

Filozofija i teologija u getsemanskoj noći

Lav Šestov o filozofiji Friedricha Nietzschea

»Na našoj zemlji možemo istinski voljeti
samo mučno i u mukama!
Drugačije ne znamo voljeti
i ne znamo za drugačiju ljubav.
Želim muke da bih mogao voljeti.«

Dostojevski

IVICA RAGUŽ*

UDK 1 Šestov, L.
Izvorni znanstveni rad
Primljeno:
28. prosinca 2009.

* Doc. dr. sc. Ivica
Raguž, Sveučilište J. J.
Strossmayera u Osijeku,
Katolički bogoslovni
fakultet u Đakovu, P.
Preradovića 17, 31400
Đakovo, Hrvatska, ivica.
raguz@os.t-com.hr

Sažetak: Članak predstavlja promišljanja Lava Šestova o filozofiji Friedricha Nietzschea. Prikazat ćemo u glavnim crtama novost Šestovljeva shvaćanja Nietzscheove filozofije. Naime, Šestov je među prvima uočio veliku važnost Nietzscheove misli ne samo za kritičko razumijevanje europske kulture, filozofije i politike, nego teologije i Crkve. Ruski filozof je mišljenja da bi se teologija trebala nadahnuti Nietzscheom, posebice njegovom kritikom zapadnoga poimanja racionalnosti, etike i govora o Bogu. Pritom, Šestov dakako ne propušta i kritizirati Nietzscheovu filozofiju, o čemu će također biti govora. Na tragu Šestovljevih razmatranja o Nietzscheu, vrjednovat ćemo i kritički preispitati doprinos jednoga i drugoga mislioca za današnju teologiju, za određene teološke teme, kao što su odnos vjere i razuma, etika, pitanje zla i dobra u svijetu, ljubav prema bližnjemu, govor o Bogu. Aktualnost njihove misli za teologiju sažet ćemo u slici »getsemanske noći« koju sam Šestov rado koristi. Pod teologijom »getsemanske noći« misli se na teologiju koja je osjetljiva za patnju, za nesigurnost, koja se nikada začahuruje u svoje sustave, koja ne prestaje tražiti Boga, i to Boga koji se nalazi onkraj svih čovjekovih predodžaba i sustava.

Ključne riječi: Lav Šestov, Friedrich Nietzsche, racionalnost, etika, filozofija, teologija, ljubav.

Uvod

Njemački filozof Jacob Taubes jednom je napisao da svima onima koji žele upoznati filozofiju Friedricha Nietzschea preporučuje izvrsne knjige dvojice autora: švicarskoga teologa Hansa Ursa von Balthasara i ruskoga filozofa i teologa Lava Šestova. O Lavu Šestovu piše sljedeće: »Najznačajnije tekstove o Nietzscheu i Dostojevskom napisao je Rus Lav Šestov. Upućujem vas na njegovu moćnu studiju o Dostojevskom, u knjizi na *Jobovoj tezulji*. [...] Potom, nešto kasnije, još intenzivnije u knjizi *Atena i Jeruzalem*, u kojoj Šestov pomalo metafizički nateže Nietzscheovu priču, ali ipak uviđa nešto važno kad pokazuje kako Nietzsche govori o padu, kako je dekadencija povezana s čovjekovim padom, a nije samo povijest pro-padanja. Pad u biblijskom smislu.«¹ Taubes ide čak tako daleko i tvrdi da poznatu studiju o Nietzscheu Karla Jaspersa ne bi prihvatio ni za magistarski rad, jer ta knjiga, prema njemu, u potpunosti promašuje problematiku. Vođeni tom provokativnom Taubesovom tvrdnjom, pokušat ćemo u ovom radu predstaviti Šestovljevo poimanje Nietzscheove filozofije. Šestovljevo shvaćanje i recepciju Nietzscheove filozofije ovdje ne kanimo promatrati u kontekstu njegove cjelokupne teološke i filozofske misli. To znači da se ne želimo baviti pitanjem o utjecaju Nietzschea na Šestovljevu misao kao ni analizom sličnosti i razlika između jednoga i drugoga filozofa. Nas ovdje ponajprije zanima sljedeće: vrjednovanje Šestovljeve interpretacije Nietzscheove filozofije pod vidom njezina teološkog potencijala, tj. doprinosa drukčijem poimanju teologije i kazivanja Boga u uvjetima današnjega vremena.

1. Šestovljeva kritika zapadne racionalnosti i etike

Lav Šestov ne bavi se izravno Nietzscheovom filozofijom, niti mu je nakana sustavno prikazati njegovu misao. Šestov prije svega prepoznaje u Nietzscheu kritiku određene misli koja vlada cjelokupnom filozofijom i europskom kulturom. Naime, u svojem najvažnijem djelu »Atena i Jeruzalem« ruski mislilac pokušava sažeti cjelokupnu povijest filozofije i europske kulture u svjetlu biblijskoga izvješća o istočnom grijehu. Šestov se posebno nadahnuo interpretacijom istočnoga grijeha u pripovijetci Dostojevskog »San smiješnog čovjeka« gdje susrećemo sljedeće riječi: »Ali imamo znanost i s njenom ćemo pomoću iznova otkriti istinu, samo je tada svjesno prihvatiti, znanje je iznad osjećaja, a spoznaja o životu – iznad života. Znanost će nam podariti mudrost, mudrost će nam otkriti zakone, a poznavanje zakona sreće jest iznad same sreće.«² Tim riječima Dostojevski opisuje posljedice grijeha, a Šestov preuzima nje-

¹ J. TAUBES, *Pavlova politička teologija*, Ex libris – Synopsis, Rijeka – Sarajevo, 2009., str. 153.

² F. M. DOSTOJEVSKI, *San smiješnog čovjeka*, u: *Bjesovi*, Znanje, Zagreb, 1982., str. 357. Presudno značenje za Šestova ima i djelo Dostojevskog »Zapisi iz podzemlja« gdje također susrećemo žestoku kritiku modernoga čovjeka i njegove podređenosti razumu i znanju. Više o tomu vidi izvrstan prikaz tih i drugih djela Dostojevskog L. ŠESTOV, *The Conquest of the Self-Evident; Dostoevsky's Philosophy*, u: *In Job's Balances. On the Sources of the Eternal Truths*, Ohio University Express, Athens, str. 3.-82.

gove misli. Umjesto da izabere stablo života, čovjek se radije okreće stablu »spoznajе dobra i zla« te pokušava ostvariti nemoguće: biti kao Bog.

»Biti kao Bog« Šestov tumači kao čovjekov pokušaj da svojim vlastitim silama konstruira zbilju. Čovjekov pokušaj da zavlada zbiljom očituje se u panlogizmu, kojim se pobožanstvenjuju razum i znanje, gdje glavnu riječ imaju razumske nužne i opće važeće istine: »Svi su bili uvjereni da je čovjeku znanje nešto na svijetu najpotrebnije, da je znanje jedini izvor istine i što je glavno – to se i posebno podvlačilo i na tome se inzistiralo – ono otkriva općevažeće i nužne istine koje obuhvaćaju sve što postoji i od kojih čovjek nema kamo pobjeći, a – uostalom – nema ni potrebe za tim.«³ U takvoj koncepciji čovjek želi zavladatai zbiljom i time postići apsolutni mir, u kojemu nema više mjesta za ono što Spinoza naziva glavnom zaprjekom za filozofiranje: »lugere, ridere, detestari, flere«: »Ono što je Spinoza odbacio – a on je bio najsmioniji i najotvoreniji među svima – ono *ridere, lugere et detestari*, s onim *flere* što uz ovo gornje ide, *jest ona dimenzija mišljenja* koja apsolutno ne postoji ili točnije, koja je apsolutno atrofirala u čovjeku koji *sola ratione dicitur*. To se može još jače naglasiti – uvjet razumskog mišljenja sastoji se u spremnosti da se odbaci sve što je vezano za *ridere, lugere et destari*, posebice da se odbaci ono *flere* – kao mogućnost.«⁴ Dakle, u takvoj viziji čovjek se uzdiže na razinu samoga Boga gdje mu sve postaje jasno, sve razumljivo te je zbog toga isključeno svako propitivanje. Bog je također podređen čovjekovu razumu i njegovim nužnim istinama tako da postaje besmislena svaka molitva, zazivanje »flere«: »Pjesnik psalama mogao je zazivati Gospoda, ali čovjek *qui sola ratione dicitur* – koji se rukovodi samo razumom – sigurno zna da je zazivanje Boga iz ponora uzaludno: takva zazivanja ni do čega ne će dovesti. Ako si se strovalio u ponor – trudi se, kako možeš, da se izvučeš, ali zaboravi na sve ono čemu je vjekovima ljude podučavala Biblija, da tobože negdje 'na nebesima' postoji najviše i pritom svemoguće biće koje se zanima za tvoju sudbinu, koje može i spremno je da ti pomogne.«⁵ Jednom riječju, kao što je za Heideggera cjelokupna zapadna misao jedan golemi zaborav bitka, tako je za Šestova čitava povijest zapadnoga duha pokušaj Paloga čovjeka da bez Boga uzima plodove stabla spoznajе dobra i zla i da tim istim plodovima, poput Boga, zavlada stvarnošću. Razum je uzdignut na pijedestal božanskoga, a vjera proglašena neprihvatljivom: »Naš razum, to ću ponoviti, u našim je očima ocrnio vjeru: on je u

³ L. ŠESTOV, *Atina i Jerusalem*, Mediteran, Budva, 1990., str. 8. Koristimo se srpskim prijevodom djela, ali ga pri navođenju modificiramo u hrvatski. Opširnije o Šestovljevoj kritici racionalnosti vidi S. KOROLIĆ, *Lav Šestovs Apotheose des Irrationalen. Mit Nietzsche gegen Medeus*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2007., str. 63.-95.

⁴ L. ŠESTOV, *Atina i Jerusalem*, str. 14.

⁵ *Isto*, str. 13. »Predati sebe u ruke Boga živoga jest strašno, a pokoriti se bezličnoj nužnosti koja ne zna se kako ugnijezdila u postojanje – nije strašno, to je nešto radosno i umirujuće.« (*Isto*, str. 11.) L. ŠESTOV, *Potestas clavium. Vlast ključeva*, Fabula nova, Zagreb, 2007., str. 21.: »Sama Descartesova metoda već je pretpostavljala ono što je Spinoza govorio. Ili, općenito uzevši, znanstvena metoda ne dopušta ništa zajedničko Bogu i čovjeku, ona naprosto izgurava Boga iz čovjekova vidnog polja.«

njoj – ‘spoznao’ čovjekove nezakonite pretenzije na to da svojim željama podčini istinu, on nam je oduzeo najdragocjeniji dar neba, legalno pravo da sudjelujemo u tvoračkom *fiat* – neka bude – tumačeći i usitnjavajući naše mišljenje u dimenziji onog okamenjenog *est* – jest.«⁶ Umjesto biblijske etike »veoma dobro« nameće se isključivo autonomna etika »dobra«: »Biblijsko ‘veoma dobro’ tu je fantastična izmišljotina, kao što nam Bog koji se objavio proroku na Sinaju djeluje – nameće nam se – kao fantastika i izmišljotina. Mi, ljudi, koji posjedujemo znanje, svoje nade vezujemo za autonomnu etiku, u njezinim pohvalama vidimo svoje spasenje, a huljenje na nju – propast zauvijek.«⁷

Šestov ide još korak dalje i tvrdi da je apsolutizacija čovjekova razuma i etika zavlada i samom teologijom, točnije katoličkom teologijom i Crkvom. Katolička crkva za njega je na 1. vatikanskom saboru definitivno sebe poistovjetila s filozofskom racionalnošću, tvrdeći da se Boga može spoznati razumom. Osim toga, Katolička crkva i papinska služba uzimaju si za pravo Boga i njegovo kraljevstvo »vezivati« (>potestas clavium«) za ljudsko, za nauk i dogme.⁸ Oslanjajući se na Legendu o Velikom inkvizitoru, koju donosi Dostojevski u Braći Karamazovima, Šestov tvrdi da se katoličanstvo stavilo na mjesto samoga Boga⁹ te »ne vjeruje u Boga i Bogu, nego sebi samomu.«¹⁰ Duh Katoličke crkve, a to je duh vladanja Bogom i zbiljom, nastavlja se, prema našem autoru, u europskom materijalizmu i pozitivizmu: »Ispod kože svakoga Europljanina, bio on pozitivist ili materijalist, skriva se srednjovjekovni katolik koji se grčevito drži prava – neotuđivog i isključivog – da za sebe i svoje bližnje otvara vrata kraljevstva nebeskoga. To pravo podjednako ističu i materijalisti i ateisti i vjerne ovce velikoga stada namjesnika sv. Petra.«¹¹

2. Nietzsche kao kritičar zapadne racionalnosti i etike

Kratka analiza Šestovljeva shvaćanja europske filozofije i teologije dovoljno daje naslutiti zašto je za njega posebno važna i odlučujuća Nietzscheova misao. Šestov smješta Nietzschea upravo u takvu europsku povijest filozofije i teologije. Nietzsche je za njega jedan od najsnažnijih kritičara europske filozofije i teologije. Istaknut ćemo nekoliko vidova Nietzscheove filozofije kako je vidi naš pisac.

1. Prema Šestovu, njemački filozof također pripada »filozofiji Paloga čovjeka«, ali je kritizira i nastoji je prevladati. Nietzsche raskrinkava i radikalno odbacuje težnje totalitarizirajućega razuma filozofije, teologije i cjelokupne europske kulture. Poku-

⁶ L. ŠESTOV, *Atina i Jerusalem*, str. 22.

⁷ *Isto*, str. 14.

⁸ Usp. L. ŠESTOV, *Potestas clavium. Vlast ključeva*, str. 56.-66.

⁹ *Isto*, str. 65.

¹⁰ *Isto*, str. 60 s.

¹¹ *Isto*, str. 56.

šaj filozofije od Sokrata pa sve do danas da iziđe iz svojega pada kod stabla spoznaje dobra i zla, za Nietzschea je samo još veća potvrda toga istog pada, potpuni izričaj dekadencije: »On je jedini vidio u Sokratu palog – posrnulog – čovjeka. ‘Sokrat je izgleda, bio liječnik, onaj koji spašava. Treba li otkrivati grješku, koja se tajila u njegovoj vjeri u razum, koliko god ta vjera vrijedila? To je samo samoobmana filozofa i moralista kada smatraju da mogu izići na kraj sa svojim *décadence* odlučivši – to prelazi njihove snage – sve što oni izaberu, kao sredstvo, u čemu vide svoje spasenje, samo je izraz te iste – *décadence*, oni mijenjaju termin, ali se ne oslobađaju od *décadence*.’«¹² Šestov također prihvaća Nietzscheovu kritiku totalne vlasti razuma i općevažećih istina. Njome čovjek postaje rob samomu sebi, odnosno rob svojega razuma. Šestov upravo u toj kritici racionalnosti vidi veliku važnost Nietzscheove filozofije. Nietzsche je uvidio duboku težnju racionalnosti za totalitarističkim poimanjem cjelokupne zbilje. Također i veličanje čovjekove želje i traganja za istinom krije istu logiku. Ta je želja samo jedan vid ovladavanja tom istom istinom, jer se istina reducira na istine i na jasnoću razuma kako bi je on lakše mogao zaposjesti. Stoga kritika mora biti upućena i traganju za istinom: »Mi više ne vjerujemo, niti možemo vjerovati, u neko nekoristoljubivo traganje za istinom, čime su se nekad hvalisali ljudi. A i kako da vjerujemo u nešto slično kada je danas očividno svima da mi, zapravo, *ne znamo* što želimo kada kažemo da želimo istinu. Željati istinu to može značiti željeti mir za sebe, željeti novoga stimulansa za borbu, može čak značiti željeti nekakvu posebno originalnu ‘točku gledišta’ koja nikome još nije pala na pamet. Sve je moguće!«¹³ Šestov je mišljenja da se teologija dala zavesti tom mišlju, odnosno podlegla je logici »stabla spoznaje dobra i zla« te je Boga podvrgla kategorijama racionalnosti. Stoga ruski filozof vidi u Nietzscheovoj filozofiji radikalnu kritiku takve teologije kao i poticaj da teologija napusti simbiozu s racionalnošću.

2. Filozofska i teološka etika također zarobljava čovjeka. Za Šestova etika podvrgava čovjeka općenitim normama, sokratovski ga uči da se sreća sastoji već u samoj krjeposti i da nema razloga opterećivati se bilo čim drugim što bi bilo onkraj krjeposti. Etika ima uspavljujuću i umirujuću funkciju poput razumskih istina, a »res cogitans« pretvara se u »asinus turpissimus« koji ne pokazuje nikakav interes za bilo što drugo osim etike, ili što je danas uobičajeno, osim etike vrjednota. Šestov tu posebno misli na teodicejska pitanja koja u takvoj etici nemaju mjesta, ili se olako reduciraju na logiku »krjepost jest sreća«, koja prisiljava čovjeka da se definitivno pomiri s patnjom te je prihvati kao nešto sasvim nužno: »To što na zemlji pravednike truju kao pse – to filozofe ne uznemirava, jer, po njihovu mišljenju, to

¹² L. ŠESTOV, *Atina i Jerusalem*, str. 126.

¹³ L. ŠESTOV, *Dostojevski i Niče*, Slovo ljubve, Beograd, 1979., str. 31. Izvršna promišljanja o Nietzscheovoj kritici traganja za istinom vidi kod P. HADOT, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, 2006., str. 281.-296. Nietzscheovu-Šestovljevu kritiku istine preuzimaju između ostalih Martin Heidegger, a danas i francuski filozof Jean-Luc Marion.

ničim ne ugrožava filozofiju«. ¹⁴ Šestov je mišljenja da Nietzsche teodicejski misli i stoga odbacuje svaki pokušaj konačnoga odgovora na pitanja čovjekove patnje. To ga, prema našem autoru, svrstava među teologe križa: »Za Nietzschea je postojalo samo jedno pitanje: ‘Bože, Bože, zašto si me ostavio?’ Zna li vi za ove jednostavne riječi, pune neke beskrajne tuge i gorkog jada? Na ovo pitanje mogućan je samo jedan odgovor: i ljudski nauk, koji se priklanja osrednjem i običnom životu, i ljudski moral koji opravdava, posvećuje, veliča, koji normu podiže na razinu zakona i daje podršku osrednjosti i svakodnevnom [...] - jesu laž. Ili, kazano Nietzscheovim riječima, nema ničeg istinitog, sve je dopušteno – ili revalorizacija svih vrijednosti.« ¹⁵ Šestov također prihvaća i Nietzscheovu kritiku ljubavi prema bližnjemu. Ljubav prema bližnjemu, koja se želi učiniti apsolutnom te želi palomu čovjeku podariti spasenje, pretvara se nužno u ideologiju sažaljenja koja je za Nietzschea samo suprotan način podvrgavanja drugoga svojim vlastitim interesima: »Ako ne možemo pomoći bližnjemu – onda ga ne možemo ni voljeti! Baš ti bližnji, koji očekuju našu ljubav, u najvećem broju su ljudi kojima nije moguće pomoći – ja ne govorim o svim ljudima, naravno. Ranije je bilo dovoljno opjevati toga patnika, zaplakati nad njim ili ga nazvati bratom svojim. Sada je tako nešto nedovoljno; sada žele da mu *pomognu* po svaku cijenu, žele da taj posljednji čovjek postane prvi! Ako se to ne može ostvariti, onda i samu ljubav šalju do đavola i na njezino upražnjeno prijestolje sjeda sada vječna mržnja [...] Dostojevski (mislim da poslije navedenih odlomaka njega ne će više brkati s Aljošom) više ne vjeruje u svemoćnu snagu ljubavi i ne drži mnogo do suosjećanja i ganuća. Ta nemoć čovjekova da pomogne drugome za njega je jasan i poražavajući argument. On traži snagu, moć. I vi kod njega otkrivajte onaj krajnji, najintimniji cilj njegovih stremljenja, a to je *Wille zur Macht*, isto onako otvoreno i jasno formulirana kao kod samoga Nietzschea.« ¹⁶ Stoga Šestov izvrsno primjećuje kako je Nietzscheova naizgled žestoka i okrutna kritika ljubavi prema bližnjemu zapravo kritika apoteoze ljudske ljubavi u modernom dobu. Ljudska ljubav je za obojicu mislilaca nemoćna, ne može čovjeku pomoći, ne može ga izbaviti iz bezizlaznosti njegova života¹⁷ i kao takva upućuje na jednu drugu lju-

¹⁴ L. ŠESTOV, *Atina i Jerusalem*, str. 16.

¹⁵ L. ŠESTOV, *Dostojevski i Niče*, str. 205.

¹⁶ *Isto*, str. 134.-135.

¹⁷ *Isto*, str. 232.-233.: »Suosjećati s čovjekom i žaliti ga, to znači priznati da mu više ničim ne možeš pomoći. Ali, zašto to ne reći otvoreno, zašto ne naglasiti zajedno s Nietzscheom: onome tko je smrtno bolestan nije ni potreban liječnik. Zbog čega se skriva istina? Nietzscheu je jasno da ‘dobri’ suosjećaju s nesretnima samo zato da ne bi razmišljali o svojoj sudbini, da ne bi morali tražiti, boriti se.« L. ŠESTOV, *Dobro u učenju Tolstoja i Ničea*, Književne novine, Beograd, 1981., str. 86.: »On [Nietzsche na početku svojega stvaralaštva] traži neko drugo utočište i nada se da će naći spasa od užasa koji ga progone. On hita ‘dobru’ misli da je svemoćno i da može zamijeniti, za koje vjeruje da je ono Bog, pa i više od Boga; on vjeruje da će čovječanstvo dobiti ako bude u zamjenu za Boga svu ljubav davalo ljudima, bližnjima.« »Nietzsche, očevitno, nije mogao ovako misliti [dobro, bratska ljubav, to je Bog], jer bi to značilo oduzeti Bogu njegove svete attribute – svemoć, moć da sve vidi i slično, i obogotvoriti nemoćno, slabo ljudsko osjećanje koje može biti od pomoći tamo gdje se bez te pomoći može, ali koje zataji u onim slučajevima kada je pomoć najviše potrebna.« (*Isto*, str. 133.) Usp. također *Isto*, str. 117.

bav, a to je Božja ljubav. Isto tako i Nietzscheovu kritiku »slabih« Šestov pozitivno tumači. Ne radi se o tomu da Nietzsche mrzi slabe kao takve, nego samo one »slabe« koji sami sebe svojevolumno pretvaraju u robove etike, koja ih »tješi« svojim jasnim odgovorima: »Što se tiče mržnje prema 'slabima', tu ima njegove krivice, oni su mu bili odvratni, isto kao i njihovi uporni zaštitnici 'dobri i pravedni'. A oni su mu odvratni ne zbog svoje nesreće, ne zbog svoga neuspjeha i promašenosti, nego zbog svoje spremnosti da prihvate 'suosjećanje' koje im nude kao utjehu. Oni su stupili u zavjeru protiv života samo da zaborave svoje nesreće – a to je za Nietzschea najstrašniji zločin i to on nikada i nikomu ne oprašta.«¹⁸

3. Šestov prihvaća poznatu Harnackovu tezu o helenizaciji kršćanstva, pri čemu i samoga Harnacka i protestantsku liberalnu teologiju također naziva heleniziranim kršćanstvom.¹⁹ Za Šestova je u tom smislu Nietzscheova kritika takvoga heleniziranoga kršćanstva putokaz prema kršćanstvu onkraj racionalnosti i etike: »Najpoučniji, strastveni doživljaj koji je imao Nietzsche bila je nužnost odricanja od sokratovskoga svijeta – on je osjetio ono što je morao osjetiti prvi čovjek kada ga je razgnjevljeni Bog izgnao iz rajskoga vrta. Nietzscheu se činilo da se mora odreći kršćanstva, ali tome nije bilo tako: on je bio u prilici odreći se grčkih elemenata u kršćanstvu, tj. onoga što je bilo uneseno u nauk koji je na Istoku stvorila već duboko ukorijenjena grčka filozofija.«²⁰ Štoviše, ruski mislilac shvaća Nietzschea kao filozofa milosti, odnosno njegov nauk o volji za moći uspoređuje s Lutherovim naukom o milosti. Šestov ne misli ovdje na milost u teološkom smislu riječi, nego na milost kao svijest o nedostatnosti svih čovjekovih razumskih istina i etičkih postavki te težnja prema onkrajnosti jednoga i drugoga: »Ne samo da su riječi Nietzscheove pune i prepune strasti, ne samo ton i svojstvo njegova govora već i misli njegove su samo ponavljanje onoga što smo čuli od Luthera, a što je sam Luther čuo od proroka. Sve što oni govore, diše jednom željom, jednom težnjom, prožeto je jednom mišlju: *Deus est creator omnipotens* – a to je kod Nietzschea - *Wille zur Macht*. I Njemu, tom Svemogućem Tvorcu, streme njih obojica, ne žaleći i ne štedeći sebe, rušeći sve prepreke koje im se nalaze na putu.«²¹ Poput sv. Pavla, Luthera, Pascala i drugih mislilaca, Nietzsche je teolog milosti tako što je uvidio prokletstvo »zakona« ovozemaljskih autoriteta, razuma, etike, dakle svega onog što čovjeka zarobljava.²² Jer, novovjekovni je čovjek samo nadomjestio Boga »zakonom« razuma i autonomne etike: »Svijet se složio s time da ne postoji Bog, ali nije mogao postojati bez 'zakona'.«²³

¹⁸ L. ŠESTOV, *Dostojevski i Niče*, str. 238.

¹⁹ L. ŠESTOV, *Potestas clavium. Vlast ključeva*, str. 110.-111.

²⁰ *Isto*, str. 46.

²¹ L. ŠESTOV, *Atina i Jerusalim*, str. 132.

²² Usp. *isto*, str. 128.-129.

²³ L. ŠESTOV, *Gethsemane Night; Pascal's Philosophy*, u: *In Job's Balances. On the Sources of the Eternal Truths*, str. 306.

4. U Šestovljevoj filozofskoj misli važna je ideja bezumlja, ludosti kao uvjeta i dokaza istinske misli. Ne radi se o ludosti u medicinskom smislu²⁴, već u teološkom značenju. Radi se o kršćanskoj ludosti Isusa Krista, ludosti križa i ljubavi koja nadilazi svaku uobičajenu racionalnost i etiku. Tu misao naš autor pronalazi kod Pavla u Prvoj poslanici Korinćanima: »Jer, kako u mudrosti Božjoj ne upozna svijet mudrošću Boga, bila je Božja volja, da ludošću propovijedanja spasi one, koji vjeruju. ... Jer je »ludost« Božja mudrija od ljudi,! 'Slabost' je Božja jača od ljudi.« (1, 21. 25) Nju je kasnije posebno preuzeo i razvio Tertulijan kojega Šestov uzima također za zagovornika svoje filozofske misli: »Ono što je za Atenu mudrost u Jeruzalemu je ludost – Tertulijan ništa drugo nije ni govorio. Ne može se više govoriti da je Tertulijan odricao mogućnost judejsko-kršćanske filozofije: on je samo htio da joj osigura slobodu i nezavisnost misli, računajući da one ne treba imati helenske principe, ciljeve i helenski izvor istine, sve to svoje vlastito. I još da istina objave kada započne tražiti opravdanja pred našim razumom pomoću onih načina s kojima su Grci dokazivali svoje istine – ne će naći opravdanja koje traži, ili, ako ga i nađe, to će biti zato što se odrekla sebe same: jer što je u Ateni bezumlje u Jeruzalemu je mudrost i obrnuto – što je u Jeruzalemu istina u Ateni je – laž.«²⁵ Šestov se time samo pridružuje kršćanskoj teološko-književnoj tradiciji »Božjih luda« te u tu tradiciju smješta i samoga Nietzschea.²⁶ Naime, prema toj tradiciji²⁷, onaj tko se upustio u avanturu s Bogom ne može ostati nepromijenjen, ne može ostati kod sebe, mora biti izvan sebe i doživjeti ekstazu. »Božja luda« ne pripada sebi, ne raspolaže sobom, već Bog njime raspolaže. U tom smislu je za Šestova Nietzscheovo isticanje važnosti ludosti kritika postojeće racionalističke misli i jedna od temeljnih svojstava same vjere i ljubavi. Premda to ne ističe izričito, Šestov na neizravan način Nietzschea promatra u kontekstu filozofije ludosti kao filozofa ljubavi.²⁸

5. Šestov izvrsno tumači Nietzscheovo veličanje zla koje može susresti u njegovim mnogobrojnim tekstovima. Obično se to veličanje tumači kao Nietzscheova nemoralnost, pozivanje čovjeka da zlo izjednači s dobrim. Ruski filozof potpuno odbacuje takvo stajalište. Tvrdi da je sam Nietzsche živio potpuno moralnim životom, čak u njega nije bilo nikakvih obraćenja od grješnog prema krjeposnom životu, ili obrnuto. No, ono što je najvažnije jest to da se u Nietzscheovu veličanju zla može uočiti zapravo evanđeoska misao. Šestov navodi značajan citat iz »Tako je govorio Zaratustra«: »Pronađite mi već jednom ljubav koja ne će ponijeti sa sobom samo

²⁴ Tako Šestova tumači Sonja Koroliov (*Lav Šestovs Apotheose des Irrationalen. Mit Nietzsche gegen Medusa*, str. 97.-137.) i potpuno proučava teološku pozadinu njegove filozofije i teologije ludosti.

²⁵ L. ŠESTOV, *Atina i Jerusalem*, str. 188.-189.

²⁶ *Isto*, str. 128.-129.

²⁷ Vidi H. U. v. BALTHASAR, *Herrlichkeit III*, 1/2, Johannes, Einsiedeln, 1965., str. 492.-551.

²⁸ O ljubavi kao ludosti i apologiji slučajnosti vidi L. ŠESTOV, *Potestas clavium. Vlast ključeva*, str. 33.-34., 69.-72.

svu kaznu, već i svu krivicu! – Pronađite mi već jednom pravičnost koja će svakog osloboditi, osim onoga koji sudi.«²⁹ Dakle, Nietzsche ne želi poistovjetiti zlo s dobrim, nego naglasiti da čovjekovo dobro može biti u potpunosti dobro, jedino ako se ne suprotstavlja zlu. Ne samo da po zlu, a time i patnji, čovjek raste u dobru, nego istinsko dobro ne može ostati ravnodušno spram zla. Upravo u tomu Šestov vidi kod Nietzschea ostvarenu evanđeosku misao, prema kojoj »sunce izlazi jednako nad dobrima i zlima«: »Za svakoga tko je proučavao Nietzschea, ne može biti sumnje da su njegovi napadi usmjereni ne na kršćanstvo i na Evanđelje, nego na ona svuda raširena opća mjesta – sakrivaju smisao i svjetlost istine. 'Dobro je Bog', kaže grof Tolstoj svojim učenicima – samo to dakle, što govore svi, ona kulturna većina, gomila (kod Nietzschea je to 'učena svjetina', u izrazima su oba pisca slični) koju napada. Pri tome se čitav život pretvara u 'zlo', a grofa Tolstoja se to ne tiče. On sebe i ne pita /.../ kako to Bog caruje na zemlji, kako to da milijuni ljudi žive daleko od Boga. Njega tješi to što se popeo na najviši stupanj moralnoga razvitka! Nietzsche je imao drukčije iskustvo, drukčiji život i zbog toga se pitanje o ocjeni dobra kod njega postavljalo u drugačijem obliku. On je shvatio da je zlo potrebno isto kao i dobro, pa i više nego dobro. On je shvatio da je i jedno i drugo obvezatan uvjet ljudskog postojanja, da sunce može izlaziti jednako i nad dobrima i nad zlima.«³⁰ Naš pisac dalje ne razrađuje tu misao, ali je posve točno uvidio da je Nietzscheovo veličanje zla zapravo u skladu s kršćanskim Bogom, Bogom Isusa Krista koji na sebe preuzima zlo, grijehe svijeta i svoju dobrotu ne ostvaruje u potpunoj ravnodušnosti spram zla, nego u ljubavi koja djeluje u tom istom zlu.

6. Za Šestova istinska filozofija ne započinje s divljenjem, nego sa strahom i očajem: »Filozofija počinje onda kada se povuče svemoćni grubijan i kada čovjek ostane sam sa sobom. Tada ga napušta odvažnost – i tako je bolje. Tada nastupa očajanje – i to je također bolje.«³¹ »Filozofija ne počinje onda kada čovjek nađe neprijeporno mjerilo istine, nego, naprotiv, kada čovjek izgubi sva mjerila istine, kada osjeti da nikakvih mjerila ne može biti i da oni čak ni za što nisu potrebni.«³² Upravo je Nietzsche to sve doživio na svojoj vlastitoj koži. Iskreno se suočio s činjenicom užasa da je čovjek ubio Boga i da više kao takav ne posjeduje kriterije istine: »Nietzsche je jedini izuzetak od općega pravila, jer kada se uvjerio da Boga nema, obuzeo ga je takav bezumni očaj da mu, bez obzira na njegovu izvanrednu književnu nadarenost, do kraja života nije pošlo za rukom primjereno iskazati što su to učinili ljudi koji su ubili Boga.«³³

²⁹ L. ŠESTOV, *Dobro u učenju Tolstoja i Ničea*, str. 140. Usp. također *Isto*, str. 90.-92.

³⁰ *Isto*.

³¹ L. ŠESTOV, *Potestas clavium. Vlast ključeva*, str. 114.

³² *Isto*, str. 185.

³³ *Isto*, str. 25. Također str. 27.

7. Naposljetku, Nietzsche je za Šestova filozof slobode. Nasuprot robovanjima najrazličitijim idolima kojima čovjek samoga sebe podlaže, Nietzsche utire put slobodi upravo preko užasa i očaja, koji ni za Nietzschea ni za Šestova nemaju i ne smiju imati prizvuk pesimizma i rezignacije. Naprotiv, u očaju, kao početku filozofije, čovjek raskrinkava sva svoja robovanja, svako apsolutiziranje konačne stvarnosti³⁴ te se odriče biti »tvornica idola«. ³⁵ Njemački filozof je svojom filozofijom očaja i užasa zapravo filozof tragedije protiv filozofije svakodnevice i humanizma, odnosno humanizma shvaćenoga na način racionalizma i autonomne etike: »Tada će ljudi, možda, shvatiti zašto su Dostojevski i Nietzsche napustili humanost i okrenuli se surovosti i ispisali na svojim zastavama neobične riječi: *Wille zur Macht*. Zadatak filozofije sastoji se u tome da nas uči smirenosti, pokornosti, samoodricanju. Sve te riječi filozofi su izmislili ne za sebe, nego za druge. [...] Deklaracija prava koju je objavio Nietzsche, kao njegova *Volja za moć* nešto su više nego ideali i *pia desideria* kojima su se do danas punile knjige učenih. [...] Filozofija tragedije nalazi se u stanju principijelnog sukoba s filozofijom svakodnevice. Tamo gdje svakodnevica izgovara riječ 'kraj' i odustaje, upravo tamo Nietzsche i Dostojevski vide početak i započinju traganje.« ³⁶ Pri tomu treba imati na umu da za Šestova filozofija tragedije nema ništa uzvišenoga, ništa čemu bi se trebalo diviti. Tragedija ne čini čovjeka nikakvim »vitezom vjere«, nikakvom veličinom ili tragičnim junakom, jer tragična osoba živi u trajnom užasu i očaju.³⁷ Upravo takvo »tragično« oslobođenje čovjekove slobode, o kojoj govori Nietzsche, zapravo je, prema našem autoru, oslobođenje za samu vjeru. Vjera je za Šestova neoslanjanje na sebe, oslobađanje od vlasti pojmova i svjetlosti znanja³⁸, abrahamovski ne znati kamo se ide i sve očekivati od Boga³⁹. Filozofija tragedije također omogućuje filozofiju slobode. Budući da Bog prestaje biti zarobljen čovjekovom metodom, otvara se misao slobodnoga Boga, a time i misao slobodnoga čovjeka. To je Bog koji nikoga više ne prisiljava, nikakvim istinama racional-

³⁴ L. ŠESTOV, *Atina i Jerusalem*, str. 266.: »Smrtni grijeh filozofa nije u tome što traže apsolutno, već u tome što oni, kada se uvjere da nisu našli apsolutno, pristaju priznati za apsolutno što god bilo do onoga što su stvorili ljudi – nauk, državu, moral, religiju i tome slično.«

³⁵ *Isto*, str. 135.: »Nietzsche je razmišljao samo o tome kako da se oslobodi vlastitih istina«. *Isto*, str. 306.: »Kad je govorio o moralu robova Nietzsche je bio mnogo bliži kršćanstvu, nego što se to činilo onima koji su ga razobličavali.«

³⁶ L. ŠESTOV, *Dostojevski i Niče*, str. 249. Usp. također *isto*, str. 104.-105. Šestov je u tom smislu još prije čuvenih Heideggerovih promišljanja o humanizmu (O humanizmu, u: *Kraj filozofije i zadaća mišljenja. Rasprave i članci*, Naprijed, Zagreb, 1996., str. 153.-196.) ukazao na poteškoće novovjekovnoga poimanja humanizma.

³⁷ Šestov predbacuje Kierkegaardu da se unatoč svojoj kritici racionalizma na koncu svojom teorijom o »vitezu vjere« i sam priklonio Sokratu i racionalizmu. Vidi *Atina i Jerusalem*, str. 157.-159.

³⁸ Usp. *isto*, str. 295., 304.

³⁹ Usp. *isto*, str. 215., 275.

noga znanja⁴⁰, a s druge strane čovjek ostaje potpuno slobodan da prihvati ili ne prihvati takvoga slobodnog Boga.

3. Kritika Nietzscheove filozofije

Nakon što smo prikazali Šestovljevo shvaćanje Nietzscheove filozofije, sada ćemo se posvetiti njegovoj kritici. Možemo slobodno reći da je Šestov među prvim misliocima kritizirao Nietzschea da je na koncu ipak počeo »propovijedati«, a to znači da je popustio svemu onomu protiv čega se borio, a to je racionalnost i etika europske filozofske i teološke misli. Kasnije će Heidegger⁴¹ i Löwith⁴² samo ponoviti Šestovljevu kritiku, prvi kritizirajući Nietzschea da je svojim naukom o volji za moć i sam ostao zarobljenikom zaborava bitka, a drugi smještajući ga zbog istoga nauka u kršćansku filozofiju slobode. Dakle, puno prije i jednoga i drugoga, Šestov je uočio problematiku Nietzscheove filozofije. Ponajprije se to, prema njemu, očituje u nauku o nadčovjeku. Nietzsche više nije ostao dosljedan svojoj filozofiji očaja i kritici svih idola te je namjesto kritiziranih idola stavio idol aristokratizma, tj. veličinu nadčovjeka: »I njegov *Übermensch* je samo jedna glava staroga idola, samo drugačije obojena i ukrašena. Zajedno s Dostojevskim i grofom Tolstojem koji su mu toliko slični po prirodi, on nije mogao podnijeti strašni izgled života niti da se pomiri sa svojom sudbinom. Što je to njegov aristokratizam? U prijevodu na jednostavan, i onaj tolstojevski jezik, čije je svojstvo razumljivo – to znači: 'Ja i još mali broj – veoma velikih ljudi, ostali – to su ništavni pijuni. Biti velik – to je najviše, najljepše što može biti u životu. A to najbolje ja imam, a drugi – oni to nemaju. Najvažnije je – da drugi to nemaju'. [...] 'Aristokratizam' i 'dobro' – to su samo sredstva da se život uljepša. Pri tom, istina dolazimo u priliku da pretvorimo sve ljude u 'plebejce' ili u 'grješnike', u ništavna i nemoralna bića, u mala i zločinačka stvorenja.«⁴³ Sam Nietzsche tako postaje racionalist, potrebit jasnoga odgovora koji će čovjeku konačno omogućiti pomirenje s nesrećom i apsurdom njegova postojanja.⁴⁴ Druga kritika odnosi se na njegov nauk o »vječnom vraćanju istoga«, o »amor fati«. Za Šestova ključni stav spram zbilje jest trajna otvorenost, nedopuštanje da nas zbilja zarobi i da je mi zarobimo svojim misaonim konstrukcijama. Tu trajnu otvorenost omogućuje upravo vjera u slobodnoga Boga, Boga koji može učiniti i ono što je bilo kao da nije bilo.⁴⁵ Nietzsche je svojim naukom o vječnom vraćanju samo potvrdio da nije dovoljno radikalno filozofski »čekićario«, da je pokleknuo pred nužnošću,

⁴⁰ Usp. isto, str. 222. Također L. ŠESTOV, *Potestas clavium. Vlast ključeva*, str. 83.

⁴¹ M. HEIDEGGER, Nietzsche's Wort 'Gott ist tot', u: *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994., str. 209.-267.

⁴² K. LÖWITH, *Svjetska povijest i događanje spasa*, August Cesarec – Svetlost, Zagreb – Sarajevo, 1990., str. 261.-273.

⁴³ L. ŠESTOV, *Dobro u učenju Tolstoja i Ničea*, str. 143., 145.

⁴⁴ Usp. isto, str. 146.

⁴⁵ Usp. L. ŠESTOV, *Atina i Jerusalem*, str. 208.-215.

da je postao njezin »asinus turpissimus«: »Ideja vječnoga vraćanja, točnije ono što se Nietzscheu otkrilo pod tim imenom, može se održati samo onda kada visoko postolje na kojemu sjedi Nužnost bude razoren. K tom postolju je i Nietzsche trebao okrenuti svoj malj. Sve muke, sve užase očajanja, mržnje i gađenja, sve radosti i nade koji su Nietzscheu bili dosuđeni, trebalo je usmjeriti na to da se obori to čudovište. [...] Umjesto da se bori s groznim čudovištem, on postaje njegov saveznik, onaj koji mu plaća danak. [...] *Amor fati* postaje objekt njegove oholosti, s *eritis sicut dei, scientes bonum et malum* on povezuje sve svoje nade. I njegova se filozofija, kao i Sokratova i Spinozina, pretvara u pouku: čovjek mora s mirom u duši primati i uspjehe i neuspjehe, dobrom čovjeku se ne može dogoditi ništa loše.«⁴⁶

Ta kritika dakako ne priječi Šestova da u Nietzscheu vidi svojega najvjernijeg pratioca tijekom cijeloga života. Šestov gotovo da ima i razumijevanja za Nietzscheov neuspjeh, jer je on proizlazio iz nutarnje borbe s užasom i očajem, s činjenicom nepostojanja oslonca. Taj Nietzscheov neuspjeli projekt, koji se teološki može promatrati s različitih vidova, nije ni danas razlog da se teologija ozbiljno ne pozabavi Nietzscheom kao što je to učinio Šestov. O tomu ćemo sada nakratko progovoriti u posljednjem dijelu naših promišljanja.

4. Teologija u dijalogu sa Šestovom i Nietzscheom

Postoje veliki mislioci koje drugi veliki mislioci čitaju, iz kojih crpe nadahnuće i na kojima temelje svoju misao. Ti drugi veliki mislioci kasnije postanu poznati, a oni prvi gotovo potpuno nepoznati i zaboravljeni, ali i dalje neiscrпно blago za svaku buduću misao. Premda im mnogo duguju, te prve drugi mislioci rijetko ili gotovo nikada ne spominju i citiraju, možda zbog toga što su i sami preuzeli i razvili njihovu misao, ili možda zato što čine kao svi veliki ljubavnici, skrivaju i čuvaju pred očima javnosti svoju najveću ljubav. Kako bilo da bilo, među tim prvim misliocima pripada svakako Lav Šestov. Slobodno se može reći da je Šestov bio među onim misliocima s početka 20. stoljeća koji su ostavili veliki utjecaj na tadašnju generaciju, utjecaj koji je, kao što rekosmo, bio skrivene naravi, ali ni malo zbog toga slabiji. Dovoljno je spomenuti da je Šestovljeva zasluga što su se europski mislioci upoznali s bogatom ruskom književnom tradicijom, posebice Dostojevskim i Tolstojem, čiju je misao Šestov maestralno prikazao. Također valja reći da je Francuskoj otkrio njemačkoga filozofa Husserla i njegovu fenomenologiju, koja je i danas jedna od najsnažnijih filozofskih pravaca među francuskim filozofima. Šestov je također ostavio golem trag također među francuskim egzistencijalistima, posebice kod Alberta Camusa.⁴⁷ Glede interpretacije filozofije Friedricha Nietzschea, Šestov je među prvima uočio snažan potencijal njegove filozofije za promišljanje i kritiku najrazličitijih tema europskoga duha pa tako

⁴⁶ Isto, str. 141.

⁴⁷ A. CAMUS, *Mit o Sifzu*, Veselin Masleša – Svjetlost, Sarajevo, 1987., str. 44.-47.

religije, Crkve i teologije. Šestov je zasigurno prvi teolog koji u Nietzscheu nije vidio Antikrista, nego istinskoga obnovitelja kršćanske vjere. Nadahnuti njime u tomu su ga kasnije slijedili veliki katolički teolozi kao što su Romano Guardini, Henry de Lubac i Hans Urs von Balthasar, a i mnogi drugi teolozi koji se mogu prepoznati u sljedećemu Balthasarovu promišljanju: »Dovoljno je paradoksalno, a ipak potpuna istina da od toga deklariranog Antikrista možemo više i temeljito iskusiti što je kršćanski stav, nego od poplave nabožne i krjeposne literature.«⁴⁸ Dakako, Šestov ne kani time pokrstiti Nietzschea, nego ukazati na one misli s kojima se kršćanska vjera ne može ne složiti. Izdvojili bismo dvije iz Šestovljeve interpretacije Nietzscheove filozofije koje bi i danas trebale biti relevantne za svaku teologiju:

Šestov je svojom interpretacijom Nietzscheove filozofije daleko prije Martina Heideggera i njegove kritike ontoteologije progovorio o opasnostima teologije koja se poistovjetila s grčkom mišlju, s racionalnošću, u kojoj bivaju relativizirani ili izgubljeni temeljni vidovi kršćanske vjere: otajstvenost Božje slobode i njegova djelovanja u svijetu te neravnodušni patnički Bog Isusa Krista. Ta dva temeljna vida kršćanskoga govora o Bogu ruski filozof uviđa u Nietzscheovoj filozofiji, a ona danas predstavljaju bit modernih teoloških promišljanja (primjerice, Hans Urs von Balthasar, Jean-Luc Marion, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel). U tom smislu Šestovljev Nietzsche predstavlja snažnu kritiku i upozorenje svakoj teologiji koja se pretvara u racionalni sustav gdje zadnju riječ nema više Bog, nego čovjekov razum. Pred takvim se Bogom ne može moliti, njemu se ne može klanjati, s njim se ne može biti u odnosu, niti se može »lugere, ridere, detestari«. U novije je vrijeme švicarski teolog Hans Urs von Balthasar ukazao na važnost dijaloga teologije s grčkim tragičarima, tvrdeći da bi teologija mogla i trebala više naučiti od njih nego od filozofije.⁴⁹ Šestov je svojom filozofijom još prije Balthasara istaknuo važnost grčkih tragičara, tragične misli kao takve, odnosno filozofije očaja: »Čak sam sklon mišljenju da su poganski bogovi znali za i za glad i za studen i za umor i njihova prednost nad ljudima bila je u tome što su se mogli na vrijeme odmoriti, jesti i ugrijati se, i tako izbjeći opasnost nedostatka. [...] Držim da je predodžba o bogovima koji žive životom spokojne kontemplacije uvrjeda za bogove.«⁵⁰ Također se može reći da Šestovljev Nietzsche kritizira i svaki pokušaj jeftine simbioze razuma i vjere. Odnos vjere i razuma, koji se može često susresti u katoličkoj teologiji, nerijetko se shvaća kao jedan miran susret bez ikakve napetosti, problematičnosti i drama-

⁴⁸ H. U. v. BALTHASAR, *Anthologien. Vom vornehmen Menschen. Vergeblichkeit. Von Gut und Böse*, Johannes, Einsiedeln – Freiburg, 2000., str. 110. O Balthasarovu poimanju Nietzscheove filozofije vidi I. RAGUŽ, Što teologija treba čuti, dobiti i preuzeti od Antikrista? Hans Urs von Balthasar o Friedrichu Nietzscheu, u: *Obnovljeni život* 63 (2008.) 4, str. 417.-442.

⁴⁹ Vidi isto, str. 431.-434.

⁵⁰ L. ŠESTOV, *Potestas clavium. Vlast ključeva*, str. 132.-133. Usp. također isto, str. 12.

tičnosti.⁵¹ Šestovljevi Nietzsche promatra taj odnos pak kao odnos drame, jobovskih pitanja i problematiziranja, kao odnos patnje koja više pripomaže kazivanju Boga nego mirna suživljenost, gdje se vjera ukida u razum, ili razum postaje vjera, kako je to čest slučaj u najrazličitijim pobožanstvenjenjima razuma u znanosti i tehnici. Ako su u Šestovljevo vrijeme ta pobožanstvenjenja kulminirala u 1. i 2. svjetskom ratu, u totalitarizmima nacizma i komunizma, ni danas također nismo imuni na druge oblike toga istog pobožanstvenjenja u modernom scijentizmu i tehnicizmu.

Kao filozof slobode i veliki kritičar svakoga totalitarizma, Šestov je mišljenja da je Nietzscheova kritika opravdana tamo gdje se sve ljudsko proglašava apsolutnim, gdje razum postaje Bog, odnosno tamo gdje Bog nije dobro, nego gdje dobro postaje Bog. U tom smislu Nietzscheovo prevrjednovanje svih vrjednota jest i sažetak kršćanske vjere koja također uzrokuje prevrjednovanje svih vrjednota, ukoliko donosi Kristov komparativ: »Uistinu kažem vam: ne bude li pravednost vaša *veća* od pravednosti pismoznanaca i farizeja, ne, nećete ući u kraljevstvo nebesko.« (Mt 5, 20) Kršćanska vjera nikako nije moraliziranje, a ne može i ne smije se shvaćati prvenstveno kao etika. Nietzscheanski i šestovski rečeno, vjera nije protiv etike, ali se ne da ograničiti ni etikom ni moralom, nego se nalazi u pravom smislu »onkraj« etike, »onkraj« dobra i zla. Kršćanski Bog Isusa Krista, u kojega kršćani vjeruju i kojega nasljeđuju, jest Bog koji djeluje onkraj uobičajenih predodžbi o dobru i zlu. To je dobar Bog koji ne ostaje ravnodušan spram zla i koji osuđuje zlo kako bi, poput »asinus turpissimus«, ostao potvrđen u osjećaju moći svoje nedodirljive pravednosti i dobrote. Naprotiv, to je Bog koji preuzima na sebe zlo svijeta, koji supati sa zlima, traga za njima, ljubi te daje da sunce izlazi i nad njima i nad dobrima. U tom smislu Šestovljeve riječi, koje se odnose na Nietzschea, jesu putokaz i svakoj budućoj teologiji, napose teološkoj etici: »Dobro – bratska ljubav – mi to znamo sada na osnovu Nietzscheova iskustva – *to nije Bog*. 'Teško svima koji imaju ljubavi, a nemaju još i visine koja nadvisuje njihovo milosrđe.' Nietzsche je otkrio put. Treba tražiti ono što je *iznad* milosrđa, *iznad* dobra. Treba tražiti Boga.«⁵²

No, potrebno je reći nekoliko riječi i o nekim problematičnim vidovima Šestovljeve interpretacije Nietzschea koju on koristi kao kritiku teologije. Obično se Šestov-

⁵¹ Poznata je teza Josepha Ratzingera/Benedikta XVI. o tomu kako se Crkva u prvim stoljećima odlučila radije za filozofiju nego za svijet religija (usp. J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo. Predavanja o apostolskom vjerovanju*, KS, Zagreb, 1993., str. 110.-115.). Na taj je način filozofija dobila prednost pred religijama i našla svoje trajno mjesto u Crkvi i teologiji. No, ta je teza vrlo upitna. Crkva se u prvim stoljećima isto tako intenzivno bavila i grčkom religijom, književnošću i mitovima (vidi primjerice H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller, Salzburg, 1964.) To nije slučaj samo u antici, nego i u srednjovjekovlju, posebice u cistercitsko-franjevačkoj teologiji gdje se njeguje dijalog s grčkim i rimskim pjesnicima i tragičarima. Takvo Ratzingerovo jednostrano tumačenje prvih stoljeća Crkve i teologije izriče samo njegovo nedovoljno dramatično poimanje odnosa razuma i vjere koje u ovom članku smatramo nedostatnim za cjelovitije razumijevanje odnosa čovjeka i Boga, razuma i vjere.

⁵² L. ŠESTOV, *Dobro u učenju Tolstoja i Ničea*, str. 147.

ljevu misao proglašava apoteozom iracionalnoga⁵³, u smislu da svojom kritikom razuma zapravo zagovara iracionalnost te vjeru smješta u područje iracionalnoga. Primjerice, Albert Camus kritizira Šestova na šestovski način. Prigovara mu da nije ostao dosljedan svojoj filozofiji očaja te i sam pribjegava jasnoj ideji, osloncu koji se doduše ne susreće u području ljudske zbilje, razuma i etike, već jedino u Bogu. Šestov zapravo »dolazi do nadmoćnosti iracionalnog.«⁵⁴ No, Camusova kritika potpuno promašuje nakanu Šestovljeve misli, a time i njegove interpretacije Nietzschea. Šestov doduše žestoko kritizira razum, ali nigdje se ne zalaže za iracionalno, nego za vjeru u Boga. Vjera za njega nije iracionalna stvarnost, stvarnost bez razuma. Ona je antiracionalna, protivna razumu, tako što raskrinkava totalitarizirajuće težnje razuma i uvodi čovjeka u odnos s onim što se ne da totalitizirati, a to je Bog. Camus također nije u pravu kada tvrdi da je Šestov sigurnost razuma zamijenio sigurnošću vjere. Šestov neprestano ističe da je vjera odnos s Bogom koji nije u našoj vlasti, koji se ne da svesti na naše potrebe za sigurnošću.⁵⁵ Još više, u svojoj interpretaciji Pascalove misli pod naslovom »Getsemanska noć«, ruski mislilac citira Pascalovu rečenicu o tomu da Isus Krist ostaje u agoniji do konca svijeta.⁵⁶ Tom rečenicom želi upozoriti da vjera ne predstavlja nikakvu totalitarnu sigurnost i ravnodušni mir u ovomu i vječnomu životu. Naprotiv, kršćaninu se nudi susret s agonijskim Bogom te ga čeka agonija do konca svijeta.

Osnovni problem Šestovljeve misli, koja se očituje i u njegovoj interpretaciji Nietzschea, treba tražiti na jednom drugom mjestu. Temeljni nedostatak jest nedostatak konstrukcije razuma iz svjetla vjere. Mogli bismo reći da Šestov savršeno dekonstruirao, ali premalo konstruirao. Vjera se reducira na negaciju, pri čemu se uvijek razmišlja protiv razuma, a gotovo nikada zajedno s razumom. Razum je za njega temeljito korumpiran, a svjetlo vjere ne može i ne smije imati ništa s takvim korumpiranim razumom, jer »vjera odbacuje znanje«⁵⁷. Stoga ne začuđuje da Šestov ima velikih poteškoća s Ivanovim evanđeljem, posebno s Proslavom gdje se govori o božanskom Logosu.⁵⁸ On jednostavno zaobilazi Ivanovo evanđelje, a time i cjelokupnu teologiju prvih stoljeća, posebice teologa na Istoku, gdje se njeguje intenzivan dijalog između vjere i razuma. Dobiva se dojam kao da je vjera prije srednjovjekovlja i Katoličke crkve, koju ruski pisac izjednačuje s totalitarnom racionalnošću, pozitivizmom i materijalizmom, bila bez razuma i ikakvoga dijaloga s filozofijom. Jednom riječju, kao da je sve zlo započelo sa srednjovjekovnom Katoličkom crkvom. Da se Šestov više upustio u proučavanje istočnih crkvenih otaca, ali

⁵³ To je temeljna teza i naslov rada Sonje Koriolov o Šestovu, »*Lev Šestovs Apotheose des Irrationalen.*«

⁵⁴ A. CAMUS, *Mit o Sizifu*, str. 46.

⁵⁵ L. ŠESTOV, *Atina i Jerusalem*, str. 218.

⁵⁶ L. ŠESTOV, *Gethsemane Night; Pascal's Philosophy*, str. 274.-326.

⁵⁷ L. ŠESTOV, *Atina i Jerusalem*, str. 217.

⁵⁸ *Isto*, str. 298.; ISTI, *Potestas clavium. Vlast ključeva*, str. 16 s.

i mnogobrojnih srednjovjekovnih teologa (npr. Hugo i Rikard od sv. Viktora, Bernard iz Clairvauxa), mogao je uvidjeti kako postoji traganje za dijalogom između razuma i vjere onkraj njihove obostrane redukcije, kako postoji razum koji može i treba biti prožet Razumom vjere, o kojemu govori upravo Ivanovo evanđelje. Ovakvo, Šestovljeva interpretacija srednjovjekovlja i Katoličke crkve ostaje površna i neprihvatljiva. Isto tako, njegovo isključivo negativno tumačenje odnosa vjere i razuma samo šteti i vjeri i razumu: s jedne strane, na taj način vjera se odvaja od razuma, a time i od stvarnosti, jer se ne vidi što uopće vjera može pridonijeti razumu osim njegove negacije. S druge pak strane, razum je prepušten i zacementiran u sebi, osuđen da bude vječno korumpiran bez ikakvoga odnosa s vjerom. Takva koncepcija razuma i vjere očituje se i u njegovoj kritici Nietzscheove filozofije, gdje se ona ograničava jedino na Nietzscheovoj predaji idolima nadčovjeka i nužnosti. U drukčijoj koncepciji razuma i vjere kritika se Nietzschea tada ne bi iscrpljivala u »čekićarenju«, u negativnom dokazivanju da je vjera antiracionalnija od Nietzscheove antiracionalnosti, nego u pozitivnom ukazu na racionalnost vjere koja podiže, zacjeljuje i prožima razum.

Šestovljevo poimanje vjere i razuma također otkriva i još jedan veliki nedostatak njegove misli, a to je ljubav. Ljubav je gotovo potpuno zapostavljena stvarnost u njegovu promišljanju kršćanstva, filozofije, povijesti europske kulture pa tako i Nietzscheove filozofije. Zanimljivo je da Šestov preuzima gotovo sve misli iz već navedene pripovijetke »San smiješnoga čovjeka« Dostojevskoga, ali ne i posljednje riječi o ljubavi: »Glavno je – voli druge kao samog sebe, eto, to je ono glavno, i to je sve, ama baš ništa više ne treba – odmah ćeš znati kako da se središ.«⁵⁹ Odatle sada postaje još jasnije zašto se ruski filozof iscrpljuje jedino u negacijama, u tezama i antitezama, zašto je za njega zabranjena bilo kakva sinteza. No, upravo se u Isusu Kristu Bog objavljuje kao Bog ljubavi, a to znači kao Bog jedino dopustive sinteze, a to je sinteza ljubavi. U toj se sintezi Božje ljubavi ne zatvaraju oči pred stvarnošću, pred tragičnošću čovjekove egzistencije, ne stvara se mir bez patnje. Naprotiv, Božja ljubav dodiruje čovjeka, ne ostavlja ga samim, prodire u sve pore njegova života. Božja ljubav ne niječe samo, ona podiže, zacjeljuje, hrabri cjelokupnoga čovjeka pa tako i njegov razum. Stoga je s kršćanskoga gledišta već sada moguća sinteza Božje ljubavi, iz koje proizlaze Bogom darovano zajedništvo Boga i čovjeka, zajedništvo razuma i vjere, zajedništvo među ljudima, ukratko tamo gdje se čovjek otvara toj istoj ljubavi. U svjetlu Božje ljubavi i Šestovljeva kritika racionalnosti i etike, odnosno europske kulture i njegova promišljanja o Nietzscheu izgledala bi potpunija i više u skladu s temeljnom kršćanskom porukom da je Bog ljubav.⁶⁰ Jer, kritika razuma i etika s gledišta ljubavi nije ništa manje radikalnija od ostalih kritika.

⁵⁹ F. M. DOSTOJEVSKI, *San smiješnoga čovjeka*, str. 359.

⁶⁰ Hans Urs von Balthasar kritizira Nietzscheovu filozofiju pod vidom ljubavi. Vidi I. RAGUŽ, Što teologija treba čuti, dobiti i preuzeti od Antikrista? Hans Urs von Balthasar o Friedrichu Nietzscheu, str. 438.-440.

No, kako nijedan mislilac ne može obuhvatiti, niti izraziti svu istinu, nego samo neke njezine vidove, Šestov i Nietzsche svojom filozofijom »getsemanske noći« predstavljaju i dalje trajno nadahnuće i poticaj svakoj budućoj teologiji i filozofiji. Ono što je Šestov napisao o Pascalu, vrijedi i za njega i za Nietzscheovu filozofiju: »Pascalova filozofija, za razliku od filozofije koja se tako obično naziva, kazuje nam da ne tražimo snagu ili sigurnost u ovom ukletom svijetu; stoga ne smijemo mirovati, ne smijemo spavati... Ta zapovijed nije za sve, nego samo za određene 'izabrane' ili 'mučenike'. Ako bi i oni zaspali, kao što je to učinio apostolski prvak u onoj najvažnijoj noći, Božja žrtva bi bila uzaludna, a smrt bi definitivno i zauvijek trijumfirala na ovom svijetu.«⁶¹

⁶¹ L. ŠESTOV, *Gethsemane Night; Pascal's Philosophy*, str. 325.-326.

**PHILOSOPHY AND THEOLOGY IN THE
GETHSEMANE NIGHT
LEV SHESTOV ON FRIEDRICH
NIETZSCHE'S PHILOSOPHY**

Ivica Raguz*

Summary

The article presents Lev Shestov's reflections on Friedrich Nietzsche's philosophy. We'll hereby show in brief the novelty expressed in Shestov's understanding of Nietzsche's philosophy. Namely, Shestov was one of the first to notice the great significance of Nietzsche's idea not only for the critical understanding of the European culture, philosophy and politics but also for a better understanding of theology and the Church. The Russian philosopher thinks that theology should take Nietzsche as its inspiration, particularly his criticism of the Western notion of rationality, ethics and discourse on God. In so doing Shestov didn't fail to criticize Nietzsche's philosophy, which will also be considered in the article. Following Shestov's analysis of Nietzsche, we'll evaluate and critically examine the contribution of both philosophers to the modern theology, particularly to certain theological issues, such as the relationship between the faith and reason, good and evil in the world, love for the fellow human being, and discourse on God. The actuality of their ideas in theology can be comprised in the image of the 'Gethsemane Night', eagerly used by Shestov himself. The term theology of 'Gethsemane Night' embraces the theology susceptible to suffering, to insecurity; theology never cocooned within its own systems, but one in relentless search for God, God who can only be found beyond all the human ideas and systems.

Key words: *Lev Shestov, Friedrich Nietzsche, rationality, ethics, philosophy, theology, love.*

* Doc. dr. sc. Ivica Raguz, University J. J. Strossmayer of Osijek, Catholic Faculty of Theology in Đakovo, P. Preradovića 17, 31400 Đakovo, Croatia, ivica.raguz@os.t-com.hr