

Elementi Kranjčevićevog fundamentalno–ontološkog tezarija

Daniel MIŠČIN*

Sažetak

Razvoj kritičke misli o Silviju Strahimiru Kranjčeviću zapravo je povijest pokušaja da se razotkrije najdublji iskon njegova nemirništva što ga svi prepoznaju vertikalom njegova pjesništva. Članak argumentira tezu da se taj iskon nalazi u najdubljjoj, ontološkoj refleksiji. Iako se te razine Kranjčević često dotiče, »Zadnji Adam« je sigurno njen najjači izraz. U toj se poemi nalaze svi temeljni elementi Kranjčevićeva ontološkog tezarija. Te se ontološke intencije nastoje raščlaniti s pozicija dvije osnovne teze koje se u poemi snažno ocrtavaju: sinhronicitetom Božjeg djelovanja i reakcije prirode te, što je svakako još važnije, promatranjem zadnjeg Adama kao korporativne osobnosti, kao i ocrta njegovih odnosa prema drugim temeljnim Kranjčevićevim radovima.

1. Potraga za »kranjčevićevskim ključem«¹

Ukoliko prihvatimo tezu da prvenstvena zadaća svake deskriptivne znanosti (pa tako i filozofije koja u poetskome traži svoje smjestište te ga kod Kranjčevića i nalazi) nije u tome da se iscrpljuje u analizi različitih pojedinačnih primjera, stvarajući tako »panoptikon« Kranjčevićeva stvaralaštva, u kojem bi more detalja lako moglo čak i pozornu čitatatelju i istraživaču zakriti pogled prema neprijeporno temeljnim elementima na kojima počiva snaga njegove pisane riječi. Neke stranice povijesti kritičke riječi o Kranjčeviću nesumnjiv su dokaz te tvrdnje.² Iako bi novi »Kranjčevićev panoptikon« koji bi pokušao uzeti u obzir sve ili barem veliku ve-

* Dr. sc. Daniel Miščin, Filozofski fakultet Družbe Isusove, Zagreb.

1 Iako zbog cjelovitosti u razmišljanju nisam mogao izbjeći njegovo preklapanje sa svojim traktatom *U stih upisana metafizika. Ontologija i transcendencija u djelu Silvija Strahimira Kranjčevića*, Filozofsko–teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 2004., ovaj članak nipošto nije, ni stvarno ni u nakani sažetak tog rada. Umjesto toga, želim njime ranijim sagledima pridodati još neke vidike te odgovoriti na neka plodonosna razmišljanja svojih prijatelja i kolega što su ih oni iznosili komentirajući taj rad. Na taj način ovaj članak nije vraćanje, nego nastavak puta u promišljanju i sumišljenju s Kranjčevićem, te upotpunjenje onoga što sam o ontološkim perspektivama kod Kranjčevića pisao ranije.

2 Ilija Kecmanović, *Silvije Strahimir Kranjčević*, Narodna prosveta, Sarajevo 1958. (monografija)

činu elemenata Kranjčevićeva opusa te ih razložiti pod odabranim vidikom bio zanimljiv, možda i vrlo koristan suvremenim teorijskim osluškivanjima te za njih zamašnijački, on bi ipak vrlo teško mogao posve opravdati svoju svrhu, čak i kad bi uspio izbjeći brojnim zaprekama koje postizanju tog cilja stoje na putu. Umjesto takva, po mnogo čemu jalova pokušaja, valja nastojati napredovati drugim smjerom, te trasu znanstvenog susretanja s Kranjčevićem zacrtati ponešto opreznije, skrećući je na posve drukčiji, gotovo obrnut smjer. Znak uspjeha te trase nije u tome da ona, kao kod spomenuta Kecmanovićeve primjera, ponudi, koliko god nesavršen, no ipak — metaforički sitnozora kojim bi bilo moguće registrirati i zabilježiti svaki pokret Kranjčevićeva zanosa i njegovo idejno uporište bez obzira na mjeru njegova značenja, nego težiti teorijskoj konstrukciji ključa čijom bi uporabom bilo moguće otvoriti vrata prema stožerima Kranjčevićeve pjesničke veličine koja ga bez ikakve sumnje svrstava među besmrtnike nacionalnog pjesničkog panteona. Pri tome svakako treba naglasiti da pojam ključa u ovom kontekstu ne znači proglašavanje Kranjčevićeve misli ni na koji način klišeiziranom, ali se ipak ne odriče ideje da može opravdati svoje smjerenje prema temeljnim zakonitostima na koje je položena ontološka tektonska ploča Kranjčevićeva pjesništva. Drugim riječima, staviti taj »ključ« na budućnosni obzor kranjčevićevske analitike znači nadahnjivati se idejom da sva mnogolikost Kranjčevićevih ontoloških izričaja (koji, kako je naznačeno naslovom, tvore njegov »tezarij«) počiva na ograničenom kolopletu njegovih ontoloških ideja koje generiraju svaki ontološki dinamizam. Takav pokušaj nije ni redukcionistički, nego je prije svega dokaz Kranjčevićeve dosljednosti u kreiranju ontoloških misaonih krajolika iz kojih će generirati ključne stihove. Poajm »ključa« treba dakle biti shvaćen kao simbol potrage za reprezentativnim paradigmatama.

2. *Teza o sinhronicitetu prirode i Božjeg djelovanja i »Zadnji Adam«*

U traganju barem za skicom ontoloških sricanja što su utkana u Kranjčevićeve stihove valja poći od bjelodanoga. Naime, velika većina Kranjčevićevih pjesama koje zahvaćaju naglašeno refleksivne, pa stoga u eminentnom smislu fundamentalno–ontološke teme, pokazuju da se njegova ontološka misao, čak i kad bi postojala kao sustavna, ne bi mogla kategorizirati u misaone tijekomove suvremene ontološke refleksije. Na ovom se mjestu doista teško oprijeti misli o strukturi Heideggerove ontološke misli, ukazujući pritom na temeljnu različitost Kranjčevićeve ponude, pri čemu se ta diferencijacija očituje u punoj jasnoći. Heidegger se naime, zauzimajući diskurs koji bi bio imanentan njegovom misaonom sustavu, doista i ne mora prestatu čuditi nad pitanjem o načinu na koji je Bog dospio u metafiziku³, jednako kao i nad načinom na koji u njoj opstaje, zbog toga što ukoliko se fundamentalno–ontološka refleksija pokazuje legitimnom samo u okrilju onoga koji mi-

3 Usp. Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Günter Neske, Pfullingen, str. 43.

sleći pita o bitku i na to pitanje nastoji pronaći odgovor, tada to pitanje, baš kao ni on sam, ne može biti izneseno iz njegova egzistencijalna zavičajaja. Bit te »zavičajnosti« je vrijeme⁴, jer se samorazumijevanje tubitka, baš kao ni njegovih temeljnih pitanja ontološkog ustroja, ne može otrgnuti iz onog »in–Sein«.⁵ U tom je smislu tako poznati naslov Heideggerova glavnog djela iz 1927., *Bitak i vrijeme*, ne samo metodički orijentir eksplikacije kojoj stoji na pročelju nego upozorenje na neraskidivost jedne međusobno uvjetovane veze. Pritom je upravo ta veza i njezina neraskidivost jedini horizont legitivnog pitanja kao zadatka za filozofsko promišljanje. Ta pozicija nipošto nije ateistička kako bi katkad mogao sugerirati pokoji neoprezni zaključak; ona samo pitanje o transcendentnom u tradicionalnom smislu nadilazećeg i božanskog ostavlja posve otvorenim, ne nalazeći mogućnosti za legitimnu formulaciju tog pitanja u okvirima precizno određene metode egzistencijalne analitike. Pojam transcencencije u tom kontekstu egzistencijalne analitike redovito ima smisao »sebe–projekcije« tubitka.⁶

S druge strane, sve Kranjčevičeve velike fundamentalno–ontološke vizije, predstavljene osobito u ključnim iznašašćima njegove zrele faze, poput Iza spuštenijeh trepavica,⁷ Zadnjeg Adama,⁸ Mojsija⁹ ili Sveljudskoga Hrama¹⁰ iz razdoblja kasnog Kranjčevića, počivaju gotovo, kako spomenusmo, na antitetičkom načelu s obzirom na Heideggerove fundamentalno–ontološke perspektive. Ta se antitetičnost ogleda u vrlo strogoj Kranjčevičevoj dosljednosti glede »metode« postavljanja fundamentalno–ontoloških pitanja. Naime, njemu se čini posve nezamislivim da, kako je napisao na jednom mjestu, »tajnu bitka dira«¹¹ ne uzimajući u obzir transcendentno. Ne kažemo »u prisustvu transcendentnog, božanskog, Boga« iz dva elementarna razloga. Prije svega zbog toga što je zbilja koju pokušavamo imenovati uporabom pojma »transcencencija« primjenjujući je na Kranjčevićev lirski opus, intenzivno šira od pojma Boga. Kao transcendentne, Kranjčević prepoznaje uz Boga čitav jedan »roj« nebesnika, počevši od vila i božica, dionika

4 Usp. npr. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1992., str. 120–127.

5 Usp. npr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993., str. 52–59.

6 Usp. odlično mjesto James M. Robinson (ur.), *The Later Heidegger and Theology*, Harper&Row, New York, Evanston, London 1963., str. 11. i slj; Usp. također i Željko Pavić, »Božanski Bog i prototeologija. Heideggerov sebenabačaj u transcencenciji« u: Martin Heidegger, *Fenomenologija religioznog života*, Demetra, Zagreb 2004., str. 303 i slj.

7 Silvije Strahimir Kranjčević, *Iza spuštenijeh trepavica*, *Sabrana djela*, svezak I, uredio D. Tadijanović, Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb 1958., str. 170.; www.sskranjcevic.hr, umjetnička izvedba pjesme, (Zlatko Crnković, MP3).

8 *Sabrana djela* I, 245; na www.sskranjcevic.hr rukopis *Zadnjeg Adama* (Ela Kranjčević) i studijska izvedba pjesme (Zlatko Crnković, MP3).

9 *Vijenac*, XXV, br. 1, str. 1, Zagreb, 7. siječnja 1893; *Sabrana djela* I, 277; na www.sskranjcevic.hr nalazi se naslovnica tog broja *Vijenca* s tekstom *Mojsija* i studijska izvedba *Mojsija* (Zlatko Crnković, MP3).

10 *Sabrana djela* I, 412.

11 Usp. Silvije Strahimir Kranjčević, *Prvi grijeh*, r. 195, u: *Sabrana djela*, I, 343.

različitih mitskih tradicija¹², pa sve do, ipak u najvećoj mjeri, kako možemo čitati na glasovitim krajevima tomističkih sentencija, »bića kojeg obično nazivamo Bogom«. ¹³ Drugi razlog oprezu s obzirom na primjenu i variranje pojma transcendencije u odnosu na opus Silvija Strahimira Kranjčevića možda se upravo najjasnije očituje u misaonom konstrukt i njegovim posljedicama za Kranjčevićevu fundamentalno–ontološku misao u Zadnjem Adamu. Kataklizmička se zbilja zadnjeg Adama ne upire u činjenicu prisutnog, već upravo odsutnoga Boga. Međutim, tome treba dodati da čak i ondje gdje se fundamentalno–ontološko rješenje traži i (ne)nalazi pod naslagama sverazdirućeg leda koji je u vrlo bogatoj slojevitosti svoga značenja, vanjska metafora odsutnosti onoga koji je na početku vremena rekao »Nek bude svjetlo!« (Post 1, 3), Kranjčević ne gubi iz vida transcendenciju. Praznina neba Zadnjeg Adama i njegov prkos da smrti kozmosa pridoda i zvuke svog vlastitoga rekvijema, nije znak neke, pa makar i u posljednji trenutak stečene »emancipacije« čovjeka od vlasti Boga. Upravo obratno, postajanje Zemlje i općenito cijelog svemira »ledenim stožerom« posljedica je umiranja Boga, što izravno dokazuje prvih trinaest stihova poeme. Prema tome, kataklizmička je zbilja plod zanimljive dijalektike koja samo prividno tvori protuslovlje: s jedne strane Boga koji odlazi sa scene povijesti kozmosa, i s druge, kozmos ostaje referencija na njegovu odsutnost i zbog toga ne doseže apsolutnu, ni na što referirajuću prazninu. Ideja leda kao reakcije prirode na to novo stanje svemira koji dijeli sudbinu sa svojim Tvorcem, u osnovi nije nova. Kad golgotski križ natopljen krvlju Nevinnoga postaje poprištem i njegove smrti, taj događaj tako radikalno mijenja ontologiju dotadašnje kontingencije da priroda mora obilježiti taj trenutak tipičnim apokaliptičkim instrumentarijem: tame po svoj zemlji, potresom i otvaranjem grobova (Mt 27, 45–55; Mk 15, 33–41; Lk 23, 44; Iv 19, 28–30). Konačno se je i ranije dokaz božanske naravi tog istog patnika koji skončava pod olovnom nebom nekim njegovim sunarodnjacima potvrđivala time što mu se »more i priroda pokoravaju« (Mt 8, 27; Mk 4, 40; Lk 8, 25). Zbog toga nipošto nije začudno da je gradeći scenografiju zaključnih trenutaka povijesti i Kranjčević posegnuo za sinhronicitetom Božjeg i prirodnog stanja tim više što se ovdje radi o skončanju Stvoritelja za kojeg je bitno da ga »nitko nikada ne vidje« (Iv 1, 18), pa je već etablirana uporaba prirode kao posredne refleksije Božjeg stanja tim razumljivija. No, olakim usvajanjem pretpostavke potpunog paralelizma između biblijske matrice i Kranjčevićevih intencija sa sinhronicitetom Boga i prirode u Zadnjem Adamu, mogli bismo previdjeti vrlo finu i jednako važnu nijansu. Naime, golgotskom se smrtnom kataklizmom Isusa iz Nazareta i reakciji prirode na tu smrt posljedično pridodaje događaj kojem nijedna teološka hermeneutika ne može odreći bogatstvo smisla: razdiranjem hramske zavjese (Lk 23, 45) Bog se, upravo »modricama koje nas iscijeliše« (Iz 53, 5; 1Pt 2, 24), još intenzivnije uprisutnjuje u svijetu, i time, štoviše, poči-

12 Usp. pregledni, Kranjčevićev personarij« u Antun Česko, *Strukturna načela u genezi Kranjčevićeva pjesništva*, Matica hrvatska, Dubrovnik 2003., str. 97 i slj.

13 Usp. tek npr. Toma Akvinski, *SCG I, 13, 4–5.*, hrv. *Suma protiv pogana*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993, str. 77.

nje novo stvaranje koje će biti dovršeno ne sedmog, već trećeg dana, u uskršno jutro. Kranjčević, pak, primjenom stare ideje sinhroniciteta Boga i prirode ima sasvim druge nakane. On će doduše iskoristiti tu matricu apokaliptične slutnje koje pobuđuju »reakcije prirode« na Kristov izdisaj, ali će je sasvim zaoštriti. Kranjčević, i to čini sasvim svjesno, ne poznaje »regenerativni impuls« kakav ostavljaju posljedice razdiranja hramske zavjese u odnosu na prethodnu prirodnu katalizmu. Jer, iako bi nas, kao i neke starije Kranjčevićeve analitičare, kraj Zadnjeg Adama mogao navesti na pomisao da se u Kranjčevićevu spominjanju nekog budućeg novog »kaosa mutnog do drugog izdanja« (r. 135, što se često uspoređuje sa završetkom pjesme *Lucida intervalla*¹⁴) krije neka vrsta njegove ispovijesti o cikličkom ustroju vremena, s obzirom na glavna idejna uporišta Zadnjeg Adama, to je doista samo privid jer Kranjčevićeva vizija kraja svijeta ne nudi nikakvu ideju novog stvaranja ili regeneracije povijesnog tijeka nakon leda. Led nije ondje da bi očitovao krizu svijeta i priveo ga njegovoj boljoj svrsi, kako se to moglo kazati nakon što se na postpotopnom obzoru pojavila duga. Taj led treba zapečatiti svjetsku povijest neutaživim nepovratom, on je bez sumnje znak apsolutnog ireverzibilizma. Ta činjenica predstojeću katalizmu čini konačnom, neumoljivom je kauzalnošću usmjerujući prema suprotnoj krajnosti: Kranjčevićev led nije odjelotvorenje destrukcije svijeta, pri čemu bi od njega ostale još barem njegove ruševine, tj. neki prostor za njegovu obnovu. Sasvim radikalno i beskompromisno, led odvodi svijet do samog zamislivog ruba bitka i stavlja ga pred mogućnost njegove potpune anihilacije, uništenja bez ostatka, izručenja svijeta zjapećem ništavilu.

To znači da ovdje ne pomaže koncept što ga je svojom teorijom granične situacije postavio Karl Jaspers. Kontekst granične situacije dovodeći egzistenciju u pitanje daje mogućnost otkrivanja i objave njezine, inače skrivene strukture, pri čemu ta objava znači izlazak na rub, upravo udarac u zid, jer egzistenciji objavljuju njene granice.¹⁵ Nije dakle problem samo u tome što se ovdje ne radi ni o kakvoj ontičkoj razini (ni onda ako se u sasvim izolirano razmatranje uzme Adamova sudbina, bez obzira na to što je izručenje smrti »kraljevska« granična situacija), pa čak ni o rasvjetljavanju ontološke strukture egzistiranja. Treba li ostati u terminologiji granične situacije koja je ovdje barem pojmovno više no prikladna, tada Kranjčevićeva granična situacija portretirana Zadnjim Adamom gubi svaku temeljnu usmjerenost prema egzistenciji, što je u Jaspersovu polazišnu smislu temeljno za njeno određenje. Tom teorijskom iznašašću usuprot, Kranjčević ne propituje egzistenciju, jer dokidanjem svake moguće diferencijacije po biću izbija na jednu drugu čistinu. Zemlja od sve Edenske mnogolikosti, kroz koju se tako divno mogla pjevati himna Stvoriteljevu nadahnuću, dovedena je do zastrašujuće jednoličnosti: u 7. stihu Zadnjeg Adama to novo stanje zemlje Kranjčević portretira jednostavno i moćno: »Zemlja bje ko stožer ledeni« (r. 7). Analizirajući to sasvim precizno na

14 *Sabrana djela I*, 174.

15 Karl Jaspers, *Filozofija. Filozofska orijentacija u svetu. Rasvjetljavanje egzistencije. Metafizika*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci 1989., 386 i slj.

razini čisto ontološke refleksije, a u svjetlu njezinih ključnih pojmova i relacija, valja dodati kako pri prethodnoj tvrdnji dokidanja ledom svake diferencijacije po biću nisu izgubljena iz vida ograničenja koje značenje te tvrdnje ima s jedne strane po sebi, i s druge na predstojeći događaj uništenja svijeta. Posve je naime jasno da je u okvirima teorijske strogosti koja se oslanja na jedan od temeljnih ontoloških principa nerazdvojenosti bitka i njegove specifikacije po biću, pokušaj da se bitak realno razdvoji od bića moguć jednako kao što bi bilo izgledno stvaranje okrugla trokuta, pred kojim bi čak i Najmoćniji bio posve nemoćan zbog znane logičke neodrživosti takva zahtjeva. Zbog toga je naglašavanje dokidanja »diferencijacije po biću« (a ne npr. dokinuće bića kao takvog pod vlašću sverazornog leda) kao ontološke kvalifikacije otpočete i zamalo konačne kataklizme, zapravo uvažavanje toga principa. Ipak dokidanjem te diferencijacije po biću, koju Kranjčević provodi slikom gotovo apsolutne vlasti leda svodeći tako mnoštvenost bića na stvarnost jednog jedinog, ledenog okvira koji ih tim »redukcionizmom« dovodi na sam prag uništenja, na zadnju mislivu granicu prije ništavila. Upravo je to dokidanje i primarna funkcija leda pod kojim zamire sva mnogolikost koja bi, da se poslužimo lijepom Belićevom metaforom, ukazivala na beskrajni niz načina na koji se bitak »ulijeva u kalup« konkretizirajući se u biću. Kranjčević tako stvara čistinu da bi se na njoj suočio — s bitkom. Na taj se način, u formulaciji fundamentalno–ontološkog na mjestu ranijeg egzistencijalnog pitanja, razotkriva i odlučujuće funkcionalno svojstvo leda. Silvije ga, o tome nema nikakve sumnje, ne koristi samo kao puko logično svojstvo apokaliptičke scenografije kojom želi pridonijeti njenoj uvjerljivosti nego je on ključni instrument za postavljanje fundamentalno–ontološkog pitanja.

Nadalje, spomenuti je sinhronicitet sudbine Boga s reakcijom prirode u dva tek za primjer spomenuta novozavjetna slučaja očito svrhovit, pa je zbog toga i pitanje o svrhovitosti tog sinhroniciteta kod Kranjčevićeva Adama posve očekivano. On je dakle pripremio scenu — ali za što? Bez sumnje, za kulminaciju, krajnje zaoštrenje ontološkog pitanja. Ne spuštajući pogled pred intenzitetom pitanja o bitku, Kranjčević je uspio sačuvati svoga zadnjeg Adama od teško izbjezive zamke. Ta činjenica u ovom kontekstu može vrlo lijepo očitovati ispravnost Heideggerove ideje, ne samo o kompatibilnosti »mišljenja i pjevanja«, pjesništva i filozofije (što je dosljedno dokazivao druženjem s Hölderlinom koje je u bitnom obilježilo kasno razdoblje njegove filozofije)¹⁶ nego i o prednostima pjesništva nad filozofijom. Ta se prednost očituje u mogućnosti pjesništva da prođe iznad posljednje granice do koje filozofija uopće može doprijeti, jer na mjestu gdje filozofiji zatajuju pojmovi,

16 U mnoštvu važne literature o tom pitanju možda je korisno upozoriti na rad Sussane Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia. Martin Heideggers Geschichtsdenken in Seinen Vorlesungen 1934/35 bis 1944.*, Duncker und Humblot«, Berlin 1991, ili npr. James L. Perotti, *Heidegger on the Divine. The Thinker, The Poet and God*, Ohio University Press 1974., str. 94 i slj. Na hrvatskom je jeziku glede te problematike sasvim sigurno nezaobilazan rad Ante Vučković, *Dimenzija slušanja u M. Heideggera*, Biblioteka, Filozofska istraživanja«, knjiga br. 72, HFD, Zagreb 1993., osobito str. 61–86.

pa je to za nju korak u područje djelomične ili potpune tmine u kojoj gasne i mogućnost njezina daljnjeg »imperijalizma mišljenjem«, pjesništvo uvijek ima prostor iza ili iznad sebe, baš kao što, poslužimo se filozofskom analogijom, i fizika ima svoju meta-fiziku. Za razliku od filozofije čiji legitimitet često ovisi o njezinoj sposobnosti da trezveno razmjeruje svoje granice i njih poštuje, bit pjesništva jest upravo u njegovoj imanentnoj mogućnosti da prekorači vlastite granice: vinuti se s one strane jezika, u nekazivo, postaviti riječ putokazom prema neorječenom, tako intenzivno pripada određenju pjesništva da je otvoreno i vrlo ozbiljno pitanje je li njegovo konačište i ispunjenje njegove biti doista u području riječju formuliranog ili pak u kraljevstvu natpjevanog na koje kazano upućuje?¹⁷ Bez obzira na smjer mogućeg odgovora, sigurno nije dvojbeno da pjesništvo živi u susjedstvu filozofije i da je s njom komplementarno na mnogo načina, što Kranjčevićev opus obilato dokazuje. U tom se kontekstu vrlo jasno pokazuje da je Silvije načinom na koji je stigao na tlo fundamentalno–ontološkog problema uspio iskoristiti iste one prednosti pjesništva pred filozofijom koje Heidegger ističe u svom razmišljanju o Hölderlinu.

3. Teorijske osnove za Kranjčevićevo ontološko pitanje

Na ovom mjestu treba svakako primijetiti da ni pjesništvo pri tom zadatku ne može izbjeći teorijsku teškoću koja se postavlja pred svaki izričaj ontološkog pitanja. Naime, ozbiljno postavljanje tog klasičnog pitanja »Cur omnino est aliquid et non potius nihil?«¹⁸, bez obzira na to je li diskurs pjesnički ili filozofski, stavlja pred onoga koji to pitanje postavlja nekoliko ozbiljnih teškoća. Neprijeporno uviđajući kako je ovdje u pitanje stavljen problem bitka, dakle ne, kako rekosmo, specifikacija po biću kao »ulijevanje« ili realizacija nekog bića, već samo ono »jest«. Činjenica da je afirmacija bitka u nekom biću najopćenitija moguća izrecivost o nečemu što postoji (naime tek to »da ono jest«) čini izričaj toga »jest« kojim se implicira bitak najopćenitiju moguću tvrdnju, pa kako zbog te općenitosti bitak nema niži rodni pojam, on apriorno izmiče svakom definiranju. S druge strane, kako je fenomen bitka neraskidiv od svoje realizacije u biću, posve je razumljiva česta pogreška u mišljenju o bitku na koju je upozoravao Heidegger, da se bitak zamjenjuje bićem.¹⁹ To znači da govor o bitku tako vješto izmiče sitnozoru reflek-

17 Smisao ovog pitanja ne smije zakriti Sartreova oštroumna hermeneutička refleksija u ruhu književno–teorijskog problema koja se razvila u duhu poznate teorijske postavke o tome da dovršetak teksta nije u tekstu samom, nego da se on dovršava u svijesti njegova čitatelja. Tu dakle nije problem u »konačistu« razumijevajućeg pristupa tekstu, nego prije svega pitanje o samoj biti pjesništva. Spomenutom se Sartreovu pitanju može pristupiti tek nakon što prethodno postoji neki obrazloženi stav o biti pjesništva, bez obzira na to što je bjelodano da mogućnost da bit pjesništva bude u natpjevanome više konvergira Sartreovoj tezi i daje joj prostora no što bi to bilo u protivnom slučaju.

18 Usp. Ioannes B. Lotz, *Ontologia*, Herder, Barcinone, Romae 1962, br. 111, str. 65.

19 Usp. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 4.

sije zbog svih svojih specifičnih svojstava, da zbog teškoća s bitkom često sklizne u područje bića. Pozovemo li se ovdje na zanimljivu i često spominjanu sliku iz Descartesova pisma Picotu: »Tako je čitava filozofija poput stabla kojeg su korijeni metafizika, deblo fizika, a grane su koje izrastaju sve ostale znanosti«²⁰, postat će jasno da je mjesto metafizike uvjetovano ne samo činjenicom da ona doista stoji u temelju svojih grana bez kojeg one ne bi opstojale premda ga podrazumijevaju, nego je takva predikacija pojedinih djelova stabla razumljiva i sa stajališta stupnja apstrakcije njezinih djelova. Zbog toga se katkad može učiniti da je jedna od mana metafizike svakako u tome što ona ne može, poput npr. fizike, uprijeti prstom u praktična iznašašća svojeg znanstvenog revnovanja, ili što je možda još gore, ona je postala toliko apstraktna da ne može ukazati ni na jedan praktični problem, pa joj je metaforičko mjesto pod zemljom (čak i bez obzira na to što je to jedina moguća domovina korijena) možda sasvim prikladno ogledalo njezina stanja, i još više, primjerena reakcija onih koji s motrišta učinkovitosti promatraju njezino pravo smjestašte. Tim prije što se na početku glasovita Kantova djela *Prolegomena* za svaku buduću metafiziku može učiniti da je čak i taj mirni, precizni i uvijek sabrani, premda krhki i bolećivi ljubitelj vlastita zavičaja posve nepopravljivo izgubio živce, zaprepašten posve logičnom činjenicom njezina ozloglašenja zbog njene nepraktičnosti i nedjelotvornosti u omjeravanju s ostalim znanostima²¹, pa bi je zbog toga trebalo ili ostaviti pod zemljom ili poslušati Descartesu u njegovoj glasovitoj želji da uznastoji sve razrušiti i iznova krenuti od temelja²².

Ipak, spomenuti se problem oko formulacije ontološkog pitanja barem u svom glavnom dijelu bez ikakve sumnje može izuzeti iz korpusa metafizičkih tema koje se nalaze pod udarom ovakve kritike, jer je problem naglašeno praktičan. Kako je naime uopće moguće formulirati pitanje o bitku kad je ono moguće samo u okrilju bića, i to samo u okrilju jednog jedinog bića koje ga je sposobno razumjeti i postaviti — dakle čovjeka? Da bi mogao traktirati pitanje o bitku, čovjek mora staviti samoga sebe u pitanje, mora prije svega razmotriti vlastito iskustvo bitka i njega dovesti na čistinu mišljenja. Tako je neizbježno da se pitanje o bitku traktira kroz biće, bez obzira na to što je ta pitanja, pojmovno i teorijski neprijeporno moguće razdvojiti. Precizirajući, u koraku što slijedi i dalje je otvoreno slijedeće pitanje: kako to da pri pitanju o bitku nije moguća poželjna subjekt–objekt relacija, kao što je to moguće npr. u slučaju kad biolog ispituje ponašanje plavih kitova u modrim pustinjama oceanskih bespuća (koje oni instinktivno smatraju svojim domom s obzirom da u svom svijetu nisu, za razliku od metafizičara, zaokupljeni tišinom nedoglednih prostora koja ih može užasavati) i što to za ontološko pitanje znači? To znači da pitano i pitani u pitanju o bitku imaju jedno jedino težište, od-

20 Usp. npr. uvod u Heideggerovo predavanje *Was ist die Metaphysik?* u: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Naprijed, Zagreb 1996., str. 85.

21 Usp. Immanuel Kant, »Prolegomena za svaku buduću metafiziku« u: *Dvije rasprave*, Matica hrvatska, Zagreb 1953, str. 8.

22 Usp. René Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, Izvori i tokovi, Zagreb 1975., str. 201; 1. meditacija.

nosno da se u pitanju o bitku koja se postavlja čovjeku radi o samom njegovu bitku, tj. o načinu na koji je bitak ukrljen u njegovu biću da bi se spomenuto pitanje kroz taj okvir dovelo do univerzalne čistoće čija bi vrijednost barem nekako mogla parirati širini zbilje koju imenujemo riječju bitak. Nema dvojbe da time što smo taj problem na tragu ontologijske diferencijacije nazvali hermeneutičkim krugom²³, nismo ništa osobito rješili, ali nas bez ikakve sumnje svakako može tješiti to što je očito da ne postoji alternativa, pa je njegovo prihvaćanje sasvim sigurno jedina mogućnost traktiranja pitanja o bitku, jer se ono ne može odijeliti od subjekta koji ga postavlja.

Vraćajući se na ovim tragovima Kranjčevičevoj izvedbi ontološkog pitanja i njegovu kontekstu te raščlanjivanju misaonih horizonata Zadnjeg Adama kojima to pitanje dominira, pitanje je na temelju čega je moguće tvrditi da je Kranjčevičev Adam uopće u mogućnosti postaviti ontološko pitanje. Odnosno, na temelju čega se može tvrditi da njegovo pitanje, koliko god bilo sudbonosno, nije tek vapaj nad neumitnošću njegove, strogo egzistencijalno razumljene sudbine? Još preciznije: koje Kranjčevičeve misaone intencije čuvaju njegova zadnjeg Adama od moguće regionalizacije ontološkog pitanja, pitanja o bitku koje smjera postaviti, na pitanje o biću, ili pak iskliznuća u sasvim ontički sagled čime bi potraga za ontološkim pitanjem završila ne samo na pitanju o biću nego još specijalnije: na Adamovu pitanju o njegovu vlastitu biću i usudu. Ili: što Kranjčevičevo pitanje izrečeno kroz zadnjeg Adama čini ontološkim?

4. Korporativna osobnost — stukturni element Kranjčevičeva ontološkog pitanja

Želeći formulirati ontološko pitanje u svojim stihovima, premda je obilato koristio prednosti pjesništva, Kranjčević ipak nije mogao ignorirati teškoće što ga filozofija prepoznaje u odjelotvorenju te namjere. Međutim, koristeći se slikom leda koja, kako je već naznačeno, očito dominira njegovom scenografijom, on je uspio neutralizirati mnogolikost i mnogorodnost bića, otvorivši tom redukcijom prostor za posljednji čin. Već postojećem teorijskom okviru, kojem u središtu stoji Zadnji Adam²⁴, dodajmo još nekoliko elemenata. Prije svega, valja primijetiti kako je Adam iz ovih stihova strukturiran na obrnutoj dijalektičkoj osi no Mojsije iz istoimene Kranjčevičeve poeme. U formulaciji svojeg argumenta i ponizne molitve kojim bi valjalo »pokrenuti Pokretača«, nagovoriti Tvorca zbiljnosti i zbiljnost samu da ozbilji vapaj iz prvog stiha te poeme, »Izvedi narod moj o Gospode«, Mojsije razumije čovjeka malim, sićušnim crvom kojem nije moguće drmati Božjim stožerima (usp. Mojsije, r. 36–38). Iako će se time udaljenost što se u ontološkom

23 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, str. 7–8.

24 Usp. Daniel Miščin, *U stih upisana metafizika. Ontologija i transcendencija u djelu Silvija Strahimira Kranjčevića*, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb 2004., poglavlje »Kranjčevičeva ontologija odsutnosti«. *Na tragu pjesme »Zadnji Adam«*, str. 105–184.

i svakom drugom smislu rasprostire između Boga i čovjeka zaoštriti do krajnosti, ipak će se temeljni Mojsijev argument koji će na kraju rezultirati uslišanjem, zasnivati ne samo na krajnjem zbliženju prvotno razdvojenih točaka nego upravo na iskonskom rodbinstvu, te se može učiniti da je zaoštrenje dijalektike u biti služilo ukazivanju na veličajnost tog rodbinstva. Zadnji Adam postavljen je sasvim drukčije. Načelno, i ovdje postoji dijalektička os protupoloženosti Boga i čovjeka, ali je ona gotovo spektakularno postavljena obrnuto od »naravna reda«, kako je to učinjeno u Mojsiju. Adam naime ostaje dionikom svijeta na odru neovisno od smrti Boga ili čak nakon nje, što Kranjčević eksplicitno naglašava (r. 36–37). Uporište za takav Kranjčevićev postupak svakako je prometejstvo i titanizam kroz koje se manifestira sama Adamova bit, jer je on »buntovnik mrtve što bogove dira« (r. 58).

S druge strane, što je još vidljivije u Adamovu no u Mojsijevu slučaju, nema nikakve sumnje da obojica stoje na određenom pijedestalu. I u jednom i u drugom slučaju, kao što je to Kranjčević već učinio u također važnoj no manje glasovitoj pjesmi *Kako je postala nada*²⁵, i Adam i Mojsije kao prijelomnice Kranjčevićevih misaonih tendencija koje su upravo u njima dosegle vrhunac, nisu predstavljeni u svojoj pojedinačnosti. Možda bi se moglo reći da svoje mjesto na tom misaonom vrhuncu mogu zahvaliti ne samo Kranjčeviću majstorstvu nego i strukturnom načelu na kojem su sazdana. Postajući vrhuncem dijaloga Boga i čovjeka u Kranjčevića, gotovo je očekivano njihovo motrenje u smislu *homo ut sic*, reprezentativni čovjek, ili kako voli kazati suvremena starozavjetna hermeneutička misao, *corporative personality*.²⁶ Korporativna osobnost Mojsija možda je skrivena unutrašnjim dinamizmom horizontalnih odnosa Mojsija i naroda. Složenost tih odnosa iskazuje se u dvostranom Mojsijevu položaju. S jedne strane, on se može identificirati s narodom, po čemu i jest njegov glasnogovornik, a s druge, njegova se konačna i neopoziva veličina zasniva upravo na tome što je on »netko posve drugi«, što će dosegnuti točku kulminacije upravo u dijalogu koji prethodi sceni njegove smrti (r. 166 i slj.). Ipak, bez obzira na to, nema nikakve sumnje da je korporativna osobnost strukturno načelo Mojsija te je on dvostruko reprezentativan: kao slika neutažive ljudske čežnje za slobodom koja daleko nadilazi pojedinačnost Izlaska u njemu ukrljujući glavninu metafizičkih sastavnina ljudske egzistencije, čineći tako vidljivim najljepša slova Božanskog krasopisa kojeg može čitati iz svoje biti i u njihovu smislu prepoznati upravo ono »rodbinstvo s vječitijem Iskonom« (r. 48–49). Još više, on je reprezentativan i po tome što se njegovo nastojanje da osmišljenje svoga egzistiranja nastoji dohvatiti kroz dovršetak misije izlaska izabranog naroda i najuzvišenijem daru obećane zemlje, te se taj poduhvat, snagom njegova metafizičkog ukorijenjenja koje on nudi, može ontologizirati u heidegerovskom smislu toga pojma, tj. biti prinosom rasvjetljavanja, ne njegove pojedinačne egzistencije (čime bi sagled ostao nepovratno ontički) nego strukture egzistiranja uopće.

25 *Sabrana djela* I, 256.

26 Usp. Adalbert Rebić, *Središnje teme Staroga Zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1996., str. 102.

Od mnogih vidika kojima izravno ili posljedično Mojsije rasvjetljava tu strukturu, jedno od ključnih uporišta njegove korporativne osobnosti jest tranzicija samog događaja izlaska određenog kolopletom geografskih, političkih, povijesnih ili teoloških odrednica upravo u bitni strukturni moment egzistiranja. Mojsije je tako paradigma bića čežnje, pognutosti u vlastitu egzistencijalnu nedovršenost²⁷, stalno ponovnoga pokreta prema praskozorjima realizacije svojih najvlastitijih i najboljih egzistencijalnih mogućnosti. On je paradigma stremljenja k autentičnoj egzistenciji koja nije prolazni ushit povlaštenog trenutka — Augenblick, već egzistencijalni projekt. Nepobitnost Mojsijeva konačna dohvaćanja te autentičnosti minorizira čak i značenje njegove smrti. Taj egzistencijalni projekt koji se može slojevito promišljati na različitim razinama, od teološke do ontološke, sastoji se u onom za Mojsija bitnom — in Exodusstehn. To je Mojsijevo svojstvo upravo ugao ni kamen Kranjčevićeva ontološkog tezarija i smjestište biti interpretacije Mojsija kao korporativne osobnosti.

U spomenutoj je pak pjesmi *Kako je postala nada element korporativne osobnosti sasvim očit. Adam je i predvodnik (»Tresnu Adam grešnom rukom/ na zaprta vrata raja/ A za njime ljudstvo cijelo...)* i glasnogovornik (*I čemu nas onda stvori/ kad nas prokle u sjemenu?*), pri čemu on stoji pred Bogom upravo u tom svojstvu: čovjeka kao takvog. Iako bi se po tom svojstvu Adam iz spomenutih stihova mogao izjednačiti s onim iz Zadnjeg Adama, pa bi se, pomalo neobvezno, moglo pomisliti kako se radi o dvije epizode jednog jedinog čovjeka kojemu i samo ime korespondira s idejom korporativne osobnosti, ipak je vrlo važno na tom ključnom mjestu ne izgubiti tankočutnost koja bi olako izjednačila pojavne oblike te korporativne osobnosti na svim spomenutim mjestima, pa tako i u Zadnjem Adamu. Naprotiv, gledajući komparativno, pojava korporativne osobnosti u opisu posljednjih trenutaka Adama i svijeta ima najveću strukturnu važnost jer gotovo uvjetuje svrhoviti izriek onih misaonih intencija čije je izricanje pripremano spomenutom kataklizmičkom scenografijom. Isticanje korporativne osobnosti Zadnjeg Adama nije samo izraz te strukturne važnosti ili pak priziv na konsenzus koji su u tom pitanju postigli i književni kritičari i ontolozi. Jasnije no i u jednom drugom primjeru iz svojega opusa, Kranjčević zadnjem Adamu daje »korporativne insignije«, u 90. i 91. stihu poeme: »u njem vapi ljudstvo prkoseće / i vječnog duha nemir«, jer mu je jasno da je takav postupak gotovo nužni uvjet formulacije ontološkog pitanja. Jednako tako, ukoliko bi Kranjčević preferirao ontički sagled Adamove smrti, motreći je u njegovoj pojedinačnosti, tada se prema dramatičnosti njegova smrt ne bi razlikovala ni od jedne ljudske koja joj je predhodila. Adamovo

27 Pitanje je koliko i tu često impliciranu »nedovršivost«, kad je njemu, očitao kao nagrada za dosljedno bivanje u Božjoj blizini, ipak dano da počine kraj vlastita egzistencijalnog dovršenja, kraj ispunjenja vlastita sna, Kanaanu kao smiraju svog nemira koji ga je, uz Božji glas, i vodio kroz pustinju tako ustrajno. Iako teološka hermeneutika oko toga ne ostavlja mnogo dvojbe, prizivajući u obrazloženju smisao Mojsijeva skončanja kao kazne za Mojsijevu nevjeru kod Meriba Kadeša i aktivni je čin Božje odluke kao posljedicu (Pnz 32, 48–52), no ontološki sagled Izlaska, baš kao i ozbiljna analiza Kranjčevićeva Mojsija interpretaciju o njegovoj smrti kao kazni za nevjeru mora staviti pod ozbiljan znak pitanja, i gotovo ga nedvojbeno u konačnici odbaciti.

»zastupničko umiranje« kao točka kulminacije, i u njemu — smrt cijelog ljudskog roda, nesumnjivo je ontologizirana i više puta isticanom kataklizmičkom scenografijom i činjenicom da je ona smrt upravo zadnjeg čovjeka, čime osobna smrt u ontičkom sagledu dobiva dimenziju presudnog događaja na razini svemira. Ovlaštenje da bude, kako Kranjčević veli, upravo »tužitelj svemira« (r. 59) Adam nije mogao dobiti u svojoj ontičkoj perspektivi jer je u njoj tek slabi čovjek (r. 44). Postajanje univerzalnim čovjekom, vrhuncem uporabe corporative personality u Kranjčevićevom opusu, što je najasnije Kranjčević formulirao pred sam vrhunac drame ledenog upitnika tumačeći da je u njegovu izdisaju zapravo »cijelog ljudstva oboreni lik« (r. 119). Još je važnije zamijetiti da baš tako snažna afirmacija korporativne osobnosti, upravo u trenutku pred posljednji trzaj, otkriva duboku Kranjčevićevu namjeru da naglasi da Adam upitnik u led ne upisuje tek u svoje osobno ime, nego u ime univerzalnog čovjeka, što taj upitnik ontologizirajući ga, do krajnosti uozbiljuje. Tezom o korporativnoj osobnosti i ukazivanjem na njezinu relevantnost za Kranjčevićev ontološki tezarij, nipošto se ne želi tvrditi da ona dokida ontičku razinu. Svima onima koje Kranjčević zahvaća korporativnošću nije samim time dokinuta ontičnost. Ona nesumnjivo ostaje, ali ideja korporativnosti, posebice u Zadnjem Adamu koristi se upravo kao brana pred mogućnosti zamjene ontičkog i ontološkog, stavljajući namjerice ontičko u drugi plan kako bi se time oslobodili ontološki vidici koji stoje u središtu cjelokupne misaone i idejne strukture spomenutih stihova.

5. Kulminacija Kranjčevićeva ontološkog pitanja — jedna moguća perspektiva

Pokušamo li Kranjčevićeva Adama smjestiti na razvojnu liniju jedne od njegovih glavnih misaonih i idejnih magistrala, tada će se posve jasno očitovati ne samo to kako ovdje govorimo o vrhuncu Kranjčevićeve ontološke misli nego i to da je Kranjčevićovo zaokupljanje ontološkom problematikom (u okvirima koje pjesništvo postavlja njegovoj formulaciji) njegov očekivani vrhunac s obzirom na korake koji su mu prethodili. Vraćanje početnoj ideji »kranjčevićevskog ključa« i promišljanja Zadnjeg Adama u kontekstu njegova ontološkog tezarija ističe baš tu pjesmu kao jedno od smjestašta paradigme nemira koja Kranjčevića obilježavaju tako snažno da čine samu bit njegova pjesništva.

Čini se da će na postavljeno pitanje svekolikim revniteljima filozofskog razmišljanja o temeljnom osjećaju koji pobuđuje na filozofiranje i tako biva početkom filozofije, sva predvidiva mnoštvenost njihovih odgovora imati svoje središte u dva moguća odgovora. Prvi, kojega bismo mogli nazvati aristotelovsko–kantovskom doktrinom, kaže da filozofija počinje divljenjem (thaumasein²⁸), opčinjenošću

28 Platon, *Thetet*, 154d; Aristotel, *Met.* 98b 11–13. Usp. Stefan Matuschek, *Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse*, Tübingen 1991, str. 9.

zbiplom koja pobuđuje razmišljanje o svekolikim uzrocima i svrhama iskustvenog svijeta. Slavna Kantova refleksija nad moralnim zakonom u nama i zvjezdanim nebom nad nama raspiruje u njemu divljenje, a to divljenje raspiruje i pitanje o uzrocima takvog poretka stvari, što znači da je filozofska refleksija stvarnosti zapravo već počela. Drugo određenje početka filozofije, premda začeto mnogo ranije, svoj je lijepi izraz pronašlo u misli Blaisea Pascala, a vrhunac dostiglo u suvremenim egzistencijalističkim refleksijama. Govoreći o nemogućnosti vlastita osvjedočenja u Božju opstojnost, Pascal će priznati kako je nemiran zato što ima previše argumenata za osporavanje, a premalo za osvjedočenje, i to ga uznemiruje.²⁹ Njegov kasniji misaoni rođak Sören Kierkegaard početak filozofije vidi u krhkosti egzistencije i egzistencijalnom strahu. Treba li tražiti uzroke filozofski relevantne i doktrinirane Kierkegaardove bolesti na smrt, nema nikakve sumnje da je upravo nemir onaj ključni virus koji je prouzročio njezin nastanak i razvoj. Niti Heidegger konačno ne ostavlja nikakva mjesta dvojbi u tom smislu. Filozofija počinje od čovjekova nemira (Beunruhigung³⁰), njega obrazlaže i k njemu se vraća. Izgleda da se u filozofiji malo fundamentalnih pitanja ne može izvesti iz nemira, jer vjerojatno više nikome ne treba dokazivati da je svijet odavno izgubio svoju samorazumljivost.

Pokušamo li cjelokupnu Kranjčevićevu misao podvrći testu ovih dviju ideja o početku filozofije i pronaći joj smjestište u okviru jedne od njih, tada će nam već i površno poznavanje njegove misli odagnati baš svaku moguću dvojbu o tom pitanju, jer sve njegovo ne samo da počinje od nemira (i k njemu se, kako dokazuju Trzaji, i vraća) već bez tog nemira fenomena »Kranjčević« ne bi ni bilo. Iako se iz mnogo razloga kronološki okvir ne pokazuje najprikladnijim za analizu njegovih ideja, već je s Bugarkinjama postalo očito da će taj nemir u njemu postati neumoljiv i bolan, ali da će ga upravo on dovesti do njegovih najviših visina. Čak je i prije toga, u prvoobjavljenom Zavjetu³¹, baš kao i u uvodnom kolopletu domoljubnih pjesama u toj zbirci, Kranjčević napadno nemiran zbog krajnje »regionalnih« razloga, neslobode njegove Hrvatske; u Pabircima iz života³², premda najvjerojatnije nesvjesno, ipak vrlo jasno ocrtavajući svoja temeljna načela, spominje pojam borbe kao majke svakog razvoja; u čitavom nizu zenitnih Izabраниh pjesama on postavlja mnoštvo temeljnih egzistencijalnih pitanja, svih odreda pokrenutih nemirom kojeg on ne može smiriti ni pred Raspetim; dok su zalazni Trzaji toliko prožeti nemirom da u njima možda ima tek više rezignacije. Nemir u njegovim pjesmama ključa tako intenzivno da bi se, motreći ga u toj razvojnoj perspektivi,

29 Usp. Blaise Pascal, *Misli*, br. 229; Mediteran, Budva 1991.

30 Martin Heidegger, *Phenomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der Philosophischen Begriffsbildung. Frühe Freiburger Vorlesung*, SS 1920. GA bd. 59, Hrsg. Claudius Strube, Frankfurt a. M. 1993, str. 171.; *ibid.* 170.; KNS 1919; *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, str. 115; Friedrich Hogemann., Heideggers Konzeption der Phenomenologie in den Vorlesungen aus dem WS 1919–20 und dem SS 1920« u: *Dilthey-Jarbuch* 4(1986/7), str. 54–71.

31 *Sabrana djela* II, JAZU, Zagreb 1958., uredio D. Tadijanović, str. 7.

32 *Sabrana djela* III, JAZU, Zagreb 1967., uredio I. Frangeš., str. 7–11.

bez sumnje moglo kazati da on ima obilježje grude snijega što se odmicanjem od početne točke sve više pretvara u lavinu: tako se prepoznatljivi domoljubni nemir razvio do egzistencijalnog, a kad ni u tom smjestaštu nije pronašao smiraj, nije se moglo izbjeći njegovo premetanje u ontološki nemir, kojega je Zadnji Adam najviši izraz. Kad Kranjčević piše da je Adamu ljudstvo prkoseće njemu udahnuo svoj nemir (r. 53), to je znak da je taj nemir i u njegovu tvorcu toliko narastao da mu nema smiraja bez odgovora na pitanje o smislu postojanja, samog bitka, jer ga u poziciju »tužitelja svemira« (r. 59) stavlja upravo nemir koji se ne može zaustaviti do posljednjih granica. Tome je posve supripadna davno primijećena činjenica da u Kranjčevićevoj poeziji apsolutno mirovanje ne postoji, da je kod njega sve u nezaustavljivu pokretu. Stoga bi se moglo tvrditi da je taj pokret koji ne zamire ni u posljednjem dahu posljednjeg čovjeka, zapravo »kinetički izraz« tog sverazdirućeg nemira iz pjesnikove nutrine. Taj nemir je tako u biti pokret: rast upitnika od njegovih posve neznatnih privatnih i regionalnih, do sveprozimljućih, kozmičkih dimenzija, do upitnika koji želi zakriliti bitak u cijeloj njegovoj pojavnosti. Iako je svakako zadnji izraz Adamova nemira i njegov konačni testament u jednom jedinom znaku, možda je odveć stereotipno jer je taj pokret i već pod snažnim Kranjčevićim naglaskom. Jedan je drugi pokret za razumijevanje Adamova pitanja i Kranjčevićeve intencije možda još važniji. Adam naime »mrtve bogove dira« (r. 58) i »božanstva gdje su pala umiruća / on ne da da se smrvi!« (r. 36). U terminologiji pokreta Adamov grčeviti pokret još traje oplahnut neutaživom željom za životom, i to nije čudno, jer time Kranjčević samo u Adamu manifestira naravnu želju za životom zajedničku svem ljudstvu, ali on ide još dalje. Trenutak u kojem ne prestaje Adamov pokret odavno je premašio trenutak posljednjeg pokreta prirode (tiranija leda), ali, što je još zanimljivije, i Boga. Adamov pokret nadahnut ontološkom željom ne može zaustaviti niti smrt svijeta (r. 5–6), a niti nepobitna smrt Boga (r. 12–13). Nadalje, Kranjčevićeva ideje o tome »da svijest na samrti gine i s njome ljudske tlapnje sve« (r. 17–18) ne mogu se tumačiti manifestacijom ateizma, ni Adamova, a još manje Kranjčevićeva, kao što se katkad može čuti. Jednostavna i čisto imanentna hermeneutika početka poeme nalaže razumjeti ideju o smrti svijesti i eshatološkoj nadi kao tlapnji strogo u kontekstu onoga što joj prethodi: ta ideja je samo očitavanje osnovne posljedice smrti Boga. Kad je tako, logično je pitanje koje se jednako može čuti u razmišljanju o Zadnjem Adamu: treba li uklanjanje Boga sa scene Adamova umiranja (koji je tako lišen svake mogućnosti eshatološke nade, pri čemu ga upravo ta, pa i teorijska nemogućnost da upre pogled nade prema nebesima u biti razlikuje od svih »pred-zadnjih Adama«, kojima je ta mogućnost, ako su je i odbili, barem stajala na raspolaganju) shvatiti kao neki oblik ateističke poruke? Za razliku od tih tražiteljskih kolebanja, odgovor treba biti potpuno jasan: nipošto. Nipošto, jer Kranjčevićeva kontekstualizacija Zadnjeg Adama uopće nema nikakvih religioznih intencija, niti je u konačnici on želio relaciju Adama prema Bogu položiti na osovinu 'apsolutan–kontingentan' kao što je to učinio u Mojsiju, osiguravajući osnovni dinamizam (pokret!) toj velebnoj poemi. Kranjčevićeve namjere s Adamom na ovom su mjestu bezrezervno ontološke. Adamovu potrebu za ontološkim odgovorom, koja mu je toliko važna

da ju je ostavio kao jedini testament pored svoga odra, ne može zaustaviti ni prethodna smrt svijeta, a ni odagnati najbolnija zamisliva smrt — smrt Boga. Ta čežnja za ontološkim odgovorom o smislu bitka, onog univerzalnog »jest«, koje postavlja zadnji od Titana i »zadnji svjetlac Prometejske vatre«, tinja još i onda kad je onaj koji mu je vatru darovao već ugasnuo. Ontološki sagled Zadnjeg Adama u smrti Boga ne vidi religioznu poruku, već ideju o neuništivoj snazi Adamove formulacije temeljnog ontološkog pitanja. S druge strane, kako je to već naslutio u rekvijemu Bogu, Kranjčeviću je jasno da svoga Adama bez Boga ne ostavlja tek na pragu osobne smrti. I doista, taj je prag očekivan — jer ako je Adam svjedokom smrti Boga i svijeta, onda mu je ništavilo jedina moguća popudbina za njegovu vlastitu smrt. To ništavilo kao treći i posljednji element »Kranjčevićeva redukcionizma« ima također ontološke intencije. Ništavilo, čini se, ovdje nije samo korelat bitka, svijesti da je tek u protupoziciji s ništavilom lakše misliti bitak, čime se on donekle podvrgava mišljenju oslabljujući tako paralizirajuću moć misli o bitku kao najvišem rodnom pojmu. Ostajući na pragu ništavila kojeg naslućuje iza leđa mrtvog Boga, ležeći na posljednjim ledenim ostacima bitka, Adam je naime u predvorju i vlastite smrti — gdje ostaje sam sa svojim pitanjem.

Možda bismo mogli žaliti što Zadnji Adam (još bitnije, Kranjčević kroz njega), za svoj posljednji dar svijetu na umoru i nama koji danas stojimo zamišljeni nad njegovim pitanjem i na njega pozvani, nije odabrao jedan drugi, izjavni znak interpunkcije, kojim bismo imali dokaz nekog njegovog odgovora na ontološko pitanje i time postali svjedoci njegove mirne smrti, ali se ipak čini da Kranjčeviću to ne bi dopustila suptilnost, jer je njegova temeljna intencija (čemu u prilog govori cijeli Zadnji Adam) pokazati da snagu ontološkog pitanja ne može obuzdati ni smrt svijeta, ni skončanje Boga, ni prijetnja ništavila. Konačno, i u takvim okolnostima, i posljednji trzaj zadnjeg Adama izraz je te neugasivosti.

ELEMENTS OF KRANJČEVIĆ'S FUNDAMENTAL-ONTOLOGICAL THESAURUS

Daniel MIŠČIN

Summary

The development process of Silvije Strahimir Kranjčević's critical thought is in fact the history of an endeavour to discover the profound source of his restlessness which in his poetry is perceived as verticality. This article supports the thesis that this source is to be found in his deepest ontological reflections. Although Kranjčević often touches upon this level of experience, »The Last Adam« is certainly its most profound expression. This poem contains all of the fundamental elements of Kranjčević's ontological thesaurus. These ontological intentions are articulated as the two prominent fundamental themes of the poem: the synchronicity between God's activity and nature's reaction, and more importantly, the perception of »The Last Adam« as a corporative personality and the portrayal of its relation to other fundamental works of Kranjčević.

