

Važnost i aktualnost tragične misli u kontekstu starih i novih ideologija progresa

Ivica Šola*

ivica.sola68@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-2973-1165>

<https://doi.org/10.31192/np.22.2.3>

UDK: 316.75-026.18

111.84

123.1

27

Izvorni znanstveni rad / Original scientific paper

Primljeno: 28. studenog 2023.

Prihvaćeno: 8. veljače 2024.

Počevši s renesansom i humanizmom te optimističnom slikom ljudske slobode i autonomnog djelovanja, razvile su se na Zapadu različite ideologije progresa i politički projekti koji vjeruju da je zlo posljedica društvenih okolnosti promjenom kojih nestaje i zlo. Sve su se te ideologije pokazale kao zabluda. U ovom radu, stoga, donosimo, kroz prizmu tragične misli inspirirane kršćanstvom, moguću korekciju kao i uzroke propasti tih zabluda na optimističnoj matrici ljudske slobode i autonomije. Poseban naglasak stavljamo na misao Nikolaja Berdjajeva u odnosu između drame i tragedije u povijesti i metafizičke drame te kompleksniji, metafizički pristup ljudskoj slobodi i zlu. U zaključku donosimo kritiku imanentizama koji su bili pretočeni u optimistične političke projekte koji su, zbog svoje (radikalne) antimetafizičnosti i antireligioznosti, zanemarujući dubinu problema zla, boreći se protiv njega, u ime »plemenitih ciljeva«, doveli do još većeg zla.

Ključne riječi: *kršćanstvo, povijest, progres, sloboda, tragedija, zlo.*

* Izv. prof. dr. sc. Ivica Šola, Sveučilište J. J. Strossmayera u Osijeku, Akademija za umjetnost i kulturu; Trg sv. Trojstva 3, HR-31000 Osijek.

Uvod

Rezimirajući zablude moderniteta koji je skončao u strašnim krvoprolićima i propalim povijesnim projektima, Zygmunt Bauman ih vidi u ideji »čovjeka Boga«.¹ Počevši s renesansnim misliocima poput Pica della Mirandole, nastavlja Bauman, modernitet otkriva slobodu radikalno antimetafizičnu, kao optimistično polazište *homo fabera* u stvaranju pravednijeg svijeta na sliku vlastite slobode odvojene od ontoloških izvora. Iz istog optimizma slobode rađa se radikalna autonomija subjekta, a ideologija progresa kao procesa moralnog usavršavanja svijeta »iz kojeg će svaka suza nestati« postaje zamjenska teologija, sekularizirano (judeo)kršćanstvo. Zajedničko svim tim ideologijama jest da je zlo nešto društveno uvjetovano, pa će samim uklanjanjem tih uvjetovanosti, bilo da je riječ o neznanju (iluminizam) ili ekonomskom izrabljivanju/otuđenju (marksizam), zlo iz povijesti biti odstranjeno, prevladano. Za tu vrstu misli i prakse zlo je, hegelovski, tek jedan moment u nastanku dobra, koje će definitivno nestati bilo razvojem znanosti i tehnike, bilo korigiranjem proizvodno-ekonomskih odnosa. Tragična dimenzija ljudske egzistencije za te ideologije samo je privremeno stanje u procesu ostvarenja »raja na zemlji«, a ne žalosna pratilja ljudske slobode. Ateizam tako problem zla rješava da ga priznaje, ali zato negira Boga, jer su zlo u svijetu i dobri Bog nespojivi, pa »čovjek Bog« živeći »kao da Boga nema«, vlastitim silama može ukloniti zlo iz povijesti. Ove optimistične ideologije, neka vrsta vječitog pelagijanizma, danas poprimaju nova obličja, poput transhumanizma, što je neka vrsta sekularnog vjerovanja da su znanost i tehnologija sposobne podići razinu čovjekovih sposobnosti, te ukloniti iz povijesti zlo i patnju.

Svrha je ovog rada, u kontekstu tog još uvijek egzistirajućeg principa »čovjeka Boga« kadrog da vlastitom slobodom izbaci zlo iz povijesti, podsjetiti na tradiciju tragične misli nikle iz kršćanske objave koja govori na drugačiji način o odnosu ljudske slobode i zla koji, imajući metafizički izvor, ukazuju bilo na naivnost, bilo na opasnost takve vrste povijesnih projekata koji su do sada više pretvarali svijet u pakao nego u raj. Bauman će takav epilog optimistične slobode »čovjeka Boga« kojeg je iznjedrio modernitet sažeti, citirajući Ciorana: »Povijest postaje pakao jer je prepuna spasitelja.«² Za tragičnu misao zlo ima puno dublje korijene, kao i ljudska sloboda, da bi nestalo tek ljudskih djelovanjem u uklanjanju društvenih uvjetovanosti ili tehnološkim napretkom (transhumanizam).

Zato ćemo u prvom dijelu definirati sintagmu »tragične misli« na kršćanskoj matrici suočavajući je s prigovorima. Potom ćemo, u trećem dijelu, slijedeći misao Nikolaja Berdjajeva, donijeti korelaciju između događanja u Bogu, između povezanosti metafizičke i povijesne tragedije. U zaključku stoga ne odbacujemo

¹ Usp. Zygmunt BAUMAN, *Le sfide dell'etica*, Milano, Feltrineli, 1996, 28-29.

² *Isto*, 232.

važnost ljudskog djelovanja i znanosti u ublažavanju zla i patnje, no upućujemo na tragičnu misao koja takvom imanentizmu i nastojanju daje dublji smisao i karakter, onkraj naivnog optimizma slobode na koji je ukazao Bauman.

1. Definiranje tragične misli: između teodiceje i ateizma

Revidirajući vlastiti rad u kontekstu filozofije egzistencije, Pareyson tvrdi da je egzistencijalizam supstancijalno ontologija slobode. Sloboda kao takva nije sloboda bez bitka, pa su bitak i sloboda dva pola čovjekove djelatnosti, istovremenost aktivnosti i receptivnosti.³ Afirmirati slobodu pak znači afirmirati tragediju, tj. uvesti napetost pozitivnoga i negativnoga u dijalektici stvaranja i (samo)uništenja i ishodovne neizvjesnosti. Filozofija koja je filozofija slobode stoga je nužno tragično mišljenje (*pensiero tragico*).⁴ Naime, sloboda uključuje i mogućnost zla, i to ne zla koje bi bilo tek benigna odsutnost dobra kao lišenosti, kao kod Augustina, već zlo kao pozitivna stvarnost, zlo kao izabrani nebitak.⁵ Aktualnost pak tragičnoga mišljenja danas, prema Pareysonu, ne proizlazi samo iz tragičnog iskustva velikih krvoprolića prošlog stoljeća u obliku dva rata, već da se nakon toga mučna problematika tog velikog zla ignorirala.⁶ Takav paradoks djelomično je razumljiv jer ljudski um često pred dubinom strahota zašuti, pa tako i filozofija, ili isto pitanje radije prepušta teologiji, literaturi ili religiji općenito.⁷ Ono što je filozofija tijekom povijesti činila jest dijalektički pristup, kao kod Hegela, pa bi zlo zapravo bila neka vrsta evolucijske nužnosti, tj. jedan moment u nastanku dobra, kao antiteza koja se dokida u sintezi. Drugi pak način jest da se pozitivna prisutnost zla stavi u kontekst morala, kao trenutni nedostatak na teškom putu čovjekova moralnog rada na sebi, izbjegavajući metafizička pitanja i božanski misterij.⁸

»Tako smo došli do loše alternative: ili teodiceja koja dokida zlo ili ateizam koji dokida Boga. No, ni jedno niti drugo nisu tragična misao, već terapijska, misao koja misli riješiti problem tako da ga zapravo ne misli već izbjegava u tobožnjem suočavanju koje besmisao rješava tako da ga ne gleda.«⁹

Ako je, dakle, filozofija manjkava pred problemom zla, zapravo pred problemom slobode, koji je put? Prema Pareysonu, put vodi k religioznom isku-

³ Usp. Luigi PAREYSON, *Esistenza e persona*, Genova, Melangolo, 1985, 267.

⁴ Usp. Luigi PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Torino, Einaudi, 1995, 51.

⁵ Usp. *isto*, 47.

⁶ Usp. Luigi PAREYSON, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, u: Jader JACOBELLI (ur.), *Dove va la filosofia italiana*, Rim – Bari, Laterza, 1986, 137.

⁷ Usp. Pareyson, *Ontologia della libertà...*, 157.

⁸ *Isto*, 152.

⁹ Ivica ŠOLA, Strategija detragedizacije Vukovara. Od procesa u kulturi do medijsko političke strategije, *Diacovensia*, 21 (2013) 1, 109-132, 113.

stvu shvaćenom kao hermeneutika mita.¹⁰ Ta je hermeneutika kod Pareysona shvaćena kao refleksija o religioznom iskustvu i onom iskonskom koje ono sadrži, pri čemu nije riječ o demitizaciji ili o pretvaranju mithosa u logos, već o pojašnjenju i poopćenju onoga dragocjenoga što se nalazi u religioznom iskustvu, bilo za vjernike, bilo za nevjernike. Jer, svakoga zanima ono što religiozno iskustvo na način velikih tema nosi: sloboda, zlo, božanstvo, patnja, određenje univerzuma, određenje svijeta i posljednji smisao stvari.

U toj tematici klasična je i paradigmatična figura Joba koja nas uvodi u distinkciju između teodiceje i tragičnog mišljenja.¹¹ S jedne strane u tom mitu stoje branitelji božanske kauze optužujući čovjeka za zlo koje ga sustiže, s druge strane je Job, nedužnik koji pati, ali zbog toga ne optužuje Boga već mučno stoji pred svojom situacijom u nemogućnosti objašnjenja. Prvi je teodicejski stav, drugi stav otvara put u tragičnu misao.¹² Prvi stav, teodicejski, koji je istovremeno doktrina o Božjoj pravdi i doktrina o Božjem opravdavanju, kao i stav o zlu kao tek momentu u nastanku dobrog, zapravo otvara mnogo ciničnih pitanja, ciničnih utoliko ukoliko su one tek logične pozicije, apstraktno mudrovanje nad konkretnim krikom kojeg konceptualizacijski hladno ušutkava.¹³ Pareysonova opcija je, dakako, opcija tragične misli koja između teodiceje, koja briše zlo, i ateizma, koji briše Boga, nudi nov izbor: Ili izbrisati i Boga i zlo (teodiceja + ateizam) ili afirmirati i Boga i zlo (tragična misao).¹⁴ Naime, zlo, patnja i smrt pokazuju svoj tragički karakter tek u Božjoj prisutnosti, mogu se u cjelokupnoj svojoj strahoti sagledati jedino ako ima Boga. Paradoksalno, dakle, bez Boga zlo nema dubine i jezive strahote. U tom smislu prva alternativa, izbrisati i Boga i zlo, jest put utješnog ateizma u kojem se otkrila predivna uгода Božjeg nepostojanja, jer bez Boga svijet gubi svako mučno obilježje, bez Boga nestaju razlike između dobra i zla, pa iščezavaju tjeskoba i očaj, a tragedija se promeće u ležerni apsurd ili još ležerniji *amor fati*.¹⁵ Ovaj utješni ateizam, toliko raširen nakon iskustva holokausta, zapravo je, prema Pareysonu, nova teodiceja, kao preokrenuta teodiceja (*teodicea capovolta*), teodiceja Božjeg nepostojanja na čije mjesto uskače »čovjek Bog« i njegova sposobnost uklanjanja zla i patnje iz povijesti.¹⁶ U očima takvog ateizma kao tješiteljskog nihilizma (*nichilismo confortevole*) pitanje o smislu života nema smisla, jer život niti ima niti nema smisao, o tome se, prema Pareysonu, tu zapravo i ne pita. Tragičko se mišljenje pak ne može upustiti u takvu komociju takozvanih heroja negacije koji u ko-

¹⁰ Usp. Pareyson, *Ontologia della libertà...*, 23.

¹¹ Usp. Sergio GIVONE, *Giobbe non manda avvisi di garanzia a Dio*, *MicroMega*, 2 (2000) 140-147.

¹² Usp. *isto*, 141.

¹³ Usp. David BLUMENTHAL, *Teodicea. Una dissonanza tra teoria e pratica*, *Concilium*, 1 (1998) 138-155.

¹⁴ Usp. Pareyson, *Ontologia della libertà...*, 228.

¹⁵ Usp. Givone, *Giobbe non manda avvisi...*, 145.

¹⁶ Usp. Pareyson, *Ontologia della libertà...*, 229.

načnici nisu heroji već slabići, pa tragičko mišljenje plaća visoku cijenu jer ne može lakoći žrtvovati ozbiljnost života i vapaj smisla. Naime, ako život nema smisla, on nije niti tragičan, dapače, veoma je podnošljiv – u tom smislu, lako je od nužnosti učiniti krepost. No, ako postoji Bog, ako postoji smisao života, tada ima i patnje i zla i smrti, tako da ateist više nije heroj, uznik tragedije, već kukavica, dok je vjernik istinski heroj jer ustraje u paradoksu ne dokidajući nijedan njegov krak: i postojanje Boga i postojanje zla.¹⁷ To nije lagodno i ugodno kršćanstvo, kršćanstvo lijepih duša, estetska poza, već dramatično, agonijsko, konfliktno, kršćanstvo koje ne isključuje mogućnost vlastite propasti. Tragično mišljenje tako, afirmirajući i postojanje zla i postojanje Boga, mora istovremeno nositi i patnju i Božju šutnju:

»Tragična misao je stav koji ne želi ništa opravdavati, ponajmanje Boga. Za njega nije odlučujuće može li se ili ne Bog dekolpevolizirati od optužbe odgovornosti za zlo. Naprotiv, tu je fundamentalna činjenica da Bog šuti. Temeljna pretpostavka tragične misli je da Bog šuti. Tako da je stvarnost zla neobjašnjiva i misteriozna.«¹⁸

Kršćanstvo baš zato, po Pareysonu, ima tragički karakter jer zadržava Boga u horizontu (be)smisla, jer odbija prečice i utjehe, iako i ono u sebi ima napast vlastite detragedizacije na način utješiteljskog kršćanstva (*cristianesimo consolatorio*), dočim je sama afirmacija Božje egzistencije kao trpeće egzistencije, posebno u kršćanstvu, tragična.¹⁹ Zato kršćanstvo, za razliku sekularnih progresističkih ideologija, ne može nuditi jeftina i laka rješenja u suočavanju sa zlom u povijesti.

2. Natolijev prigovor: Kritika kršćanstva kao atragične religije

Salvatore Natoli pak smatra da je kršćanstvo teško spojivo s tragedijom budući da je afirmiralo Boga kao izvora nade i utjehe na temelju Saveza, staroga i novoga, te da je ta nada suprotna duhu tragedije.²⁰ Za njega tragedija je imanentna grčkoj paradigmi tragičnih heroja koji bivaju uhvaćeni, kao igračke bogova, u nužnost iz koje nema izlaza niti nade. Zato je kršćanstvo više religija utjehe, nego religija tragedije.²¹

¹⁷ Usp. isto.

¹⁸ Givone, *Giobbe non manda avvisi...*, 143.

¹⁹ Usp. Pareyson, *Ontologia della libertà...*, 232.

²⁰ Usp. Salvatore NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 1998.

²¹ Natoli nije usamljen u takvom mišljenju, štoviše, on nije prvi u talijanskom kontekstu otvorio to pitanje koje je i Pareysona nukalo na naglašeno odbijanje utješiteljskog kršćanstva. Za prikaz te panorame koji (judeo)kršćanstvu odriču tragični karakter budući da prednost daje budućem raju nad izgubljenim, pa je samim time esencijalno utješiteljsko, vidi: Renato POGGIOLI, *Morte del senso della tragedia*, Pisa, Nistri – Lischi, 1964.

»Naime, budući da, prema Natolijevoj interpretaciji, nadanje uključuje bol, u smislu da uključuje i beznađe, judeokršćanska tradicija uključuje u sebi beznađe, ali ne i tragediju jer Bog (o kršćanstvu Natoli govori kao herezi unutar židovstva) koji je Bog saveza uvijek je i objekt nade i utjehe u neprestanom egzodusu prema eshatonu, što tu tradiciju čini konstitutivno nesposobnom za duh tragedije, tu se radi, dakle, o dvije nekompatibilne paradigme, kršćanskom i grčkoj. Judeokršćanstvo je tako uvijek tinjajućom nadom i nadom protiv svake nade ubilo duh tragedije kao hrabrog nošenja u usudu unutar cikličkog grčkog bitka, što je odlika svih tragičnih heroja iz grčkih mitova.«²²

Potom Natoli ide korak dalje pa tvrdi da je spoj vjere i razuma, Jeruzalema i Atene, (judeo)kršćanstva i grštva dovelo do nastanka moderne znanosti i tehničke civilizacije koja je tragično učinila suvišnim, budući da je tehnika totalno promijenila odnos prema egzistenciji i ispraznila i obesmyslila sve ljudske (i božanske) kategorije – slobodu, patnju, grijeh – postajući apsolut.²³

»S tehnikom su se promijenile i kategorije zla i patnje, pozitivnoga i negativnoga, pri čemu je pozitivno upisano u kontekst tehničko-znanstvene moći, dok je negativno shvaćeno kao popravljiva tehnička greška, pri čemu nestaje i horizont smisla jer je tehnika autoreferencijalna, kao oblik hegelovske loše beskonačnosti. Tamo pak gdje nema smisla, osim funkcionalnosti poradi još učinkovitije funkcionalnosti, logično, nema ni tragedije, kao niti tragične misli nego tek tehničke kalkulacije instrumentalnog uma.«²⁴

Za tehniku je zlo nešto što nema dublji (be)smisao u samom sebi, već je ono mogući objekt tehničke obrade koji se može nadvladati pa tehnika u tom smislu postaje neka vrsta zamjenske religije:

»Tehnika, zamjenjujući eshatološki karakter vremena onim projektnim, kako piše Natoli, oduzima religiji mogućnost da u vremenu čita plan, smisleni, sa zadnjom svrhom na koju se može referirati da bi izrekla riječi spasenja i istine... S obzirom na povijesnu memoriju, tehnička memorija – koja je proceduralna – prošlost pretvara u beznačajnost nadvladanoga, a budućnosti pridaje jednostavno značenje usavršavanja procedura.«²⁵

Sama ljudska osoba u tom procesu svoje temeljne antropološke zadanosti izručuje tehničkoj proceduri pa ih više ne može niti misliti bez njega (memorija, sloboda, inteligencija, odluka...). Utješiteljski nihilizam o kojem Pareyson govori, jest aktivni nihilizam, koji se ovdje pretvara u pasivni nihilizam, u nihilizam koji više ne želi niti samoga sebe, već postaje fatalističko pristajanje, pa

²² Šola, *Strategija detragedizacije Vukovara...*, 113-114.

²³ Usp. Umberto GALIMBERTI, *L'uomo nell'età della tecnica*, u: Paolo BELLI (ur.), *La lampada di Psiche*, Belinzona, Casagrande, 2001, 11-180, 65. Galimberti riječ *apsolut* tumači u etimološkom smislu kao »solutus ab«, kao raskinutost svih veza, u smislu da je tehnika od sredstva postala svrha i radiklano promijenila povijesne scenarije i religijske (eshaton, grijeh) kao i humanitičke kategorije (subjekt, sloboda, razum).

²⁴ Šola, *Strategija detragedizacije Vukovara...*, 114.

²⁵ Galimberti, *L'uomo nell'età della tecnica...*, 164-165.

u nietzscheovskom smislu²⁶ i tehnika možda još nosi ipak karakter tragičnoga kao usud, ali na način praznine i ispražnjenosti svakoga soka, patnje, pobune, dileme, te je ona zapravo nešto kao antitragična tragičnost, neko ništa koje još karikaturno nosi prividne oznake neke slične prethodnosti.²⁷ Osim toga, (transhumanizam) vjeruje da se tehničkim i znanstvenim progresom mogu nadići ne samo zlo i patnja već i sama smrt, pa se opet na optimističkoj matrici ljudskog progresa (u ovom slučaju tehničkog, a ne političko-revolucionarnog) transhumanizam također pokazuje kao zamjenska (sekularna) soteriologija i eshatologija.²⁸

Premda Natolijev prigovor bitnoj netragičnosti kršćanstva, kao i naznake koje tehničko-znanstvena era i apsolutna prevlast tehnike nose bilo za grčko bilo za kršćansko poimanje svijeta i povijesti, ima svoje nosivosti, njega ipak treba uzeti s rezervom u kontekstu nemogućnosti tragične misli unutar kršćanstva i netragičnosti kršćanstva. S jedne strane treba imati na umu da je Pareysonovo djelo nedovršeno²⁹ te da su mu slični prigovori bili poznati jer, uostalom, i prvo izdanje citirane Natolijeve knjige izašlo je 1986. godine i umah rasprodano, dok je Pareyson svoja posljednja, napuljska predavanja o toj temi održao dvije godine poslije, ne osvrnuvši se uopće na slične teze.³⁰ Razlog tome možda je u činjenici da, zbog nastupa bolesti i skore smrti, nije uspio dovršiti, pored »Ontologije slobode« drugu, komplementarnu knjigu koju je radno naslovio »Libertà e il nulla« te koja je nakon prve kojom se ovdje bavimo, izrazito spekulativnog karaktera, trebala isti karakter dopuniti historiografskim promišljanjima gdje bi se, govorimo po nekakvoj logici vjerojatnosti, zasigurno dotakao i problema proizašlih iz tehnike za njegovu ontologiju slobode. Naime, to naše predviđanje ima uporište u prijašnjoj njegovoj praksi kada je kompletirao svoju hermenutiku u djelu »Verità e interpretazione«, od prve do zadnje stranice vidljiva je alternativa između filozofije i tehnike, u smislu kritike potonje,³¹ pa stoga možemo doista držati podosta vjerojatnim da bi isto učinio u kompletiranju posljednje faze, faze ontologije slobode. Iako, ta se Pareysonova šutnja može tumačiti i kao nepotrebno bavljenje nečim što ne dotiče smisao njegove filozofije slobode kao tragične misli. Naime, ako nije Pareyson za (zdrava) života odgovorio na ovu rukavicu bačenu, unutar talijanskog filozofskog kruga, Natoliju je odgovorio

²⁶ Usp. Givone, *Giobbe non manda avvisi...*, 145.

²⁷ Usp. Šola, *Strategija detragedizacije Vukovara...*, 114

²⁸ Usp. Tiziano TOSOLINI, *L'uomo oltre l'uomo. Per una critica teologica a transumanesimo e post – umano*, Bologna, EDB, 2015.

²⁹ Giuseppe RICONDA, Gianni VATTIMO, Predgovor, u: Pareyson, *Ontologia della libertà...*, IX.

³⁰ Usp. isto, X.

³¹ Usp. Luigi PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971, 21, 38, 96, 205, 207. Na navedenim mjestima, nasuprot ontologiji neiscrpnoga, tehnika je stalno zazivana kao suprotnost, kao vulgarni historicizam i diktatura faktičnoga koja zamračuje smisao istine i istine kao beskonačne interpretacije.

Givone.³² Priznajući da kršćanstvo i tragedija, s jedne strane, čine dvije različite perspektive, nepomirljive čak, Givone kaže da u tu tvrdnju danas ipak ne možemo biti toliko sigurni jer upravo aktualna epoha čini mogućom kršćansku tragičnost. Upravo na zgarištu pojedinačnih perspektiva, kršćanske i grčke, postaje moguć treći put. Givone potkrjepljuje svoju tezu polazeći od činjenice da samo kršćanski Bog kao raspeti Bog predočava cjelovitu ontološku i egzistencijalnu vrijednost tragičnoga. Ottone u tom smislu podsjeća da tema tragičnosti u samom Bogu ili božanstvu ima prastaru tradiciju, ali ne samo u politeističkim ili maniheističkim religijama, već i u kršćanstvu, ali se u strahu od poganskih ili gnostičkih sklizavanja ova tragičnost zatomljivala. Tako Ottone unutar kršćanstva navodi tri glavne struje mišljenja³³ koje govore o Bogu kao izvoru tragičnog. S jedne strane tu je nominalistički koncept Boga čije je djelovanje protivno svakoj logici i etici. Ovdje se tragično pojavljuje kao neistraživo, bez odgovora i rješenja jer je utemeljeno na apsolutnoj Božjoj slobodi. S druge strane, za struje koje polaze od meditacije nad smislom Kristova razapinjanja tragično se pokazuje kao objava negativnog vrhunca unutar samoga božanskog života.

»U prvom slučaju koncepcija tragičnog oscilira na ekstremno ambivalentan način između oslobođenja čovjeka od tiranije etičkog (Nietzsche) i potiskivanja svake slobode pod arbitranu sudbinu usuda (Schopenhauer); u drugom slučaju interpretacija tragičnog oscilira između dijalektičkog čitanja (Hegel) i devocionalističke i espiatorske interpretacije.«³⁴

Ova dva pristupa ujedno pokazuju ujedno i lakoću upadanja u parcijalne vizije. U prvom slučaju, Bog – kao izvor tragičnosti – zapravo ne pati i sva nevolja pada na čovjeka; u drugom slučaju pak, sva nevolja pada na Boga, a čovjeku ne preostaje drugo doli čekati rasplet te drame.

3. Berdjajev: Metafizički izvor slobode, zla i tragičnosti kao korekcija nadobudnom optimizmu imanentističkog progressa

No postoji i treća struja, koju Ottone naziva mistično-spekulativna te koja govori o božanskoj slobodi kao izvoru tragičnoga.³⁵ Ona započinje s misticismom poput Meistera Eckharta i Jakoba Boehmea na kojima se najprije inspirira Schelling,³⁶ potom Berdjajev,³⁷ kao najtipičniji predstavnik ove struje koji je

³² Usp. Sergio GIVONE, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Milano, Il Saggiatore, 1988, 156-166 prema Rinaldo OTTONE, *Il tragico come domanda. Una chiave di volta della cultura occidentale*, Rim – Milano, Glossa, 1988, 194.

³³ Usp. Ottone, *Il tragico come domanda...*, 194-195.

³⁴ *Isto*, 194.

³⁵ Usp. *isto*, 195.

³⁶ Usp. Friedrich W. J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Milano, Mursia, 1974. Ovo izdanje uredio je sam Pareyson.

³⁷ Usp. Nikolaj BERDJAJEV, *Smisao istorije*, Nikšić, Univerzitetska riječ, 1989.

svoju misao gradio crpeći nadahnuće iz Dostojevskog. Kod Dostojevskoga, kao nigdje drugdje, pokazuje se dijalektika slobode i zla, u smislu da bez slobode ne bi bilo niti zla kao pozitivne stvarnosti.³⁸ Drama egzistencije prema Dostojevskom, za razliku od njemačkog egzistencijalizma gdje se negativno pretače u pozitivno po nužnosti, proizlazi iz dijalektike dviju sloboda, božanske i ljudske. Čovjek kod Dostojevskog nije predestiniran, kod njega je grijeh koji uzrokuje zločin plod slobode koja ustaje protiv Boga da bi samu sebe afirmirala. Nema tu nužnosti već dvije slobode u svom tragičnom i neizvjesnom slobodovanju. Stoga će i Berdjajev na tom tragu ustvrditi da je sloboda ključ čitanja Dostojevskog i egzistencije koja je drama božanske i ljudske slobode.³⁹ Berdjajev polazi od Bömea i Schellinga i nauka o »tamnoj strani u Bogu«⁴⁰ da bi ukazao na manjkavost grčke ili srednjovjekovne, zapravo sve dotadašnje metafizike koja u svemu što postoji vidi racionalan princip koji poput sunca osvjetljava svijet koji postaje inteligibilan. S njemačkom mistikom i metafizikom utemeljuje se tako filozofija slobode koja daje prednost slobodi pred bitkom.⁴¹

Böhme naučava da u samom Bogu, u njegovim dubinama, postoji nekakav ponor, neka neobjašnjiva bestemeljnost koju je nazvao nazivom *Ungrund*, koji se može prevesti i kao bezdan, kao nepostojanje temelja.⁴² Na pojam bezdana ne mogu se primijeniti ni kvalifikativni pojmovi dobra i zla, ni temeljne metafizičke kategorije bitka i bića, budući da je *Ungrund* uvijek dublje od svega što se može reći ili misliti, on je prazvor koji čini i samo Božju narav tamnom.

»Böhme je, kao što je poznato, razlikovao narav u Bogu od samog Boga. Zato je smatrao kako se u samoj božanskoj naravi, puno dublje od samog Boga, nalazi jedan tamni izvor iz kojega se događa teogonijski proces rađanja Boga. Opisujući ovaj proces, Böhme se služio isključivo simbolima i slikama. Tako on kaže da u ovaj vječni izvor od vječnosti prodire božanska svjetlost i tako započinje proces vječnog Božjeg rađanja... Dakle, u pratelju svemira nije neki statički red nego dinamična borba suprotnih principa ... kod Boehmea u osnovi bića nalazi se iracionalan princip, primordijalna sloboda koja prethodi biću.«⁴³

Prije Bömea pak sličnu teoriju razvio je Meister Eckhart koji postavlja božanstvo (*Gottheit*) dublje od samoga Boga (*Gott*). *Gottheit* je prastvarnost dok je *Gott* drugotna stvarnost i pojavljuje se, prema Eckhartu, činom stvaranja, zajedno sa stvorenjem. Kada Bog stvara čovjeka on je tada i sam odnos s njim, tada je Biće, Stvoritelj, tada je *Gott*, pa se može govoriti o *suradanju* Boga i

³⁸ Usp. Luigi PAREYSON, L'esperienza della libertà in Dostoevskij, *Filosofia*, 1 (1978) 1-16.

³⁹ Usp. Nicolai BERDJAJEV, *La concezione di Dostoevskij*, Torino, Einaudi, 1977, 68.

⁴⁰ Usp. Berdjajev, *Smisao istorije...*, 60-66.

⁴¹ Usp. *isto*, 64.

⁴² Usp. Borislav DADIĆ, Metafizika bezdana i problem slobode kod Nikolaja Berdjajeva, u: A. GOLOUBOVIĆ, I. TIČAC (ur.), *Vječno u vremenu. Zbornik u čast mons. prof. Ivana Devčića, riječkog nadbiskupa*, Zagreb – Rijeka, Kršćanska sadašnjost – Teologija u Rijeci, 2010, 31-55, 38.

⁴³ *Isto*.

stvorenja. I kod jednog i kod drugoga, dakle, i Bog i sloboda misteriozno se pojavljuju iz *Ungrunda*, iz *Gottheita*, koji su *Ništa* u smislu neizrecivosti, tako da će Berdjajev reći da čovjek nije samo dijete Božje, već kao biće (*to on*) i dijete Ništa, ne – bića (*me on*), pa je ontologija neodvojiva od meontologije.⁴⁴ Ništa pak ne znači ništavilo ili prazninu, već naziv za neizrecivu dubinu koja u sebi krije bogatstvo svega što jest. To Ništa božansko se nalazi s onu stranu dobra i zla, svjetla i tame. Zato je, prema Berdjajevu, o iskonskoj drami i tragediji povijesti koja svoj izvor ima u mračnim dubinama bestemeljnosti moguće govoriti samo u mitološkim kategorijama i antropomorfizmima.⁴⁵

U tom smislu teogonijski proces u njegovu konceptualiziranju treba shvatiti na način mitologema, zapravo kao oblik apofatičke teologije, a ne kao bilo kakav katafatički pokušaj koji opredmećuje neizrecivo i misteriozno.⁴⁶ U interpretaciji Berdjajeva pak *Ungrund* je izvorna sloboda koja postoji prije bitka jer je bitak kao takav limitiranje slobode, dok sloboda nije limitirana. Štoviše, sloboda nije stvorena od Boga Stvoritelja, ona je od vječnosti ukorijenjena u misterioznom Ništa, u *Ungrundu*, ona je u tome Ništa od kojeg i u kojem Boga stvara svijet kao sekundarni čin. Za razliku od Böhmea pak, isti *Ungrund* se ne nalazi u samom Bogu kao njegovo tamno počelo, već ga Berdjajev smješta izvan Boga, kao misterioznu potenciju ne-bića.⁴⁷ Naime, što se stvaranja svijeta tiče, ne možemo govoriti da je Bog uzrok svijeta, jer se koristimo logikom nužnosti, a sloboda je, *Ungrund*, praizvornost koja ne kreira poradi bilo kakve nužnosti već iz same slobode.⁴⁸ Prije svega bijaše *Ungrund*, i, potom iz *Gottheita* i ponora nastaje Trojstvo, rađanje Boga – Stvoritelja. Taj proces koji se događa u vječnosti pak ne znači rađanje još neegzistirajućeg Boga, već govori, zapravo muca, tek o misteriju Boga na način oksimorona kao vječnom rađanju Boga iz ponora.

»Postoji neki praizvor, neki ključ bića iz kojeg vrije vječiti potok. U taj vječiti izvor vječito se unosi božanska svjetlost i u njemu se događa čin Bogoradjanja. Priznati takav iracionalni, tamni pratemelj, znači imati put za otkriće i shvaćanje tajne mogućnosti dinamike u dubinama božanskog života. Razvijanje tragedije strasti u božanskom životu, gdje je centar stvaranja samog Boga, Božjeg Sina radi otkupljenja i izbavljenja svijeta, jedino se može objasniti tako da duboki izvor tragičnog sukoba, tragične dinamike i tragične strasti postoji u dubinama samog Božanskog života. A to je ono što odriče svaka ugladana racionalistička teorija o božanstvu, što odriču sva očešljana učenja koja se tako plaše prenijeti tragičnu dinamiku na božanski život, jer govore samo o božanstvu koje je lišeno svih unutrašnjih suprotnosti i svih unutrašnjih sukoba, to jest, govore o dokraja logiziranom i racionaliziranom božanstvu.«⁴⁹

⁴⁴ Usp. *isto*, 43.

⁴⁵ Usp. Berdjajev, *Smisao istorije...*, 58.

⁴⁶ Usp. Borislav DADIĆ, *Metafisica della libertà nella filosofia di Nikolaj Berdjajev*, Frankfurt am Main, Lang, 2002, 199.

⁴⁷ Usp. Dadić, *Metafizika bezdana...*, 44-45.

⁴⁸ Usp. Berdjajev, *Smisao istorije...*, 54.

⁴⁹ *Isto*, 62.

Tragična sudbina Boga, koja je i metafizički izvor povijesti, proizlazi iz njegove ukorijenjenosti u tu opskurnu bestemeljnost, ponor, *Ungrund*, koji je i mogućnost *Ničega*, vazda otvorena drama. Stoga se tragično određenje Boga i povijesti, koje se u povijesti manifestira u sudbini Bogočovjeka Isusa čija je povijesna drama, unutarpovijesni »preslik« vječne drame u Bogu, ne odigrava po principu kapriciozne ili determinističke fatalnosti, već u misteriju Božje i ljudske slobode. Zato je i tajna povijesti tajna slobode bez garancije da će svjetlost pobijediti tamu:

»Sloboda sadrži u sebi iracionalno načelo, koje ne daje nikakve garancije da će svjetlost pobijediti tamu, da će od Boga zadana tema biti riješena, da će se odgovoriti na temu o slobodnoj ljubavi, na temu koju je Bog zadao.«⁵⁰

Progresističke ideologije prošlosti i sadašnjosti, od iluminizma preko marksizma do transhumanizma, su pak uvjerene da je ishod povijesti pozitivan, bilo putem političke borbe i angažmana, bilo razvojem znanosti i tehnike, ne obazirući se na dublji problem tajne i problema odnosa slobode i zla kako ga interpretira tragična misao inspirirana kršćanstvom.

Tragična misao zato upućuje na sasvim drugačiji karakter kako ljudske slobode, tako i zla, pa onda na puno kompleksniji karakter ljudske povijesti od naivnog optimizma ljudske slobode započetog modernitetom. Berdjajev, kao tipičan predstavnik tragične misli treće struje, kako ju je definirao Ottone, tvrdi da je drama svijeta započela u vječnosti, da zemaljska povijest i tragedija imaju izvor u nebeskoj povijesti i tragediji. Naime, misterij svijeta se skriva u pramisteriju, u božanskom *Ništa*. Bog se aktom samoslobode izdiže iz ponora *Ungrunda*, iz preontičke slobode. Stoga, tvrdi Berdjajev, može se reći da sloboda nije stvorena od Boga Stvoritelja, već se ukorjenjuje u *Ništa*, ona je primarna i bez početka.⁵¹ Ovo je ključan uvid da bismo razumjeli kako Berdjajev vidi probleme zla i odgovornosti za nj. Naime, ako Bog nije stvorio slobodu, onda nije odgovoran niti za njezine posljedice. Čovjek je stvoren od Boga kao biće slobode, dakle i ne-bitka kao preontičke slobode koja proizlazi iz *Ungrunda*. Istočni grijeh stoga je moguć, po Berdjajevu, jer čovjek može afirmirati meoničku slobodu koja proizlazi iz *Ungrunda* nad kojom Bog nema moći; Bog je svemoćan s obzirom na bitak, s obzirom na stvoreno, ali nije s obzirom na nestvorenu slobodu. Ta je sloboda zajedno s čovjekom penetrirala u bitak, ali je Bog nije uspio »uhvatiti« u svoju ljubav.⁵² Tako Bog, po Berdjajevu, niti je izvor zla niti je odgovaran za nj, što je omogućeno time da je Berdjajev, za razliku od Böhmea, ostavio *Ungrund* izvan Boga, te – govoreći u tom kontekstu o nestvorenoj slobodi – otvorio vrata dualističkim, maniheističkim interpretacijama.⁵³ Zato Berdjajev govori o zlu kao ne-bitku, koji ipak ima egzistencijalni karakter.

⁵⁰ *Isto*, 67.

⁵¹ Usp. Dadić, *Metafisica della libertà...*, 225.

⁵² Usp. *isto*, 227.

⁵³ Usp. Dadić, *Metafizika bezdana i problem slobode...*, 47.

Berdjajev ne misli, također, da je *Ungrund* zlo, već da mogućnost zla izvire iz njega i time spašava Boga od bilo kakve umiješanosti u zlo.

No kako se zlo aktualizira? Budući da čovjek nema izvor svoga života u sebi, zlo se događa kada čovjek isti izvor života počne tražiti u nečem inferiornom ili superiornom sebi. Zlo je »preokret univerzalne hijerarhije pri čemu ono što je inferiorno zauzima mjesto onoga što je superiorno«. ⁵⁴ Dakle, zlo je, po Berdjajevu, kada niža kreatura, kao kod istočnoga grijeha, remeti hijerarhiju bitka i stavlja se na mjesto višega, superiornijega, te time postaje inferiorna i sama sebi, a to je ideja »čovjeka Boga«, pa stoga i razlog zloće progresističkih ideologija koje su se, poput marksizma, začele i skončale u rijekama krvi. Zato Berdjajev smatra da zlo nije pozitivna stvarnost, već tek deformacija hijerarhijskog reda koja transformira Bitak u Ne-Bitak. Budući da Bog nema vlasti nad meoničkom slobodom, dakle, u svijetu postoji zlo. ⁵⁵ U opskurnom ponoru koji prethodi svakom dobru i svakom zlu, u *Ungrundu*, postoje žive sile u latentnom stanju, beskonačne snage dobra i zla koje se aktualiziraju u povijesti djelovanjem ljudske slobode. Zato je ljudska povijest – drama, a ne zbog društvenih okolnosti i nepravednih proizvodno-ekonomskih snaga i nedostatnog razvoja znanosti/tehnike.

Zaključak

Sve ideologije napretka zlo tumače društvenim uvjetovanostima koje, kada se uklone, političkim ili znanstveno-tehničkim djelovanjem, nestaje i zlo te tragičnost ljudske egzistencije. Radikalno odbijajući metafizičnost, zagovarajući radikalnu imanentnost, sve te struje postale su žrtve vlastitih zabluda optimizma vezanog za ljudsku slobodu i zlo kao tek jedan moment u nastanku dobra kojeg će se prosvjećivanjem i znanjem (iluminizam), dokidanjem društvenih nepravdi (marksizam) ili danas znanstveno-tehničkim napretkom (transhumanizam) iskorijeniti, pa pobijediti i samu smrt.

Takvom površnošću, zbog odbijanja metafizičkog karaktera ljudske slobode i zla, svi su veliki projekti moderniteta za poboljšanje čovjeka i stvaranje »raja na zemlji«, od ideologije progresa do marksizma, propali i to, paradoksalno, nošeni rijekama krvi i patnje koju su željeli izbrisati. Tragična misao u tom smislu postaje itekako aktualna pred novim naivnim ideologijama progresa, od transhumanizma do scijentizma, koje vjeruju u imanentističko rješenje problema zla u povijesti, ovaj puta na matrici vjere da je to sposobna učiniti znanost i tehnika, zanemarujući misterij zla i ljudske slobode u svoj njegovoj dubini i širini, kako ga je eksplicirala tragična misao oslonjena na kršćanstvo.

⁵⁴ Nicolaj BERDJAJEV, *Filosofia dello spirito libero*, Rim, San Paolo Edizioni, 1997, 251, prema Dadić, *Metafisica della libertà...*, 233.

⁵⁵ Usp. Dadić, *Metafisica della libertà...*, 234.

U tom smislu, sve stare i nove ideologije progressa, zanemarujući metafizičku dimenziju zbilje, zla slobode pa onda i tragedije povijesti, naivno smatraju da su znanstveno, tehničko ili kognitivno usavršavanje čovjeka, kao i revolucionarni prevrati (marksizam), dostatni za uklanjanje nepravdi i zla iz povijesti. Kršćanstvo se, odbijajući pelagijanizam, kroz povijest u tome pokazalo mnogo realističnije od svih svojih kritičara.

Zato, borba protiv zla i patnje, svakako se treba voditi razvojem znanosti, medicine, političkim programima u uklanjanju nepravdi i tlačenja. Velike stvari su na tom području već učinjene. No tragična misao to sugerira i korigira ukazujući da takva borba nije samo imanentistička, već i metafizička, pa samim time »znanje« sadržano u kršćanskoj religiji i religioznom iskustvu takovoj borbi i nastojanju daje dublji smisao i korektiv. Ovaj članak i promišljanje stoga pozivaju na obnovljeni dijalog u ovoj veoma važnoj, no zaboravljenoj problematici – u svoj njenoj zanemarenoj slojevitosti.

Ivica Šola*

*The Importance and Actuality of Tragic Thought in the Context of Old and
New Ideologies of Progress*

Summary

Starting with the Renaissance and Humanism and the optimistic image of human freedom and autonomous actions, various ideologies of progress and political projects have developed in the West, which believe that evil is the result of social circumstances that, when they change, evil disappears. All these ideologies turned out to be delusions. In this work, therefore, the author brings, through the prism of tragic thought inspired by Christianity, a possible correction as well as the causes of the downfall of those misconceptions on the optimistic matrix of human freedom and autonomy. Special emphasis is placed on the thought of Nikolay Berdjajev in the relationship between drama and tragedy in history and metaphysical drama and a more complex, metaphysical approach to human freedom and evil. In conclusion, the author criticizes the immanentism that were translated into optimistic political projects that, due to their (radical) anti-metaphysics and anti-religiosity, ignoring the depth of the problem of evil, fighting against it, in the name of »noble goals«, led to even greater evil.

Key words: Christianity, evil, freedom, history, progress, tragedy.

(na engl. prev. Barbara Balen)

* Ivica Šola, PhD, Assoc. Prof., J. J. Strossmayer University of Osijek, The Academy of Arts and Culture; Address: Trg Svetog Trojstva 3, HR-31000 Osijek, Croatia; E-mail: ivica.sola68@gmail.com.