има неспорно највише место у Платоновој теорији идеја. Његова *Држава* између осталог и због примата добра, превасходно јесте етичко дело.

Приговор у смислу естетизације платонизма, што би подразумевало да је идеја лепоте изнад идеје добра, био би само условног карактера. У *Нацрту* се лепота не схвата хијерархијски, већ синтетички. Чини се да онтолошко првенство остаје отворено, да је у питању својеврсна *καλοκαγαθία*, јер аутор *Нацрта* користи реч

¹⁷¹ М. Франк сматра да се овде врло јасно и оштро даје дијагноза о „грађанској држави – а мисли се на државу која је ступила на сцену са Француском револуцијом, на државу као инкарнацију терористичког ума.“ (Франк, М., 1995, стр. 16)

¹⁷² Хелдерлин, Ф., 1990

¹⁷³ Хелдерлин, Ф., 1990

¹⁷⁴ Хелдерлин, Ф., 1990

„сестрине“ да би приказао синтезу: „[...] истина и доброта сестрине [се] само у лепоти“.¹⁷⁵ Лепота, дакле, *обједињава*, а естетски чин као највиши чин ума, јесте инструмент којим се та синтеза обухвата. Од филозофа се тражи да има естетске моћи које има и песник, јер „филозофија духа је естетска филозофија“¹⁷⁶, а без естетског чула неће бити у стању да изађе из својих „табела и регистара“, тј. из празних, неразумљивих апстракција. Кантовски речено, треба да буде мајстор живота (*Lebenmeister*). Из тога, према аутору *Наупта*, треба да проистекне „више достојанство поезије“ чиме би она постала „оно што је била и на почетку – учитељица човечанства. Јер више нема никакве филозофије [...]“¹⁷⁷ Овај став упућује на оно што Шелинг пише у *Систему трансценденталног идеализма* о уметности као „вечном органону и документу филозофије“ и томе да је „уметност [...] филозофу оно највише“,¹⁷⁸ да треба „очекивати да ће филозофија, као што ју је поезија у детињству науке родила и хранила, [...] тећи натраг у општи океан“¹⁷⁹ из кога је и произашла. Често се сматра да се на тај начин заснива примат поезије, односно, уметности у односу на филозофију. Међутим, треба у таквим схватањима бити опрезан, јер, чини се, да је опет у питању одређена двозначност. Наиме, Шелинг каже да је уметност *филозофу* оно највише. Тиме је филозоф, као неки над-уметник постављен изнад уметника – онога који твори уметност. Сама по себи, дакле, уметност не долази до те свести о сопственој узвишености. Такође, Шелинг истиче извесну затвореност природе: „Оно што називамо природом, јесте песма која је затворена у тајном чудесном писму (*wunderbarer Schrift*). Али, загонетка, *када би могла*

¹⁷⁵ Хелдерлин, Ф., 1990

¹⁷⁶ Хелдерлин, Ф., 1990

¹⁷⁷ Хелдерлин, Ф., 1990

¹⁷⁸ SW II, 1927, *System des transzendentalen Idealismus*, стр. 628

¹⁷⁹ SW II, 1927, стр. 629

(подвукао А.Л.) да се разоткрије, сазнали бисмо у њој Одисеју духа, који чудесно завараван (*getäuscht*), тражећи самога себе, бежи од самога себе [...]“¹⁸⁰ Дакле, природа је загонетка која остаје тајна и за песника. Ово, *када би могла (könnte)*, међутим, остаје. Из потенцијалног, у том смислу, не може да се пређе у актуално. Чудесна варка природе о-чарава човека, а живот другачије, осим као такво стање о-чараности не би могао ни да се замисли. И филозофија и уметност представљају непрекиднио раз-чаравање. Када би тај посао могао да буде довршен, из стања о-чараности, прешло би се у стање раз-о-чараности. Смисао треба да се тражи у процесу који нас стално држи у стању о-чараности.

Из естетичког се прелази у религиозно, али синтетички, кроз успостављање једне „чулне религије“ повезивањем уметности и митологије, јер нова митологија је „политеизам моћи уобразиље и уметности.“¹⁸¹ Нова религија није упућена само необразованим масама, већ и филозофима. На тај начин постулирана је нова митологија која је стављена у службу идеја и тако установљена као митологија ума.

Ум и митологија нису арбитрарно повезани, у питању је иманентна, фундаментална веза, тј. ради се о томе да ум није нешто сасвим раздвојено од митског елемента. Због тога филозоф треба да се стиди „митологије која није умна“, а са друге стране, идеје које нису митолошке - „нису од интереса за народ.“¹⁸²

Идеја митолошке сазданости, као једино што је од интереса за народ, претпоставља мит као *fundamentum populi*, као оно што је у самој основи народа, његов *архџ*, односно његову исконску колективну

¹⁸⁰ SW II, 1927, стр. 628

¹⁸¹ Хелдерлин, Ф., 1990, Додатак 1, стр. 103

¹⁸² Хелдерлин, Ф., 1990

представу о духовној повезаности. Овде се, као клица, појављује оно што је касније постало једно од кључних одређења, дато у развијеној форми Шелингове позне филозофије митологије, према којем је „незамисливо да један народ постоји без митологије“¹⁸³, јер је свака митологија „оверовљена“ у народу и једино је тако и могла да задобије ступањ „народства“ (*Volksmässigkeit*).

2.3. Митологија унутар филозофије уметности

У позним радовима Шелинг је, у погледу разумевања своје филозофије митологије, упућивао на поглавље о митологији које је писао у младости¹⁸⁴ у оквиру својих предавања о филозофији уметности која је држао у Јени и Вирцбургу (1802-1804). Иако је дата унутар уметности, митологија овде заиста има толико важно место, да би с правом могло да се говори и о раној филозофији митологије.¹⁸⁵ У том смислу, у предговору *Филозофије уметности* из 1859. године¹⁸⁶ и његов син, К.Ф.А. Шелинг констатује „како он још тада митологију није извео из пуне случајности субјективног измишљања.“¹⁸⁷ У писму А.В. Шлегелу из 1802. године, Шелинг је писао како се посветио

¹⁸³ SW VI, 1928, стр. 65

¹⁸⁴ SW VI, 1928, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, стр. 241

¹⁸⁵ У том случају могли бисмо говорити о филозофији митологије I и филозофији митологије II, где би друга представљала превладавање прве, као развијање и истовремено чување круцијалних поставки, као што је на пример она о таутегоричности митског мишљења.

¹⁸⁶ Целина предавања први пут је објављена постхумно те године.

¹⁸⁷ Шелинг, Ф.В.Ј., 1989, стр. 70

митологији.¹⁸⁸ Иако то посвећивање није дуго трајало и у то време Шелинг није говорио о филозофији митологије, већ о филозофији уметности, био је то искорак у развијању ставова из *Система трансценденталног идеализма*. Митологија више није само средњи члан повратка поезији, већ њена контрукција представља решење оног темељног питања – како оно што је апсолутно једно, прелази у оно што је мноштвено.

Шелинг је сматрао да је конструктивистички метод који је применио у филозофији природе, најподеснији и код уметности, која је за њега представљала већи лавиринт, него привидни хаос најразличитијих природних појава.¹⁸⁹ Иако је уметности и даље придавао узвишено место у идеалном свету, које у реалном припада организму, он није заступао владавину уметничког нереда у глави филозофа. Филозофију је одредио као оно што је наука и не-наука истовремено. Схваћена као не-наука, она има моралне захтеве и слична је уметности, јер се у доброј мери наслања на уобразиљу, али као наука, захтева систематичност.

Шелинг је сматрао да се његова филозофија уметности разликује од других и по форми и по садржају, са чим можемо да се сложимо, нарочито због тога, што се у оквиру ње појављује оно што условно можемо да назовемо - прва филозофија митологије. Она, додуше, има донекле другачије претпоставке него у позним предавањима, али је „у својим домишљањима нехотично следила тип идеја“,¹⁹⁰ како истиче К.Ф.А. Шелинг, што, другим речима, значи да не представља продукт

¹⁸⁸ Plitt I 431; Horst Fuhrmans, *Briefe und Dokumente* II 470, цитирано према: Tilliette, X., 2002, *La mythologie comprise*, Paris: Vrin, стр. 29

¹⁸⁹ „Конструисати уметност значи одредити њено место у универзуму. Одређење тог места је једино објашњење које постоји о њој.“ (SW III, 1927, *Philosophie der Kunst*, стр. 393)

¹⁹⁰ Шелинг, Ф.В.Ј., 1989, Предговор, стр. 70

пуке маште, већ стваралачке уобразиље која је ограничена нужношћу. Шелинг у том смислу каже: „Одлична немачка реч *Einbildungskraft* (моћ уобразиље) значи у ствари моћ (*Kraft*) сједињавања (*Ineinsbildung*), на којој се заиста темељи свако стварање.“¹⁹¹

2.3.1. Апсолут и конструкција уметности

У *Систему трансценденталног идеализма* (1800), уметност и њено значење одређени су у романтичарском контексту, а следствено томе, смисао филозофије као естетички. Шелинг је као циљ истраживања поставио приказивање онога што је истовремено свесно и бесвесно као постојећег у самој свести, наглашавајући да је то могуће једино путем естетичке делатности. Субјект се, наиме, ослања на естетски објект изван себе и у том трансцендирајућем објекту, препознаје своју суштину, своје праисконско сопство (*Urselbst*). У питању је идентитет субјективног и објективног и у исто време идентитет нужности и слободе.

Превредновање става о „органону и документу“ филозофије, Шелинг започиње већ у *Приказу мог система филозофије* (1801), тезом да се умним посматрањем, спекулацијом (*Vernunftanschauung*), а не естетичким актом, долази до свести о Апсолуту,¹⁹² тј. до сазнања ствари онаквим, какве су оне по себи. Битна ствар, у том смислу, јесте да се гледиштем о филозофији као становишту ума, уметности одузима

¹⁹¹ SW III, 1927, *Philosophie der Kunst*, стр. 406

¹⁹² „До тога се доспева помоћу рефлексije на оно што се у филозофији поставља између субјективнога и објективнога [...]“ (SW III, 1927, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, стр. 10)

улога посредника у остварењу самосвести, као апсолутног принципа знања.

Апсолут као „тотална индиференција оног субјективног и објективног”¹⁹³ у предавањима о филозофији уметности, не своди се више на апсолутно Ја, већ се одређује као тотална конструкција, као бесконачна афирмација себе самог, тј. као универзум сам. Афирмација, тј. потврђивање себе, је нужна претпоставка у одређењу Апсолута. Латинско *affirmo* у супротности је са *negare*. Тиме се долази до парменидовског разликовања бића и не-бића. Оно што јесте, нужно јесте, тј. не може бити да није. Апсолут као парменидовско биће мора бесконачно да се потврђује, јер иначе не би био Апсолут.

Метод конструкције код Шелинга има експликативну функцију. То значи да свака ствар, својим местом у конструкцији, задобија и своје објашњење. У том смислу, када Шелинг каже да „конструисати уметност, значи одредити њено место у универзуму”¹⁹⁴ то представља њену експликацију. С обзиром да је, према Шелинговом увиду, универзум створен као апсолутно уметничко дело,¹⁹⁵ конструкција уметности представља приказ суштине ствари, тј. ствари самих по себи. Задатак филозофије уметности је постављање уметности на своје место у тоталитету универзума. Она је сама њена експликација.

Чини се да Шелинг, посматрајући универзум као грађевину, конструкт, у којем нема празног места, где су све могућности истовремено и реалности, избегава модел заснован на каузалитету,

¹⁹³ SW III, 1927

¹⁹⁴ SW III, 1927, *Philosophie der Kunst*, стр. 393

¹⁹⁵ „Универзум је у Богу створен као апсолутно уметничко дело и у вечној лепоти.“ (SW III, 1927, стр. 405)

међутим, он је то учинио само у одређеном смислу. Каузалитет ипак оставља, што може да се сагледа у следећим његовим речима:

„Непосредан узрок сваке уметности јесте Бог. – Јер Бог је, захваљујући свом апсолутном идентитету, извор сваког сједињавања реалног и идеалног, на чему се темељи свака уметност. Или: Бог је извор идеја. Идеје су исконски (*ursprünglich*) само у Богу. А уметност је приказивање праслика (*Urbild*), дакле само Бог је непосредан узрок, крајња могућност сваке уметности, он сам је извор сваке лепоте.“¹⁹⁶

Имајући то у виду, чини се да Шелинг није сасвим доследан у конструктивистичкој позицији о природи универзума. Објашњење света као конструкта, па и саме уметности, посредством места које у тој конструкцији заузима, не показује се као довољно. Зато он чини одређени отклон и уводи појам каузалитета. Дакле, Бог, тј. Апсолут јесте конструкција и узрок истовремено. Чак се може рећи да је основни принцип конструкције ипак каузалан, што значи, на примеру уметности, да се њено одређење састоји у месту које заузима, али и у томе да је цела конструкција и њен једини могући узрок. Принципи конструкције су, у том смислу, физикални.

Ови принципи важни су за нас, јер представљају исте оне принципе на основу којих и богови заузимају своје место у митологији. Такође, постављање митологије унутар уметности која је схваћена као конструкција, самој митологији даје значење којим она добија вредност коју до тада није имала, а то је вредност истинитости.

¹⁹⁶ SW III, 1927, стр. 406

2.3.2. Митологија – Апсолут у форми уметности

Шелинг у *Штутгарским приватним предавањима* истиче да је успон рефлексije довео до расцепа између субјективног и објективног, идеалног и реалног.¹⁹⁷ То значи да је кроз рефлексiju успостављена разлика између спољашњег објекта и његове субјективне представе, тј. да је управо у рефлексiji утемељена дистинкција између објективног спољашњег света природе и субјективног унутрашњег живота представе и самосвести, или другим речима - разлика између природе и духа. Супротстављајући се таквом расцепу, он принцип свог система тада назива апсолутни идентитет реалног и идеалног (*absolute Identität des Realen und Idealen*).¹⁹⁸

Дакле, целина онога објективног јесте природа, оно представљено и бесвесно, а целина субјективног - интелигенција или „Ја“, као оно представљајуће и свесно. У сваком сазнању постоји наизменично састајање природе и интелигенције. Ако желимо да разјаснимо, како је могућа истинитост, према Шелинговом мишљењу, нужно је да се прикаже како је састајање тог свесног и бесвесног могуће¹⁹⁹ и, што је од посебне важности за његову позицију, та делатност може да буде једино естетичка, тако да се онда „уметност темељи на идентитету свесне и несвесне делатности.“²⁰⁰ У питању је, дакле, један специфичан принцип адекватације, у смислу поклапања

¹⁹⁷ Идеално и реално за Шелинга су само подређене форме пра-суштине, при чему се прво односи на оно „шта“ (појам), а друго на „да“ ствари (егзистенција). Тврдећи противстављеност ових начела, у исто време поставио је и њихово суштинско јединство. (Види: SW III, 1927, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 314)

¹⁹⁸ Види: SW III, 1927, стр. 314

¹⁹⁹ Види: II, 1927, *System des transzendentalen Idealismus*, Увод

²⁰⁰ SW III, 1927, *Philosophie der Kunst*, стр. 404

субјективног и објективног (*adequatio rei et intellectus*), где уметност има посредујућу улогу.

У предавањима о филозофији уметности Шелинг је митологију третирао као свет божанских ликова које одликује потпуни објективитет, у којем се приказује Апсолут као ограничен, а да се као Апсолут не укида. Таква противречност могла је, према његовим речима, да буде решена једино у митологији у „идејама богова, који сами опет не могу да имају независну, истински објективну егзистенцију, осим у потпуном изграђивању до властитог света [...]“²⁰¹ Митологију је одредио као апсолутну поезију, као нужан услов и прву грађу уметности, као један свет „у вишој одори“ где су посредством трајно одређених ликова изражени вечни појмови.

Грчка митологија је, према Шелинговом схватању, највиши архетип поетског света, што значи да све божје ликове одређују чисто ограничење и неподељена апсолутност. Тиме је митологију као учење о боговима (*Götterlehre*) увео у филозофију заобилазним путем, кроз филозофију уметности. Обе заједно укључио је у своју филозофију идентитета, тако да она не може да се схвати само као производ естетске делатности, већ и као неоплатонички излив Апсолута у трансценденталној лепоти. У том одређењу се види пут разрешавања расцепа између идеалног и реалног, субјективног и објективног. Шелинг у том смислу каже:

„Лепота је, може се рећи, свуда тамо где се додирују светлост и материја, идеално и реално. Лепота није ни само оно опште или идеално, [...] нити је само оно реално, она је дакле, потпуно прожимање (*Durchdringung*) или сједињавање (*Ineinsbildung*) једног и другог. [...] На тај начин, оно што је реално, у којем се он (појам) појављује,

²⁰¹ SW III, 1927, стр. 425

постаје истински слично или једнако са идејом, у којој се управо оно опште и посебно налазе у апсолутном идентитету.²⁰²

На тај начин схваћен апсолутни идентитет реалног и идеалног није нумеричка или логичка једнакост, већ суштинско јединство, што значи да ни реално, ни идеално, као такви, сами по себи, не могу да буду оно апсолутно. Апсолутни идентитет та два принципа јесте бог.²⁰³

Пошто је митологија одређена као Апсолут у форми уметности, онда је филозофија идентитета кључ разумевања света богова или митологије. Због тога је филозофија митологије једнако вредна као и филозофија Апсолута. Шелинг је на тај начин митологији, као реалној копији света идеја, дао велику ширину и посредујућу улогу између филозофије и уметности. То се види и када каже: „Приказивање Апсолута с апсолутном индиференцијом општег и посебног у општем = филозофија – идеје –. Приказивање Апсолута с апсолутном индиференцијом општег и посебног у посебном = уметност. Заједничка твар (*Stoff*) тог приказивања = митологија.“²⁰⁴

Такво приказивање Апсолута у митологији, према Шелинговом схватању, могуће је само симболички, што он одређује као синтезу две супротности – схеме и алегорије. Схема представља приказивање општег у посебном, при чему то опште значи посебно и најбоље се може разумети на примеру занатлије који треба да направи неки предмет одређеног облика у односу на неки појам. Он ће појам схематизовати, тако што ће се у његовој уобразиљи створити оно посебно и његов опажај, чиме ће се он руководити као правилом у

²⁰² SW III, 1927, стр. 402

²⁰³ „Бог и универзум су једно [...]“ (SW III, 1927, стр. 386)

²⁰⁴ SW III, 1927, стр. 426

стварању тог предмета. Ово је у доброј мери кантовско одређење хармоничне игре уобразиље и разума.²⁰⁵ Алегорија је обрнута схема и у њој посебно значи опште. Митови нису ни схеме, ни алегорије, јер се њихова апсолутност огледа у томе да они јесу посебно у општем и опште у посебном, а не да то значе.

У митологији се превладава овај дуализам тако што се она разумева посредством симболике. Тиме се истовремено доказује апсолутност²⁰⁶ као њен општи закон, из чега произлази да митски ликови имају своје сопствено инхерентно значење. Шелинг каже: „Реалност је код њих једно са идеалношћу (§ 29), тј. и њихова идеја, њихов појам, руши се, ако се она не мисле као стварна.“²⁰⁷ Таквим одређењем митских ликова обједињују се и прожимају идеално и реално, што је његова главна интенција. Из тога произлази да уметничко приказивање конкретизује предмет као слику, али у исто време задржава појмовну општост.

За оне који се још увек питају како је могуће да су стари Грци могли да верују да су богови стварни, како је могуће да је један Сократ предлагао жртве, или да чак у судбинским тренуцима, као пред битку код Саламине, озбиљно разматрају пророчанство из Делфа, па чак и да га послушају и у бици на крају победе, иако се пораз чинио неизбежним, Шелинг каже да показују да сами нису доспели до „оне тачке образовања на којој је идеално стварно и знатно стварније него

²⁰⁵ Разматрајући проблем естетских судова, Кант каже: „У естетскоме чулном суду то је онај осет који непосредно бива произведен од стране емпиријског опажаја, а у естетскоме рефлексивном суду то је онај осет који у субјекту производи хармонична игра обеју сазнајних способности моћи суђења: уобразиље и разума [...]” (Кант, И., 1981, стр. 30)

²⁰⁶ Митологија заправо не би ни могла да буде достојна као предмет филозофије, да према Шелинговом мишљењу, није утемељена у Апсолуту преко вечне и нужне идеје и ако у себе не може да прими целу, неподељену суштину Апсолута. (Види: SW III, 1927, стр. 387-388)

²⁰⁷ SW III, 1927, стр. 431

такозвана стварност.²⁰⁸ Наша здраворазумска интуиција у погледу постојања чулних ствари и старогрчко разумевање богова, у погледу њихове стварности, не треба да се поистовећују. Свако поистовећивање, у том смислу, водило би неразумевању природе митологије. Питање постојања богова, у поређењу са постојањем чулног света, код Грка се уопште не поставља. У том смислу, једино што можемо да закључимо, јесте да су богови за њих нестварно стварни, тј. стварнији од било чега предметно стварног.

²⁰⁸ SW III, 1927, стр. 411

3. РАЗВИЈЕНО УЧЕЊЕ О МИТОЛОГИЈИ И ПОТЕНЦИЈАМА

Иако је већ у спису *Филозофија и религија* из 1804. године Шелинг најавио разлику између негативне и позитивне филозофије,²⁰⁹ већина истраживача се слаже да је преломна ствар био спис о слободи²¹⁰ из 1809. године.²¹¹

Хајдегер, који је веома држао до Шелинговог учења, спис о слободи одредио је чак као централно место целе његове филозофије и држао чувена предавања 1936. и 1941. године на ту тему. Оно што је посебно занимљиво, није их насловио користећи тему слободе, већ им је дао наслов „*Метафизика немачког идеализма*“ са поднасловом „*Увод у филозофију*“. То је показатељ Хајдегеровог уверења да је

²⁰⁹ Критикујући филозофију која као свој највиши принцип узима првородни, или исконски грех, Шелинг каже: „Истина је да он, као принцип целокупне науке, може да има за резултат само негативну филозофију, али, већ је много добијено тиме да је оно негативно, царство Ничега (*Reich des Nichts*), оштром границом одвојено од царства реалитета и оног једино позитивног, будући да је оно тек после овог одвајања поново могло да засветли“ (SW IV, 1927, *Philosophie und Religion*, стр. 402)

²¹⁰ *Филозофска истраживања о суштини људске слободе и о предметима који су с тим повезани (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände)*

²¹¹ Те године умрла је Каролина, што је такође имало великог утицаја на његову мисао. Ту чињеницу истичу многи аутори. М. Кош (Michelle Kosch), на пример, наводи да спис о слободи не може ни да се чита, а да се то нема у виду. (Види: Kosch, М., 2006, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, Oxford University Press, New York) Можда то најбоље може да се сагледа када Шелинг у овом делу говори о лажном и истинском животу, а болест одређује као пример зла: „Најпогодније поређење са овим нуди болест, која је – као и неред до којег у природи долази услед злоупотребе слободе – права слика зла или греха.“ (SW IV, 1927, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, стр. 258) Она није била просто његова вољена жена, била је део њега самога, сложићемо се са наводима А.В. Гулиге из његове монографије о Шелингу. Када је отишла, умрло је нешто у њему самом. После 1809. године није објавио ништа значајно. Све је некако остајало незавршено. Тешко је пронаћи случај, такође истиче Гулига, да је једна жена толико значила у стваралачком животу једног филозофа. (Види о томе и у: Шинко, Е., 1960, стр. 319-342)

Шелинг био „истински креативан и најдубљи мислилац у овом периоду немачке филозофије. [...] у толикој мери да гура немачки идеализам изнутра да иде даље од својих фундаменталних позиција“²¹²

Слично Хајдегеру, Џ. Лафленд (John Laughland) признаје дубоку спекулативност овом спису, истовремено тврдећи, да је Шелинг управо ту, први пут порекло настанка света приписао божанској вољи, а не неком рационалном процесу: „Шелинг је тврдио први пут, оно што је радио током своје позне филозофије, да се стварање појавило као резултат неутемељеног божјег чина – као резултат апсолутне божанске слободе – а не као резултат било каквог логичког процеса.“²¹³

Имајући у виду филозофију митологије и филозофију откровења као целину, М. Кош (Michelle Kosch) у својој обимној студији *Слобода и ум код Канта, Шелинга и Кјеркегора*,²¹⁴ истиче да се ради о систематској историји религије и методу који је сам Шелинг назвао „филозофски емпиризам“ (*philosophische Empirismus*).²¹⁵ Она значајно место посвећује Шелинговом учењу, посебно истичући списе *О суштини људске слободе...*²¹⁶ и *Доба света*, као прелазне радове ка позитивној филозофији позног периода. Према њеном мишљењу, три момента чине главну разлику у односу на рани период:

²¹² Heidegger, M., 1971, стр. 5

²¹³ Laughland, J., 2007, стр. 62

²¹⁴ Види: Kosch, M., 2006

²¹⁵ Ради се о позним предавањима која је Шелинг држао под тим називом (*Darstellung des philosophischen Empirismus*).

²¹⁶ Она сматра да овај спис чак представља раскид са идеализмом раног периода, кроз разматрање два главна питања: Шта би људска слобода требало да буде, ако је у питању слобода за добро и зло, и друго, које су последице за системски пројекат у том случају. (Види: Kosch, M., 2006, стр. 87)

1. Први моменат тиче се суштине људске природе и становишта у вези са тим, које произлази из списа о слободи.
2. Други моменат означен је као радикални теолошки волунтаризам у етичкој теорији, који се може извести из првог.
3. Трећи моменат представља становиште антиидеализма и примата бића у односу на мишљење.

Прва два момента заправо артикулишу питање моралитета и моћи које човека одређују као морално биће. Међутим, није оправдано говорити о радикалном волунтаризму, већ пре о својеврсном волунтаризму разума.²¹⁷ Такође, антиидеалистичко становиште не одсликава на прави начин Шелингову позицију.²¹⁸ Његова тежња увек је била измирење идеализма и реализма, такорећи средњи пут, што ћемо настојати да покажемо у овом поглављу.

Шелинг је први пут држао предавање о филозофији митологије 1821. године у Ерлангену, да би наставио у Минхену од 1827. године, где је углавном конституисао своју позну, позитивну филозофију и даље је развијао у Берлину од 1841. до 1846. године. По правилу је предавао из три дела. Први део представљао је увод у друга два – филозофију митологије и филозофију откровења. К.Ф.А. Шелинг у

²¹⁷ Говорећи о суштини чежње, за коју каже да је такође и воља, он изриче кључни став у том смислу: „А ипак је она воља разума, његова чежња и жудња (*Seynsucht und Begierde*); то није свесна, него нека слутећа воља, чија је слутња разум.“ (SW IV, 1927, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, стр. 251).

²¹⁸ Треба напоменути да међу интерпретаторима Шелингове филозофије постоји неслагање око тога да ли је његова позна филозофија раскид са идеализмом или само његово продубљивање и даље развијање.

сабраним делима која је приредио и објавио после смрти оца, тежиште је ставио на период у Берлину.²¹⁹

Истражићемо најпре то преломно време у његовом филозофирању кроз спис о слободи, спор са Хегелом, филозофски емпиризам, као својеврсну контемплацију божанског бића и најзад саму филозофију митологије позног периода.

3.1. Ум и слобода

Да бисмо размотрили Шелингову позицију, биће нам најпре потребан мали рекурс на Канта. Разматрајући појам слободе, Кант је писао, да је то велики, готово непремостив „камен спотицања за све емпиристе, али и кључ најузвишенијих практичких начела за критичке моралисте, који помоћу њега увиђају да нужно морају да поступају рационално.“²²⁰ Рационализација поступања на основу слободе, код њега је изражена као *Kausalität aus Freiheit*. Ради се, наиме, о вољи и њеним одређујућим условима, које чини законодавна форма коју „може представити једино ум,²²¹ па је и свест о тој форми чињеница ума, као синтетички став *a priori*. У питању је чиста воља, независна од било каквих емпиријских услова, односно материје закона, према којој се управља свака максима воље. На тај начин одређене су две врсте

²¹⁹ Види: Миладинов К., 1993, *Минхенска пропедеутика, Предговор*, Загреб: Деметра, стр. XXII

²²⁰ Кант, И., 1979, стр. 29

²²¹ Кант, И., 1979, стр. 51

слободе, негативна, као садржајна независност, и позитивна, као властита законодавност.

Кант је „спустио рампу“ и рекао – пут је затворен, морате около, о чему сведоче речи из *Критике практичног ума*: „Свакако би наш спекулативни ум више задовољавало да се они задаци за себе реше без тог околишања и да се као сазнање сачувају за практичну употребу; међутим, с нашом моћи спекулације ствар не стоји тако добро.“²²² Појам слободе који је спекулативном уму био потребан да избегне противречности у настојању да у каузалном низу замисли оно што је неусловљено, могао је да буде постављен само проблематички, тј. само као могућ, без гаранције његове објективне стварности, док је у сфери практичног „његова реалност доказана аподиктичким законом практичног ума.“²²³

У области практичног, налазе се орјентири који наш ум воде изван граница могућег искуства. Човек као морално биће остварује слободу, а за морално деловање није потребно ништа друго, него морални закон који у себи садржи формални услов употребе слободе. Принцип аутономије воље лако је доступан и најобичнијем разуму, док хетерономија задаје тешкоће и тражи искуство познавања света. Човек је, ипак, како и сам Кант наводи, биће двоструке природе, чулне, која је условљена емпиријским законима и натчулне, која је у том смислу неусловљена²²⁴ и припада једино аутономији чистог ума. Кант каже: „Живот је моћ неког бића да делује према законима моћи жудње. Моћ жудње је моћ тог бића да помоћу својих представа буде узрок

²²² Кант, И., 1979, стр. 27

²²³ Кант, И., 1979, стр. 25

²²⁴ Кант ову натчулну назива праузороном природом или *natura archetypa*, док чулну назива копираном или *natura ectypa*.

стварности предмета тих представа.²²⁵ Воља је, дакле, повезана са жудњом која суштински одређује сам живот У томе се огледају човекове потребе, а афицираност чулним мотивима, тиче се материје моћи жудње. Међутим, аутономија воље, супротставља се томе да објект жудње буде и услов могућности практичног закона.

Ум, ипак, није равнодушан према ономе што произлази из моралног деловања. Зато Кант истиче да из морала произлази једна сврха, а то је идеја највишег добра у свету. Да би ова идеја била могућа, нужно је да се претпостави да бог постоји. С обзиром да је ово став вере, Кант тврди да „морал води, дакле, незаобилазно религији [...]“²²⁶ У томе он види и крајњу сврху човека која се налази у његовој вољи, иако је „морални законодавац“ изван њега.

Вратимо се Шелингу. Разматрајући проблем слободе и њеног сазнања у контексту теоријског и практичног ума, он је у *Систему трансценденталног идеализма* одређује слично Канту, када говори о самоодређивању. Захтев за самоодређивањем, према његовим речима „није ништа друго него категорички императив или морални закон (*Sittengesetz*), који Кант изражава овако: [...] ти само треба да хоћеш оно што све интелигенције могу хтети.“²²⁷

Разлика је у томе што код Шелинга предмет хтења јесте управо то рационално самоодређење, тако да је морални закон услов самосвести, и не обраћа се индивидуи, већ интелигенцији уопште. То значи да самоодређивање по себи, јесте чисто, тј. апсолутно „Ја“, оно што је заједничко свим индивидуама, једино чему Шелинг допушта постојање „по себи“.

²²⁵ Кант, И., 1979, стр. 30

²²⁶ Кант, И., 19906, стр. 7

²²⁷ SW IV, 1927, *System des transzendentalen Idealismus*, стр. 574

Оно што је код Канта лако доступно обичном разуму – аутономија воље, код Шелинга је могуће само путем случајности, тј. свести о томе да постоји могућност избора између супротних могућности. Међутим, таква могућност избора није исто што и апсолутно слободна воља, већ је према Шелинговим речима: „[...] услов под којим једино апсолутно вољни чин (*absolute Willensakt*) за Ја опет може да постане објект“²²⁸

У том смислу, постојање случајности представља само појаву апсолутне воље, чијим слободним чином настаје било која свест, што је за свест чини конститутивном, а морални закон условом њене појаве. Дакле, Шелингова критика састоји се у томе да Кант није на прави начин одредио разлику између случајности и апсолутне воље,²²⁹ односно да није увидео да је апсолутна воља одређена својим иманентним законом и „ако не може да се назове слободном, [она је] апсолутно слободна, јер оно што је за појавну вољу заповест, то је за ону закон који произлази из нужности њене природе [...]“²³⁰

Шелинг је овде сматрао да је решио проблем трансценденталне слободе, тако што је апсолутну вољу одредио као рационално смоодређивање, које није подложно било каквој обавезности и не постављајући питање апсолутности Ја, већ слободе „уколико није апсолутно, [већ] уколико је емпиријско.“²³¹

²²⁸ SW IV, 1927, стр. 576

²²⁹ Он му признаје само то да је означио њихову супротност у свом правном учењу.

²³⁰ SW IV, 1927

²³¹ SW IV, 1927, стр. 577

3.1.1. Спис о слободи и (радикални) волунтаризам

У спису о слободи, Шелинг поставља божанску уобразиљу, имагинацију, као узрок света. Та божанска уобразиља је стваралачка и разликује се од људске, јер њени продукти нису идеални, јер бог види ствари по себи, оно што је вечно, а то су воља и слобода. Слобода је богу иманентна и то на нужан начин и једино богу. Ако су воља и слобода оно што постоји по себи, онда је заиста у питању неки облик волунтаризма. Консеквентно томе, Шелинг закључује да идеализам није потпун систем, односно, није довољан за одређење човекове слободе. Он критикује сваки догматски идеализам који апстрахује од природе и животног реализма, јер се богу тако одузима животност покретачких сила, или се своди на морални поредак света. Ако филозофија не би имала живи ослонац, сматра Шелинг, постала би слична схоластичкој теологији, која бога одређује као беживотно биће које *a se est*, што онда води напуштању ума и науке. „Бог није бог мртвих, већ бог живих.“²³² каже Шелинг, што значи да је у питању реални ентитет који себе открива у човеку као слободном бићу.

Међутим, он није одбацио идеализам и прихватио реализам, као што сматра Е. Кош, што може да се поткрепи његовим речима према којима је „идеализам [...] душа филозофије, реализам њено тело; [а] само обоје заједно чине живу целину.“²³³ Шелингу је, у ствари, стало до „реалног и живог“ појма слободе, а то подразумева могућност добра и зла. Ту се, међутим, појављује одређена тешкоћа:

²³² SW IV, 1927, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, стр. 238

²³³ SW IV, 1927, стр. 248

- Уколико се претпостави зло у супстанцији, или правољи, руши се појам најсавршенијег бића, а уколико се пориче реалитет зла, онда се губи и реалитет слободе.

Шелинг је сада на терену теодикеје, питајући се, како се бог односи према злу и да ли је, када је хтео добро, хтео и зло, односно „како се бог може оправдати у односу на зло?“²³⁴ Лајбницово решење о божанском избору најбољег од свих могућих светова, тј. да се све дешава на најбољи могући начин, са најмање могућих претпоставки, уз највећу пунину појава, али у складу са божанском вољом и божанским умом, тј. са правилношћу и редом, тако да све ствари настају чином његове слободне воље, за Шелинга је неутемељено и неодрживо, јер му недостаје природа као живи ослонац. „Лајбниц зло може да изведе само из бога [...]“²³⁵ и зато није у стању да сагледа да мора да га учини узроком онога што је у злу материјално, а оно што му је формално, да припише исконској ограничености створења, сматра Шелинг и изричито негира да је „коначност, узета за себе, зло.“²³⁶ Он допушта да зло може да потекне само од оне коначности која се узноси до самовољности и самосвојности, а Лајбницу, као и догматичарима, замера недостатак животворности позитивног, јер не досежу до појма личности која представља „сопство уздигнуто до духовности.“²³⁷ Апстрактне појмове коначног и бесконачног, којима се користи догматска филозофија, процењује као недовољне да се у природи сазна корен слободе.

²³⁴ SW IV, 1927, стр. 286

²³⁵ SW IV, 1927, стр. 261

²³⁶ Види: SW IV, 1927, стр. 262

²³⁷ SW IV, 1927

Шелингу је у том смислу ближе, мада не и сасвим прихватљиво, Платиново схватање о могућности зла. Плотин, наиме, описује живот богова као блажен и без зла. Ум је код њега прва делотворност Једног, а душа „плеше“ око ума. Када би се остало на томе, истиче он, зло не би ни постојало. С обзиром да се у томе састоји истинско биће, онда зло припада не-бићу, али које није сасвим не-биће, већ, у ствари, нешто што је само другачије од истинског бића – опажајни свет и опажајне афекције које одликују безмерност, безобличност, потребе итд.

Душа, сама по себи, није зла, већ постаје зла, ако је окренута материји и безмерности, и тако, потчинивши се телу, „гледа у мрак“, као примарно зло које нема ништа од добра. Сама душа, „обасјана“ мраком, представља секундарно зло које одликује лишеност светлости. Из свега овога Плотин закључује да је зло оно, што је у душу постављено и представља одсуство добра.

Еманација надбивствујућег Једног, дакле, подразумева да осим постојања првог, постоји и оно што је последње, а то је материја, која у себи више нема ништа добро и у томе је, према Платиновом схватању „нужност (постојања) зла.“²³⁸

Шелинг подвлачи, како се у процесу еманације губи супротност између добра и зла „приближно онако како и Плотин, оштроумно, али недовољно јасно описује прелажење добра у материју и зло.“²³⁹ Као да разјашњава ово прелажење, Шелинг истиче управо то, да зло не следи из саме коначности, већ из принципа себичности, јер коначност подразумева и ентузијазам за добро, као и надаћуће злом. Себичност је та потребитост, оно спољашње, које овладава душом. Могућност зла Шелинг тако објашњава као разлику „између онога што егзистира и

²³⁸ Плотин, 1984, (I-II), стр. 77

²³⁹ SW IV, 1927, стр. 247

онога што је темељ егзистенције²⁴⁰, а то је засигурно на платиновском трагу.²⁴¹

У Шелинговим разматрањима о добру и злу, може се назрети хесиодовска идеја хаоса, истовремено са хришћанским мотивом откровења. Одговарајући на питање, како је могуће позитивно одређење моралног зла, Шелинг из сфере етике, прелази у сферу метафизике:

„После вечног чина самооткровења, све је у свету – како га сада сагледавамо – правило, ред, облик, али у темељу лежи ипак оно неправилно [...] и никад се не чини да би ред и облик били нешто изворно [...]“²⁴²

Када Шелинг каже да је у темељу нешто неправилно, без реда и форме, онда то значи да је у питању недиференцираност, стање хаоса. Ово није сасвим ново, слична идеја може да се пронађе и код Платона, који у *Тимају* даје слику хаотичне преткосмичке стварности, која се тек деловањем Демијурга уређује, тј. постаје космос.²⁴³ Међутим, за нашу тему је од посебне важности, јер Хесиодово најпре „би хаос“ (*χάος γένετ*) које је супротстављено хришћанском „на почетку беше логос“, Шелинг је на својеврстан начин ујединио, и то је његов *novum*, кроз филозофију митологије и филозофију откровења. Шелингово виђење односа између хаоса и логоса, већ у спису о слободи, разликује се од хришћанског поимања света, али га не искључује, већ га допуњује,

²⁴⁰ SW IV, 1927, стр. 265

²⁴¹ Може да се каже и на Платоновом, који сматра да је душа способна да у себе прими највећа добра, али и највећа зла. (Види: Платон, *Држава*, 621c)

²⁴² SW IV, 1927, стр. 251

²⁴³ „Јер бог, желећи да све буде добро и да, колико год је могуће, ништа не буде лоше, узе све што је видљиво, а није се налазило у стању мировања, него се кретало без склада и реда и преведе га из нереда у ред [...]“ (Платон, *Тимај*, 30a)

тако што митологију и хришћанско откровење из стања супротстављености, преводи у стање са-постављености, с обзиром на питање о истини бића.

3.2. Спор са Хегелом

Шелинг и Хегел били су велики пријатељи, студирали су заједно у Тибингену, издавали филозофски часопис и заједно са Хелдерлином водили филозофске расправе. До разлаза је дошло 1806/7. године када се Хегел у својој *Феноменологији духа* негативно изразио о Шелинговој филозофији идентитета.

Шелингова филозофија обично се разумевала као објективни идеализам и прелаз или веза између Фихтеове и Хегелове филозофије. Такво становиште често је подразумевало да између раног и позног Шелинга не постоји логички континуитет мисли. Његов разлаз са Хегелом означавао је и као разлаз са филозофијом, а његово позно учење као слепи колосек филозофског развоја.

Овакво становиште, иако је дуго било општеприхваћено, није оправдано, пре свега због тога што не третира Шелингову позну филозофију на прави начин. У том смислу О`Меара (Thomas Franklin O`Meara) у свом библиографском спису о Шелингу²⁴⁴ наводи како Шелингово место у немачком идеализму није одређено на адекватан начин: „На Шелинга се погрешно гледало као на нејасну, аберантну

²⁴⁴ O`Meara, T. F., 1977, стр. 283-284

фазу између Фихтеа и Хегела. Ипак, Хајдегер тридесетих, Фурманс четрдесетих, и Шулц педесетих година, показали су да је Шелинг, не само у својој каснијој позитивној филозофији, него чак и у ранијим периодима, био више од посредника.²⁴⁵ О'Меара сматра, да је код њега у питању превасходно другачији тип трансценденталног система, пре него неки објективни идеализам духа и природе, те да у својој суштини његова филозофија јесте „филозофија бога, света и човека, у процесу развоја њихових идентитета и откривења Апсолута“²⁴⁶, са чим, готово у потпуности, можемо да се сложимо. Шелинг заиста никада није изложио свој систем онако како је то учинио Хегел. Код њега се ради о сасвим другачијем типу филозофског мишљења које је подразумевало перманентну еволуцију, али која се увек држала главне нити водиле, засноване, пре свега на слободи. Таква невезаност системом, импресионирала је оснивача прагматизма Ч.С. Перса (Charles Sanders Peirce), који му је признавао велики утицај, чак у толикој мери, да је допуштао да се његова филозофија именује као шелингијанство.²⁴⁷

Шелингов филозофски развој у значајној мери одређен је кроз расправу са Хегелом коју је у својим списима водио до краја живота, као што то истичу и Баумгартнер и Кортен (Baumgartner, Korten) у својој монографији о Шелингу:

„Разликовање негативне и позитивне филозофије јасно се мотивише и кроз критичку расправу са употпуњеним системом наступајуће Хегелове филозофије, која образује

²⁴⁵ О'Меара, Т. Ф., 1977

²⁴⁶ О'Меара, Т. Ф., 1977

²⁴⁷ У писму В. Џемсу 1894. године, Перс каже: “На моја гледишта је вероватно утицао Шелинг, нарочито својом филозофијом природе. Сматрам Шелинга дивом; код њега се дивим томе што није спутан системом и што се не сматра обавезним ниједној претходној изјави. У томе је он сличан научнику. Не бих сматрао претераним, ако бисте моју филозофију назвали шелингијанством преображеним светлом модерне физике.“ (Перс, Ч.С., 1993, стр. 17)

једну од основних предметних тачака Шелингове историје филозофије.²⁴⁸

На становиште о Шелинговој филозофији „слепог колосека“ у великој мери утицао је и сам Хегел, говорећи да Шелинг никада није поставио неку сасвим изведену целину, да лута од списка до списка и да сваки нови спис за њега представља и нови почетак. У *Феноменологији духа* Хегел је врло оштро критиковао Шелингову филозофију идентитета, познатим речима, да издавати „апсолутно за ноћ у којој су, како се обично каже, све краве црне, то је наивност која потиче из незнања.²⁴⁹ Хегел, на жалост, није дочекао *светлећу зору* Шелингове позитивне филозофије и његова предавања у Берлину, којима су присуствовали многи познати мислиоци тога времена. Био би то судар „титана“, да су им животно-историјске околности дозволиле да сучеле своје филозофске ставове, тада у Берлину. Историја филозофије била би, у сваком случају, неупоредиво богатија.

За разлику од Шелинговог тзв. лутања, Хегел је тежио установљењу система, сматрајући да „прави облик у којем истина егзистира може да буде једино њен научни систем“²⁵⁰, а филозофија треба да превлада своје име, тј. да од љубави према знању, постане стварно знање. Такво превладавање он је поставио као нужно, а установљење истине као научне, имало је значење да „истина поседује елемент своје егзистенције једино у појму.“²⁵¹

²⁴⁸ Baumgartner, H.M. / Kortjen, H., 1996, стр. 155

²⁴⁹ Хегел, Г.В.Ф., 1974, стр. 9

²⁵⁰ Хегел, Г.В.Ф., 1974, стр. 3

²⁵¹ Хегел, Г.В.Ф., 1974, стр. 4

Романтичарима и Шелингу он је замерио баш то, што су сматрали да Апсолут не треба да се појми, већ да се осећа и непосредно опажа. Успостављање осећања суштине, уместо поимања које поставља разлике, екстазе, уместо појма – за Хегела није ништа друго, него одређење филозофије само као „ојкрепљења душе“. Сматрао је да тако „ојкрепљена душа“ није у стању да увиди да у Апсолуту, који је одређен као $A=A$, свака разлика бива укинута, да је у њему све исто, да се ради о безразликовном јединству. Зато је такву филозофију одредио као слепу. Филозофија-слепица није у стању да види истину, а интелектуалним опажањем стварност се показује на нестваран начин. Сазнање које Хегел изражава и као „неко играње љубави са самим собом“²⁵², ако се своди на „ојкрепљење душе“, јесте срозавање које може да буде чак и огавно ако „недостају озбиљност, бол, стрпљење и рад онога што је негативно.“²⁵³

Ако се истина налази у појму и у озбиљности рада на ономе што је негативно, онда је логично што Хегел не допушта да највиша истина може да се пронађе у религијама, иако разни народи управо у религији мисле да проналазе суштину света и тако изграђују свој однос према природи и духу. Међутим, то не значи да је Хегел сматрао да се религија показује као неумна, већ насупрот, с обзиром на њен предмет, исти као и код филозофије, а то је бог, религију означава као творевину ума. Ипак, иако се она, дакле и у Хегеловом систему „мора сазнати и признати као умна“²⁵⁴, он наглашава предметност религиозне свести, при чему је „предмет [...] један други свет, ближи или даљи, пријатељскији или страшнији и непријатељскији.“²⁵⁵ Управо

²⁵² Хегел, Г.В.Ф., 1974, стр. 10

²⁵³ Хегел, Г.В.Ф., 1974

²⁵⁴ Хегел, Г.В.Ф., 1983(1), стр. 56

²⁵⁵ Хегел, Г.В.Ф., 1983

предметност даје молитви и култу кључно место. Њиховим посредством укидају се супротности помоћу којих човек покушава, како Хегел каже, да се уздигне „до осећања бога или поуздања у његову милост, наине да је бог прихватио људе ради измирења са собом.“²⁵⁶ У филозофији таква врста уздизања није могућа. Појам не води ритуалу, тога је Хегел био свестан: „Молитва је само: мислити на тај предмет; филозофија жели да то измирење изврши путем мисаоног сазнања, јер дух жели да његову суштину прими у себе. Филозофија се односи према своме предмету у форми мисаоне свести; религија не на тај начин.“²⁵⁷ Међутим, умни елемент религије, с обзиром на предметност свести, не може да се третира као низ филозофема, јер се садржај религије и филозофије разликују по својој форми.

Говорећи о религији као о свести о апсолутној суштини уопште, Хегел у *Феноменологији духа* разликује три облика (или ступња) религије. На првом ступњу дух познаје себе као свој предмет у природном или непосредном облику (природна религија), на другом познаје себе у облику укинуте природности (уметничка религија), док трећи укида једностраност обе и представља њихово јединство на једном вишем ступњу. Дух се на том ступњу представља какав је по себи и за себе, и то је откривена религија. Пошто је њен садржај апсолутни дух, Хегел једино њу признаје за истинску религију.

И Хегел се, међутим, супротставља томе да човек не може да сазна бога и сматра да су такви ставови утолико недоследнији, уколико се заступају унутар религије која себе назива откривеном. Таква религија не би ни била откривена, већ супротно томе, она, у којој се бог не открива, а за њене вернике каже да не би могли да буду ништо

²⁵⁶ Хегел, Г.В.Ф., 1983

²⁵⁷ Хегел, Г.В.Ф., 1983, стр. 57

друго, до пагани који о богу не би могли да имају икакво знање. „Ако се реч бог уопште озбиљно узима у религији“, сматра Хегел, „онда и одређење сме и мора почети од њега, садржаја и принципа религије [...]“²⁵⁸ Сазнање бога као духа, према Хегеловом схватању, не може да се оствари у представама вере, већ је неопходно да се направи прелаз из представе у појам, из вере у мишљење. Преласком духа из представе у појам, потпуно се укида предметност. Дух тада схвата појам самога себе и облик сопственог постојања, а тај облик јесте он сам – појам. Хегел каже да није лако изаћи из „једноставних представа вере“ и напредовати до мишљења које схвата, тако да га не чуди што теолози иду лакшим путем и проповедају како се о богу ништа не може знати. Хегел захтева тежи пут, сматрајући да је „за сазнање да је бог дух, потребна [...] дубока спекулација која подразумева да је бог само утолико бог уколико он зна самога себе; [и да је] његово знање себе надаље [...] његова самосвест у човеку и знање човеково о богу, које иде до знања себе човечјега у богу.“²⁵⁹

Религија је за Хегела, дакле, истовремено и људска и божанска ствар, и као таква, представља божанско самосазнање. У том ступњевању духа, нагласак је на сазнајној вредности религије и она се одређује као претпојмовни, представни облик свести. Наводећи пример Грка, Хегел истиче да је управо због тога уметност могла да постане учитељица народа, а Хомер и Хесиод да буду творци њихове теогоније. Међутим, она зато, ипак, представља нејасне представе, иако је у духу народа уздигнута на пиједестал чврсто одређених слика и представа. Хегел закључује, у чему ће бити и кључна разлика у односу на Шелинга, да у митологији не може да буде истине, јер је њена свест

²⁵⁸ Хегел, Г.В.Ф., 1987, стр. 470

²⁵⁹ Хегел, Г.В.Ф., 1987

„производ мисаоне фантазије, или мишљења које схвата само помоћу органа фантазије и у њеном уобличавању има свој израз.“²⁶⁰

Хегел, никада није прихватио Шелингов позив да поведу расправу о односу појма и опажаја, нити о другим спорним филозофским питањима. Срели су се једном, сасвим случајно, августа 1829. године у Карлсбаду.²⁶¹ То је заиста зачуђујућа ствар, ако се има у виду њихов претходни заједнички филозофски рад, али и сама природа филозофије, као дијалектичког расправљања.

Иако Хегел није одговорио на Шелингов позив, није остао без одговора. Шелинг је узвратио Хегелу већ у спису о слободи, наводећи како се сви филозофи слажу да не постоји ништа, што би било пре или изван бога који свој темељ има у самој себи. Међутим, грешка се, према Шелинговом уверењу, појављује када „о овом темељу говоре као о пуком појму, не чинећи га ничим реалним и стварним.“²⁶² Алузија на Хегелово „упојмовљење“ бога је више него очигледна. У Хегеловом идеализму, који бога хипостазира у појму, Шелинг није видео ништа више, него у било којем претходном идеалистичком систему, тумачећи Хегелов захтев као повлачење филозофије у чисто мишљење. Једини

²⁶⁰ Хегел, Г.В.Ф., 1987, стр. 62

²⁶¹ С обзиром на дати контекст и некадашњи *symphilosophiein*, овај сусрет заиста је занимљив, а нарочито њихове реакције, па га вреди описати. О сусрету нам сведоче писма која су упутили својим женама тим поводом. Шелинг је писао својој жени следеће: „Замисли, купам се јуче и чујем врло непријатан полупознат глас који ме је позивао. Затим је непознати рекао своје име, био је то Хегел из Берлина који је, у пролазу из Прага, намеравао да се задржи овде неколико дана. После ручка пришао ми је други пут, услужан и необично пријатељски расположен, као да се међу нама ништа није десило. Како се нисмо дотицали научних питања, што ја нисам хтео да допустим, а пошто је он веома сналажљив човек, провео сам са њим неколико вечерњих сати у интересантном разговору.“ Хегел је, пак, својој жени писао другачије: „Синоћ сам се срео са једним старим познаником, Шелингом, који је, као и ја, дошао овде сам, да би, за разлику од мене, био на терапији. Бодар је и здрав, купа се само ради превенције. Обојица смо се обрадовали сусрету и састали се као стари срдачни пријатељи.“ (Цитирано према: Гульга, А.В., 1994, стр. 245) О филозофији, дакле, уште нису разговарали, и то на Шелингово инсистирање, иако је раније управо Шелинг тражио да поведу расправу.

²⁶² SW IV, 1927, стр. 249

циљ тог повлачења био би чист појам, што за Шелинга није оправдано. Апстрактна појмовност у том случају „богу не оставља ништа друго него да буде кретање појма, тј. и сам тек појам“²⁶³, што Шелинг сматра као недостатно да се објасни оно животворно, тј. позитивно. Таква филозофија се зато показује „у доброј мери наказнијом, него што је претходна икада била.“²⁶⁴ Хегелов чист појам Шелинг упоређује са индијским богом Вишнуом у својој трећој инкарнацији, а цело његово учење као епизоду у историји филозофије.

У *Штутгарским приватним предавањима* Шелинг је претходећа учења, па и Хегелово, упоредио са историјским романима.²⁶⁵ Говорећи о идентитету, који је Хегел тако оштро критиковао, нагласио је да га не треба посматрати у формалном смислу, тј. као да не постоје никакве разлике, већ као органско јединство супротности. „У сваком организму постоји јединство, а да његови делови ипак не могу да се сматрају једнаким“²⁶⁶, каже Шелинг, па тако ни разлике у виду делова неког тела, неће нарушити његов идентитет као тела. Постављено јединство никако не значи да су идеално и реално нешто сасвим исто. Реч је о суштинском јединству, али стварносној супротности. Одговарајући на питање зашто је прво начело идентитет реалног и идеалног, Шелинг каже да је разлог у томе што, ни реално, ни идеално, сами по себи, не могу да буду оно што је апсолутно, већ „само подређене форме истинског пра-бића.“²⁶⁷

²⁶³ Шелинг, Ф.В.Ј., 1996, стр. 104

²⁶⁴ Шелинг, Ф.В.Ј., 1996, стр. 105

²⁶⁵ „Већина филозофских система само су дела њихових твораца – добро или лоше смишљена – скоро да личе на историјске романе (на пр. лајбницизам).“ (SW IV, 1927, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, стр. 313) Систем се, према Шелинговом мишљењу, не смишља, већ проналази као већ постојећи у божанском разуму.

²⁶⁶ SW IV, 1927, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, стр. 314

²⁶⁷ SW IV, 1927, стр. 314

Идентитет не укида разлике. Циљ своје филозофије он одређује у свеобухватности, што значи да се и бог и природа и човек холистички третирају. При томе, филозофију не претвара у теологију, у којој је бог посебан предмет изучавања, већ га поставља једино као највишу основу свега постојећег. Знање о богу, за разлику од Хегела, он сматра недоступним, али истиче да то није ни потребно, као што ни неком геометру није потребно да доказује постојање простора.

Упркос разноликости у природи, идентитет се не губи. Шелинг стварање представља као самоограничење Бога, по његовој слободној вољи, при чему се искључује случајност, јер апсолутна слобода у исто време је и апсолутна нужност. Бог је личност која у себи садржи јединство супротности. Унутар њега делују две исконске силе – егоизам и љубав, прво као реални принцип, а друго као идеални. Божанска љубав је та, сматра Шелинг, која ствара свет као своје другобивство. Џ.Е. Вилсон (John Elbert Wilson) пише како је према Шелинговом схватању, богу заправо пријатна могућност другог бића „јер на тај начин оно сагледава властиту садржину ($-A + A \pm A$), како се у стварању дизајнира у виду различитих потенција и момената.“²⁶⁸ Када тако не би било, бог би могао да се концентрише једино на самога себе (*in sich „konzentriert“*), а онда никакве радости стварања не би било. У томе и јесте разлог стварања, односно, према Вилсоновом тумачењу „божанство весели сазнање властитих односа љубави и властите воље љубави према могућем стварању.“²⁶⁹ Шелинг дакле, у Вилсоновој интерпретацији, поставља бога на највиши степен стварања и као онога који *хоће* да буде по човеку, тј. као стварно сазнато биће. Бог, према Шелинговим речима, не може да се посматра другачије, него људски, као живо, личносно биће (*persönliche Wesen*)

²⁶⁸ Wilson, J.E., 1993, стр. 45

²⁶⁹ Wilson, J.E., 1993, стр. 46

и зато „морамо да прихватимо да његов живот има највећу могућу аналогију са људским животом, да је поред вечног бића, у њему и вечно постајање, једном речју: да са човеком он има све заједничко, изузев зависности (Хипократова изрека).“²⁷⁰

Шелинг критикује Хегела да није увидео чисто логички карактер своје филозофије, иако тврди да је препознао и оно позитивно, признајући му да је „у појединостима тако оштроуман.“²⁷¹ Хегел је био лишен „уметничког осећаја“, сматрао је Шелинг, а посебно „оног који прожима целину“²⁷², па није био у стању да увиди да постоји „застој у кретању који код њега наступа између логике и филозофије природе [иначе] би само из начина на који је друга прикрпљена на прву, морао да увиди да није на правом путу.“²⁷³

Говорећи о прелазу из идеје у природу, Хегел у *Науци логике* каже да чиста идеја у превладавању субјективности „као последњи резултат, постаје такође почетак једне друге сфере и науке.“²⁷⁴ У *Енциклопедији* о томе каже да се идеја по слободи одлучује да из себе „отпусти момент своје посебности или првог одређења и друготности, непосредну идеју као свој одраз, себе као природу.“²⁷⁵ Израз „отпустити“, у ствари, то отпуштање природе, Шелинг одређује као „најчудноватије, најдвозначније и стога, такође, и најбојажљивије изразе иза којих се та филозофија повлачи на тешким местима.“²⁷⁶ Шелинг, дакле сматра, да код Хегела, кад жели да изађе из логике кроз

²⁷⁰ SW IV, 1927, стр. 324

²⁷¹ Шелинг, Ф.В.Ј. 1996, стр. 74

²⁷² Шелинг, Ф.В.Ј. 1996

²⁷³ Шелинг, Ф.В.Ј. 1996

²⁷⁴ Хегел, Г.В.Ф., 1987б (III), стр. 251

²⁷⁵ Хегел, Г.В.Ф., 1987а, стр. 201

²⁷⁶ SW V, 1928, *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen*, стр. 223

филозофију природе, тај само логички процес, где се све дешава само у мислима, престаје да буде само логички и постаје објективнији, реалнији, што производи привид позитивности филозофског сазнања стварног света. С обзиром на то, да Хегел филозофију природе започиње тамо где логичко престаје, природа не може да буде априорна, већ стварна, егзистирајућа природа. Шелинг, међутим, сматра да, или *Наука логике* треба да обухвата *Енциклопедију*, или би *Енциклопедија* морала да буде написана чисто логички.

Занимљиво је да Хегеловом одређењу односа природе и духа упућују критику и његови ученици. Тако је, на пример, М. Хес (Moses Hess), у том смислу, сматрао да је Шелинг боље од Хегела схватио природу. Природа као отуђена идеја, за њега није прихватљива ствар. „Та одредба је лажна“²⁷⁷, сматра Хес, а према мишљењу З. Кучинара, Хесу је „ближе [...] становиште Шелинга по коме је природа несвесни дух, а дух свесна природа.“²⁷⁸

На основу размотреног односа између Хегела и Шелинга, сматрамо да је став о Шелинговој позној филозофији као споредном путу погрешан и да не третира на прави начин еволутивност његове мисли, али исто тако, ни аргументе његове критике упућиване Хегеловом „хиперидеализму“. Наше је мишљење да управо Шелинг употпуњава садржај немачке класичне филозофије²⁷⁹ у својим позним радовима, што се такође огледа и у широком утицају, не само на филозофију, већ и на друге научне области, а посебно на антрополшко истраживање митова. На основу свега тога, оспоравамо тезу, која је и код нас била скоро опште прихваћена, да немачки класични идеализам

²⁷⁷ Hess, M., *PSS*, 38, Цитирано према: Кучинар, З., 2011, стр. 143

²⁷⁸ Кучинар, З., 2011, стр. 143

²⁷⁹ Ј. Еспозито тврди сличну ствар, када каже: „Шелинг је био тај који је исцртао садржај немачког идеализма [...]“ (Esposito, J., 1989, стр. 9)

„врхуни“ у Хегеловој филозофији, сматрајући да је развој немачке класичне филозофије до његових крајњих граница довела Шелингова позна филозофија.

3.3. Однос негативне и позитивне филозофије

Кроз критичку расправу са Хегелом, Шелинг је развијао сопствену филозофију, што је довело до разликовања негативне и позитивне филозофије. Међутим, ова двостраност не значи да су то две паралелно постојеће филозофије. Негативна филозофија представља рефлексивни процес и њен резултат је бог као појам, који поставља захтев за позитивном филозофијом изван себе. Највиша идеја уске, негативне науке, остаје унутар ума. Због тога није у стању да докаже стварно бивствујуће, садашњу егзистенцију, неко ово у неком сада. Управо оно што је остало ван граница сазнања негативне, постаје предмет позитивне науке, за коју Шелинг каже да јој није циљ доказивање онога што је надегзистентно као највише идеје, већ као онога што стварно егзистира. Као њен главни задатак испоставља се, дакле, да оно што је у негативној филозофији било задато као највише знање, треба да буде и стварно знање.

Сам термин негативна филозофија није настао у исто време када и сама та филозофија. Она, дакле, сама себе није видела као негативну. То је било могуће тек пошто је у свом развоју дошла до краја који је одредио њене границе као умске науке и испоставио захтев за позитивном филозофијом.

У берлинским предавањима, Шелинг негативну филозофију изједначава са рационализмом²⁸⁰ и одмах додаје да је „чист рационализам био садржан већ у Кантовој критици.“²⁸¹ Даље, Шелинг наводи Кантово схватање да ум узалуд тежи да закључујући, доспе изван самог себе, до егзистенције. Кант уму на тај начин оставља науку, чије је подручје оно „шта“ ствари, тако да је за њега рационализам сва филозофија, а назнака позитивне филозофије код њега нема. „Оно што је доказао само за ум“, сматра Шелинг, „Кант протеже на филозофију, па прећутно претпоставља да нема никакве друге филозофије, осим чисто рационалне.“²⁸²

Шелинг у позном периоду признаје да је заокупљеност Кантовим чистим рационализмом била толика, да се у то време није могло мислити о нечему што га превазилази. Тада није постојала идеја једне позитивне филозофије, па ни негативна није могла као таква да буде одређена.

Да би себе препознала као негативну и „да би се повукла у границе онога негативног, пуко логичког“²⁸³, оно позитивно морало је да буде искључено. То је било могуће, како тврди Шелинг, на два начина, или да га постави изван себе, или да га укине и од њега потпуно одустане. Ово друго Шелинг сматра претераним, наводећи како је и сам Кант оно позитивно, сасвим га одстранивши из теоријске филозофије, увео на задња врата практичне филозофије. Прва могућност, наиме, да позитивно постави изван себе као предмет друге науке, подразумева постојање те друге науке барем као идеје.

²⁸⁰ „Рационализам може да буде само негативна филозофија, та су два појма потпуно једнозначна“ (Шелинг, Ф. В. Ј., 1996, стр. 70)

²⁸¹ Шелинг, Ф.В.Ј., 1996

²⁸² Шелинг, Ф.В.Ј., 1996

²⁸³ Шелинг, Ф.В.Ј., 1996, стр. 71

Међутим, да би се дошло до позитивне филозофије, морао је да се пређе одређени пут, јер научност не одликују случајности, већ дубокоумност посматрања, сматра Шелинг, додајући да „што су она дубља и обухватнија, тим више влада нужност која не допушта никакав скок, која заповеда да се најпре доврши оно што је најближе, да се предстојећи задаци реше пре него што се пређе на оно што је даље.“²⁸⁴

Шелинг на свему постојећем разликује двоје, оно *шта* то постојеће јесте (*quid sit*) и *да* оно јесте (*quod sit*). Када се одговара на питање *шта* нешто јесте, долази се до бића ствари, придаје јој се неки смисао, о њој се стиче неки појам, односно, та ствар се разумева. Када се разматра то *да* нешто јесте, појам се превазилази и долази се до егзистенције. Питање о ономе *шта*, обраћа се уму, док нас о томе да нешто егзистира поучава искуство. Шелинг наглашава како уму не припада да доказује да нека ствар егзистира, образлажући то тиме „што се велика већина онога што он сазнаје, од сама себе појављује у искуству: а за оно што је ствар искуства, није потребан доказ да постоји, оно је баш у њему већ одређено као неко стварно егзистирајуће.“²⁸⁵

Задатак умске науке је у томе да утврди шта егзистира, односно, шта ће егзистирати, ако уопште нешто егзистира. О томе се може имати увид *a priori*, али из тога не следи егзистенција, јер, као што каже Шелинг, могло би бити да уопште ништа не егзистира. Егзистенција нечег одређеног, на овом месту и у овом тренутку, уму не може да буде доступна без искуства. Шелинг одриче могућност да *a priori*, односно, из ума, може да се докаже да овде и сада егзистира нека појединачна ствар, било које ово. Дакле, према Шелингом

²⁸⁴ Шелинг, Ф.В.Ј., 1996

²⁸⁵ Шелинг, Ф.В.Ј., 1996, стр. 49

схватању, које је овде у доброј мери кантовско, може се рећи да „не егзистира никаква биљка уопште, [већ] егзистира само ова одређена биљка, на овој тачки простора, у овоме моменту времена.“²⁸⁶ Све што може да се постигне, када је ум у питању, јесте да се докаже да уопште нешто постоји.

На приговор да постављање такве разлике значи да филозофија нема ништа с бивствујућим, Шелинг одговара да је такво тумачење погрешно. Ум се не бави неком „химером, већ управо бивствујућим, али бивствујућим према материји, према садржају (то је управо оно бивствујуће у своме по себи) и ум не треба да покаже да оно јесте, јер то није ствар ума, него искуства.“²⁸⁷ Када се схвати суштина неке ствари, неког овог, тада се схвата нешто стварно и то стварно није недоступно мишљењу. Шелинг сматра да појам и бивствујуће јесу једно, да бивствујуће има појам у себи, али да се при том ради само о садржају оног стварног, док је чињеница да оно егзистира – случајна. Појам о садржају неке ствари не мења се у зависности од тога да ли она егзистира или не. Све што о стварима може да се сазна *a priori*, односи се само на њихов садржај, што може да се изрази и речима да уколико нешто егзистира, биће такво и такво, а о томе да егзистира могу да сазнам само из искуства. Искуство се појављује као од ума независан извор сазнања, стоји упоредо с њим и захваљујући њему, имамо увид у стварну егзистенцију. Ум и искуство се узајамно не искључују. Искуство је уму потребно као својеврсна контрола да оно што је поставио као свој садржај, није нека „химера“. Тако, према Шелинговом схватању, немачка филозофија има у себи емпиризам, а

²⁸⁶ Шелинг, Ф.В.Ј., 1996, стр. 50

²⁸⁷ Шелинг, Ф.В.Ј., 1996, стр. 51

да сама није емпиризам. Умску науку он одређује као ону науку која „*a priori* одређује све оно што јесте (не да јесте).“²⁸⁸

Шелинг сматра да, без помоћи искуства, ум доспева до *садржаја* онога што егзистира, дакле, он не сазнаје *a priori* да ово или оно егзистира, већ *a priori* одређује појмове бивствујућег. Ум је тако, бесконачна потенција сазнавања, а његов садржај бесконачна потенција бића. У делатности која се односи на његов садржај, он се одређује као мишљење и то као филозофско мишљење, чија је битна карактеристика напредовање. На тај начин постављен је у априорни положај у односу на целокупно биће. Непосредан садржај ума, међутим, није оно апсолутно извесно, оно што остаје увек себи једнако. Тај садржај чине и бивствујуће сâмо и не-бивствујуће, оно случајно, које може и да буде и да не буде. Зато и постоји кретање, напредовање, наука. Циљ тог научног напредовања јесте искључење случајног и достизање истинског, оног чија је суштина да јесте, које не може да буде и не буде.

Шелинг и о људској вољи пише као о бесконачној потенцији, којој је, да би била делотворна, потребно узбуђење. Узбуђеност је пресудна ствар, јер без ње не би могао да започне никакву радњу. Воља се у таквом прелазу *a potentia ad actum*, показује као *potentia activa*. Слично је, сматра Шелинг, и са „бесконачном потенцијом бића коју ум проналази као свој непосредан садржај.“²⁸⁹ Међутим, бесконачна потенција показује се истовремено као оно што јесте и као оно што није. Управо та амфиболичност бесконачне потенције је „оно што ум узбуђује“²⁹⁰ тако што га побуђује на научно мишљење, које је на

²⁸⁸ Шелинг, Ф.В.Ј., 1996, стр. 55

²⁸⁹ Шелинг, Ф.В.Ј., 1996

²⁹⁰ Шелинг, Ф.В.Ј., 1996, стр. 57

почетку одстрањујуће, јер излучује оно што је случајно, али касније постаје критичко, јер „свако излучивање је *krisis*.“²⁹¹ Наука, до које је Шелингу стало, настала је, у том смислу, из Кантовог критицизма, али њен циљ није био да ту и остане, што није било могуће без првотне амфиболичности непосредног садржаја која је омогућила да се доспе до стања „у којем је та амфиболичност сасвим укинута и о којем тек може да се каже *да оно јесте*.“²⁹²

За разумевање Шелинговог становишта и одређење негативне филозофије, веома је важно разликовање између бивствујућег сâмог, односно, истински бивствујућег и онога које може да буде и да не буде, а које он назива привидно бивствујуће. Да би се дошло до истински бивствујућег, нужно је, дакле, да оно иступи и пређе у своје друго. Ум, према Шелинговом схватању, о ономе што истински бивствујуће јесте, може да има само негативан појам. Оно што јесте, за њега је не-не-бивствујуће, тј. оно које не прелази у неко друго, па је и наука која на такав начин одређује бивствујуће, искључењем свег не-бивствујућег – негативна наука. Дакле, негативна наука проучава бивствујуће на темељу његовог остајања-у-себи, не-постајања-другим, а да би се доспело до тог у-себи-остајућег, нужно је да се искључи све оно што само *може* да буде.

Задатак целокупне филозофије, према Шелинговом мишљењу, јесте истраживање првог начела стварности. За филозофију, ово начело јесте највиша суштина као идеја. Међутим, од идеје, може се стићи само до идеје. Из онога *шта*, не може да се дедукује оно *да*. Негативна филозофија не може да објасни бивствујући свет. Њена исраживања ту се крећу само у области хипотетичког. Све што она може да каже о

²⁹¹ Шелинг, Ф.В.Ј., 1996

²⁹² Шелинг, Ф.В.Ј., 1996

бивствујућем, јесте, да ако оно постоји, оно може да постоји само на тај начин и као такво и такво.

Полазиште позитивне филозофије није просто бог као идеја, оно *шта*, већ бог као чисто *да*, чист акт, односно бивствујуће у егзистенцијалном смислу. Бог за њу није нека безлична суштина, већ биће као личност, творац, „господар бивствујућег“. Тако схваћен појам бога, у Баумгартнер-Кортеновој интерпретацији, може да буде полазиште емпиризму, али и Бемеовој теозофији и Јакобијевом теизму у противставу према модерном рационализму Декарта, Спинозе и Лајбница јер „ове нису могле да дођу до стварања научног система, за који је, пак, била потребна позитивна филозофија.“²⁹³

Проблем достизања употпуњене актуалности и открочења себе самог под условом нечег коначног, Шелинг промишља и са погледом на хришћанско открочење, и то пре свега на личност Христа. Егзистенцију бога он доказује у форми приказивања историјског развоја религиозне свести који може да се протумачи и као прогресивно божанско самооткрочење. Међутим, оно што је извесно, Шелингова позитивна филозофија има битно историјски карактер, па је у складу са тим излаже као филозофију митологије и филозофију открочења.

²⁹³ Baumgartner, H.M. / Korten, H., 1996, стр. 115

3.3.1. Контемплативни емпиризам

Емпиризам се обично одређује као епистемолошки правац који извор сазнања види у искуству. Историјски се, по правилу везује за модерну британску филозофију. Џон Лок, кога многи сматрају за истинског оснивача емпиризма, у *Огледу о људском разуму*, критикујући теорију урођених идеја, истиче намеру да се бави изворима, границама и могућностима људског сазнања. Људска душа, према његовим погледима, јесте *tabula rasa*.²⁹⁴

Друго важно одређење за емпиризам, појављује се на крају прве књиге *Огледа...* и могло би да се узме као суштинско: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*. Занимљиво је да ни овај став није изворно Локов и потиче из Аристотелове школе. Реч је, заправо, о тражењу одговора на питање одакле потиче материјал, тј. како се празна плоча испуњава. Лок у том смислу каже: „На то ја одговарам једном речју: из искуства. на искуству је засновано и из њега у крајњој линији произлази све наше знање. Моћ запажања је та која прибавља нашем разуму сав материјал мишљења [...]“²⁹⁵ Идеје, дакле, нису урођене, али јесу садржај свести и стичу се искључиво искуством које може да буде спољашње и унутрашње, па се тако и разликују идеје сензације и идеје рефлексије. Реч је, према Локовим речима, о простим идејама, а „у току примања свих простих идеја дух је потпуно

²⁹⁴ Појам празне табле појављује се још код Аристотела у спису о души (*Περί Ψυχῆς*): „Потребно је да ум буде налик таблици за писање на којој стварно није ништа написано, што се и дешава са умом.“ (Аристотел, *О души*, 429b29-430a1)

²⁹⁵ Лок, Џ., 1962 (*I*), стр. 94

пасиван;²⁹⁶ али постаје активан, тако што одређеним радњама из њих продукује нове, које Лок назива сложеним идејама. Те радње су

- Комбиновање, чиме се од више простих прави једна комплексна,
- Повезивање, при чему се две идеје постављају једна поред друге, тако да их опажамо истовремено, као идеје релације,
- Апстраховање једне идеје од осталих, чиме настају опште идеје.

Хјум је у емпиристичку теорију увео разликовање импресија и идеја, тако што је просте идеје одредио као импресије, поделивши их на

- Импресије сензације
- Импресије рефлексије и
- Импресије релације

Сазнање, према његовом мишљењу, започиње утискивањем, тј. импресијама, а идеје су само репродукције импресија у нашој свести. Свака идеја, дакле, потиче од неког утиска. Хјум каже да чак и идеја бога има такво порекло: „Представа бога, која значи свезнајуће и бесконачно мудро и добро биће, произлази из размишљања о радњама нашег властитог духа и увеличавања те особине доброте и мудрости преко свих граница.”²⁹⁷ Моћи духа тако се своде само на комбиновање грађе која се добије путем искуства, а Хјум претпоставља да су три принципа повезивања – сличност, додир у времену и простору, као и узрочно-последични односи.

Код Шелинга се не ради о класичном емпиризму, филозофији искуства, већ о путу да се допре до стварствености стварног. То је

²⁹⁶ Лок, Ц., 1962 (*I*), стр. 160

²⁹⁷ Хјум, Д., 1956, стр. 23

контемплативни емпиризам²⁹⁸ који претпоставља и „један виши начин посматрања“²⁹⁹ који не одриче оно натприродно, а морал и религију не схвата као производ случаја, не редукује их на осећаје, нити би они „били само производ васпитања и навике, како је то, додуше, учинио Дејвид Хјум [...]“³⁰⁰

Највише становиште филозофског емпиризма састоји се у томе да „један исти узрок поставља *обоје*, оно неограничено и ограничење.“³⁰¹ С обзиром на постављену противречност између неограниченог и ограниченог, што значи између субјективног и објективног, не ради се о пуко супстанцијалном принципу, већ о апсолутно слободном узроку. Тај надсупстанцијални узрок, који по слободи поставља биће као неограничено и ограничено – јесте Бог. Дакле, циљ филозофског емпиризма је сазнање божанског постављања, које Шелинг одређује као процес у којем се најпре поставља биће као неограниченост, а потом као ограниченост. Шелинг посебно подвлачи да Бог није „оно што поставља биће уопште, него само оно што поставља биће најпре у његовој неограничености.“³⁰² Бог је у том смислу *ὁ ὄντως Ὀν*, као оно „надбивствујуће“, а не само биће или *τό Ὀν*. Разлика је битна, јер Бог на тај начин садржи биће унутар себе и истовремено га ограничава, тј. господари њиме. Надбивственост Бога значи да он није ништа по себи, већ је један специфичан однос – однос господарења. Другачије, према Шелинговом схватању, не би могао да буде апсолутно слободан, јер „он је једина природа која се не бави

²⁹⁸ „[...] филозофски емпиризам, чијим се подручјем овде крећемо, сасвим је посматрајуће, контемплативне природе.“ (SW V, 1928, *Darstellung des philosophischen Empirismus*, стр. 305-306)

²⁹⁹ SW V, 1928, стр. 268

³⁰⁰ SW V, 1928

³⁰¹ SW V, 1928, стр. 302

³⁰² SW V, 1928, стр. 305

самом собом, која је растерећена саме себе.³⁰³ Другим речима, „он је *sui securus* (сигуран у самог себе и зато растерећен од самог себе) [...]“³⁰⁴

3.4. Критика претходних теорија о митологији

Да би оправдао филозофско истраживање митологије и сам назив *филозофија митологије*, Шелинг се упушта у подухват њеног дубљег утемељења. Да би то учинио, критички је размотрио претходна гледишта о митологији.

Набрајање није извео арбитарно, већ се руководио методом која, према његовим речима „спречава да буде пропуштен неки који уопште може да се замисли.“³⁰⁵ У питању је пут одоздо нагоре, при чему се онај последњи појављује као нужно истинит. Сматрао је да је потребно да се преиспита и филозофско истраживање митологије, јер оно представља „свако оно које надилази пукe чињенице, а овде егзистенцију митологије и пита о суштини (*Wesen*) митологије [...]“³⁰⁶ Због тога филозоф не треба да се бави историографским, односно фактографским моментима, већ тај посао треба да препусти историчарима и другим истраживачима.

³⁰³ SW V, 1928, стр. 306-307

³⁰⁴ SW V, 1928

³⁰⁵ SW VI, 1928, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, стр. 7

³⁰⁶ SW VI, 1928

Други важан циљ разматрања различитих погледа о митологији, јесте увид у то да може да се говори о митологији уопште, тј. да у различитим митовима постоји нешто заједничко, при чему ће се као резултат добити одговор на питање шта је митологија. Иако каже да се „митологија [по] свом праизвору губи у једном времену до којег историјско знање не досеже“³⁰⁷, Шелинг сматра да из историјски доступних података може да се дође до сазнања о томе шта је у преисторијском времену било могуће, а шта није. Да би се то постигло, потребна је, како је он назива, једна нова *историјска дијалектика* која избегава произвољне психологизме о „мрачној прадавнини (*Vorzeit*).“³⁰⁸ Основни критеријум те дијалектике јесте сâма митологија, у смислу, да оно што јој противречи, не може да се сматра за истину.

Да би оправдао свој метод, Шелинг поставља хипотетичку ситуацију о томе, какав утисак на некога ко ништа о митологији није чуо, оставља слушање теогонијске приповести. Свакако одређену зачућеност, претпоставља Шелинг, која се манифестује кроз три питања:

1. Како то треба да схватим?
2. Како се то мнило?
3. Како је, према томе, настало?

Прво питање тиче се истине митолошких приповести, друго њиховог значења, а треће изворности. У односу на ова три питања, Шелинг је и предузео критику, њему претходећих, гледишта о митологији. Сва три питања, узета заједно, кроз испитивање различитих приступа митовима, у Шелинговом историјско-критичком

³⁰⁷ SW VI, 1928, стр. 11

³⁰⁸ SW VI, 1928

уводу у митологију, дала су одговор на питање шта митологија јесте, или, како то Е. Бич (Edward Allen Beach) наводи, у питању је „процес проналажења оптималне дефиниције“³⁰⁹ митологије. Према Бичовом схватању, у питању је систематски приступ, чији би циљ требало да буде да се пронађе истинска основа за проучавање митологије, што би водило установљењу научног приступа истраживању митова. Систематска анализа подразумева да у митологији није владајућа контингенција, маштовитост појединаца-митотвораца, већ нека врста кохерентне законитости. Оно што је посебно важно, а што и Бич уочава, јесте да је овај Шелингов подухват у одређеним аспектима супротстављен основним постулатима хришћанског учења, као што смо и раније навели, али у целини гледано, Бич ипак закључује да се ради о томе да је „његово трагање за одређењем динамике духовних симбола и идеја било [...] засновано на уверењу да би ове представе – чак и ако су понекад антитетичне хришћанским вредностима – могле да буду истинске манифестације једног истинског бога.“³¹⁰

3.4.1. Митологија и песништво

На првом месту, Шелинг испитује поетско гледиште, чија је суштина, према његовом мишљењу, у томе, да митови нису настали са циљем да се нешто тврди или поучава, већ једино из песничког стваралачког заноса. Он сматра да, у односу на питање истине у митологији, заступници поетског става њу у митологији не виде, када митове одређују као неку врсту поезије, ослањајући се на став да

³⁰⁹ Beach, E.A., 1993, стр. 6

³¹⁰ Beach, E.A., 1993

„природна супротност истине пак јесте песништво.“³¹¹ Из тога даље следи да је као песништво и настала. Ово гледиште Шелинг одређује као природно и невино у својој бризи за поетичност богова и додаје да до њега држе једино песници.

Ипак, поетско виђење не негира било какву истину у митовима, али је своди на акциденталну ствар. Акциденталност реалности у митовима, према Шелинговом запажању, присутна је на бајковит начин нестварног у стварноликом контексту. У тим увидима позива се и на Гетеа, наводећи како је он „оставио један бриљантан пример, [ставом да] особена чар почива у томе што нам се неки смисао назире пред очима или показује у даљини, али нам стално изнова измиче, за којим смо приморани да јуримо, а да никада не бисмо могли да га досегнемо.“³¹²

Дакле, овако поетизована митологија, завашава и опчињава, стварајући привид најдубљег смисла, уместо приказа најдубље истине. Заводи нас као, сократовски речено, песник на трonoшцу Музе, који не приповеда из знања, већ једино из божанског надахнућа и опседнутости.

Поетизација митологије, међутим, крије у себи одређену двозначност. Уколико је код песника у питању божанска опседнутост, то не значи да они не дају истинску слику живота. Шелинг запажа нешто слично, када тврди да свако може митологију да доживљава поетски, тако што ће у митским божанствима осећати невидљиве силе, исијавање природних појава, па чак и „религиозну језу, [што] ће се све одсликавати у оним песмама и производити чаробни привид неке повезаности, па чак неког далеког учења, које ћемо као *привид* радо

³¹¹ SW VI, 1928, стр. 12

³¹² SW VI, 1928, стр. 15

прихватити, а одбацити само ако неки груб и прост разум хоће да га преведе у реалност.³¹³ Међутим, то ништа не говори праизвору митова, тј. да су у поезији и настали, јер уколико би се то тврдило, суочило би се са приговором да је хомеровска поезија, као своју основу, имала „велику целину вере у богове“³¹⁴, односно, да митологија претходи поезији и да је њома само испосредована.

Смисао митологије Шелинг види у њеној потенцијалности, тј. бесконачности могућих односа, која се опире било каквом ограничавању, стављању у песничке или неке друге оквире, јер се она тако урушава, па се и пут разумевања митологије налази једино у виђењу њеног смисла таквим какав он јесте.

Да би поткрепио своје објашњење, Шелинг се позива на познато место из Херодотове *Историје*, где он о Хомеру и Хесиоду каже да су „Хеленима први створили приче о постанку богова, дали им имена и [...] описали њихове ликове.“³¹⁵ И Хомер и Хесиод истицали су да су митове добили од муза. У уводу *Теогоније* Хесиод и каже:

*„Па ми дадоше штап: то бјеше ловорике бујне,
Гранчица дивна. А Музе за мене је убраше те ми
Улише пјесму божанску да славим будућност и прошлост.
Рекоше јоште нек' род богова блажених, вјечних
Дичим, а њих нек' увијек и прве и последње пјевам“*³¹⁶

Поетско обликовање космогонијско-теогонијског садржаја није спорно место, и за Хесиода се с правом може рећи да је и велики песник, као што се, уосталом и за Платона често тврди да његови дијалози имају

³¹³ SW VI, 1928, стр. 16

³¹⁴ SW VI, 1928, стр. 14

³¹⁵ Херодот, 1980, (I), стр. 136

³¹⁶ Хесиод, 1975, стр. 10

уметничко-књижевну вредност. Ради се о садржају те поезије и њеном пореклу. Ни Хомер ни Хесиод нису „измислили“ богове. Шелинг истиче како Хомер већ „познаје храмове, свештенике, жртве и олтаре богова, не као нешто новонастало, већ као нешто заправо прастаро.“³¹⁷ У његовој *Илијади* дати су идеали старог грчког друштва. Човек и бог живели су готово у истом свету и међусобно саобраћали. Боголики човек живео је „божанским“ животом, а човеколики богови – „људским“

Херодот, наглашава Шелинг, не говори да су Хомер и Хесиод створили богове, већ да су сачинили њихову историју, дали им имена, облик и дужности, што значи да су митови старији и закључује да је „мрачна радионица прво родилиште митологије [...] с оне стране сваке поезије, [...] а да *темељ* историје богова није постављен поезијом.“³¹⁸

„Мрачна радионица“ је заправо, према Шелинговом виђењу, прехеленска свест која није имала опредмећене богове, па зато није била у стању да их изнесе из себе. Криза митолошке свести јесте оно што ствара поезију као историју богова која се тек „сачињава у *самим* песницима, у њима она постаје, у њима доспева до развоја, у њима најпре постаје и развија се.“³¹⁹

Поезија је постала могућа тек када је и опредмећење богова постало могуће, а криза свести, подаривши им песнике, обзнањује Хеленима богове.

³¹⁷ SW VI, 1928, стр. 18

³¹⁸ SW VI, 1928, стр. 20

³¹⁹ SW VI, 1928, стр. 22

3.4.2. Митологија и алегорија

Алегорија представља изражајну форму која претпоставља семантичко дуплицирање или мултипликацију, у тежњи за промишљањем кроз превладавање чулно-емпиријског приказа. Реч је грчког порекла³²⁰ и има ноетички карактер који се огледа у откривању скривеног, често и мистичног значења. Први пут је употребљавају римски мислиоци, Цицерон и други, да би означили серију метафора у Хорацијевим одама. Старији Грци користили су реч *ύπόνοια*,³²¹ као на пример Платон на познатом месту у *Држави* када критикује Хомера и Хесиода да су састављали и лажне митове, правили рђава поређења и описе, сматрајући да се „те приче не смеју примити у државу, па било да су испеване у алегорији (*ύπόνοια*) или без ње. [а] Бог се увек мора приказати онаквим какав је, па било да се о њему говори у епу или у трагедији.“³²² Ово место нам говори да је и Платон сматрао да је у митовима алегорија свакако присутна.

Алегоријско тумачење митологије је друго становише које Шелинг разматра и у оквиру којег се, према његовом мишљењу, садржи истина, али не у њој самој, већ у нечем другом, до чега се долази различитим тумачењима. Та тумачења могу да буду различите врсте – историцистичка, физикалистичка, метафизичка и др.

Историјски начин још се назива и еухемеризам, по епикурејском филозофу из Месине, Еухемеру (*Εὐήμερος*), који је живео у IV и III веку пре нове ере. О Еухемеру сведочи грчки историчар Диодор са

³²⁰ *ἀλληγορία* од речи *ἄλλος* и *ἀγορεύω* (други и говорити)

³²¹ Данас се реч хипоноја или хипопсихоза углавном користи у медицини и означава стање смањене менталне активности.

³²² Платон, *Држава* 378 d, 379

Сицилије³²³ из првог века пре нове ере, који такође сматра да су богови уздигнути људи који су захваљујући својим делима, сматрани за бесмртнике. У трећој и шестој књизи свог дела *Bibliotheca historica*, Диодор пише како су древни људи оставили будућим генерацијама два различита погледа у односу на богове. Према првом, неки богови су вечни и неуништиви, као што су Сунце, Месец и друга небеска тела и природне појаве. Овим боговима припада вечно рађање и постојање. Други богови били су земаљски, они који су својим животним делом и заслугама задобили бесмртну славу и почасти, као што су Дионис, Херакле и други.

Диодор пише како је Еухемер написао дело у којем се критички односи према хомеровској и хесиодовској традицији. У питању је *Свети запис (Τερά ἀναγραφή)*, који нам је сачуван само у фрагментима. У том спису постанак митологије је протумачио тако што је богове одредио као некадашње владаре и јунаке. Спис представља неку врсту путописа са једног приповедачевог путовања. Реч је о измишљеном догађају, дугом путовању на које је Еухемер као пријатељ, али и поданик краља Касандра, имао обавезу да иде. Пловећи данима по јужним морима, како приказује Диодор, стигао је до једног острва, под називом Панхеја. Тамо је затекао људе који су се одликовали посебном благородношћу и обожавањем богова, којима су приносили разне жртве и даривали их поклонима у сребру и злату. Могло би се то острво назвати и свето острво богова, јер су се тамо налазиле и многе велелепне грађевине које су подигнуте у њихову част. Један од тих храмова налазио се на необично истакнутом брду, а био је посвећен Зевсу који га је и изградио док је још био међу људима. Унутар храма била су панхејским писмом уклесана имена Урана, Крона и Зевса као древних краљева острва и описани њихови животи. Први је био Уран,

³²³ Види: Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*

запамћен као праведник и научник који је проучавао звезде. Он је започео са приношењем жртава небеским боговима, па су га због тога и прозвали Уран. Наследио га је његов син Крон, кога је, опет, наследио његов син Зевс. Поставши краљ, Зевс је посетио многе народе, подигао храм своме претку Урану и први је проглашен за бога.

Суштина овог становишта је у богоперсонификацији, тј. у томе да богови и нису богови, већ људи који се сматрају боговима. Слично становиште је персонификација природних својстава и појава. Сличност је у томе, што се такође не ради о боговима, већ о симболима обичајних појмова, тј. о песничким творевинама у којима се неко духовно својство уздиже изнад осталих, у ранг божанствености. „Кад песнику треба божанство које се призива за усмеравање и самоконтролу, он тада неће призивати плаховиту Херу, већ разбориту Атину“,³²⁴ пише Шелинг, сматрајући да обожење историјских личности не може да објасни порекло саме могућности постојања богова у свести људи. Другим речима, ако је било каква историзација на делу, онда се ради о обрнутом еухемеризму који би значео да је у питању историзација митологије, а не митологизација историје.

Физикализам је становиште према којем све постојеће, јесте физичке природе и може да се објасни појмовима природне науке. У складу и са речима из Цицероновог списка *De natura deorum*, да „оно што називамо боговима, ствар је природе, а не божанских ликова“,³²⁵ физикалисти заступају редукционистичку позицију, сматрајући да богови не постоје *sui generis*, већ их свде на неку врсту физичких ентитета. Став из Цицероне *Природе богова* „*Sed omnium talium rerum ratio reddenda est; quod vos cum facere non potestis, tamquam in aram*

³²⁴ SW VI, 1928, стр, 30

³²⁵ Cicero, 1967, III 63

confugitis ad deum (Али све ове ствари морају да буду објашњене помоћу разума; будући да ви нисте кадри за то, прибежиште налазите у богу)³²⁶ такође је физикалистички, јер се заступници ове теорије уздају у науку, као ствар разума, тако да и откриће праве природе богова припада њој.

Шелинг сматра да такав редуccionизам у митологији личи „у најбољем случају [на] празне играрије достојне доконих глава“³²⁷, јер не успевају да покажу како је митологија у том смислу и настала. Оно што је за њега у физикалистичком виђењу вредно пажње, јесте представа о природној науци као космогонији „која би требало да се садржи у митологији.“³²⁸ У том смислу, он посебно истиче К. Хајнеа (Christian Heune) и његово схватање митологије као низ филозофема о постанку света, које Кроново време приказује као постојање безмерне и безобличне масе, а Зевсово кастрирање и збацивање Крона, као појаву оног обликујућег, природне силе која доноси меру.³²⁹ На питање зашто су ти најстарији филозофи изразили своје учење баш у тој, митској форми, Хајне се позива на оскудност језика, због чега су апстрактни појмови изражени као личности, а њихови односи кроз слику рађања итд. Иако сам Хајне није своје становиште одредио као алегоријско, тврдећи да ти први филозофи нису свесно „сакрили“ своја учења, Шелинг му то с правом не признаје јер „они говоре о боговима тамо где мисле на природне силе, мнију дакле нешто друго од онога што говоре и изражавају нешто на шта заправо не мисле.“³³⁰

³²⁶ Cicero, 1967, III 24-25

³²⁷ SW VI, 1928, стр. 31

³²⁸ SW VI, 1928, стр. 32

³²⁹ С. Грубачић сматра да је К. Хајне први открио структуру мита. (Види: Грубачић, С., 2006, стр. 256)

³³⁰ SW VI, 1928, стр. 36

К. Хајне је стао на пола пута, сматра Шелинг, који је наставио његов следбеник Г. Херман (Gottfried Hermann), тако што је реконструисао аутентичан смисао кроз етимологизацију богова. Дионис, на пример, у том погледу није бог вина већ сâмо вино. За Шелинга је то већ побуна против алегорије вредна пажње, иако је и даље у питању научни приказ који не признаје постојање богова.³³¹

Према Хермановом становишту, уколико се испитају значења божјих имена, долази се до увида о одређеној етимологији која садржи само предикате природе. То је за њега довољан разлог да их треба и схватити као називе за природне ствари које су у митологији јасно и са научном намером повезане.

Хесиод за Хермана није прави творац *Теогоније*, већ је она настала много раније негде на Истоку, а створили су је посебно даровити људи, узвишенији од осталих, који су успели да сазнају природне појаве и законе. Метод којим су се служили био је проналажење онога што се у логици означава као *differentia specifica*. Шелинг истиче како је то метода „која једино омогућава одређена сигурна и јасна сазнања“³³², и илуструје то примерима снега, кише и града. Разликовни предикат, како би Шелинг рекао, природне појаве као што је град јесте у томе да разбија, на основу чега ће добити име разбијач (на грчком *κόπτος*, од *κόπτω*), како и јесте име једног од сторуких Хесиодових дивова. За разлику од Хајнеа, ради се о персонификацији израза, а не саме ствари.

У целини гледано, за Хермана, митологија представља филозофско ремек-дело засновано на темељном посматрању

³³¹ Види: Hermann, G., 1817, *De mythologia graecorum antiquissima*. Dissertatio, Lipsiae

³³² SW VI, 1928, стр. 37

природних појава. Та филозофска интерпретација, у основи, састојала би се у следећем:

1. Хаос који је био у почетку, (етимолошки од *χαίω, χαίνω*) означавао је ширину, као празнину отворену за постајање.
2. Материја или пратвар (етимолошки од *γάω, γέγραα*) која тој празнини следи као оно што је испуњава.

Овим је постављено *оно у чему* и *оно из чега* све настаје. Да би теорија била заокружена, потребно је и *оно кроз које све бива*. Тако се испоставља и трећи моменат:

3. Ерос (етимолошки од *έρω*), али у филозофском, а не у митолошком значењу, као сјединитељ који све повезује.

Шелинг Херманову позицију одређује пре као атеистичку, односно нерелигијску, ограничену на митолошке богове, без жеље да „објасни порекло вере у богове уопште.“³³³ Шелинг истиче да Херман правилно уочава филозофски почетак *Теогоније*, јер хаос јесте спекулативан појам, а не бог, међутим, да греша када га поставља као производ неке филозофије која претходи митологији. Шелинг каже како је „Хаос [...] на почетак могла да стави једино митологија доспела до свог краја, која се одатле осврће на свој почетак, гледајући да саму себе разуме и појми.“³³⁴ Дакле, ни филозофија не може да претходи митологији, али су, као што Шелинг додаје, „у Хесиодовој песми уочљиви први покрети једне филозофије која се извлачи из митологије да би се касније сама уздигла против ње.“³³⁵

³³³ SW VI, 1928, стр. 41

³³⁴ SW VI, 1928, стр. 47

³³⁵ SW VI, 1928, стр. 48

Оно што је за Шелинга, међутим, посебно важно, јесте филолошка утемељеност Херманове позиције, односно „та употреба филологије за једну вишу сврху“³³⁶, чиме ће се и он сам често служити у својој филозофији митологије, а језику дати посебну улогу самом настанку митологије.³³⁷ Х. Узенер (Hermann Usener), такође филолог, крајем 19. века написао је обимно дело под називом *Имена богова (Götternamen)* у којем се такође истиче значај језика, са посебним нагласком на божја имена, као што и сам наслов говори. Он изричито тврди о митологији: „Њена природна форма је алфабетска [...]“³³⁸ С обзиром на такву природу митологије, према Узенеру, о суштини самих богова може да се говори на основу њихових имена, користећи се филолошким методом: „Само кроз марљиво зарањање у такве духовне трагове ишчезлог времена, дакле захваљујући филолошком раду, можемо да се пробијемо до одговарајућих импресија.“³³⁹ У првој реченици своје студије Узенер каже да митологија није просто збир митова. Проучавање митова због тога није сакупљачки посао. То јесте научно корисно, али није наука. На Шелинговом трагу, у одређеној мери, он негира имагинативно порекло митова и види га у одређеном споју осећања и појмовног рада који је одређен неким сопственим унутрашњим законом. Циљ је открити тај закон, што се, као што смо већ споменули, може постићи коришењем филолошке методе.

³³⁶ SW VI, 1928, стр. 45

³³⁷ О.М. Фрајденберг такође придаје значај филолошкој методи када каже како је „класична [...] филологија дошла до великог открића да у свим античким идеологијама постоји `поткожни` митологизам.“ (Фрајденберг, О.М., 1987, стр. 17) Она се, тврдећи да је мит антикаузални систем, такође противи алегоризму у тумачењу митологије: „Већ само то лишава мит било какве могућности да буде алегорија или симбол; он није у стању да изрази ништа друго осим себе самога [...]“ (Фрајденберг, О.М., 1987, стр. 63)

³³⁸ Usener, H., 1896, стр. VI

³³⁹ Usener, H., 1896, стр. VII

Да је мит неодвојив од језика сматрали су и теоретичари прошлог века. Тако је на пример, А. Кук (Albert Kuk) писао да бисмо „без неке теорије посредовања између мита и језика [...] упали у лажну антитезу [...]“³⁴⁰, сматрајући ипак, да се мит опире строгом формулисању, као нешто трајно непознато, додајући да је „језик [...] опседнут митом.“³⁴¹ Слично Узенеру, Кук тврди да „[...] је дубља мотивација говорника [која] носи у себи дијалектику односа према оним унутрашњим снагама којих он није свестан, његовом несвесном, или којима он даје имена, што их кодификују као спољне силе нечег непознатог, стварајући тако митове.“³⁴² Он такође критикује алегоризам у објашњавању митологије, када каже да „лингвистичко објашњење има бар ту предност да објашњава нешто док се теорије метафоре или алегорије често врте у кругу: објашњавајући последице, баве се узроком.“³⁴³

Да је алегоријско тумачење митологије превладано, сматрао је и Касирер (Ernst Kasirer), чије становиште се састоји у томе да смисао духовних облика мора да се открије у њима самима, при чему: „Питање `порекла језика` неразднојно је испреплетено са питањем `порекла мита`, - оба се могу поставити само заједно и узајамно повезано.“³⁴⁴ Разлог за ту неразднојност језика и мита може да лежи управо у тој особености односа имена и онога на шта се име односи у оквиру митског мишљења. Као што је и Узенер тврдио, Касирер каже да су име и суштина у овој сфери неразднојни. Име, у ствари, није нешто друго у односу на суштину, оно јесте та суштина и то је једна од

³⁴⁰ Кук, А., 1986, стр. 15

³⁴¹ Кук, А., 1986, стр. 23

³⁴² Кук, А., 1986, стр. 305

³⁴³ Кук, А., 1986, стр. 307

³⁴⁴ Касирер, Е., 1985 (II), стр. 8

основних ососбености митова. Сами митови подложни су тумачењу преко имена која се у њима налазе. Филолошка метода, која свакако обухвата и етимологију, није тековина модерног доба, што запажа и Касирер, али придодаје да је у односу на истраживање које је спровео Платон у *Кратилу*, Узенерово испитивање имена богова, представљало продубљивање те методе и одређени напредак.

У свом подухвату који је назвао критика митске свести, Касирер је митове третирао као оригиналан начин и правац обликовања.³⁴⁵ С обзиром на употребу израза критика у кантовском смислу, што подразумева да постоји релевантна чињеница у односу на коју се поставља филозофско питање, евидентно је да је и он сматрао да митови не припадају сфери фантазије и привида, већ да имају једнаку релевантност као и свет теоријског сазнања, уметност или етика.

Иако сматра да му не претходи неко систематско посматрање у области митског мишљења, као што су то у разматрању проблема језика, била Хумболтова истраживања, Касирер Шелингу признаје да је заједно са раним немачким романтичарима у великој мери допринео промени традиционалног гледишта о митологији, тако што је, пре свега, миту дао конститутивно место у систему филозофије. Промена се добрим делом састоји у томе што је Шелинг померио тежиште критичког питања о пореклу, из области теоријског, етичког и естетичког, у област митског.

Из критике алегорије, проистекло је добрим делом и Касирерово виђење мита, уметности, језика и сазнања као симбола, који, међутим не означавају стварност у слици, већ установљавају сопствени свет у

³⁴⁵ Овде превасходно мислимо на Касирерову тротомну студију под називом *Филозофија симболичких облика* у којој је Касирер други том посветио митском мишљењу и сам га назвао критика митске свести.

којем се испољава особени развој духа. Узети у целини, они чине духовну стварност, али задржавајући своју сопствену функцију и делатност. Управо због тога не може се један извести из другог, јер како тврди Касирер „тако се језик, уметност, мит указују као пра- феномени духа, који се, истина, могу назначити као такви, али код којих се ништа више не да објаснити, тј. свести на нешто друго.“³⁴⁶

Међутим, оно што је посебно важно, јесте, као што смо већ напоменули, Касиреров став да је принцип алегорије превладан и то управо са Шелинговом филозофијом митологије: „Као Хердер у филозофији језика, тако Шелинг у филозофији митологије превладава принцип алегорије.“³⁴⁷ Касирер је иначе, према Тијетовом мишљењу, значајно допринео „рехабилитацији“ Шелинга у својим списима о филозофији симболичких облика још 1926. године, иако није прихватио његову позицију.³⁴⁸ Овом запажању могли бисмо да додамо, да је Шелингов утицај на Касирера био много већи него што је он сам то хтео да призна, што може да се сагледа управо из наведених списа. Алегоријско тумачење било је потребно превладати, зато што њиме не може да се досегне особеност реалности митске свести. Шелингово (пре)вредновање алегоријског тумачења митологије представља важан моменат у његовој сопственој интерпретацији митологије као таутегорије.

³⁴⁶ Касирер, Е., 1998, стр. 56

³⁴⁷ Касирер, Е., 1985 (*I*), стр. 18

³⁴⁸ Види: Tilliette, X., 2002, стр. 66

3.5. Таутегоријско значење митологије

Као што смо показали у претходним поглављима, Шелинг је посебну пажњу посветио, са једне стране, поетском погледу, а са друге, физикалистичком аспекту алегоријске интерпретације митова, које одређује као филозофско становиште. Он се супротставља и једном и другом. Поетском, зато што, упркос томе што претпоставља да у митологији има неке истине и да у њој постоје сви елементи стварности, она остаје имагинативна ствар у којој се смисао назире, али нам није доступан. Филозофском, пак, зато што метафизички или природнонаучни појмови нису инхерентни митологији, већ настају касније, као нешто што је њој спољашње. Такође, ни једним ни другим приступом не могу да се објасне религиозна веровања тадашњих људи у богове, њихови ритуали, храмови итд.

У проучавању митологије Шелингу није стало само до историјског приказа, већ до истинске теорије, односно филозофије митологије чија је основна поставка да је у митологији садржана истина. Суштинско питање за Шелинга је питање о значењу које може да се сагледа једино као „значење процеса кроз који она настаје.“³⁴⁹ Тај настанак повезан је са настанком самих народа у одређујућем смислу, тако да митови нису могли другачије да се мисле, него као истинско учење о боговима. Из тог разлога, за њега је сасвим неприхватљиво тумачење према којем богови представљају нешто друго. Митологија је за њега стварна теогонија, историја богова, управо оно за шта се и издаје. Смисао митова не треба тражити у нечем другом, већ у њима самима. Свест не бира, нити изумева, сматра Шелинг: „[...] ни

³⁴⁹ SW VI, 1928, стр. 196

представе саме, ни њихов израз, [...] митологија одмах настаје као таква и ни у једном другом смислу, него у томе како се изговара³⁵⁰

Управо у томе се садржи Шелингово одређење таутегорије.³⁵¹ Уместо „другогвора“ он уводи појам „истогвора“. Што се тиче самог изрази, Шелинг упућује на то да је реч „таутегорија“ преузео од С. Колрица (Samuel Coleridge).³⁵² Таутегоријско значење подразумева да митологија од свог настанка има реално и доктринарно значење, укључујући аутентичност, дакле, све оно што у претходним теоријама није допуштено. Њени богови нису људи-хероји из давних времена, нити метафоре апстрактних појмова „већ истински егзистирајућа бића, која нису нешто друго, него значе оно што јесу.“³⁵³

В. Дипре (Wilhelm Dupré) истиче да митологија за Шелинга има фундаментално-филозофско значење, које се састоји управо у том напуштању алегоријског тумачења и установљењу таутегоријског. Касирер такође истиче важност тумачења митског света на таутегоријски начин и види у томе, осим превладавања алегорије, повратак у неку врсту симболичког изрази у којем богови и други ликови представљају аутономне творевине духа. Смисао њиховог постојања није, дакле, у нечем другом, већ у њима самима. Свест која рефлектује, тиме је начинила велики корак напред у ауторефлексији, с обзиром да су митови нешто што не може да постоји независно од ње, већ као један од ликова ума.

³⁵⁰ Шелинг, Ф.В.Ј. 1988б

³⁵¹ *ταὐτή* и *ἀγορεύω* (исто и говорити)

³⁵² „Колриц употребљава реч таутегорично као истозначно с филозофем, што наравно не би било саобразно моме смислу, али он можда само хоће да каже да и митологија мора да се сматра исто онако аутентичном као што се обично сматра неки филозофем и то је он из горепоменутог расправе сасвим тачно осетио.“ (SW VI, 1928, стр. 198)

³⁵³ SW VI, 1928, стр. 198

3.6. Митологија и религија

Одредити однос митологије и религије веома је комплексан задатак, јер обе представљају специфично духовно стање и начин живота.³⁵⁴ О томе сведоче бројна историјска одређења која покушавају да обухвате њихово значење.³⁵⁵ Свако од њих посебно истиче неко од њихових својстава и готово увек у складу са општим филозофским, теолошким и другим принципима или афинитетима оних који то одређење дају. Због тога се неизбежно појављују велике тешкоће. Ниједан појам не може савршено тачно да се одреди и у том смислу, религија и митологија се не разликују од других појмова, па ни од појма саме филозофије.³⁵⁶ Свака дефиниција садржи одређену дозу произвољности и без обзира колико настојимо да она буде прецизна, јасна, адекватна, нециркуларна, увек ће се наћи неко ко ће сматрати да је наша дефиниција или преуска или преширока, непрецизна, циркуларна, нејасна или нешто тсл.

Разлози за то, не леже толико у ограничености наших сазнајних моћи, колико у самој природи ствари која је предмет нашег истраживања. Људи имају различите погледе на свет, а самим тим и различите интересе који одређују који ће облици понашања, веровања и осећања бити суштински за оно што називамо религијом или митологијом. Ако бисмо, на пример, искуство светог узели за оно

³⁵⁴ Види о томе: Ђурић, Д., 2011; Крешић, А., 1981; Мењ, А., 2005; Лисјен, А., 1946; Гревс, Р., 1991; Кун, Н.А., 1990; Франкфорт, В., 1967.

³⁵⁵ Е. Ланг (Andrew Lang) такође сматра како се реч религија користи у многим значењима, те да „ниједан покушај да се реч дефинише, неће бити задовољавајући [...]“ (Ланг, Е., 2004, стр. 1)

³⁵⁶ Тако на пр. Б. Расел (Bertrand Russell) каже да чак не могу да се пронађу два филозофа која ће одговорити исто на питање шта је филозофија, а када даје свој одговор, каже како је то само његов лични став. (Расел, Б., 1995)

суштинско и у нашим истраживањима се позивали пре свега на то, појавио би се проблем разумевања светости. Ако бисмо, покушали да путем индукције дођемо до дефиниције, ризиковали бисмо упуштање у бесконачан посао. Уколико би лични бог био одредбени критеријум, појавила би се тешкоћа са будизмом, тј. не би се могао сматрати религијом.

Шелинг жели да сачува дистинкцију између митологије и откровења. Откровење за њега представља слободан чин са божанске стране, док је митологија процес са битним елементом нужности. Он сматра да је циљ митолошког процеса у хришћанском откровењу и да су у томе садржани истина и темељ митологије. Зато је, према његовом мишљењу, могуће једно више становиште – становиште ума које захвата и митологију и откровење, а то је позитивна филозофија.

3.6.1. О појму религије

Израз религија води порекло од латинске речи *ligare*, што значи везати, спојити, здружити. Уз додавање префикса „*re*“ ова реч добија значење које претпоставља тежњу за поновним успостављањем везе која је прекинута, односно која је некада постојала. Обично је то веза са неким вишим бићем или бићима, којима се човек клања и посвећује им се. У тој тежњи настаје скуп веровања (са светим књигама или без њих) који укључује ритуале, моралне норме и сл., што у великој мери конституише живот одређене људске заједнице.

За појам религије често се везује и постојање две стварности, једне која је временита и несавршена и друге која је вечна и савршена. Њихов однос одређује се, не као сукцесија, већ као коегзистенција коју

религија објашњава као уздицање временитог у вечност, односно сједињавање људског духа са неким вишим духом. Коегзистенцију временитог и не-временитог, као видљиви свет и виши духовни свет који га обухвата, В. Џемс је описао у *Разноликостима религиозног искуства*, одредивши при том молитву, као „сам покрет душе која се упушта у лични однос с тајновитом силом чије присуство осећа – можда чак и пре него што је нашла име којим ће га назвати.“³⁵⁷

Код источних народа религија представља процес трансценденције овоземаљског и досезање бесконачности.³⁵⁸ У најстаријим индијским верским текстовима, Ведама³⁵⁹ постављене су основе њихове религиозности.³⁶⁰ Веде се из три дела, *Samhita*, *Brahmana* и *Upanishada*. Прве представљају химне боговима, друге се односе на свештеничке ритуале, а треће на расправе о највишој стварности.³⁶¹ Под утицајем *Upanishada*, настао је будизам. Гаутама Сидарта, његов оснивач, медитирајући под дрветом Гаја („дрво просветљења“) доживео је нирвану и постао Буда – Будни.³⁶² У стање нирване доспева се када нестану пожуда, мржња и превара. Оно што Буду разликује од осталих оснивача религија, јесте да је за себе тврдио

³⁵⁷ Џемс, В., 1990, стр. 317

³⁵⁸ Р. Јосимовић пише како се индијски човек „фасциниран лепотом и огромношћу космоса [...] осећао у исто време мали и велики. Мали, јер је био зависан од четири елемента природе; велики, јер им је дао печат свога духа и многобројност своје имагинације.“ (Јосимовић, Р., 1974, стр. 8)

³⁵⁹ Реч веда изведена је из корена *vid*, чије значење је исто као у нашем језику – вид или знање. (Види: Williams, M., 2006) Занимљиво је да такво поклапање постоји и са латинским језиком (*vid-ere*). Слично је и са грчким језиком (*εἶδω*). Веде у том смислу могу да се одреде као у-вид-и најстарије мудрости.

³⁶⁰ Шелинг је добро познавао индијску религију и културу, на шта су засигурно утицали и браћа Шлегел, који су објавили значајне студије о индијској култури. Фридрих Шлегел је 1808. године објавио дело *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, а Август Шлегел је издавао и часопис под називом *Indische Bibliothek*.

³⁶¹ Види о томе више: Сен, К.М., 1990, стр. 57

³⁶² И реч *Buddha* има скоро исто значење као у нашем језику (будност), али упућује и на императив глагола бити – Буди! (у смислу исправног начина живота).

да је само човек и ништа више. Зато у будизму не постоји неко врховно божанско биће и нема искључивости по питању верске припадности. Не постоје строго одређени верски обреди, нити нешто што би наликовало хришћанској заповести: „Немој имати другог бога, осим мене.“³⁶³

У време просветитељства постојао је правац који је настојао да оправда хришћанску религију помоћу филозофије, тако што га је модификовао у разумну религију, при чему откровење опстаје, али усаглашено с разумом. Заступници таквог става налазили су аргументе у природи нашег сазнања. Сматрали су, наиме, да откровење није у нескладу са разумом и да може да употпуни наше сазнање.

Социнијанци³⁶⁴ су још пре тога, у XVI веку, сматрали да је откровење нужно, али и да мора да буде приступачно разуму. Откровење је за њих имало рационални карактер, јер разум одлучује шта је предмет откровења, али такав карактер немају божанско тројство и богочовечност Христа као предмет откровења. Религију су повезивали са појмом законитости, тако да религија није ништа друго, него божанско давање закона и човеково испуњавање тих закона.

Природна религија има два извора - теоријски и практични ум. Шафтсбери (Shaftesbury) их уједињује у оно што назива ентузијазам, који је праћен одушевљењем за оно што је истинско, добро и лепо, за уздизање душе до потпуне преданости вишим стварима. Религија за њега представља узвишен живот човека, знање о сопственој повезаности са целином стварности и заснована је на моралу и љубави према космичкој хармонији коју уређује један узвишени дух.

³⁶³ Види: Вангу, М.Б., 2002, стр. 9-10

³⁶⁴ Име су добили по Фаусту Социнију (Fausto Sozzini), италијанском теологу који је заступао антиринитаризам.

Хердер је, слично Шафтсберију, најпре одредио религију као мистички доживљај божанства у души, а *Библију* као место свих религиозних истина. „Хладном“ разуму супротставио је „топлину“ осећања, али је, касније, под утицајем Гетеа, писао о *Библији* као плоду песничке фантазије.

Ф. Шлајермахер (Friedrich Schleiermacher) је религију повезао са осећањем зависности од апсолутног бића, сматрајући међутим, да је религиозно осећање лична ствар сваког појединца, па му није потребна институција као што је црква. Религиозно осећање, као неко посебно, тајанствено, пантеистичко осећање јединства са божанским бићем, представља довољан начин да се досегне апсолутно биће. Зато је религију видео као сличну мистици, која представља откривање бесконачног у коначном, јер све догађаје у свету представља као дела једног бога, а „мудровање о бићу тог бога може да буде добро и потребно у метафизици, док у религији то постаје празна митологија.“³⁶⁵

Хегел истиче да је религија нешто спољашње, нешто што нам је дато и чиме у својој скрушености морамо да се задовољимо, пошто нисмо у стању сопственим умом да дођемо до истине. У вези са тим, он каже: „Истину је објавио неки пророк, божји посланик. Он је индивидуум; [...] народи су постали захвални Мојсију, Мухамеду. [...] хришћанској религији међутим својствено је то, што та личност, сам Христос, његова одлика да је син божји, спада у природу самог бога.“³⁶⁶ Управо због те спољашњости и историчности, Хегел сматра да то не може да буде предмет апсолутне садржине.

³⁶⁵ Schleiermacher, F., 1970, *Über die Religion*, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, стр. 32

³⁶⁶ Хегел, Г.В.Ф. (*I*), стр. 63

М. Унамуну (Miguel de Unamuno) пише о религији као о нечему што једино у себи можемо да осећамо, јер је она искључиво ствар нашег осећања и онима који то осећање у души немају, остаје недоступна. Унамуну сматра да ни филозофија није само ствар разума, већ такође и воље и осећања. Филозофирање само разумом, према његовом мишљењу, представља „професионализам мисли“, а не може се бити филозоф, а не бити човек. Он се противи „начитаности“ и многозначаштву, слично Хераклиту, слажући се са њим да многозначаштво не води мудрости. Наука је у том смислу ограничена, јер не задовољава наша осећања. Она се зауставља на границама наших интелектуалних потреба, а оно што је иза, припада религији коју Унамуну одређује као „само јединство с богом кога сваки појединац доживљава онако како га осећа.“³⁶⁷

Са појмом религије уско је повезан и појам вере, односно веровања. Та повезаност је таква да се вера и религија често изједначавају. У хришћанству се вера често одређује као евиденција невиђеног, која представља визију оних ствари које су због ограничености наше природе, привремено невидљиве.

Према Кантовом схватању, вера је тројака: прагматична, доктринарна и морална. Учење о егзистенцији бога Кант ставља у доктринарну веру и каже да, иако теоријски ум не може да пронађе ништа што нужно претпоставља постојање бога, он са тог истог теоријског становишта чврсто верује у бога и додаје да могу да се пронађу довољни разлози за доктринарну веру у будући живот људске душе. Све што чисти ум постиже у својим истраживањима онога што прелази границе могућег искуства, јесте да у постојање бога и у живот после смрти може једино да се верује и „да нас у погледу битних

³⁶⁷ Унамуну, М., 1967, стр. 193

циљева људске природе највиша филозофија не може одвести даље него што то чини она светлост којом је она обдарила и најобичнији људски разум.³⁶⁸

Доктринарна вера може да буде помућена спекулацијом, што није случај са моралном вером. Морална вера заснива се на томе да морални циљ може да има практично важење, једино ако се претпостави да постоји бог и будући свет. Пошто је морални закон и мој закон, сматра Кант, онда ја верујем у егзистенцију бога и у будући живот. Ту веру не може ништа да поколеба, јер би тиме била оповргнута моја морална начела, чијим одрицањем бих сам себи изгледао достојан презира. Морална вера заснована је на савести, коју Кант одређује као „моралну моћ суђења која суди о себи самој.“³⁶⁹

У скоро свим религијама постоји нуминизам – веровање да човек може да осети присуство неке више силе или бића у својој близини. В. Џемс пише да ако желимо да наведемо суштинске одлике религиозног живота, ту би спадала и уверења да постоји невидљиви ред и да се највише добро састоји у човековом прилагођавању том реду. То уверење и прилагођавање представљају религиозне ставове у души.

Необичне доказе о постојању нечег невидљивог, он налази и у примерима халуцинација, које су често непотпуне: човек који халуцинира може да осети у својој близини неку „присутност“ чак и просторно тачно да је одреди. Та присутност често се изненада појављује и изненада нестаје, а да је човек није опазио на било који од чулних начина. Џемс наводи пример свог доброг пријатеља, за кога каже да је један од најоштроумнијих људи које познаје, а који је имао искуство те врсте:

³⁶⁸ Кант, И., 1990а, стр. 493

³⁶⁹ Кант, И., 1990б, стр. 165

“То није била пука свест о томе да је нешто тамо, него сливен у једну велику срећу, неочекиван осећај неког неизрецивог добра. Није ту било ничег нејасног, као у емотивном деловању песме, призора, цвета или музике, већ поуздано знање о близини неке моћне личности, па након што је она отишла, сећање на њу потрајало је као да је то била перцепција стварности. Све друго могао би бити сан, али то не.”³⁷⁰

Цемс веровање одређује као неку врсту човекове делотворности, реакције на стварност коју није сам створио, према вишем трансцендентном бићу које у ствари јесте бог.

Шелинг у својим разматрањима не захтева никакву спољашњу интерпретацију религије у било ком смислу. Његов циљ била је таква делатност религиозне свести која би представљала иманентно разумевање саме себе. У том смислу, он у својим минхенским предавањима посебно истиче значај појма бога у њему претходећим филозофијама (Декарт, Спиноза, Лајбниц, Кант, Фихте, Хегел), истичући „како се [...] са сваког ступња промашивао највиши циљ”³⁷¹ односно, да се правилно формулише појам бога.

Читава историја религиозне свести јесте за Шелинга откровење бога самог, са специфичним местом хришћанског концепта откровења, док митологија представља религију која припада нижем принципу у богу и протеже се у сфери бесвесног.

³⁷⁰ Цемс, В., 1990, стр. 41

³⁷¹ SW V, 1928, стр. 73

3.6.2. Религијско значење митологије

Митологија (посматрана као целина) за старе Грке представљала је скуп различитих легенди и приповести које, како Шелинг подвлачи, надилазе историјско време и што је посебно важно, састоји се из два посебна дела. Први део садржи дела преисторијског људског рода, али и песништво које је из тога изведено. Међутим, други део, који Шелинг назива пратвар (*Urstoff*), представља догађаје, битно различите од оних првих, чији су главни јунаци – богови. Они чине аутономан свет „религиозно поштованих личности“³⁷², али који на различите начине стоји у вези са светом људи. С обзиром на то, да је богова више, у питању је политеизам, а митологија „у општем, [јесте] учење о боговима (*Götterlehre*).“³⁷³ Са друге стране, с обзиром на њихову историчност, у питању је историја богова, односно теогонија.

Разматрајући религијско значење митологије, Шелинг је значајно место посветио Хјумовом становишту. Он истиче да је Хјум побијао њено изворно религијско значење, као и да је оспоравао било какву могућност да митологији претходи неко религијско учење које се у њој искварило. Такође, Шелинг подвлачи да је Хјум имао атеистички приступ и да је то и сам признао, поткрепљујући такав закључак цитатом из његове *Историје природне религије*: „Кад бисмо добро посматрали ствар, ова тобожња религија заправо је само сујеверни атеизам, објекти култа, који она успоставља, немају ни најмањег односа са идејом коју себи стварамо о божанском.“³⁷⁴ Међутим, исто тако и онај теизам, са својим представама о једном највишем бићу, који

³⁷² SW VI, 1928, стр. 9

³⁷³ SW VI, 1928

³⁷⁴ SW VI, 1928, стр. 76

настаје из политеизма, али без изворног религијског значења, већ који је настао из људске природе, Шелинг исправно примећује, такође је атеистички став. Да је тако схваћени теизам заправо атеизам, јесте толико очигледна ствар, Шелинг ту нема дилему, тога је и сам Хјум засигурно морао да буде свестан, односно, хоће рећи да је „савршено знао да је такав теизам заправо атеизам“.³⁷⁵

Пре него што је и објављен, његов спис о природној религији, наишао је на сличну критику. В. Варбуртон (William Warburton), бискуп од Глостера, (Gloucester) имајући увид у рукопис, писао је Хјумовом издавачу Милару (Millar) да одустане од објављивања, сматрајући да се ради о атеистичком спису: „Он установљује атеизам; а само у једном реду свог дугог есеја изјављује да верује у хришћанство [...]“³⁷⁶ Овде је оправдано поставити питање зашто је Хјуму било потребно било какво признање да верује у хришћанство, уколико је заиста био атеиста. На ово питање могу да се дају две врсте одговора. Са једне стране, можемо да се сложимо са онима који мисле да је то био начин да избегне неку врсту прогона, јер у то време, као што пише Џ. Гаскин (John Gaskin), у Британији, али и у Европи уопште, није постојала слобода да се изражава и пише у атеистичком духу. Гаскин сматра да је код Хјума на делу опрезна иронија у погледу хришћанства, али, ипак, уколико се има у виду целокупна Хјумова аргументација и скептички однос према метафизичким ставовима, може да се каже „да Хјум заиста није био вољан да негира постојање Бога и све ниже натприродне силе у оном недвозначном смислу који сада има појам атеизма.“³⁷⁷ Други одговор може да се тражи једино у недоследности

³⁷⁵ SW VI, 1928, стр. 83

³⁷⁶ Hume, D., 1889, стр. VII

³⁷⁷ Gaskin, J.C.A. 2009, стр. 488

или амбивалентности Хјумове филозофије. Имајући у виду Хјумову филозофију у целини, такав одговор је извесно неприхватљив.

Уколико Хјум заиста није био вољан да буде атеиста у пуном смислу те речи, као што пише Гаскин, а са иронијом се односи према хришћанству, онда преостаје једино да се његов ставо теизму одреди позивањем на разум. Међутим, теизам заснован на разуму није ништа друго него деизам. У том смислу, на пример, Џ. Робертсон (John Robertson) у уводу издања из 1889. године пише: „То је једно од његових дела које најексплицитније потврђује његов деизам.“³⁷⁸ И Робертсон оправдава Хјумове хришћанске излете тешкоћама времена у којем је живео, говорећи да је у Единбургу у то време тешко било бити деиста, јер су клерикалне претње биле велике. Пример са Варбуртоном довољно о томе сведочи. Дакле, из свега наведеног можемо да закључимо да је Хјум био релативни атеиста, што би значило да није признавао нити митолошке богове, нити богове откривених религија, као реално постојећа бића. Први су предмет природне историје, јер представљају бића, чији се извори налазе у природи, док се ови други откривају у неком историјском извору, као што је на пример *Библија*. Аутентичност таквог извора била би гаранција истинитости веровања. Пошто ни једно ни друго за Хјума нису довољни разлози за прихватање, преостаје једино деизам и у том правцу, деистичком, може да се сагледа Хјумово схватање религије уопште.

Хјумова *Историја природне религије* почиње тако што се постављају два питања о религији. Прво се тиче њене заснованости у разуму, а друго њеног порекла у људској природи. Прво питање Хјуму се не чини уопште проблематичним, већ ово друго наилази на тешкоће, зато што су веровања у неко највише интелигентно биће присутна код

³⁷⁸ Hume, D., 1889, стр. VI

људи у свим временима и на свим местима, али нису истозначна. Такође, наводи Хјум, постоје народи код којих никакве религиозне представе нису присутне. Непроблематичност првог питања потврђује његово деистичко уверење, а проблематичност другог га наводи на закључак да не постоји неки религиозни инстинкт, „примарна импресија природе“³⁷⁹, као што су, на пример, љубав према себи или потомству, а који су заједнички свим људима. Религиозност није примарна, већ секундарна човекова одлика у том смислу. Циљ истраживања Хјум види у откривању принципа и околности који воде настанку религиозног веровања.³⁸⁰

Прва религија је, према Хјумовом мишљењу, политеизам, чије порекло, међутим није у природи, јер би њена уређеност водила монотеизму. Зато је порекло првобитне религије пронашао у самом човеку. Бриге, надања и страхови, који произлазе из променљивости животних догађања, производе идеје о божанствима који тиме управљају. Богови су некад добре, а некад лоше воље: „Данас нас штите, сутра нас напуштају.“³⁸¹ Одатле ритуали, жртвовања и тсл. чији је циљ да их одобровоље.

Шелинг није био задовољан Хјумовим решењем, сматрајући да он у „својој *Историји природне религије* претпоставља као могуће нешто што је у својим општијим филозофским расправама, као што је познато, мало спреман да прихвати.“³⁸² (да на основу појединачног изводи нешто опште, да је на основу онога што је чулно, могуће доћи до натчулног, тј. до „уверења о једном *интелигентном зачетнику*

³⁷⁹ Hume, D., 1889, Увод

³⁸⁰ Види: Hume, D., 1889, стр. 2

³⁸¹ Hume, D., 1889, стр. 8

³⁸² SW VI, 1928, стр. 81

света, најсавршенијем бићу итд.³⁸³) Разлика између човека и природе није опредељујућа према Шелинговом мишљењу, јер је тај тзв. примитивни човек живео „природни живот, а смењивање његових догађаја зависи првенствено од промена у природи [...]“³⁸⁴ Другим речима, догађаји у животу тих људи нераскидиво су повезани са природним појавама, па је и разлика коју Хјум прави – погрешна. Повезивање неких надмоћних бића са природним процесима и човековог страха у вези са тим, заиста не мора да значи да је у питању религија у којој су постављена божанска бића. Ако бисмо их и називали боговима, било би то, према Шелинговом мишљењу, само преносно значење. Он се позива на здрав разум и тврди да „стварни политеизам не може да буде нешто у чему нема ничег од теизма.“³⁸⁵ То није могуће, јер ако су у питању прави богови, онда свакако у њиховој основи мора да буде бог. У томе се и састоји религијско значење митологије.

Постанак митологије треба у том смислу гледати независно од природе, не као нешто спољашње, већ као оно што стоји под унутрашњим законом, уз помоћ којег се долази до бога који стоји над природом. Шелинг, дакле, сматра да митологија настаје нужним унутрашњим кретањем без спољашњих случајних претпоставки, при чему се у сваком тренутку верује у бога. Управо супротно Хјуму, Шелинг допушта постојање неког религијског инстинкта који „одржава човечанство у том кретању према истинитом богу [и који] мора сам да буде нешто реално, нека стварна потенција [...]“³⁸⁶ Што се тиче Хјумових навода о народима (*nations*) код којих нема никаквих

³⁸³ SW VI, 1928, стр. 81

³⁸⁴ SW VI, 1928, стр. 71

³⁸⁵ SW VI, 1928, стр. 76

³⁸⁶ SW VI, 1928, стр. 78

религиозних представа, о којима он говори да би показао да не постоји примарни религиозни инстинкт, Шелинг каже да заправо и нису народи.

Посебну заслугу за успостављање религијског значења митологије Шелинг признаје Ф. Кројцеру (Friedrich Creuzer), наводећи како је у свом делу *Симболика и митологија старих народа, нарочито Грка* (*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*)³⁸⁷ успео да открије односе који су владали између различитих учења о боговима и тако „изворно (*ursprünglich*) религијско значење митологије [уздигне] до непобитне историјске евиденције.“³⁸⁸ У поменутом делу Кројцер је истраживао теоријске основе митологије, а први пут је држао предавање о митологији као посебној академској дисциплини 1807. године,³⁸⁹ дакле, много раније него што је то учинио Шелинг. Разлика је наравно у томе што је Шелинг у својим ерлангенским предавањима 1820-их година, митологију учинио филозофском дисциплином.

На почетку дела Кројцер износи веома важан став који на одређени начин прихвата и Шелинг. Ради се о томе да хришћанско учење није у свом настанку независно од митологије: „Међу свим познатим религијама, хришћанство, чини ми се, најбоље задовољава ту двоструку потребу човека, али, било у својој доктрини, било у облицима свог култа, оно је припремљено од стране претходних религија.“³⁹⁰ Ово тврђење такође показује да је религија историјска

³⁸⁷ Шелинг упућује на „веома достојан пажње“ француски превод Кројцеровог дела из 1825. године који ћемо и ми користити. (SW VI, 1928, стр. 91)

³⁸⁸ SW VI, 1928, стр. 91

³⁸⁹ Creuzer F., *Das akademische Studium des Altertums nebst eine Plane der humanistischen Vorlesungen und des philologischen Seminarium auf der Universität zu Heidelberg*. Heidelberg.

³⁹⁰ Creuzer F., 1825, стр. 8

ствар, тј. да је не треба разумети као *discretum*, већ као *continuum*, у којем свако религиозно искуство заузима одређено место у сталним трансформацијама једних у друге. Иако је усредсређен на митологију, Кројцер на тај начин поставља теорију религије уопште.

Кројцер је заправо изложио својеврсну историју религиозног искуства у којој је кључно место имала симболика: „Објаснити симболе и створити симболичке ликове, јесу две стално уједињене функције у тој школи примитивних религија.“³⁹¹ Према његовом мишљењу, симбол представља оно што је у пре-историјском времену чинило основу религиозног искуства, који се касније појављује у миту и најзад у религији уопште. У тим најстаријим временима, свака религија, сваки култ, чак и свака филозофска мисао или морално начело, настало је, према Кројцеровом мишљењу, у облику симбола. Био је уверен да је људска природа таква: „Човек хоће спољашње знаке, слике, видљиве ликове који одговарају њиховим унутрашњим осећањима [...]“³⁹² Симболи, сматра Кројцер, не означавају неку идеју као нешто друго, дакле, нису алегоричног карактера, већ они јесу сама идеја која је постала чулна и персонализована. Због тога је првобитну религију одредио као чулни и материјални пантеизам у којем је могла да буде препозната божанска тајна. Кројцерово становиште претпоставља постојање неке првобитне целине људског знања које није поседовао ниједан народ појединачно, већ сви заједно. Знање је услед неке кризе, постепено нестајало.

Разматрајући Кројцерово становиште, Шелинг посебно истиче његово уверење да за алтерацију није довољно откровење „већ само

³⁹¹ Creuzer F., 1825, стр. 10

³⁹² Creuzer F., 1825, стр. 9

неки, у свести преостао резултат овога³⁹³, тако да је било неопходно неко учење о богу које не би било само теистичко (које би подразумевало трансценденцију), већ такво да укључује „јединство које у исти мах обухвата и природу и свет“³⁹⁴, било као пантеизам³⁹⁵, било као староисточно учење о еманацији. Такво учење претпоставља силазак божанства и његово преображавање у виду многих манифестација, или, другим речима, његове инкарнације. То није „апстрактни монотеизам који апсолутно искључује мноштво, већ неки реални који поставља мноштво у самом себи.“³⁹⁶ У питању је варијација првобитног монотеизма који свој извор има на Истоку: „Грци, ученици Египћана, пратиће најпре пример својих учитеља [...]“³⁹⁷ Први аксиом политеизма је био, према Кројцеровим наводима, да је „све [...] слика божанства.“³⁹⁸ На крају антике, када је метафизика достигла свој врхунац, постављен је други аксиом: „Природа, у погледу симбола, производи у видљивим облицима, своје невидљиве концепције, а божанство воли да објављује истину идеја путем чулних слика.“³⁹⁹ То је и разлог што у то доба сликање и говор нису суштински разликовани. Експликација симбола и њихово стварање тада нису били одвојени. Као кључни разлог за ову тврдњу, поред историјских (позива се преваходно на Херодота), Кројцер узима филолошке аргументе, сматрајући да је језик најбољи документ, посебно етимологија, за истраживање порекла религиозних веровања. У почетку богови су без имена, богови уопште, а тек временом добијају своја имена. У том

³⁹³ SW VI, 1928, стр. 91

³⁹⁴ SW VI, 1928, стр. 92

³⁹⁵ „Свака религија састојала се најпре у чулном и материјалном пантеизму [...] они су у томе препознали тајну моћ неког божанства.“ (Creuzer F., 1825, стр. 10)

³⁹⁶ SW VI, 1928, стр. 92

³⁹⁷ Creuzer F., 1825, стр. 14

³⁹⁸ Creuzer F., 1825, стр. 32

³⁹⁹ Creuzer F., 1825

смислу он наводи пример са Пелазгима који су тражили дозволу од свог пророчишта Додоне да дају боговима имена која долазе од варвара и ту су дозволу добили. Именовање има важну улогу, јер су у тим временима сама имена истовремено била и молитве.

Као што смо напоменули, Кројцер је прва академска предавања о митологији одржао 1807. године. У то време Шелинг је писао о митологији у оквиру филозофије уметности и филозофије идентитета. Терминологија коју Кројцер користи, нарочито када говори о првобитном времену симболике (тврдећи како у то време људи нису правили разлику између телесног и духовног), или о односу коначног и бесконачног и песницима и уметницима који су једини у стању да разреше њихову супротстављеност, указује на његово познавање, али и делимично прихватање Шелингових увида из филозофије идентитета и његових предавања о филозофији уметности из тог времена. У прилог таквом ставу могу да се наведу следеће његове речи: „Дух [...] позива уметност у помоћ и тражи од ње да пружи видљиве облике његовим побожним осећањима, веровањима [...]”⁴⁰⁰ Симболи теже достизању бесконачности и кроз њих се разрешава та борба између коначног и бесконачног, контрадикција изражена у немогућности да се бесконачно представи у коначном. Они омогућавају нашим очима виђење божанства самог и због тога их одликује јасност, прецизност, узвишеност и лепота. То су кључна места у Кројцеровом разматрању симболике првобитне митологије и религизности уопште, а његов крајњи закључак у том смислу је да симболи представљају сам језик природе и што је човек својим начином живота ближи природи и његов језик ће јој бити ближи. Кројцер посебно издваја арапске номаде и Грке из доба хероја.

⁴⁰⁰ Creuzer F., 1825, стр. 50

Између Кројцера и Шелинга постоји одређено слагање у разматрању односа идеалног и реалног, у смислу да нису апсолутно одвојени, већ представљају полове који се сусрећу у људској души. „Нема дистинкције између материје и духа: у примитивној мисли првих људи, сви живе један заједнички и униформни живот“⁴⁰¹, писао је Кројцер, а душа је оно треће које досеже обоје, идеално и реално. Кројцер такође пише и о двострукој природи душе: „Колебљива душа овде између идеалног и чулног света [...] у својој суштини [задобија] двоструку природу.“⁴⁰² Такву особину душе он повезује са двострукошћу симбола: „То је двострука природа коју ћемо препознати у суштинским својствима симбола.“⁴⁰³ На тај начин Шелинг је писао већ у *Писмима о догматизму и критицизму*.

Шелинг даје занимљиво поређење митологије и велике музичке композиције. Уколико би је изводио велики број људи који немају смисла за музички склоп, ритам и темпо, такав „раштимован оркестар“ представио би је као неразмршену, нехармонизовану масу тонова у којој од оних услова јасности, прецизности, узвишености и пре свега лепоте, не би било ништа. Такву музику нико не би ни разумео, нити би хтео да је слуша. Међутим, уколико би је изводио оркестар који би је довео у хармонију, открио би се њен дух у својој изворној лепоти, који би за људе био разумљив и прихватљив.

Првобитно јединство остаје у свести све дотле, докле одржава своју доминантност. Међутим, како Шелинг истиче, напредовањем кроз народе, оно постепено прераста у политеизам, чији се елементи

⁴⁰¹ Creuzer F., 1825, стр. 45

⁴⁰² Creuzer F., 1825, стр. 48

⁴⁰³ Creuzer F., 1825

„отимају владајућој идеји“⁴⁰⁴ све дотле, док се изворно јединство сасвим не укине и насупрот њему, владајуће постане мноштво. Митологија је у том смислу „растављени монотеизам“, тако да њом господари „мисао нужног и општег бића пред којим се људски дух једино клања.“⁴⁰⁵ Шелинг из тога изводи закључак да политеизам није оно што пуко претпоставља монотеизам, већ га има као историјску претпоставку, тј. изведен је из „једне историјске чињенице (праоткровења) / *geschichtlichen Thatsache (einer Uoffenbarung)* /“⁴⁰⁶

Шелинг је о монотеизму посебно расправљао у својим предавањима о монотеизму у оквиру филозофије митологије. Монотеизам он одређује као признање постојања једног истинитог бога, али исто тако подвлачи да то не треба да буде просто констатација, већ изведени дедуктивни резултат који ће истовремено показати и то, да не само да не постоји други бог, већ да не може бити да постоји.

Иако одваја митологију и откровење, Шелинг сматра да их је могуће подвести под заједничку идеју. Док у митологији дух има посла са неким нужним процесом, у откровењу се ради о чину апсолутно слободне воље у којем се бог слободно даје човечанству. Оно заједничко митологије и откровења налази се управо у историчности религиозне свести. И митологија и откровење, обе су религије, при чему митологија представља један моменат у божанском животу, логички претходи откровењу и означава припрему за њу, као слободну божанску манифестацију бога самог, као бесконачног, личног и слободног творца, али и господара бивствујућег.

⁴⁰⁴ SW VI, 1928, стр. 92

⁴⁰⁵ SW VI, 1928, стр. 93

⁴⁰⁶ SW VI, 1928, стр. 93

3.7. Митологија и етногенеза

Истичући да је митологија историјски феномен, Шелинг критикује поетско и филозофско становиште из којих, чак и ако се изврши њихова синтеза у поетско-филозофско становиште, произлази да су митови изум, без обзира да ли су у питању појединци или цели народи. То је за њега „чудовишна“ претпоставка, јер подразумева, или постојање песника који своју „филозофију“ претварају у бајку и притворне свештенике који те бајке претварају у народно веровање, или, са друге стране, непосредно обраћање народу, али којим не може да се објасни обичајносна урезаност те „мудрости“ у свест народа, као учење о боговима.

На овај начин долази се до питања о томе како је у том смислу дошло до деобе човечанства која је произвела настанак народа. Проблем етногенезе за Шелинга није случајна ствар, већ је нужно покренут у разматрању политеизма и пометње језика. За њега су етногенеза, политеизам и пометња језика, сродни појмови. То значи да народ може да постоји као народ, тек онда када се одредио у односу на своју митологију. Исто тако, постојање народа подразумева претходну одређеност у погледу језика, односно, у „већ готовом и постојећем народу“⁴⁰⁷ не може накнадно да настане било какав одређени језик. Из овога следи да су две опредељујуће ствари у погледу настанка народа, политеизам и пометња језика. У питању је процес који се одвија унутар људске свести и који Шелинг одређује као духовну кризу, а као једини историјски догађај који тој кризи одговара, он види сеобу народа.

⁴⁰⁷ SW VI, 1928, стр. 113

3.7.1. Лучење народа

„Како су настали народи?“ Шелинг наводи да на ово питање може да се одговори и тако што ће се рећи да народи постоје одувек или да су једноставно настали сами од себе. Прва врста одговора чини питање тривијалним, тако да их он не сматра релевантним. Такви одговори могу историографски лако да се оповргну и готово и да немају озбиљне заступнике. Друга врста претпоставља условљеност природним и друштвеним процесима, као што су, рецимо, умножавање и услед тога заузимање нових територија, што подразумева сеобе и одвајања. Овај приступ који може да се одреди као социолошки натурализам, за Шелинга такође није задовољавајући. Он у том смислу износи аргумент да би такво разилажење довело само до стварања нових племена, али не и народа. У прилог томе наводи пример источних и западних Арапа који су, упркос таквој врсти сеоба, у суштини исти они Арапи који су остали у пустињама. Овоме се може додати и пример са Јерменима, који, додуше нису ширили своју територију, али су се премештали са једног простора на други простор и у тим сеобама задржали свој идентитет. Дакле, просторно разилажење или сеобе, уколико и произведу неку деобу, могу да доведу само до стварања истородних делова у којима физичке и психичке особености остају сачуване. Историја сведочи о сталним борбама између народа. Исходи су били различити, али не постоји случај који би потврдио да би неки народ, услед саме чињенице да је у тим борбама протеран на другу територију, променио свест и престао да буде то што јесте.

Изнете тезе сродне су са неким Шелинговим разматрањима о освајањима и развоју западне културе. Разматрајући проблем односа мита и народа, он каже како се чини да услед тог развоја скоро сви

други народи ишчезавају „изузев оних које се бране својом многољудношћу, попут Кинеза и Индијаца, или климом, попут црнаца; у Тасманији је насељавањем Енглеза ископнело целокупно домаће становништво. Слично је и у Новом Јужном Велсу. Као да виши и слободнији развој европских народа свима другима постаје смртоносан.“⁴⁰⁸ Шелингу је можда био познат спис шпанског свештеника Бартоломеја де лас Казаса (Bartolome de las Casas), *Кратак извештај о уништењу Индијанаца* из 1552. године, који представља лично сведочанство о освајањима шпанских конквистадора у Јужној Америци. Лас Казас се борио против тадашње теорије праведног рата и законом легитимисане употребе силе против староседелаца у Јужној Америци која је била заснована на томе да су у питању кривобошци и робови по својој природи. Сматрао је да је „немогуће да цео један народ буде потпуно неспособан, тако варварски или с толиким недостатком разумности, те не би био способан да управља собом или прихвати неки племенити морални наук, посебно да се не може поучити у хришћанској вери.“⁴⁰⁹ Према Казасовом сведочењу, ови освајачи уништили су велике и разнолике народе, заувек су нестали многи језици. Он процењује да су „окрутним безакоњем и безбожношћу [...] поубијали, затрли и у пакао послали од четири до пет милиона ових невиних становника.“⁴¹⁰ Иако су ти домороци били гостопримљиви и поклањали им велике количине злата, Шпанци би ухватили њиховог врховног поглавицу и потом их масовно убијали.

Критички однос према европским „открићима“ новог света можда је допринео Шелинговој наклоности према Истоку и

⁴⁰⁸ SW VI, 1928, стр. 99

⁴⁰⁹ Де лас Казас, Б., 1982, стр. 129

⁴¹⁰ Де лас Казас, Б., 1982

Словенима. У Русији је шелингијанство било веома заступљено.⁴¹¹ Кнез В.Ф. Одојевски који је био председник московског „Друштва мудрољубља“ (*Общество любомудрия*) једном приликом је путовао у Берлин, слушао Шелингова предавања и сусрео се са њим. Између осталог, разговарали су о Русији и Шелинг је, изражавајући љубав према тој земљи, мада никада тамо није био, рекао и следеће: „Чудна ствар, ваша Русија, не могу да одредим, за шта је предодређена и куда она иде, али је за нешто важно предодређена.“⁴¹² Шелинг се изгледа интересовао и за православну религију, а у Русима видео сродне душе, сматрајући да од Русије могу да се очекују „велике услуге за човечанство“, желећи због тога да уђе у „умски савез“ са Русијом.

Хегемонијални ум увек тежи да своје циљеве наметне другима. Некада се то чинило у име бога, а данас у име демократије и људских права. Међутим, народи теже да се одупру том процесу. У том контексту Шелинг истиче постојаност народа: „Физичка збивања могу материјално да униште неки народ, али не могу да му отму његово предање, његово сећање, целу његову прошлост [...]“⁴¹³ Из тог разлога, подела на народе не може, закључује Шелинг, да буде изазвана неким спољашњим фактором, већ су ти узроци унутрашњи и настају у оквиру првобитног, неподељеног човечанства, успостављајући разлике међу људима на нивоу свести.

Иако је Кројцеру признавао велике заслуге у погледу проучавања митологије, Шелинг се није слагао са њим када је у питању

⁴¹¹ Могло би да се каже да је Шелингов утицај у Русији присутан и у XX веку, на пр. код А. Лосева. Иако се са Шелингом не слаже сасвим по питању односа мита и религије, Лосев прихвата кључне Шелингове тезе у погледу истинитосне вредности митологије. Он, наиме, каже да мит није изум, већ „трансцендентално-нужна категорија мишљења и живота и у њему нема баш ничег случајног, непотребног, произвољног, изумљеног или фантастичног.“ (Лосев, А., 2000, стр. 9)

⁴¹² Цитирано према: Гулыга, А.В., 1994, стр. 291

⁴¹³ SW VI, 1928, стр. 115

објашњење сродности представа у митологијама различитих народа. Суштина његове критике састоји се у томе да се не ради о историјској повезаности народа, како је сматрао Кројцер, већ о томе да митологија настаје у исто време када и народи. Шелинг сматра да је реч о готово симултаном процесу, јер „митологија нигде не постоји *in abstracto*.“⁴¹⁴ Зато је у времену које томе претходи могао да постоји само неки првобитни монотеизам. Кројцер пише о лучењу племенâ чији је производ политеизам, што није било могуће док су се племена држала заједно или нерастављено, у првобитном хомогеном човечанству. Са друге стране, Шелинг лучење племенâ тумачи као лучење народâ и успоставља каузалну везу са настајањем политеизма: „Пошто се човечанство разлучило у народе, монотеизам више није могао да опстане, јер је владајуће учење тамнило, удаљавајући се од праизвора и све се више распадало.“⁴¹⁵

О усредсређивању на историјски контекст пише и В. Дипре (Wilhelm Dupré), наводећи три главна момента у том смислу:

- Начела која објашњавају једну митологију, треба да објасне и друге.
- Хомогено човечанство претходи постанку народа.
- Митолошку традицију одликује неисториографски карактер.⁴¹⁶

Сва три момента која се односе на Шелингов историјски приступ проблему митологије, могу, међутим, да се сведу на један који у себи садржи друга два. У питању је етногенеза која је одређена

⁴¹⁴ SW VI, 1928, стр. 95

⁴¹⁵ SW VI, 1928, стр. 94-95

⁴¹⁶ Види: Дипре, В., 1995

митологијом, односно став да „настанак митологије пада у време настајања народа.“⁴¹⁷

Шелинг признаје и Херману да добро увиђа, да оно што објашњава једну митологију треба да објасни и све друге, јер „митологија није ствар једног народа, него многих народа.“⁴¹⁸ Међутим, не слаже се са његовим ставом да је митологија настала у једном народу као изум и пренета тако све до Хесиодове *Теогоније* у којој су само источним „оригиналима“ стара имена замењена грчким, која имају исто значење. Такво становиште подразумевало би да је митологија произашла из народа, услед духовне повезаности, прожимањем поезије и природне филозофије. Сам народ био би творац митских ликова у циљу испуњења празнине свога духа и тако се уздигао на један виши ступањ племенитости.

Међутим, ако је у питању и читав народ, ипак се ради о једном народу, а као што смо нагласили, митологија није ствар једног, већ више народа. Између њихових митологија не постоји само нека општа сагласност, већ и сагласност у појединостима. Уколико би митологија била производ једног народа, онда би морало да се претпостави да је стицајем чудних околности, морало да дође до ситуације у којој је она преношена другим народима као некакво предање и у том преношењу доживљавала одређене промене, али чувајући у том процесу суштину оне, у једном народу првобитно настале митологије.

Међутим, такво одређење је спољашње, истиче Шелинг и не задире у суштину ствари, а сродност различитих митологија испоставља се као случајна. Разлике међу њима своде се на оне које се појављују између оригинала и копије. Није у питању, међутим, таква

⁴¹⁷ SW VI, 1928, стр. 67

⁴¹⁸ SW VI, 1928, стр. 59

механичка сличност, сматра Шелинг, већ сличност „крвног сродства“, што значи да постоји заједничко порекло свих митологија. Да би поткрепио свој став, Шелинг поставља важно питање о замисливости настајања митологије у оквиру једног народа. Одговарајући на то питање, он износи свој став да је настанак митологије неодвојив од контекста етногенезе. Наиме, према његовом мишљењу, народ није одређен само простом коегзистенцијом неке групе људи, веће или мање, на одређеном простору, већ је у питању заједница свести међу њима, која проналази свој израз у истом језику. У питању је духовна заједница, одређена истим погледом на свет који првобитно може да буде садржан једино у митологији. Дакле, није реч о томе да најпре постоји народ који себи ствара митологију, из било којих разлога, јер је „незамисливо да један народ постоји без митологије“⁴¹⁹, пошто је обичајност народа увек нужно повезана са његовом представом о боговима. „Да ли је Хелен још Хелен, Египћанин још Египћанин“, пита се Шелинг, уколико га апстрахујемо од његове митологије? На ово питање не може да се одговори другачије, него негативно, а Шелинг тај одговор појачава хераклитовском тезом о карактеру као судбини човековој, тврдећи да је за сваки народ његова судбина – митологија. Уклоните неком народу његову митологију, промените му свест и то више неће бити тај народ, постаће нешто друго, неки изотоп коме ће опет бити потребна одређујућа митологија или ће, могуће, постати асимилован у нешто туђе, поставши тако део неке друге свести.

Митологија у својој основи има неко „пред-и-над-историјско“ време, без којег не може да буде објашњена. Она не настаје у народу, већ у исто време када и народ, као „његова индивидуална народна свест с којом он иступа из опште свести човечанства [...]“⁴²⁰ Зато је у

⁴¹⁹ SW VI, 1928, стр. 65

⁴²⁰ SW VI, 1928, стр. 67

праву В. Дипре, када тврди да митови нису историографски документи, јер на тај начин не би могли да представе митологију, пошто историјској свести која изражава само историју човека, измиче историја богова. Истинску историју, у том смислу, он одређује као „јединство људског и божанског збивања.“⁴²¹

Општа свест човечанства представља то правреме хомогеног човечанства у којем постоји јединство учења о боговима. О томе сведочи сродност митологија различитих народа, при чему Шелинг истиче египатску, индијску и грчку. Ово јединство није могуће у свести било ког појединачног народа, нити неког пранарода, јер свест о народности настаје тек излажењем из тог јединства и разликовањем у односу на неку другу народност. Немогуће је, то у ствари Шелинг хоће да истакне, да постоји један светски народ, условно речено, јер народност подразумева партикуларитет и свака универзализација га као таквог негира. Дакле, на почетку јесте једно хомогено човечанство, неподељено у народности, са једним учењем о богу. Али, важну ствар представља то да постајање народом подразумева чување клице оног исконског, првобитног јединства. Уколико се та клица не би чувала, дошло би до пропасти сваке човечности и заједнице свести.

⁴²¹ Дипре, В., 1995, стр. 298

3.7.2. Духовна криза, политеизам као деобно средство и пометња језика

Једна од кључних Шелингових теза састоји се у томе да је морало доћи до великог потреса на нивоу свести, чија је последица урушавање јединства које је постојало на почетку. Из стања мировања које је обезбеђивало монолитност пра-човечанства у погледу једности бога, на тај начин прелази се у лучење народа, а „политеизам је [...] деобно средство бачено у хомогено човечанство.“⁴²² Првобитно хомогено човечанство подељено је у народе, деловањем различитих учења о боговима, која су се међусобно искључивала. Свест о томе да је бог један, обезбеђивала је стање у којем је, условно речено и народ један, а то значи да, у ствари, као такав и не постоји. Једина разлика коју Шелинг дозвољава у том погледу, јесте разлика између племена која је утемељена само на некој спољашњој разлици. То значи да природне разлике и просторна одвојеност нису кључне, већ да круцијална ствар лежи у ономе што је духовна унутрашњост.

Духовна моћ која је човечанство држала на окупу, доспела је у кризу. Таква криза унутар свести узроковала је и спољашњу кризу која је као свој производ имала растакање јединства и поделу на народе. Ова теза није примењива само на првобитно јединство, већ може да важи уопште, на пример, када се говори о разлозима нестајања са историјске сцене, великих империја које су настајале током историје. Римско царство, тако, није нестало због неких спољашњих разлога, односно, они нису били пресудни, већ зато што се урушило изнутра. Нестајање идејне основе произвело је спољашње промене. На његовим рушевинама настали су европски народи.

⁴²² SW VI, 1928, стр. 106

Духовна моћ која је човечанство могла да одржи у таквој непокретности и која је владала људском свешћу на такав начин да не оставља никакав простор за нешто друго, могла је, према Шелинговом мишљењу да буде „само један бог, бог који је потпуно испуњавао свест, који је био заједнички целом човечанству, бог који га је, такорећи, увукао у своје сопствено јединство, ускратио му сваки покрет, свако скретање, и лево и десно, како се често изражава *Стари завет*;⁴²³

Свест о другом богу или другим боговима јесте моћно средство које је било у стању да покрене свест. Да би објаснио то унутрашње кретање, Шелинг се позива и на старозаветно предање у којем се говори о мешању језика, али које је „у најмању руку [...] наговестило удаљени последњи узрок (настанак политеизма).“⁴²⁴ Наговештај Шелинг види у томе, што се као место пометње наводи Вавилон који се у *Старом завету* препознаје као град где је настао политеизам, а који се одатле ширио међу људима: „све до последње књиге *Новог завета*, Вавилон важи као симбол свега паганског и свега што изгледа као паганско.“⁴²⁵ Ширење политеизма изазвало је настанак разлика међу људима које су биле суштинске и довеле до настанка различитих народа:

Шелинг и овде предузима филолошку анализу која објашњава везу између имена Вавилон и пометње језика коју је бог, према *Старом завету*, учинио на том месту. Наиме, реч *Babel* (Вавилон), у његовој интерпретацији, настала је сажимањем речи *Balbel*, која у себи садржи нешто ономотопејско, а што је нестало у речи *Babel*. Даље он

⁴²³ SW VI, 1928

⁴²⁴ SW VI, 1928, стр. 107

⁴²⁵ SW VI, 1928

ову реч упоређује са грчком речју *βάρβαρος*, (варвар/барбар), а њено значење не изводи из халдејске речи *bar* што значи споља или изван, чиме се долазило само до значења странац, већ тврди да је ова реч код Грка и Римљана имала сасвим друго значење – онога ко неразумљиво говори.⁴²⁶ Као аргументе Шелинг наводи Овидијеве стихове: *Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli* (Овде сам ја варварин, јер ме нико не разуме), Цицероново мишљење да је супротни пар реч *disertus* (разговетан), али и Платонову употребу речи *βαρβαρίζειν* у значењу неразумљивог говора. Анализу завршава тврдњом да је етимолошки извор источна реч *balbal* којом се означава неразговетан говор. Њени еквиваленти у европским језицима биле би речи *balbus* у латинском, *babeln* у немачком, *babiller* у француском језику, *babble* у енглеском итд. Ова анализа показује нам се као разложна и када додамо еквивалент који постоји у српском језику – блебетати или скраћено бла, бла. Без језика, према Шелинговом мишљењу, не може да се замисли било каква свест и мада се чини да настаје некако случајно, уз учешће човекове свесне делатности „ипак, што дубље у њега продиремо, толико се одређеније открива да његова дубина итекако превазилази дубину најсвеснијих творевина.“⁴²⁷

Уколико се има у виду да се круцијална разлика између народа налази у сфери језика, толико да су два народа различита тек уколико говоре различитим језиком, што Шелинг изричито тврди, када каже да су „стварно разлучени тек они народи који говоре различите језике“⁴²⁸, онда из тога лако може да се изведе и закључак да је настанак народа

⁴²⁶ Херодот, на пример, признајући да не зна којим су језиком говорили Пелазги, каже: „Пелазги су говорили варварским језиком“, додајући како „је атички народ као пелашки, претапајући се у Хелене, заборавио свој стари и научио хеленски језик.“ (Херодот, 1980, стр. 31) Из тога би произлазило да су, преставши да буду неразумљиви, престали да буду и варвари.

⁴²⁷ SW VI, 1928, стр. 54

⁴²⁸ SW VI, 1928, стр. 103

повезан са настанком различитих језика, при чему се пометња језика не да [...] мислити без неког унутрашњег збивања, без потреса саме свести.⁴²⁹ Оно што из тога даље следи, јесте да у оном времену када није било различитих народа, није било ни различитих језика. Дакле, у прадобу, језик је био један, свима заједнички. С обзиром на то да је језик духовна ствар, онда је и криза која је довела до пометње, такође духовна.

Не постоји језик, сматра Шелинг, који би могао да настане у већ неком постојећем народу, нити постоји народ, чији језик може да настане, а да није у вези са исконским језичким јединством. Та веза претпоставља да сваки новонастали језик чува нешто од тог првобитног јединства, о чему и могућност етимологије као науке, у доброј мери сведочи. Уколико то јединство не би у клици било сачувано, само постојање језика било би доведено у питање. Шелинг, у том смислу каже: „У сваком настајућем језику наставља да дејствује првобитно јединство, како то управо делом показује сродност језика; укидање сваког јединства било би укидање сваког језика, а тиме и свега људског; јер човек је само у оној мери човек у којој је способан за свест која превазилази његову појединачност, за општу свест.“⁴³⁰

Шелинг се и овде позива на старозаветну генезу у којој се успоставља каузална веза између језика и народа. Оно што је значајно у Шелинговом поступку, јесте, што генезу назива *причом* која представља реминисценцију на неко давно прошло време, истичући како је приповедачу „настанак народа несрећа, зло, чак казна.“⁴³¹ А на то додаје како „можемо да приговоримо да је догађај приказан у једном

⁴²⁹ SW VI, 1928, стр. 105

⁴³⁰ SW VI, 1928, стр. 116

⁴³¹ SW VI, 1928, стр. 104

дану [...]“⁴³² Шелинг користи изразе „прича“ и „приповедач“ који свакако нису прихватљиви за хришћанске теологе, и са друге стране, износи веома важан став који приписује хришћанству, а према којем, постојање различитих народа није прихватљиво. Ово друго, поткрепљује и сама историја хришћанства, крсташких ратова и разних облика покрштавања који су углавном били присилни и чак довели до нестанка многих народа који су се томе одупирали. Такође као „недопустива“ ствар намеће се критика те приче због њене временске одреднице. Шелинг сматра да је у питању догађај који подразумева дуже време и никако не може да се смести у један дан, као што се каже у *Старом завету*.

Дакле, *Постање* је, према Шелинговом схватању, приказ стварног догађаја, али ипак само једна од човекових *прича*, чија намера није само да се дође до разумевања постојања различитих језика, већ изражава и вредносно одређење. Оно се састоји у томе што, пометња језика представља казну, као производ божанске пресуде. У суштини, реч је о афекцији свести, чија је последица духовни потрес који води пометњи до тада једног постојећег језика. Моћ која је до тада владала и спречавала духовно разилажење, ослабљена је услед деловања јаче и нужно долазеће духовне моћи.

Шелинг сматра да је језик органска целина, готово „избледела митологија“ унутар које свако именовање може да се одреди као одређена персонификација. Супротност која постоји међу стварима, у језику се често изражава као разлика у роду. Шелинг даје примере из немачког језика – *der Himmel/die Erde* (небо/земља), *der Raum/die Zeit* (простор/време), у којима се појављује разлика између мушког и

⁴³² SW VI, 1928

женског рода, из чега може да се повуче аналогија у разликовању мушких и женских божанстава.⁴³³

Питање које може да се постави у погледу ове анализе, јесте, на који начин је политеизам могао да доведе до пометње језика, као што то и сам Шелинг чини, али и друго питање које им у каузалном низу замењује места, односно, које гласи – није ли пометња језика оно што је изворније и што као за последицу има промену религијске свести, односно настанак политеизма. Шелингов аргумент је само наговештај из *Старог завета* који указује на то да политеизам претходи пометњи језика, што може да се проблематизује, те да се обрне редослед, тако да се пометња језика постави као резултат духовне кризе, која онда доводи до настајања политеизма и потом лучења народа. Чини се да би такав низ био вероватнији, па би деобно средство могло да се тражи у разликама на нивоу језика, а не у политеизму, како то тврди Шелинг. Међутим, оно што остаје као вредност Шелинговог разматрања, свакако јесте каузална повезаност између те три ствари, језика, политеизма и настанка народа, при чему на почетку стоји јединство, засновано на некој врсти монотеизма. Однос између монотеизма и политеизма представља важно место које Шелинг детаљно истражује у својим предавањима.

Шелинг пише и о „обрнутом Вавилону“ који представља поновно успостављање једног заједничког језика. Та једнојезичност карактеристична је за хришћански празник Духови или Тројица, који слави силазак Светог духа на апостоле. Хришћанска црква га празнује као рођендан цркве, педесетог дана после Ускрса, због чега се још зове и Педесетница или Пентекосте, према грчком изразу *πεντηκοστή*.

⁴³³ У српском језику код ових појмова није у питању разлика између мушког и женског рода, али се разлика у роду такође задржава.

Саобразан је јеврејском празнику Педесетнице, који се слави педесетог дана после Пасхе. Са силаском Светог духа на апостоле, повезан је говор непознатим језицима. Према хришћанском казивању, тога дана Свети дух је своју „благодат“ пренео на апостоле и дао им снагу да утврде Христов закон на земљи који претпоставља да се признањем истинитог бога човечанство *разнароди* и улије поново у јединство: „И показаше им се раздијелени језици као огњени, и сједи *по један* на свакога од њих. И напунише се сви Духа светог, и стадоше говорити другијем језицима, као што им Дух даваше те говораху.“⁴³⁴ У иконографији се овај догађај представља као скуп апостола, међу којима је и Марија Богородица, и што је од посебног значаја, над главом сваког апостола налази се по један пламен, као симбол ватреног језика. Апостоли су се, по предању, после тога упутили у мисионарска путовања, а говорили су таквим језиком да су сви људи могли да их разумеју.

Шелинг каже како се на овај празник „на тренутак опет успоставља једнојезичност (*ὁμολωσσία*).“⁴³⁵ Ако се апстрахује од неких ритуалних елемената, па чак и неких делова приче о силаску Светог духа, увиђа се да је поента управо у том успостављању једнојезичности. Апостоли који су „богом прожети“ не могу да говоре тако да их други не разумеју, нити да они не разумеју друге. Зато се у *Новом завету* и наводи пример како је одмах после тог догађаја преобразено крштењем, после проповеди апостола Петра, три хиљаде људи: „Који дакле радо примише ријеч његову крстише се; и пристаде у тај дан око три хиљаде душа.“⁴³⁶ Израз „преобразено“ такође је важан израз, јер сугерише да је бог један, па отуда и народ треба да

⁴³⁴ Дјела светијех апостола, 2.3 – 2.4

⁴³⁵ SW VI, 1928, стр. 110

⁴³⁶ Дјела светијех апостола, 3 – 2.4

буде један. У преображавању људи се састоји циљ хришћанске тежње. Зато се обраћа свима, а не само „изабраном“ народу. Мисионарски рад је неопходан, јер се покрштавањем људи, спроводи преображавање у праву, тј. истинску веру.

Уопште, обред крштења има важну улогу у хришћанству. У току тог чина чита се Исусова заповест из *Јеванђеља по Матеју*: „Идите дакле и научите све народе крстећи их ва име оца и сина и светога Духа.“⁴³⁷ У старо време крштавани су одрасли људи који су, као кандидати, морали да прођу посебне припреме кроз наставу и молитве, што је могло да траје и више година. На крају тог процеса, кандидати би полагали испит пред епископом. Да би неко уопште постао кандидат за хришћанина, морао је да има гаранцију да том чину прилази са добрим намерама.

У модерно доба не постоји припремна настава, већ се крштавање, по правилу, обавља у најранијем детињству. Црква такву праксу препоручује, како би се избегла ситуација да дете којим случајем умре некрштено, јер тада над њим не би могло да се изврши опело. Један обред, на тај начин, правда се другим обредом, што представља специфичан *circulus vitiosus*. Тиме се не објашњава зашто је напуштена стара пракса која је имала логичко оправдање. Разлог може да сагледа само у процесу „обрнутог Вавилона“, јер сви народи, према *Светом писму*, треба да буду поучени да Исусу припада „свака власт на небу и на земљи.“⁴³⁸ Крштавају се деца, иако би тај чин, као и раније, требало да буде дело слободне воље сваког појединца. У име детета, одлуку доносе родитељи, а кум се на крштењу у његово име „сједињује“ са Христом. Негација слободе у том обреду може да има за

⁴³⁷ *Матеј*, 28.19

⁴³⁸ *Матеј*, 28.18

циљ једино то, да се Исусова „власт на небу и на земљи“ одржава у већ преображеним народима, јер без тога и она заповест о преображавању других народа не би била остварива.

Оно што је Шелинг могао тек у назнакама да сагледа, спомињући празник Духова, остварује се у савременом свету у процесу глобализације. Ипак, она се не дешава на религијском плану. Чињеница да постоји више глобалних монотеистичких религија, од којих свака у суштини тежи преображењу код оних других, иако се званично проповеда верска толеранција, зауставила је, или барем успорила тај процес у сфери религије. Ако се има у виду оно што пише у светим књигама ових религија, верска толеранција испоставља се као несагласна са тим и изнуђена је односом снага.

Глобализација данас представља превасходно економски процес. У његовом остваривању, разлике међу народима постају све мање, а енглески језик све више постаје светски језик. Можда је управо то „обрнути Вавилон“, јер су га у сфери економије прихватили сви народи. Са друге стране, савремена глобализација на особен начин поткрепљује и Шелингову тезу о постојању првобитног хомогеног човечанства, неподељеног у народе и који је говорио једним језиком. Наиме, таква ситуација показује се као врло могућа, несупротстављена владајућим религијама и остварива у догледној будућности. Као што је у прадоба постојало средство деобе у виду пометње језика, или политеизма, тако и обрнути процес има своје средство спајања. Да парафразирамо Шелинга, економија је глобализујуће средство, бачено међу народе и њихове државе.

У објашњењу настанка политеизма, Шелинг се супротставља ставовима који га описују као неку врсту заборава претходног стања, сматрајући да то не би нужно водило у политеизам, већ би могући исход био и атеизам. Ослабела свест би у том случају лако, без борбе

напустила претходно учење, што се није десило. У том смислу, он наводи ужасавање које је човечанство осетило према придлазећем политеизму. Због тога је старо учење остало као делујуће и у политезму који је зато и био могућ као прелазно доба ка истинском монотеизму. У данашње време такође је присутно ужасавање народа пред наступајућом глобализацијом и заиста, највећи отпор „обрнутом Вавилону“ представља национализам, а не религија.

3.8. Монотеизам и политеизам

Политеизам претпоставља неки претходећи, али и будући монотеизам – то је у основи Шелинговог поимања њиховог односа. Јединство које претходи појави различитих богова могло је да се одржава једино „кроз свест једног општег и целом човечанству заједничког бога.“⁴³⁹ Настали политеизам одредио је такође као нешто што је предодређено, али „не да уруши истински-једно, већ једнострано-једно, да уруши пуко релативни монотеизам.“⁴⁴⁰ У том смислу, политеизам је имао улогу да омогући прелаз ка ономе што је истински боље и да ослободи човечанство од силе која је кочила његов напредак ка истинском монотеизму. Да би размотрио природу тог првобитно заједничког бога, тј. релативног монотеизма и пута до истинског монотеизма, Шелинг анализира појмове политеизма и монотеизма, при чему се, у циљу поткрепљења својих ставова, често ослања на *Књигу постања из Старог завета*.

⁴³⁹ SW VI, 1928, стр. 121

⁴⁴⁰ SW VI, 1928, стр. 141

Када је реч о политеизму, он разликује, врло разложно, два његова облика. Први претпоставља више богова који су подређени једном врховном, а други, да постоји више богова, али да је сваки у одређеном времену највиши и који следе један за другим. На примеру грчких богова, уколико не би у питању била три поколења, већ само једно, било Ураново, Кроново или Зевсово, са својим истовремено постојећим другим боговима, у питању би био симултани политеизам. Али, пошто су то три различита система, у којем је сваки од њих врховни бог и један долази после другог, тј. њихово истовремено постојање није могуће, онда је то сукцесивни политеизам. Шелинг једино овај други сматра аутентичним, зато што сваки од њих, узет сам за себе и није суштински политеизам, јер је један бог изнад свих, што је пре одлика монотеизма. Критеријум аутентичности политеизма, дакле, подразумева да постоји више највиших богова, а то је испуњено у споменутој сукцесији. Сукцесија подразумева историчност, у којој Шелинг види његову истину и зато ће то бити превасходни предмет његовог истраживања.

Сукцесија богова, међутим није нешто што је настало одједном у свести, тј. није митологија, како тврди Шелинг, створила сукцесију, већ је сукцесија створила њу. То значи, да је сваки од тих ступњева имао сопствену реалност, проживљену у свести, односно, у време првог бога, он постоји као једини, јер свест не зна за будући долазак другог бога, нити му је претходио неки други. Многобоштво за свест тада не постоји, тако да је ту реч о монотеизму, који Шелинг одређује као релативан, насупрот апсолутном, истинском монотеизму који, не само за свест тог ступња, већ у апсолутном смислу, не допушта могућност другог бога. За човечанство на том историјском ступњу, у питању је немитолошки бог. Он постаје митолошки, тек појавом другог и трећег, као део историје богова. Сам по себи, међутим, он је и на том ступњу митолошки. Историја богова тако представља напредовање

човечанства од релативног једнобоштва, преко двобоштва до одлучног многобоштва. На основу примера са сукцесијом грчких богова, Шелинг претпоставља како је сасвим могуће да су Уран, Крон и Зевс „само такви различити, сукцесивно прихватани облици једног или првог бога“⁴⁴¹, али који до тада није именован. Тај први бог могао је да постоји у свести првобитног човечанства једино као први елемент сукцесије, али који у свести тада није препознат као такав. У питању је преисторијско време једног највишег бога, што је монотеизам, али опет релативан, само зато што се други бог још увек није у свести *in actu* појавио, а не зато што није могао да се појави. Релативност се огледа у томе, што бог тада није препознат као истински један и што је сматран као апсолутан.

Релативни монотеизам, према Шелинговом уверењу, није ствар открочења, већ човек сам по себи има свест о богу. Уколико би се тврдило другачије, онда би морао да се претпостави првобитни атеизам који би актом открочења био негиран, што за њега није прихватљиво, јер је сматрао да је однос човека и бога такав, да постоји истоветност његовог и божанског бића. У одређеном смислу, он се супротставља теолозима који једино признају открочење као свест о богу, а заветне списе није посматрао као теолог, већ једино као филозоф, критички се бавећи њиховим садржајем. В. Шулц добро запажа ту филозофско-не-теолошку црту код Шелинга, када каже: „То да се позно Шелингово мишљење тако суштински бави проблемом бога, не заснива се на претпоставци која почива на хришћанској мисли, него остаје у оквиру темељне, идеалистичке проблематике, у самоограничењу ума (*Selbstbegrenzung der Vernunft*).“⁴⁴²

⁴⁴¹ SW VI, 1928, стр. 132

⁴⁴² Schulz, W., 1975, стр. 329

Шелинг наглашава да су код јеврејског народа постојала два имена за бога – Елохим и Јехова. Елохим је онај бог који представља непосредни садржај свести, а Јехова је истинити бог. Позивајући се на *Постање*, он истиче како је тек од Еноса, а не од Адама, почео да се призива бог по имену, као Јехова. Овај моменат је важан за Шелинга, јер из тога закључује, како у поколењима пре Еноса, у време Адама и Сета, бог није разликован као истинити бог, па због тога ни монотеизам није могао да буде истински у то доба. Именовање Јехове дошло је, по Шелинговом уверењу, јер се појавила опасност да онај први нестане. Тиме је Шелинг оспорио првом човеку свест о истинитом богу као таквом, позивајући се на само *Свето писмо*. На тај начин, означио је пут од релативно-једног бога ка апсолутно-једном богу и разлику између два поколења људи које представљају Адам и Сет са једне, и Енос и његов род, са друге стране. Потпору за то, Шелинг такође налази у критичком читању *Постања*, примећујући да је у оквиру њега записано како је Адам родио сина по свом облику и дао му име Сет. Сет је потом родио Еноса. Оно што је ту зачуђујуће, према Шелинговим речима, јесте то, што Енос више није створен по облику првог човека. Из тога изводи закључак да са Еносом започиње други људски род. Разлика се састоји у томе, што се њему већ приближава други бог који слаби моћ оног првог. Крајња консеквенца је да је истинити бог као такав, постао препознат тек са Еносом. Тог другог бога Шелинг одређује као први делатни узрок политеизма, чиме потврђује своју тезу да су релативно-један бог и политеизам услови за настанак истинитог монотеизма.

Друго важно место из заветних списа јесте Потоп, који се приказује сликом људи који су почели да се множе на земљи, када су се божји синови загледали у жене, узели их за своје и изродили дивове који су познати као силници. Ово је за Шелинга пример митолошких односа, што не представља ништа друго, него реминисценцију која је

слична митологијама које постоје код других народа, на пример, представама о гигантима у грчкој митологији. Што се тиче самог Потопа, бог је, по предању, то учинио, јер се велико „неваљалство“ појавило међу људима. Али Шелинг истиче како није у питању морално сагрешење, већ нешто друго, а то су мисли њиховог срца. То потврђују и Јеховине речи Мојсију: „[...] ондје ће јести и наситиће се и угојиће се, па ће се обратити другим боговима и њима ће служити, а за мене неће марити и поквариће завјет мој [...] Јер знам мисли њихове и што ће још данас чинити прије него их уведем у земљу у коју сам се закleo.“⁴⁴³ Ноје налази милост зато што се није приклонио другом богу. Сам бог, дакле, увиђа да човек не може да се спасе од преласка на политеизам и одлучује да више не истребљује живот на земљи. Потоп је за Шелинга преломница митологије, јер после тога следи прелаз у политеизам.

Политеизам је, дакле, био нужни ступањ, како би се свест ослободила оног првог релативно-једног бога и доспела до истински једног бога. Међутим, у исто време када и политеизам, јавља се и откровење. Шелинг каже: „Дакле, синови Аврамови сами себе су посматрали као неприпадне народима, као ненарод и управо то и значи име *Хебреји*.“⁴⁴⁴ Човечанство се, значи, поделило на народе и ненароде, а откровење се појављује у том једном роду који није постао народ, у роду Аврамових синова, Нојевих потомака. Име Хебреји којима се Израелци називају, треба да означи њихово разликовање од народа. Иста потенција, закључује Шелинг, која је један део човечанства одвела у политеизам, оставила је један род који ће се уздићи до истинског бога, али ипак, он каже да ни „Аврамов монотеизам није немитолошки уопште; јер он има за претпоставку релативно-једног

⁴⁴³ Пета књига Мојсијева, 20-21

⁴⁴⁴ SW VI, стр. 158

бога који је сам тек прва потенција политеизма.⁴⁴⁵ На овоме се заснива Шелингово уверење да су и монотеизам и политеизам посредовани истим богом. Он је био свестан да третирање *Постања* као скупа митова, као и тврдња о истој основи, може да наиђе на осуду теолога за безбожност, али у његовој интерпретацији, митови који сачињавају *Постање*, нису лажне, већ стварносне приче, које су митолошки условљене. Митолошка условљеност Аврамовог монотеизма за Шелинга значи да није у питању религија садашњости, иако је то прави монотеизам, већ религија будућности, религија бога „*који ће бити*“ и у којој треба сви народи да се уједине.

Однос према богу у прадоба био је однос реалности, што значи да је у питању стварни бог, али који није људима био знан као такав. Људи су поштовали бога за кога нису знали шта је. Шелинг је, као што то и Касирер, на пример, наглашава, себи приписао за „посебну заслугу ту идеју што је на место изумитеља, песника или уопште појединаца, први поставио сâму људску свест и указао на њу, као на право место, као на *subjectum agens* митологије.“⁴⁴⁶ У питању је *чисто супстанцијална свест о богу*, то је Шелингов израз, а из тога произлази и да је човек прадоба онај који *natura sua* поставља бога. То у ствари значи да је „човек, или свест у својој чистој супстанцији“⁴⁴⁷, како каже Шелинг, интенционалне природе, јер је нужно свест о нечему, а то нешто може да буде једино бог. Иако је мишљен као *abstractum*, он је унутар стварне свести, тако да бог, кога свест поставља, јесте истинити бог. Тиме се мит, што Касирер такође исправно запажа, ослобађа привида једностраног субјективитета, јер живот „по основном Шелинговом схватању [...] не значи ни нешто само субјективно, ни

⁴⁴⁵ SW VI, 1928, стр. 172

⁴⁴⁶ Касирер, Е., 1985 (*II*), стр. 19 (Види и: SW VI, 1928, стр. 204)

⁴⁴⁷ SW VI, 1928, стр. 187

нешто само објективно, него лежи тачно на граничној линији између то двоје: он је неразликовање између субјективног и објективног.⁴⁴⁸

Теогонијски процес којим настаје митологија, не догађа се по субјективном закону свести, већ по закону који има „космичко значење“, на основу чега Шелинг закључује да су сви ликови који се у том процесу појављују такве природе, да представљају нужне и вечне појмове, чиме задобијају објективни карактер. Монотеизам поставља у центар процеса, као највиши појам, његов „закон и кључ“, а филозофија митологије, према његовим речима, може да постоји једино ако покаже „стварност таквог (теогонијског) кретања свести.“⁴⁴⁹

Вредност Шелингове критичке анализе старозаветних књига огледа се у томе, што упркос, за теологе донекле јеретичкој оцени да су у питању митови, он каже да истински монотеизам може да буде само записано учење и то сачувано управо у тим књигама, а да је Исус Христ крај откровења. Он предлаже хришћанским теолозима да откровење треба да сачувају „од једног посебног стања које оно мора да претпоставља да им се оно не би растворило у неки пуко *општи* и рационалан однос, као што се то одавно догодило, а како би им се, штавише, сачувало у својој строгости и историчности.“⁴⁵⁰ Његово гледиште заиста није сасвим сагласно хришћанском теолошком учењу, али он, као што смо већ напоменули, није ни имао намеру да буде на линији теолошке догматике. Такође, још у *Штутгартским приватним предавањима* из 1810. године, критикује и цркву, сматрајући да је „онда када је започела са прогонима кривоверних [...] изгубила своју

⁴⁴⁸ Касирер, Е., 1985 (II), стр. 20

⁴⁴⁹ SW VI, 1928, *Philosophie der Mythologie, Der Monoteismus*, стр. 266

⁴⁵⁰ SW VI, 1928, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, стр. 182

истинску идеју.⁴⁵¹ Црква, према његовом мишљењу, не треба да има потребу за спољашњом влашћу и требало је да буде „великодушна, свесна свог садржаја који потиче са неба [...]“⁴⁵² Црква је, међутим, испољавајући силу, показала управо слабост и себе као, ипак човеково дело. А човек је, како Шелинг каже „сувише слаб чак и за ђавола [...]“⁴⁵³

Начело Шелингове филозофије је бог. Он у том смислу каже: „[...] Апсолут је ту начело целокупне филозофије, а она је само једна целина, она живи и дише у богу [...]“⁴⁵⁴ Међутим, он је увек тежио искључиво критичкој расправи о богу и религиозној свести, чију истину је видео само у историјском процесу, који се одвија унутар свести, али који има објективно значење. Од првобитног божанског јединства, али не и знаног, преко мноштвености, напредује се до поновног јединства које постаје и сазнато. То кретање је нужно, јер човек у преображавању самога себе, стреми слободном односу према богу који претпоставља и знање о њему, јер „бог у својој истини може само да се зна, према богу у његовој пукој стварности могућ је и неки слепи однос.“⁴⁵⁵ Из овога Шелинг изводи закључак да је и митологију могуће схватити једино с обзиром на то кретање.

⁴⁵¹ SW IV, 1927, *Stutgarter Privatvorlesungen*, стр. 356

⁴⁵² SW IV, 1927

⁴⁵³ SW IV, 1927, стр. 440

⁴⁵⁴ SW IV, 1927, стр. 315

⁴⁵⁵ SW VI, 1928, стр. 192

3.9. Учење о потенцијама

Шелингово учење о потенцијама (*Potenzenlehre*), у оквиру којег су потенције одређене као стваралачке моћи у теогонијском процесу, представља онтолошку основу његове филозофије митологије. Успостављајући на тај начин специфичну везу између онтологије и митологије, он је, у ствари, онтологизовао митску свест. Таква онтологизација испоставља се као нужна, како би митологија уопште била предмет филозофског разматрања. У питању је, сложићемо се са Е. Бичом, „најоригиналнији и засигурно појмовно најтежи вид његовог позног система.“⁴⁵⁶ Али, не треба да излази на море онај ко не познаје морске чворове, да парафразирамо једног тумача Хегелове *Феноменологије духа*. Прихватајући такво начело, настојаћемо да размотримо основе тог учења.

У митолошком процесу човек не саобраћа са стварима. Не ради се, сматра Шелинг, о пукој предметности, већ о моћима у најдубљој унутрашњости свести. Те моћи покрећу теогонијски процес који води настанку митологије. Суштинска одлика тог процеса је ипак у томе, да није само субјективан, како би најпре могло да се помисли, већ да је истовремено субјективан и објективан. Субјективан је зато што се догађа у свести, а објективан, јер предмети свести јесу теогонијске моћи помоћу којих, како наводи Шелинг, свест јесте „она-која-поставља-бога“, тако да садржај процеса јесу саме потенције. Митолошки процес повезан је у том смислу, искључиво са тим стваралачким потенцијама на тај начин да оне делују у њему, тако што се међусобно разилазе и изазивају политеизам. Док су још

⁴⁵⁶ Beach, E.A., 1993, стр. 111

нерастављене, политеизма нема. Шелинг у том смислу каже: „[...] исте потенције које у свом садејству и свом јединству свест чине оном која поставља-бога, постају у свом разилажењу узроци процеса којим се постављају богови, дакле, настаје митологија.“⁴⁵⁷ Различите митологије народа само су моменти тог процеса кроз који пролази цело човечанство.

Суштина политеизма, међутим, према Шелинговом мишљењу, није у томе да се бог сазнаје више пута, већ у томе да се његове раздвојене потенције у стању напетости, третирају као мноштво богова. Теогонијски процес као свој закон има појам монотеизма, што значи да је монотеизам у темељу тог кретања свести и само тако митологија може да буде стварни политеизам. Шелинг сматра да је монотеизам постављен у саму суштину човекову, да га свест сама по себи има и „којег не може да се реши – у том, с њом сраслом монотеизму, дакле, мора да лежи темељ теогонијског кретања свести.“⁴⁵⁸ Зато му је од кључне важности да одреди појам монотеизма који он види као један „рестриктиван појам“, јер се њиме не тврди да јесте неко једно уопште, већ да бог јесте један. Свака религија, према Шелинговом схватању, своје порекло има у монотеизму, па и хришћанска. У том смислу он каже: „[...] није хришћанство створило ту идеју, [монотеизам] него обрнуто, та је идеја створила хришћанство; она је целокупно хришћанство у клици.“⁴⁵⁹ Исто тако, Шелинг сматра да ни идеја божанског тројства није изворно хришћанска и даје пример индијске Тримурти (Sanskrit. *trimūrti*, три лика). У идеји о примату монотеизма у односу на било коју религију, садржан је један од

⁴⁵⁷ SW VI, 1928, стр. 210

⁴⁵⁸ SW VI, 1928, *Philosophie der Mythologie, Der Monoteismus*, стр. 264

⁴⁵⁹ SW VI, стр. 335

кључних принципа његовог учења о религији уопште и важна разлика у односу на хришћанску теологију.

Шелинг примећује да постоји одређена збуњеност, али и брига код теолога по питању монотеизма, која често доводи и до несигурности и колебања, па и жеље да се некако брзо пређе преко тога, као да је у питању нешто просто саморазумљиво и чему није ни потребно неко дубље и подробније одређење. Он се према таквом приступу односи врло критички. Теолошком одређењу монотеизма који је изражен ставом да *осим бога нема никаквог другог бога*, упућује приговор, постављајући питање има ли онда уопште нечега другога, осим бога. Теолози су, према његовом мишљењу, принуђени да одговоре да нема, јер бог је за њих један *mera natura*, пре било каквог чина, а свет који је изван бога, створен је деловањем „слободне божје каузалности“. Имајући то у виду, став да *осим бога нема никаквог другог бога*, у ствари значи да *нема ничег осим њега*. Такав монотеизам постаје просто теизам, на основу чега Шелинг закључује да је тако одређен говор о *једином богу*, просто само говор о *богу*. У складу са тим, он тврди да је наведено теолошко одређење празно, таутолошко и илузорно.⁴⁶⁰ *Summa summarum*, монотеизам на тај начин није исправно одређен и Шелинг зато настоји да дође до исправног решења.

У том послу он полази од става да је бог бивствујуће сâмо (*Seyende selbst*), *ipsum Ens*. Међутим, то се не односи се на саму његову божанскост, већ је само „претпоставка његове божанскости.“⁴⁶¹ Шелинг то одређује као материју⁴⁶² божанскости, којој мора да се придода одређење да је то бог, како би се могло говорити о једном

⁴⁶⁰ Види: SW VI, 1928, стр. 276

⁴⁶¹ SW VI, 1928, стр. 281

⁴⁶² Шелинг напомиње да материја овде не мора да се разумева као нешто телесно, већ у логичком и метафизичком смислу. Као твар која одговара грчком изразу *ὑποκείμενον*, а не *ἄλη*.

богу: „[...] свакако не могу додуше о сâмом бивствујућем да кажем: оно је једино бивствујуће; али засигурно могу о богу да кажем: он је једини бог.“⁴⁶³ Дакле, уколико се бог одреди као бивствујуће сâмо, тада јединост не може да буде његов предикат. Због тога их Шелинг не поистовећује, већ бога одређује као „још нешто друго и више од сâмог бивствујућег, колико год га мислио и као бивствујуће.“⁴⁶⁴

Став о бивствујућем уопште, као материји (*Materie*) или твари (*Stoff*) божанскости, потребан му је за одређење јединости бога, јер у том случају за евентуалног другог, та твар недостаје, односно, о њему би морало да се тврди да се састоји из ничега, да је његова твар небивствујуће сâмо, па га не може ни бити. Шелинг овде наглашава да се на тај начин не негира „неки други бог (како то изражавају теолози), него могућност (претпоставка, материја) другога.“⁴⁶⁵ Ради се о супстанцијалној јединости под којом он не подразумева монотеизам. Бивствујуће сâмо је за Шелинга појам над појмовима, оно највише у целој филозофији, јер последњи „садржај сваког појма је баш сâмо бивствујуће.“⁴⁶⁶ Полазећи од њега, он долази до одређења јединости бога као таквог, а онда, и до појма монотеизма.

Појам бивствујућег сâмог, нема у себи стварно биће, он је општи субјект, тек могућност бића, према којем се даље напредује. Овим се разликују две врсте бића, прво је оно које јесте, самим тим што оно јесте бивствујуће сâмо и друго, за које оно прво јесте могућност или *potentia existendi*. Овај први постоји само као појам и на том нивоу постојања, појам и егзистенција се поклапају, тј. *Шта (Was)* и *Да*

⁴⁶³ SW VI, 1928

⁴⁶⁴ SW VI, 1928, стр. 283

⁴⁶⁵ SW VI, 1928, стр. 284

⁴⁶⁶ SW VI, 1928, стр. 286

(*Dass*) су једно. За разумевање Шелинговог учења о потенцијама од пресудне важности јесте ово друго, чисто *Dass*, које он означава као A^0 . У питању је сама личност бога који спроводи реализацију у конкретном. То је дух, али у дубљем значењу од духа као треће потенције која је означена као A^3 (*das bei-sich-Seyende*). То A^3 је само потенцијална хармонија између A^1 и A^2 , како су означене прве две потенције. Бог као личност или чисто *Dass* је слободно да се реализује као A^3 , или не. На овај начин одређена је основа разликовања између A^0 које трансцендира све детерминације коначности и онога што Шелинг назива *das Seyende* као скуп идеалних потенција A^1 , A^2 и A^3 , чији је оно највиши узрок.

Е. Бич исправно примећује да је Шелинг направио изванредан рекурсиван на Аристотелово разликовање између *το ὄν*, што код Шелинга одговара ономе *das Seyende*, и *το τί ην εἶναι*, што би одговарало Шелинговом одређењу онога што *јесте* бивствујуће, тј. бића бивствујућег (*das-Seyende-Seyn*).⁴⁶⁷ У одређењу чистог *Dass* као личносног и његове стваралачке активности, као онога што је

⁴⁶⁷ Тибингеншки професор Р. Бубнер (Rüdiger Bubner) такође истиче како се Шелинг у позном, берлинском периоду посветио новом читању Аристотела, али и да познати истраживачи Шелингове филозофије, Х. Фурманс, В. Шулиц и К. Тијет (Horst Fuhrmans, Walter Schulz, Xavier Tilliette) нису придавали велики значај вези са Аристотеловим учењем, са изузетком Ж.Ф. Куртина (Jean-François Courtine). Бубнер је Шелингов мотив видео у конкуренцији са Хегелом, кога су у то време сматрали модерним Аристотелом. У том смислу он пише: „Шелинг користи Аристотелову теологију ради контраста са Хегеловом логиком.“ (Bubner, R., 1994, *Dieu chez Aristote et Schelling*, у: Courtine, J.F. et Marquet J.F. (dir.): *Le dernier Schelling*, Paris: Vrin, стр. 122) Бубнер добро запажа да је поређење Шелинга и Аристотела „инструктивно“, али је проблематична његова теза да у разматрању „последњих питања“ међу њима постоје „фундаментална одређења различитог типа“. (Bubner, R., 1994, стр. 118) Сам Бубнер, наиме, наводи како је Аристотел морао да прихвати нужност вечног кретања, али и постојање непокретног (непокретног) покретача (*moteur immobile*) како би вечно кретање могло да буде објашњено. Аристотелов принцип „узрока по-себи и за-другог“ који подразумева покретање свега, осим самога себе, може да се пронађе и код Шелинга већ у списима о филозофији природе у појму „мирујућег апсолутног узрока“, тј. у становишту о произлажењу кретања из мировања, о чему смо писали у поглављу о спекулативној физици. (Види поглавље 2.1.1) Са друге стране, може да се говори и о сличности аристотеловског телеолошког концептуалног апарата и Шелинговог *Potenzenlehre*. Израз „потенција“ наводи на Аристотелово *δύναμις*, на шта и сам Шелинг упућује.

артикулисано слободом, Бич увиђа извесни волунтаризам код Шелинга, а као крајњи циљ његове филозофије „увиђање како је бог открио своју личност *кроз* (пре него у) одређење конкретног бића.“⁴⁶⁸ Свој став поткрепљује Шелинговим речима да примарна грађа онога *das Seyende* јесу субјект, објект и субјект-објект (A^1 , A^2 и A^3), али да је жељени циљ оно што *јесте das Seyende*, као *πρώτος όν*, прво биће, које управо зато што је прво, јесте индивидуа којој не претходи ништа друго. У том смислу, бог је изван бића, у слободном односу према њему, „чиста моћ и сила егзистирања“, што потврђује и Шелингово превођење израза о богу – „ја ћу бити онај који ћу бити“ у израз „ја сам онај који хоћу да будем.“⁴⁶⁹ Тек на тај начин, према Шелинговом мишљењу, тако што полази од бивствујућег сâмог, филозофија долази до система слободе и ослобађа се „нежности која попут море лежи на свим системима који су остали код пуког бића, који се нису уздигли ка бивствујућем сâмом, па колико год они брбљали о кретању.“⁴⁷⁰ Иако га не именује, евидентно је да Шелинг овде, пре свега, мисли на Хегела, додајући да, уколико филозофија започиње бићем, то би значило њено потпуно преокретање, стављање „равно на главу“ и тиме пресуду да никада не досегне слободу.

Аналогија са Аристотелом чини нам се примерена, о чему смо писали и раније, у погледу Шелингове филозофије природе. Шелингов израз *чиста моћ и сила егзистирања* који се односи на бога, може се заменити изразом *чиста енергија* који би био сасвим аристотеловски. Аналогија је јаснија и ако се узме у обзир његово одређење три потенције као три узрока. Наиме, Шелинг каже како су у потенцијама превасходно дата три узрока, истичући, како су их пре Аристотела

⁴⁶⁸ Beach, E.A., 1993, стр. 138

⁴⁶⁹ SW VI, 1928, стр. 289

⁴⁷⁰ SW VI, 1928, стр. 289

знали и питагорејци. Шелинг и овде остаје доследан у свом непозивању на Аристотелово учење и однос који може да се успостави између теорије узрока и учења о потенцијама. Уместо тога, он се позива на питагорејце. Међутим, теза којом он приписује питагорејцима знање о три узрока, у најмању руку је проблематична. Пошто се Шелинг не позива на одређена сведочанства из којих би се видело да су они открили три узрока, не можемо да закључимо зашто би питагорејци у том смислу били значајни. Са друге стране, према нашим сазнањима, сведочанства о питагорејском познавању трострукости узрока, у антици и не постоје. На основу познатих извора, за питагорејце може да се тврди да су дошли до појединачних открића, али до открића, на пример, општег појма материје (онога што Аристотел одређује као *ἕλη*), они нису дошли. Аристотел у првој књизи *Μεταφυσικῆς* тврди, говорећи о начелима и узроцима, како су сви њему претходећи филозофи „тек некако нејасно дотакнули неке од тих ствари“⁴⁷¹, додајући како „бџт и бивство јасно није навео нико.“⁴⁷² О самим питагорејцима Аристотел каже да нам ништа не говоре о начину кретања, те да су „поставили два (подвукао А.Л.) начела [...] али су се

⁴⁷¹ Аристотел. *Μεταφυσικῆς*, 988a20

⁴⁷² Аристотел. *Μεταφυσικῆς*, 988a30. У питању су изрази *τὸ τί ἦν εἶναι* и *οὐσία*, за које Аристотел држи да се односе на први узрок који се тиче суштине ствари. Т. Ладан је први израз превео као бџт (али може да се употреби и описни израз *оно што бејаше бити* (лат. *quod quid erat esse*), или *суштина* у смислу *шта* нешто јесте, а други као *бивство*. На латински је *οὐσία* преведена речју *substantia*. Међутим, *οὐσία*, према мишљењу И. Деретић, код Аристотела има специфично значење, које се разликује од латинског појма супстанције и одговара грчкој речи *ὑπόστασις*. Због присутне полисемичности, она предлаже да реч *οὐσία* и не треба преводити, већ задржати изворни облик у српској транскрипцији - *ушија*. (Види: Деретић, И., 2009, стр. 317) П. Обенк (Pierre Aubenque) реч *οὐσία* преводи на француски са *essence*, што би одговарало нашој речи *суштина*, а *τὸ τί ἦν εἶναι* са *quiddité*, што бисмо на српски могли да преведемо као *штаство*. Он такође истиче како *οὐσία* има више значења, тј. како се односи на универзално (*l'universel*), род (*le genre*), субјект /подмет/ (*le sujet*), али и на *штаство* (*la quiddité*), а у студији често користи, уместо израза *l'essence*, француску транскрипцију – *l'ousia*. Према његовој анализи, сва значења могу да се сведу на два – облик (*εἶδος*) и *штаство* (*τὸ τί ἦν εἶναι*), /Restent donc finalement deux sens du mot *οὐσία* [...] / која могу да се изједначе / [...] l'analyse ultérieure permettra de les identifier./ (Види: Aubenque, P., 1983, стр. 458-459)

том стварју позабавили одвећ једноставно.⁴⁷³ Тек је заправо Аристотел узроке довео до нивоа појма, а два узрока које приписује питагорејцима, свакако нису телеолошки, што је за учење о потенцијама кључна ствар.

Према Шелинговом мишљењу, потенције се на следећи начин постављају као узроци:

1. *Causa materialis*. То је она потенција коју означава као Б, или оно што не треба да буде и које се у процесу модификује.
2. *Causa efficiens*. Овај узрок односи се на потенцију A^2 , као оно што изазива промену на Б.
3. *Causa finalis*. Крајњи узрок који се артикулише као потенција A^3

У овом Шелинговом одређењу индикативно је то што не спомиње Аристотелов формални узрок. Такође, евидентно је да је изостављена потенција A^1 . Поставља се питање зашто он то све тако чини, с обзиром да је Аристотелов концептуални апарат (*δύναμις*, *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*) код њега на одређени начин присутан. Постоји ли материја без облика? Да ли сврха укључује у себи облик? Шелинг не даје одговоре на ова питања, али може да се наслути да је био руковођен дијалектичким разлозима, или можда и тежњом да остави утисак оригиналности.

Шелинг сматра да је „интерес филозофије штавише управо тај да бога од тог бића које је идентично са суштином, изведе у биће од суштине различито, а које је изричито стварно и у чему је заправо

⁴⁷³ Аристотел. *Метафизика*, 987а 15-20

тријумф филозофије.⁴⁷⁴ У питању је делатни моменат⁴⁷⁵ који се односи на кретање и сâмо стварање. У томе се огледа, како то рецимо истиче С. Елаковић, значај негативне филозофије: „Отуда за Шелинга проистиче и важност негативне [филозофије], која, иако по себи недовољна за стварање и захватање стварности, `тријумфује у позитивној`.⁴⁷⁶ Елаковић заправо увиђа да је Шелингова интенција у том смислу комплементарност, уз истовремено разликовање онога *Шта (Was)* и *Да (Dass)*, чиме се тематизује само стварање, као и проблем „личног бога“, а позитивна филозофија наслања на негативну, као на свој основ. Ослањајући се и на Хајдегера, који је Шелинга у својим предавањима о његовом спису о слободи, 1936. године, назвао светиоником „једног новог почетка“⁴⁷⁷, Елаковић истиче како „мислећи проблем ничега, Шелинг успева да наговести нови пут који води изван традиционалне филозофије као метафизике.“⁴⁷⁸

Е. Бич такође упућује на важност Шелинговог разликовања онога *Was (whatness)* и *Dass (thatness)* ствари, сматрајући да је сврха те дистинкције у покушају „установљења могућности конструкције једне уређене, хијерархизоване онтологије, без претпостављања неког необјашњивог *Нечег (Something)* као постојећег на највишој тачки у ланцу бића.“⁴⁷⁹ Слично примећује и Т. Тритен (Tyler Tritten), када као

⁴⁷⁴ SW VI, 1928, стр. 288

⁴⁷⁵ Шелинг користи управо реч момент, имајући у виду њено значење као *movimentum*: „[...] кажем момент: *момент*, како је познато, значи колико и *movimentum*, од *moveo* – а оно што овде разматрамо и јесте напредовање, тј. кретање онога бивствујућег ка бићу, дакле, оне разлике су, у ствари, тачке кретања, или тачке пролажења божанског бића, зато можемо да их називамо и моментима, или бисмо такође, јер су моменти који чине божанско биће могућим, дакле могућности божанског бића, могли заправо да их назовемои *потенцијама* божанског бића“. (SW VI, 1928, стр. 306)

⁴⁷⁶ Елаковић, С., 2001, стр. 141

⁴⁷⁷ Види: Елаковић, С., 2001

⁴⁷⁸ Елаковић, С., 2001

⁴⁷⁹ Beach, E.A., 1993, стр. 136

кључно питање код Шелинга одређује оно које се тиче самог бића, а не оно које се тиче конституисања бића бивствујућег од стране бога. Тако и он долази до закључка да се у кретању започиње од ничег: „Не може да се почне са богом као првим нечим, већ божанско биће мора некако да обасја кретање *nihil ad aliquid*, од ничега ка нечему.“⁴⁸⁰ Штавише, наглашава Тритен, без одређења тог првог момента као ничег, актуалне разлике и идентитет не би били могући.

Бог као бивствујуће сâмо, онај „појам свих појмова“ који Шелинг поставља као полазиште и највиши појам филозофије, јесте то ништа, али не као сасвим ништа, већ као оно што још увек није, тј. да јесте „оно што ће бити“. У том смислу Шелинг истиче: „Бог по себи и пре себе самог, посматран у својој чистој суштини, јесте оно што ће тек бити.“⁴⁸¹ Бивствујуће сâмо представља субјект бивствујућег, могућност постајања, способност која, међутим, није пасивна, већ активна, што Шелинг означава као *Оно-што-може-бити* (*Seyn-können*).

Шелингов метод може да се одреди, као што то чини Бич, као *Erzeugungsdialektik* (продуктивна дијалектика), која се заснива на „расуђивању које се одвија у сукцесивним ступњевима да би се показала нужна продукција једног дијалектичког принципа [...]“.⁴⁸² И сам Шелинг је употребљавао израз *Erzeugnis* у одређењу митологије као продукта теогонијског процеса: „Die Mythologie ist uns erkannt als Erzeugniss eines theogonischen Processes [...]“⁴⁸³

Erzeugungsdialektik треба разликовати од Хегелове *Aufhebungsdialektik*, према којој се идеја развија посредством

⁴⁸⁰ Tritten, T., 2012, стр. 114

⁴⁸¹ SW VI, 1928, стр. 288

⁴⁸² Beach, E.A., 1993, стр. 113

⁴⁸³ SW VI, 1928, стр. 263

унутрашњих противречности. Овај други је у употреби, зато што је тај нужан развој Хегел приказао и помоћу три значења глагола *aufheben*, која се односе на ступњеве дијалектичког развоја. Прво значење је *negare* или укинути, а укидају се ограничења одређеног ступња, друго је *konzervare* или задржати, а задржава се клица даљег развоја, и треће је *elevare* или подићи, а подиже се на виши ниво сачувана клица. Код Шелинга се, међутим, ради о томе да се принцип ступњевања састоји у телеолошки нужној продукцији (*Erzeugung*), тако да је Бичов израз *Erzeugungsdialektik*, користан, не само за одређење његовог метода, већ и за разликовање од Хегеловог.

Шелингово решење Бич образлаже као избегавање арбитрарности у коју би се запало, уколико би се она највиша тачка одредила као егзистирајућа. Зато се она поставља као надегзистентни (*überexistierende*) или надбивствујући (*überseyende*) принцип, али који је истовремено егзистенцијализирајући у каузалном смислу. На тај начин постављен је изван, било реалних, било идеалних ентитета. Бог као *Was* је тако одређен као чиста могућност егзистирања или неегзистирања, а *Dass* као трансцендентни узрок сваке егзистенције, изнад ланца бића – као *überexistierende*. Управо као такав, као *Überexistierende*, наглашава Бич, „*Dass* јесте стваралачки дах живота под именом потенције, уз све разумљиве односе, изведене из њих, изван празнине не-бића и унутар домена актуелног бића.“⁴⁸⁴

Бивствујуће сâмо Шелинг одређује као дух, чија је кључна особина да може да буде и да не буде, који може да се оспољи или не, што значи да је слободан. Целокупно биће које називамо стварним, јесте биће онога бивствујућег сâмог, из чега Шелинг закључује да се извођењем његових модалитета, изводе модалитети целокупног бића.

⁴⁸⁴ Beach, E.A., 1993, стр. 136

Јединост бога он види у моћи за постојање: „Он је то – *penes quod solum est Esse* (код којег једино јесте биће), дакле општи принцип бића, општа *potentia existendi*, из чега онда следи да је *целокупно* биће само биће бога (*das alles Seyn nur das Seyn Gottes ist*).“⁴⁸⁵ Иако ово личи на пантеизам, Шелинг истиче како је у питању хтење да се буде или не буде бивствујуће, што се разликује од пантеизма – у којем нема хтења, већ је у питању нужност, у оквиру које се бог, без своје воље и слободе, поставља као бивствујући. Потенција је воља, а за вољу је природно да нешто хоће или неће, тако да прелаз у бивствујуће није ништа друго, него ствар хтења. Тако се Шелинг успротивио ономе што је назвао *млаки, импотентни теизам*, јер њиме не може ништа да се објасни, тврдећи да је истински појам бога „бити суштина која само негацијом противног бића може бити као суштина, као дух“⁴⁸⁶, а моћ екстазе, излажења из себе у своје друго, ознака потентног бога, чиме једино може да се објасни целина стварности света. Ж.Ф. Куртин (Jean-François Courtine) своју књигу есеја о Шелингу назива управо *Екстаза ума (Extase de la raison)*, наводећи да његове студије „у главном, настоје да реконституишу логику утемељивања Шелингове метафизике субјективности [...]“⁴⁸⁷ Под реконституисањем има у виду трансформацију интелектуалног опажаја у специфичан однос, означен као екстаза, а који претпоставља субјект као излазећи изван себе.⁴⁸⁸ Куртин подвлачи како је за Шелинга појам екстазе *vox anceps*, а да позитивна филозофија, није неки ирационализам, тј. да се она: „[...] не потчињава ономе што је изван разума, ономе што би разум могао да искаже или предвиди само путем мисли – ономе што је незапамћено

⁴⁸⁵ SW VI, 1928, стр. 291

⁴⁸⁶ SW VI, 1928, стр. 298

⁴⁸⁷ Courtine, J.F., 1990, стр. 10

⁴⁸⁸ Индикативан је, у том смислу и наслов књиге ауторке М.С. Challiol-Gillet, *Schelling. Une philosophie de l'extase*. Види: Challiol-Gillet, М.С. 1967

или од памтивека (*Unvordenkliches*) – како би `одмах повратила своја права`, где се позна филозофија (филозофија митологије и филозофија откровења у свом јединству) заиста одваја од сваке `теозофске` или `гностичке` спекулације.⁴⁸⁹

Постављањем праузрока или узрока свих узрока као надегзистентног (*Überexistierende*), Шелинг сматра да је избегао бесконачну регресију узрока и тиме превладао Кантову антиномију. Међутим, Бич примећује како би могло да му се приговори извесно вербално опсенарство, као и да тврђење које претпоставља *Überexistierende* које „превазилази просторно-временски свет, [...] само по себи може да пређе границе смисленог говора.“⁴⁹⁰ Међутим, у питању су тешко одредиве границе смисла, тако да овакве примедбе не могу да се одрже, што и сам Бич на неки начин признаје, сматрајући да Шелингове идеје представљају ипак „складан напор за реустановљење филозофије на свежим метафизичким основама.“⁴⁹¹

У изворном стању, потенције представљају идеалне могућности и немају реалну актуалност конкретног света у простору и времену. Шелинг их одређује као чист субјективитет $-A$ или A^1 (прва потенција), чист објективитет $+A$ или A^2 (друга потенција) и субјект-објект $-+A$ или A^3 (трећа потенција). Иако је највиша, она трећа није бог, већ остаје само једна од потенција. Бог је у све три заједно све-један (*All-Eines*) означен као A^0 . Тек потенције стављене у стање напетости, божанском вољом, производе један напредујући процес чији је сваки ступањ неки одређени бог. До напетости долази инверзијом прве потенције A^1 , тј. њеном актуализацијом у нову

⁴⁸⁹ Courtine, J.F., 1990, стр. 11

⁴⁹⁰ Beach, E.A., 1993, стр. 137

⁴⁹¹ Beach, E.A., 1993,

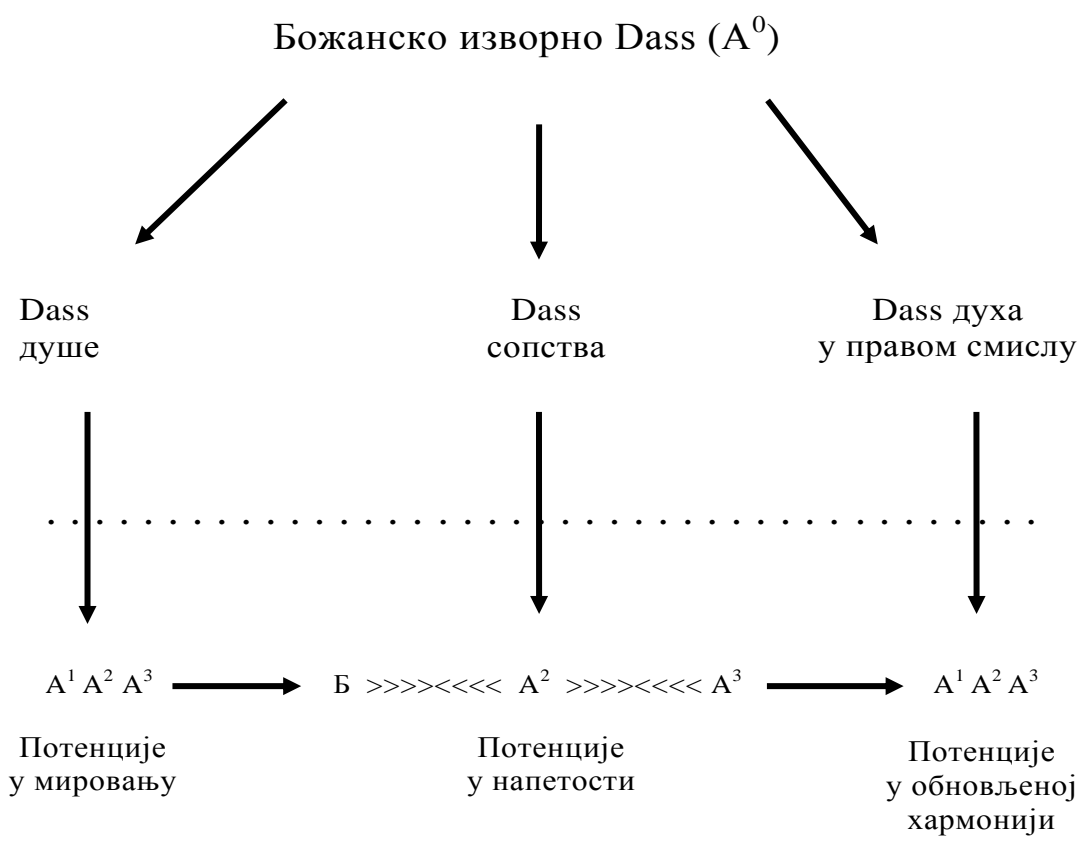
потенцију коју Шелинг означава као Б. То је активна, негирајућа моћ (*die verneinende Kraft*), оно што-не-треба-да-буде (*das nicht-seyn-Sollende*). Тиме настаје могућност митологије. У митологији је садржана истина, јер настаје вољом бога, али само у процесу као целини, чији је циљ људска свест у којој ће потенције бити поново у своме јединству. Б се појављује божјом вољом као сила помоћу које би потенције прешле из чисто идеалног, у реални свет и као средство за остварење вишег циља. То се остварује превладавањем онога Б помоћу A^2 у A^3 . Шелинг тај момент реуспостављеног оствареног јединства одређује као „оно што нужно јесте дух, што може бити само дух.“⁴⁹²

Е. Бич је на прихватљив начин, схематски приказао учење о потенцијама.⁴⁹³ Схема приказује развојни процес у којем сваки од ступњева представља конститутивну функцију онога *Dass* (A^0). Први ступањ, означен као (A^1 - A^2 - A^3) представља све три потенције у оном праисконском, премунданом јединству и хармонији. Реч је о коначној души (*Seele, Soul*) и њеном мирном односу према богу. С обзиром на то да је овде однос пасиван, нема ни знања о богу. На другом ступњу, означеном као ($B \gg \ll A^2 \gg \ll A^3$) кроз чин повлачења и појавом потенције Б, поставља се појединачно сопство (*Ichheit, Selfhood*). Појединачне воље у тежњи за слободом, излазећи из праисконског јединства, али не растављајући се сасвим, упркос напетости која је настала, задржавају тежњу за поновним успостављањем јединства. На трећем ступњу јединство се поново успоставља, али као дух у правом смислу (*Geist / Spirit proper*), као стање потпуне самосвести у којем више нема сукоба између потенција.

⁴⁹² Шелинг, Ф.В.Ј., 1997, стр. 74

⁴⁹³ Види схему 2, стр. 193. (Beach, Е.А., 1993, стр. 141, Table 1)

Схема 2



ЗАКЉУЧАК

*„На први поглед ништа не изгледа диспаратније него истина и митологија, као што је то изражено и у већ дуго уобичајеној речи *Fabellehre* (бајословље), те управо зато ништа супротстављеније него филозофија и митологија. Али управо у самој супротности лежи одређени захтев и задатак да се баш у привидном неуму открије ум, у ономе што изгледа бесмислено – смисао, и то не, као што је досад једино покушавано, уз помоћ самовољног дискриминисања, наиме тако што се све за шта је било смелости да се тврди као умно и смислено, проглашавало као бивствено, а све остало, просто као случајно, као заодевање или искривљавање. Намера, напротив, мора да буде да се треба надати и форма појави као нужна и утолико умна.“⁴⁹⁴*

У овом раду истраживали смо Шелингову мисао о митологији. Критички преиспитујући пре свега, онтолошку основу његовог учења, показали смо да је мит код Шелинга протумачен као лик ума, а да је митологија нужна фаза у историјском напредовању људске свести које се одвија унутар свести кроз понављање првобитних теогонија. То је процес чији је смисао заснован на умности, што је био главни циљ филозофије митологије, како и сам Шелинг истиче – да се у привидном неуму открије ум.

У првом делу рада испитивали смо контекст у којем се формирала Шелингова филозофија, као и пресудне филозофске утицаје. У другом делу, размотрили смо његову мисао у раном и

⁴⁹⁴ SW VI, 1928, *Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, стр. 222

средњем периоду и показали да су митови били важан предмет његовог интересовања, иако сама филозофија митологије тада још увек није била конституисана, а у трећем делу, истражили смо развијено учење, базирајући се, превасходно на *Историјско-критичком уводу у филозофију митологије* и предавањима о монотеизму у оквиру филозофије митологије. Шелинг је ова предавања држао последњих година свог живота, у Берлину, а филозофија митологије и филозофија откровења биле су саставни делови позитивне филозофије, што није значило да постоји више делова филозофије, већ напротив, тиме је митологију и откровење ујединио посредством историчности религиозне свести. Шелингово расуђивање подразумева да митологија има потребу за систематизовањем, у чему се, поред осталог, огледа и рационални карактер митологије. Тиме је заправо поткрепљена наша теза о умности митологије.

Шелинг је критиковао њему претходеће погледе на митологију, а у највећој мери поетске и алегоријске интерпретације митова, пре свега са становишта истине. Својом критиком показао је да ни једна, ни друга не могу да објасне религиозна веровања тадашњих људи, а посебно њихове ритуале. Посебна вредност његовог учења о митологији, што му први признаје Касирер, огледа се у том напуштању алегоризма у тумачењу митова и увођењу појма таутегорије, чије је значење у томе да митологија од свог настанка има реално и доктринарно значење, чији богови нису људи-хероји из давних времена, нити метафоре апстрактних појмова, већ истинска бића која јесу оно што јесу, без пренесеног значења, тј. било каквог читавања.

У Шелинговој филозофији митологије важно место припада учењу о потенцијама (*Potenzenlehre*), у којем је митологија одређена као производ теогонијског – трансцендентног, логосног процеса унутар саме свести. Тако трансценденција постаје иманенција. Зато

стваралачке потенције нису дате само у представи, већ су ситуиране као сама иманентна свест. Митолошки процес је због тога у суштинској вези са потенцијама, а митологија је настала на основу истог процеса кроз који је прошла и сама природа. Теогонијски процес је у својој суштини религијски, из чега следи да је митологија први облик религије, а откривена религија је посредована њоме. Религијско значење митологије кључно је за установљење његове позитивне филозофије. Тако је Шелинг митологију поставио међу предмете које одликује нужност, као што то важи за природу, историју или уметност, што је омогућило да се успостави истински однос између филозофије и митологије, посредством одстрањивања свега хипотетичког и досезања чињеничког стања.

Данас је оправдано поставити питање актуелности Шелингове филозофије, а самим тим и овог истраживања. Одговор може да се пронађе у великом броју објављених радова, као и превода Шелингових дела, дакле, не само на немачком језику, већ и на француском, енглеском, руском,⁴⁹⁵ па чак и арапском и јапанском. Актуелност Шелингове мисли може да се мери и по његовом утицају на савремене токове у филозофији и култури уопште. Уобичајено је да се признаје његов утицај на егзистенцијалистичку филозофију (Кјеркегор, Хајдегер), затим на филозофију живота (Дилтај), као и на развој историјског материјализма (Хабермас) и тсл. Додајмо томе да је његов утицај био далеко шири и обухвата и руске и англосаксонске филозофе, али и истраживаче митологије из других области. Утемељио је, може се рећи, нову филозофску дисциплину – филозофију митологије, на такав начин, да се чак и код тако различитих мислилаца,

⁴⁹⁵ Види нпр: Fuhrmans, H., 1940; Zeltner, H., 1954; Volkman-Schluk, K.H., 1969; Tilliette, X., 1974; 2007; Bracken, J., 1977; Snow, D., 1996, 1998; Challiol-Gillet, M-C., 1996; Wirth, J.M., 2003; 2004; Braeckman, A., 2004;

као што су нпр. Касирер, Лосев, Леви-Строс, али и други, могу јасно уочити његови утицаји. Гулига у својој монографији о Шелингу пише како је Шелинг више значао за Русију, него за Немачку, а прагматиста Перс у писму Џемсу каже да му не би сметало да се његова филозофија сматра шелингијанском. Д. Сноу (Dale Snow,) чак сматра да Шелинг није само *утицао* на савремене мислиоце, већ и да „у самој његовој филозофији постоји антиципација филозофских проблема који су доминантни у савременом филозофском дискурсу.“⁴⁹⁶

У погледу утицаја на савремене мислиоце, посебно је карактеристично Боувијево становиште, којим он истиче Шелингов утицај на Дејвидсона, говорећи да Шелинг наглашава исту ствар као и Дејвидсон, у вези са односом између идеалног и реалног: „Реално и идеално су само различити видови (Дејвидсон би рекао физичко и ментално су само различите дескрипције) једне те исте супстанције.“⁴⁹⁷ Боуви чак каже да Дејвидсон прави шелинговске потезе, када тврди да нема доброг разлога да се теорије идентитета сматрају материјалистичким, јер је идентитет симетрична релација.

Принцип идентитета идеалног и реалног ми сматрамо темељним, уједињујућим принципом Шелингове филозофије у целини. Тај идентитет није апсолутна једнакост, већ значи, како се Шелинг изразио „да ни то реално, ни то идеално, као такви, нису оно прво и апсолутно, него су оба само подређене форме истинског пра-бића (*Ur-Wesen*).“⁴⁹⁸ Развој његове мисли, како смо у раду показали, обележен је сталном тежњом да то двоје уједини и да створи специфичан систем који би укључивао и природу и човека и бога. Целокупна Шелингова

⁴⁹⁶ Snow, D., 1996, стр. 3

⁴⁹⁷ Bouvie, A., 1993

⁴⁹⁸ SW IV, 1927, *Stutgarter Privatvorlesungen*, стр. 314

филозофија може да се одреди као еволутивни мисаони процес, или као напредујући доказ овог идентитета.

Проучена тема је важна и због тога што и данас постоји низ отворених питања у интерпретацији немачког идеализма, као што је на пример његов развојни ток. Л. Дипре, на пример, истиче актуелност Шелингове филозофије митологије на врло разложен начин и истовремено признаје Шелингу да је међу првима уочио да је мит као независан облик свести, несводив на научно или преднаучно тумачење природе и историје, те да је митологија религијски феномен оличен у политеизму, који је нужен за рађање одлучног монотеизма. Улога позитивне филозофије састоји се у разумевању логике откривења и митологије, а сврха тог разумевања јесте да се покаже да обе имају идеалну структуру. Дипре посебно наглашава непревазиђену вредност његове филозофије, али и континуитет мисли, са одређеним „пукотинама“, али не и преломима, када каже: „Упркос непорецивим пукотинама у његовом раду и енормног напретка направљеног од тада у тој области, још увек нико није превазишао домет и интелектуалну дубину двотомне расправе о миту, написане током последњих 20 година Шелингове каријере.“⁴⁹⁹

Тезу о континуитету Шелингове мисли, позивајући се на митологију, заступа и Бајервалтес у свом предговору за Шелингову *Филозофију уметности*: „У основној мисли Шелингове *Филозофије уметности*, да уметност своју основу има у митологији – чиме је са филозофијом, као појмовним приказом Апсолута тесно повезана, што се уочава и у постулату *Система* о једној `новој митологији` –

⁴⁹⁹ Dupré, L., 2007

испољава се суштински аспект континуитета Шелингове мисли у њеном почетку и позној филозофији.⁵⁰⁰

Према традиционалном схватању, Хегелова филозофија представља врхунац немачког идеализма, при чему се Шелингово позно учење третира као слепи колосек филозофског развоја. Наше истраживање критички се односи према таквим ставовима, тврдећи да постоји логички континуитет његове мисли и истовремено га постављајући као првог филозофа који је проучавање митологије учинио релевантним предметом филозофског преиспитивања. Одређење у односу на овај проблем, значајно је, не само за разумевање Шелингове филозофије, већ и за разматрање немачке класичне филозофије у целини. Теза о дисконтинуитету значила би да се њен развојни низ завршава Хегеловом филозофијом, док би из тезе о континуитету, произлазило да се немачка класична филозофија довршава управо Шелингом.

Становиште о Хегеловој филозофији као врхунцу немачког идеализма, почиње да се критикује и напушта посебно од 1955. године,⁵⁰¹ када је В. Шулц објавио студију под називом *Довршење немачког класичног идеализма у Шелинговој позној филозофији*. Мото његове књиге биле су саме Шелингове речи на наступном предавању у Берлину 1841. године, да управо са њим „треба почети из почетка и увидети да је у њему било нешто о чему се није знало.“⁵⁰² Шулц је први поставио тезу о једном консеквентном развоју Шелингове филозофије, тврдећи да она, остајући идеалистичка, довршава немачки идеализам и превладава Хегела, доводећи принцип ума до својих крајњих

⁵⁰⁰ Beierwaltes, W., 1982, стр. 28

⁵⁰¹ Индикативан је, нпр., у прилог томе, сам наслов велике студије М. Ветоа (Miklos Vetö) о немачком идеализму – *De Kant à Schelling*. (Види: Vetö, М., 1998)

⁵⁰² Види: Schulz, W., 1975, стр. 7

консеквенци.⁵⁰³ Отуда је плаузибилно да Шулц поентира закључком који кореспондира са једним од кључних резултата нашег истраживања, да развојни низ немачког класичног идеализма не иде током Кант – Фихте – Шелинг – Хегел, већ линијом: Кант – Фихте – Шелинг – Хегел – Шелинг.

⁵⁰³ „Ово самоограничење ума је фундаментални догађај епохе немачког идеализма, који довршава Шелингова позна филозофија.“ (Schulz, W., 1975, стр. 329)

СПИСАК ЛИТЕРАТУРЕ:

I ИЗБОРНА ДЕЛА

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph

Schellings Werke

Nach der Originalausgabe in neuer Unordnung herausgegeben von

Manfred Schröter

München: C. H. Beck und R. Oldenbourg, 1927-1928:

Hauptband I

1-43 *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (1793)

45-72 *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie* (1794)

73-168 *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbebingte im menschlichen Wissen* (1795)

205-265 *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795)

Hauptband II

1-268 *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799)

269-326 *Einleitung zu dem entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder Über den Begriff der speculativen Physik* (1799)

327-634 *System des transzendentalen Idealismus* (1800)

Hauptband III

1-108 *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801)

375-392 *Philosophie der Kunst. Allgemeiner Teil* (1802)

393- 497 *Konstruktion der Kunst überhaupt und im allgemeinen*

408-477 *Konstruktion des Stoffs der Kunst (die Mythologie)*

478-508 *Konstruktion des Besonderen oder der Form der Kunst*

Hauptband IV

1-60 *Philosophie und Religion* (1804)

223-308 *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809)

309-376 *Stuttgarter Privatvorlesungen* (1810)

Hauptband V

1-46 *Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-1825*

47-60 *Erste vorlesung in München. 26. November 1827*

71-270 *Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner vorlesungen* (1827)

271-332 *Darstellung des philosophischen Empirismus. Aus der Einleitung in die Philosophie. Vorgegetragen in München, zulesst im Jahr 1836*

431-436 *Einleitung in die Philosophie der Mythologie: Inhaltsübersicht*

437-754 Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie

Hauptband VI

Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Erstes Buch:

1-255 Historisch-kritische Einleitung in die Philosophie der Mythologie

255-389 Philosophie der Mythologie, Erstes Buch:

Der Monoteismus

О битству слободе, ЦКД, Загреб, 1985

Систем трансценденталног идеализма, Напријед, Загреб, 1986

Филозофија митологије, Опус, Београд, 1988

Форма и принцип филозофије, Нолит, Београд, 1988

Филозофија уметности, БИГЗ, Београд, 1989

Филозофска истраживања о суштини људске слободе и о предметима који су с тим повезани, Модерна, Београд, 1990

Минхенска пропедеутика, Деметра, Загреб, 1993

Бруно, Матица српска, Нови Сад, 1994

Берлинска пропедеутика, Деметра, Загреб, 1996

Филозофија митологије I, Деметра, Загреб, 1997

Филозофија слободе (Приватна штутгарска предавања), Плато,
Београд, 1998

Филозофија митологије II, Деметра, Загреб, 2000

*Први нацрт система филозофије природе, ИКЗС, Сремски Карловци –
Нови Сад, 2009*

*Увод у филозофију митологије, ИКЗС, Сремски Карловци - Нови Сад ,
2010*

II СЕКУНДАРНА ЛИТЕРАТУРА

Анри, Лисјен: 1946, *Поријекло религије*, Загреб: Глас рада

Аристотел: 1988, *Метафизика*, Загреб: СНЛ

Аристотел: 1988, *Физика*, Загреб: СНЛ

Аристотел: 2008, *Расправа о души*, Подгорица: Унирекс

Атанасије Велики: 2003, *Против идола*, Нови Сад: Беседа

Aubenque, Pierre: 1983, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: PUF

Baumgartner, Hans – Korten, Herald: 1996, *Schelling*, München: Beck

Beach, Edward, 1994, *The potencies of God(s): Schelling`s philosophy of
mythology*, New York: State University of NY

Beierwaltes, Werner: 1982, *Einleitung, y: Texte zur Philosophie der Kunst*,
Stuttgart

Берлин, Исаија: 2006, *Корени романтизма*, Београд: Службени гласник

Бланшо, Морис: 1965, *Један нов поглед на романтизам*, Дело

Boisacq, E., 1950, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*,
Heidelberg: C. Winter

Bowie, Andrew: 1993, *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, New York: Routledge

Bracken, Joseph: 1977, *Schelling`s Positive Philosophy*, Journal of the History of Philosophy, 15 (1977)

Braeckman, Antoon: 2003, *From the Work of Art to Absolute Reason: Schelling`s Journey toward Absolute Idealism*, The Review of Metaphysics, Vol.57, No 3

Вангу, Мадху Базаз: 2002, *Будизам*, Београд: Чигоја штампа

Vetö, Miklos: 1998, *De Kant à Schelling (I-II)*, Grenoble: Millon

Volkman-Schluk, Karl-Heinz: 1985, *Питање о односу мита и логоса на нити водилји питања о бивству језика*, Поља 319/1985

Volkman-Schluk, Karl-Heinz: 1969, *Mythos und Logos. Interpretation zu Schellings philosophie der Mythologie*, Berlin: Gruyter

Гадамер, Ханс Георг: 2002, *Филозофија и поезија*, Београд: Службени лист СРЈ

Gaskin, John Charles Addison: 2009, *Hume on Religion*, The Cambridge Companion to Hume, Second Edition, Cambridge University Press

Глумац, Душан: 1967, *Староегипатско учење о логосу*, Београд: Зборник Филозофског факултета, књ. 1

- Гревс, Роберт: 1991, *Грчки митови*, Београд: Нолит
- Гримал, Пјер: 2000, *Грчка митологија*, Београд: Плато
- Грубачић, Слободан: 2006, *Александријски светионик*, Сремски Карловци – Нови Сад: ИКСЗ
- Грубачић, Слободан: 2009, *Историја немачке културе*, Сремски Карловци – Нови Сад: ИКСЗ
- Гулыга, Арсений Владимирович: 2001, *Немецкая классическая философия*, Москва: Айрис пресс
- Гулыга, Арсений Владимирович: 1994, *Шеллинг*, Москва: Соратник
- Дејвидсон, Доналд: 1995, *Метафизичке расправе*, Београд: СИЦ
- Де лас Казас Бартоломеј (Bartolome de las Casas), 1982, *Кратко извешће о уништењу Индија*, Загреб: Глобус
- Деретић, Ирина: 2014, *Платонова филозофска митологија*, Београд: Завод за уџбенике
- Деретић, Ирина: 2009, *Логос, Платон, Аристотел*, Београд: Плато
- Дипре, Вилхелм: 1995, *Таутегорија и мит*, Филозофски годишњак, Београд, бр. 8
- Dupré, Louis, 2007, *The Role of Mythology in Schelling`s Late Philosophy*, Journal of Religion, January, vol. 87.
- Ђурић, Драго: 2011, *Постојање бога*, Београд: Завод за уџбенике и Српско филозофско друштво
- Ђурић, Драго: 2004, *Бивствовање и филозофија код Аристотела и Хегела*, Београд: Институт за филозофију Филозофског факултета

- Ђурић, Михајло: 1989, *Мит, наука, идеологија*, Београд: БИГЗ
- Елаковић, Симо: 2001, *Расправе о Европи и филозофији на крају XX века*, Сремски Карловци: ЛДИЈ-Ветерник
- Елаковић, Симо: 1997, *Актуелност Шелинговог схватања о трагичном и UNDE MALUM*, у: *Трагично и апсурдно у нашем времену*, Београд: Филозофско друштво Србије
- Esposito, Joseph: 1989, *Schelling's Idealism and Philosophy of Nature*, Lewisburg: Bucknell University Press
- Zeltner, Hermann: 1954, *Schelling*, Stuttgart: F. Frommann
- Зафрански, Ридигер: 2011, *Романтизам, једна немачка афера*, Нови Сад: Адреса
- Јосимовић, Радослав: 1974, *У подножју књижевних пропилеја*, Београд: ИЦС
- Кангрга Милан, 2008, *Класични њемачки идеализам*, Загреб: ФФ прес
- Кант, Имануел: 1990а, *Критика чистог ума*, Београд: БИГЗ
- Кант, Имануел: 1979, *Критика практичног ума*, Београд: БИГЗ
- Кант, Имануел: 1991, *Критика моћи суђења*, Београд: БИГЗ
- Кант, Имануел: 1990б, *Религија унутар граница чистог ума*, Београд: БИГЗ
- Кант, Имануел, 1974, *Ум и слобода*, Београд: Идеје
- Касирер, Ернст: 1985, *Филозофија симболичких облика I-III*, Нови Сад: Дневник

- Касирер, Ернст: 1972, *Мит о држави*, Београд: Нолит
- Касирер, Ернст: 1998, *Језик и мит*, Сремски Карловци – Нови Сад: ИКСЗ
- Касирер, Ернст: 2006, *Хелдерлин и њемачки идеализам*, Загреб: Деметра
- Kosch, Michelle: 2006, *Freedom and Reason in Kant, Schelling, and Kierkegaard*, New York: Oxford University Press
- Крешић, Андрија: 1981, *Филозофија религије*, Загреб: Напријед
- Кук, Алберт: 1986, *Мит и језик*, Београд: Рад
- Кун, Н.А: 1990, *Легенде и митови старе Грчке*, Нови Сад: КЗ
- Кучинар, Здравко: 2011, *Филозофија чина*, Београд: Плато
- Ланг, Ендрју: 2004, *Митови, ритуали и религија (I-II)*, Београд: МВТЦ
- Laughland, John: 2007, *Schelling versus Hegel*, Hampshire, Ashgate
- Леви-Строс, Клод: 2010, *Митологике (I-IV)*, Нови Сад: Прометеј
- Лок, Џон: 1962, *Оглед о људском разуму (I-II)*, Београд: Култура
- Лосев, Алексеј: 2000, *Дијалектика мита*, Београд: Цептер
- Малиновски, Бронислав: 1971, *Магија, наука и религија*, Београд: Просвета
- Мартини, Фриц: 1971, *Историја немачке књижевности*, Београд: Нолит
- Marquet, Jean-François (dir.): 1973, *Liberté et existence*, Paris, Gallimard

- Мекган, Цером: 2007, *Поновно промишљање романтизма*, ТХТ 13-14
- Мелетински, Е. М.: 1983, *Поетика мита*, Београд: Нолит
- Мењ, Александар: 2005, *Историја религије*, Београд: Плато
- Мојашевић, Миљан: 1960, *Хелдерлин*, Београд: Научна књига
- Нортроп, Фрај: 1991, *Mit и структура*, Сарајево: Свјетлост
- O`Meara Thomas Franklin: 1977, *F.W.J. Schelling, bibliographical essay*,
The Review of Metaphysics, Vol. 31, No. 2
- Освалт, Сабина: 2003, *Грчка и римска митологија*, Београд: Дерета
- Otto, Walter: 1962, *Mythos und Welt*, Stuttgart: Klett
- Павловић, Бранко: 1997, *Пресократска мисао*, Београд: Плато
- Перс, Чарлс Сандерс: 1993, *Изабрани списи*, Београд: БИГЗ
- Петровић, Сретен: 1972, *Негативна естетика*, Ниш: Градина
- Платон: 1990, *Држава*, Београд: БИГЗ
- Платон: 1981, *Тимај*, Београд: Младост
- Плотин, 1984, *Енеаде (I-VI)*, Београд: Књижевне новине
- Проле, Драган: 2009, *Шелингова онтологија природног света*, у:
Шелинг, Ф.В.Ј: 2009, *Први нацрт система филозофије природе*,
Сремски Карловци – Нови Сад: ИКСЗ
- Пухвел, Јан: 2010, *Упоредна митологија*, Сремски Карловци – Нови
Сад: ИКСЗ

Расел, Берtrand: 1995, *Шта је филозофија*, интервју у: *Чему*, Загреб, год. II, св. 1 (5), стр. 61-66

Радић, Радивој: 2013, *Константин Велики, Надмоћ хришћанства*, Београд: Еволута

Сен, Кшити Мохан: 1990, *Хиндуизам*, Београд: Дечја књига

Schleiermacher, Friedrich: 1970, *Über die Religion*, Hamburg: Verlag von Felix Meiner

Schultz, Walter: 1975, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart: Neske

Snow, Dale: 1996, *Schelling And The End Of Idealism*, New York: State University of New York Press

Snow, Dale: 1989, *The Role of the Unconscious in Schelling`s System of Transscendental idealism*, Idealistic Studies, vol. XIX /no.3/

Tilliette, Xavier: 2007, *Une introduction à Schelling*, Paris: Honoré Champion

Tilliette, Xavier: 1984: *La mythologie comprise*, Naples: Bibliopolis

Tilliette, Xavier: 1999, *Schelling*, Paris: Calmann-Levy

Tilliette, Xavier: 1989, *Les débuts philosophiques de Hölderlin et de Schelling*, у: Courtine, J.F., (éd.), *Hölderlin*, Paris: L`Herne, Cahiers de L`Herne, n° 57, стр.. 167-176

Tilliette, Xavier: 1992, *Schelling. Une philosophie en devenir (I-II)*, Paris: Vrin

Томасовић, Мирко: 2000, *Бог логос*, Београд: Богословски факултет СПЦ

- Tritten, Tyler: 2012, *Beyond Presence. The Late F.W.J. Schelling's Criticism of Metaphysics*, Boston/Berlin: Walter de Gruyter
- Uzener, Hermann: 1896, *Götternamen*, Bonn
- Унамуно, Мигуел: 1967, *О трагичном осећању живота*, Београд:
Култура
- Фихте, Готлиб: 1976, *Учење о науци*, Београд: БИГЗ
- Фихте, Готлиб: 1974, *Основа цјелокупне науке о знаности*, Загреб:
Напријед
- Форд, Френклин: 2005, *Европа у доба револуција 1780-1830*, Београд:
Клио
- Фрајденберг, Олга: 1987, *Мит и античка књижевност*, Београд:
Просвета
- Франк, Манфред: 1995, *Conditio moderna*, Нови Сад: Светови
- Frank, Manfred: 1982, *Der kommende Gott*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Frank, Manfred: 1995, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt
am Main: Suhrkamp
- Frank, Manfred: 1989, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*,
Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Франкфорт, Вилсон: 1967, *Од мита до филозофије*, Суботица:
Минерва
- Fuhrmans, Horst: 1940, *Schellings letzte Philosophie. Die negative und die
positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*, Berlin: Junker und
Dünhaupt

Fuhrmans, Horst: 1954, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings philosophie in den Jahren 1806-1825. Zum problem des Schellingschen Theismus*, Düsseldorf: L. Schwann

Хајдегер, Мартин: 1982, *Мишљење и певање*, Београд: Нолит

Heidegger, Martin: 1971, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen: Max Niemeyer Verlag

Хартман, Цефри: 2007, *Романтизам и анти-самосвест*, ТХТ 13-14

Хегел, Георг Вилхелм Фридрих: 1974, *Феноменологија духа*, Београд: БИГЗ

Хегел, Георг Вилхелм Фридрих: 1987а, *Енциклопедија филозофских знаности*, Сарајево: Веселин Маслеша

Хегел, Георг Вилхелм Фридрих: 1964, 1983: *Историја филозофије I-III*, Београд: Култура, БИГЗ

Хегел, Георг Вилхелм Фридрих: 1987б, *Наука логике I-III*, Београд: БИГЗ,

Хелдерлин, Фридрих: 2009, *Одабрана дела*, Београд, Нолит

Хелдерлин, Фридрих: 1990, *Нацрти из поетике*, Нови Сад: Братство-јединство

Хелдерлин, Фридрих: 1991, *Увод у трагедије*, Нови Сад: Светови

Hermann, Gotfried: 1817, *De Mythologia graecorum antiquissima*, Lipsiae

Херодот: 1980, *Историја I-II*, Нови Сад: Матица српска

Хесиод: 1975, *Постанак богова*, Сарајево: Веселин Маслеша

- Хјум, Дејвид: 1994, *Дијалози о природној религији*, Нови Сад: Матица српска, ИКЗС
- Хјум, Дејвид: 1956, *Истраживање о људском разуму*, Загреб: Култура
- Hume, David: 1889, *The Natural History of Religion*, London: A. and H. Bradlaugh Bonner
- Challiol-Gillet, Marie-Christine: 1996, *Schelling*, Paris: PUF
- Challiol-Gillet, Marie-Christine: 1998, *Schelling. Une philosophie de l'extase*, Paris: PUF
- Cicero: 1967, *De natura Deorum academica*, Harvard University Press
- Courtine, Jean-François: 1990, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris: Galilée
- Courtine, Jean-François et Jean-François Marquet (dir.): 1994, *Le dernier Schelling*, Paris: Vrin
- Creuzer, Friedrich, 1825, *Religion de l'antiquité*, Paris
- Чапо, Ерик: 2008, *Теорије митологије*, Београд: Клио
- Џемс, Виљем: 1990, *Разноликости религиозног искуства*, Загреб: Напријед
- Шинко, Ервин: 1960, *Судбоносна писма, прва књига*, Загреб: Напријед
- Шлегел, Фридрих: 1999, *Иронија љубави*, Београд: Цептер
- Шлегел, Фридрих: 1992, *Разговор о поезији*, Београд: Рад
- Williams, Monier: 2006, *Sanskrit English Dictionary*, Springfield: Nataraj Books

Wilson, John Elbert: 1993, *Schellings Mythologie*, Stuttgart: Frommann-Holzboog,

Wirth, Jason: 2003, *Conspiracy of Life. Meditations on Schelling and His Time*, Albany: State University of New York Press,

Wirth, Jason: 2004, *Schelling Now. Contemporary Readings*, Bloomington: Indiana University Press

АЛЕКСАНДАР Р. ЛУКИЋ

БИОГРАФИЈА

Рођен у Београду 1970. године. У току редовних студија филозофије био стипендиста Републичке фондације за таленте. Дипломирао јануара 2000.г.

Био предавач на семинарима, акредитованим од стране Министарства просвете и науке.

Учествовао на више од 300 колективних изложби уметничких фотографија на којима је освојио више награда и признања. Одржао неколико самосталних изложби у земљи и иностранству.

Аутор научно-филозофске емисије „Гозба“ на Радио Београду 2 од 2012.г. Фебруара 2013. године, добио Повељу РБГ 2 за афирмацију културе и уметности.

Библиографија и излагања на конференцијама

Шелинг. Превладавање Канта, у: Зборник радова са Симпозијума СФД у Сремским Карловцима, 2007

Проблем континуитета Шелингове филозофије, у: Зборник радова са Симпозијума СФД у Сремским Карловцима, 2008

Хуманитарна интервенција као res non humana, излагање, Међународна филозофска школа Felix romuliana у Зајечару, 2009

Превладавање западног ума, излагање, Међународна филозофска школа Felix romuliana у Зајечару 2010

Ум и митологија, излагање, скуп СФД у Прокупљу, 2010

Свест и толеранција, излагање, Међународна филозофска школа Felix romuliana у Зајечару, 2011

Апорија знања и веровања. Случај Државе и Теетета, излагање, симпозијум СФД у Сремским Карловцима, 2011

Критика хегемонијалног ума. Фрагменти о слободи, у: Зборник радова, Међународна филозофска школа „Ноема“, Никшић, 2012

Његош и етос слободе, излагање, симпозијум СФД у Сремским Карловцима, 2013

Слобода страности, излагање, Међународна филозофска школа Felix gotuliana у Зајечару, 2013

О спекулативној физици, излагање, симпозијум СФД у Сремским Карловцима, 2014

Духовна криза, политеизам и пометња језика, излагање, Филозофско-књижевна школа у Крушевцу, 2015

Постоје ли три стварности, излагање, симпозијум СФД у Сремским Карловцима, 2015

Потенције природе и спекулативна физика, Theoria, 3/2015

Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани Александар Р. Лукић

број уписа ОФ 070111

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Шелингова умна митологија

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 16.10.2015.г.



Прилог 2.

**Изјава о истоветности штампане и електронске верзије
докторског рада**

Име и презиме аутора	Александар Р. Лукић
Број уписа	ОФ 070111
Студијски програм	Филозофија
Наслов рада	Шелингова умна митологија
Ментор	Проф. др Драго Ђурић
Потписани	Александар Р. Лукић

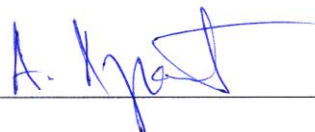
изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу **Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис докторанда

У Београду, 16.10.2015.г.



Прилог 3.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Шелингова умна митологија

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).

У Београду, 16.10.2015.г.

Потпис докторанда

