

PREVOD

AGNEŠ HELER

STOICIZAM I EPIKUREIZAM U RENESANSI¹

Svaka filozofija je jedinstvo pogleda na svet i držanja koje je u skladu sa tim pogledom. Biti filozof znači pre svega dve stvari: stvoriti takvu sliku sveta koja dublje i šire od dotadašnjih rasvetljava objektivne sadržaje stvarnosti i, istovremeno, društvenim i etičkim držanjem ostvariti praktične posledice koje proizilaze iz novog pogleda na svet. Što se ličnosti filozofa tiče, ova veza je *bezuslovna*. Ali, nezavisno od sadržaja određene filozofije, od *sadržinskog štastva* izrečene stvarnosti zavisi da li će *obični ljudi* koji je prihvataju morati (ili bi, bar, morali) da u svakodnevnoj praksi primenjuju ono što proizilazi iz njene imanentne sadržine. Tako je, na primer, uobičajena pojava u praksi svesno ili nesvesno karikiranje zahteva ponašanja koji proizilaze iz prihvatanja prevaziđene, slike sveta koja više ne zadovoljava potrebe vremena. Pomislimo na primer na običnog sveštenika, koji recimo u XVI veku bez ikakve zadržke, ‘prirodno’ prihvata tomističko objašnjenje sveta, ali etičke konflikte sa kojima se suočava uopšte ne razrešava u tomističkom maniru. Štaviše, naša tvrdanja biće istinita i za one poglede na svet koji su primereni svom vremenu, čak i ako se koncentrišemo samo na njihovu sadržinsku stranu: za jednog običnog spinozistu iz XVIII veka zahtev za ‘življenjem’ u skladu sa određenim idejama bio je znatno bezuslovniji, nego za one koji su tada prihvatili Lokovu sliku sveta; danas kod marksiste – čak i ako nije filozof – podrazumevamo takvo tesno jedinstvo pogleda na svet i prakse kakvo od jednog, makoliko oduševljenog, sledbenika na primer Nikolaja Hartmana ni izbliza ne očekujemo.

U istoriji filozofije postoje samo dve škole (pravca) u kojima se bezuslovnost ovog spoja *podjednako* odnosi na *svakoga* ko prihvata njen pogled na svet. To su stoicizam i epikureizam i u njima *nema ni načelne razlike između filozofa i ne-filozofa*.² Ako u prvi mah pokušamo da utvrdimo šta im je zajedničko, a šta ih razdvaja od bilo koje druge filozofije, onda možemo reći da – unutar jedinstva pogleda na svet i držanja – u ova dva filozofska pravca uvek dominira držanje. Pošto pre svega izabrano držanje čini nekoga stoikom ili epikurejcem, pripadnost pravcu – kako objektivno, tako i subjektivno – može se meriti samim držanjem. Teorijski je, dakle, nemoguća takva relativna diskrepancija između pogleda na svet i prakse, kakvu smo naznačili u vezi sa svakodnevnom životnom funkcijom drugih filozofija. Naravno, ovo je svakome – spontano – oduvek i bilo poznato. Ako neko želi da za primer navede nekog velikog aristotelijanca ili hegelijanca, onda će posegnuti isključivo za filozofima; ako pak želi da citira ve-

1 Odlomci iz studije Agneš Heler: *Renesansni čovek* (Heller Ágnes: *A Reneszász ember*, Akadémiai kiadó, Budapest, 1967.)

2 Treći bi *mogao biti* skepticizam, o kojem, međutim, nećemo posebno govoriti, jer se uvek vezuje što za stoičko, što za epikurejsko (mada češće za prvo), držanje.

likog stoika, onda mu najverovatnije neće prvo pasti na pamet Seneka ili Epiktet, nego Brut ili Šekspirov Horacije, odnosno, u slučaju velikog epikurejca, zreli Gete ili Danton bar onoliko koliko i Lukrecije. Šekspirovi stanovnici ardenske šume tipični su epikurejci - i mada 'filozofiraju', prirodno, nijedan nije filozof. Ovu istinu su u renesansnom periodu, makar delimično, i teorijski izrazili. Tako Šaron, na završetku analize stoičkog držanja, na sledeći način sumira svoju pouku: "Da bismo zadovoljno i srećno živeli, ne treba da budemo ni mudraci, ni dvorjani, niti izuzetni po bilo čemu. Sve je sujeta što prevazilazi zajedničko i prirodno."³ Čitaj: ne može svako biti izuzetnih sposobnosti, ali može biti stoik.⁴

Naravno da primarnost držanja ni u stoicizmu ni u epikureizmu ne ukida prisustvo slike sveta. Nas, međutim, zanima *osobenost* ovih viđenja sveta.

Tu osobenost jednim delom određuje i objašnjava *geneza* ova dva filozofska pravca. Oba su nastala u vreme raspada grčkog društva koje se temeljilo na polisima, dok im popularnost i širenje u Rimu pada u vreme cezarizma. Oba su uzimala u obzir gubitak morala i jedinstva zajednice i tražila individualni odgovor na pitanje 'kako živeti'. Razume se, samo za 'mudrog čoveka'; antička stoa i epikureizam uvek su ostali pogled na svet koji je važio samo za odabrane.

Istina – prisećamo se – već je i Platon izgradio svoju ontologiju na pitanju 'kako da živimo', samo što on još nije tražio i individualni odgovor na to. On je bio poslednji filozof polisa koji je svojom koncepcijom idealne države i njoj odgovarajuće ontologije ciljao na spašavanje polisa. Gašenje nade za tako nešto – kako čitamo u šestom pismu – bila je njegova životna tragedija. Nasuprot Platonu, Aristotel na izvestan način ponovo odvaja ontologiju od etike. U svojoj metafizičkoj koncepciji, on se kroz negiranje teorije ideja na jednom višem nivou vraća jonskoj filozofiji prirode. Njegova etika, čija je centralna kategorija društveni praxis (*energeia*), pretpostavlja jednu labavu društvenu zajednicu, u kojoj se etički problemi razrešavaju samim kolektivitetom, unutar okvira društvenog kretanja, baš kao i kod Demokrita jedan vek ranije. Nakon raspada polisa, oba puta bila su neprohodna, ali ostala su dva moguća rešenja. Jedno je bilo dalje ići platonovskom stazom, što znači pitanje 'kako da živimo' razrešavati takvim ontološkim sistemom koji bi *smislu života dao ideološki odgovor*, pri čemu bi se taj ideološki odgovor sada već odnosio ne na zajednicu, nego na jedinku. Na ovom putu su Plotin i neoplatonisti, stvarajući plodno psihičko tlo za prihvatanje hrišćanstva (setimo se samo Avgustinovog ideološkog razvoja). Drugo rešenje bilo bi pitanje 'kako da živimo' takođe zadržati kao individualni problem, ali nadovezujući ga na *autonomiju čoveka*, a ne na njegovu heteronomiju. Ovde mislimo na takvu relativnu autonomiju, slobodu, samosvest, svesno biranje alternativa i vlast nad svetom i nama samima, koja se oblikovala u antičkom (pre svega atinskom) polisima, ali je ostala sačuvana i nakon njegove propasti u vidu zahteva da *učinimo sebe slobodnim u jednom takvom svetu u kojem sloboda nedostaje*.

3 P. Charron: *De la sagesse*; navedeno prema - Dilthey: *Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert*; *Gesammelte Schriften*, vol. II, Teubner, Leipzig-Berlin, 1914, str. 267.

4 Kao što ćemo videti, antički stoicizam je i u teorijskom pogledu aristokratski. To se, međutim, ni izbliza ne odnosi na sve pravce novovekovnog stoicizma.

Platonsko-plotinska 'šta da činimo' ontologija (sa ovog stanovišta obe možemo posmatrati zajedno), *cilj* ljudskog života traži u transcendentnom svetu, u čovekovom odnosu prema transcencijiji; teleološka izgradnja transcencijije pruža čoveku mogućnost da kroz njenu spoznaju dostigne lepotu i harmoniju. *Onaj svet je deo čovekovog sveta* – smisao života garantovan je postojanjem i pre i posle smrti. Još jednom naglašavam platonsko-plotinsku heteronomiju čoveka (prirodno, ne govorim o ranom Platonovom čoveku, već o onom iz perioda njegove sistematske filozofije): njegov cilj, kao što smo videli, kroji transcencijija koja je izvan njega.

U stoičkom i epikurejskom pogledu na svet (u vidu imamo njihove klasične forme, među kojima, sa ovog stanovišta, nema razlike), odnos čoveka i sveta izvan njega u osnovi je suprotstavljen. Istina, iz platonskog nasleđa preuzima se međusobna uslovljenost etike i ontologije, 'samo' im se obrće smer. Prema stoicima i epikurejcima, zakoni sveta važe za svakoga. Čovek se rađa u takvo jedno *od prirode dato* postojanje, koje *nije teleološko*, pa prema tome i ne pruža pojedincu ni individualni cilj, ni smisao života. Čovekov zadatak (ne cilj!) je *trezveno suočavanje sa objektivitetom*. U *datom* svetu, unutar datog objektiviteta, on mora 'na odgovarajući način' da se izbori za svoju slobodu.

Antički stoicizam i epikureizam se, međutim, razilaze u razmatranju *koji* su to objektivni, dati i od čoveka nezavisni zakoni, sa kojima mora da se suoči da bi postao slobodan. Poznato je da stoicizam, barem u klasičnom obliku, proglašava apsolutnu neizbežnost zakona univerzuma. Spoznaja neizbežnosti prirode – a unutar nje i 'čovekove prirode' – i u vezi sa tim život 'u skladu sa prirodom' je ono što čoveka čini slobodnim. Poznata je takođe i epikurejska teorija o 'skretanju' atoma: ostvarljivost čovekove slobode Epikur (i Lukrecije) opravdava *objektivno slučajnim* postojanjem (naspram konkretnih neizbežnosti). Ova ontološka razlika uslovljava i različitost etičkog držanja. Postavkom apsolutne neizbežnosti stoici – naročito kasni rimski – uvode 'dvostruko knjigovodstvo': s jedne strane je *delanje u skladu* sa (društvenom) neizbežnošću, a s druge prisvajanje autonomije u čisto subjektivnom vidu. Teorija odstupanja, međutim, verifikuje epikurejski stav o izboru potpunog i bezuslovnog povlačenja iz javnih poslova. Ova razlika, pak, nosi nove – suprotstavljene – posledice. Za stoika, koji 'živi u svetu', postaje obavezno 'vežbanje' njegove ljudske prirode putem askeze. Nasuprot njemu epikurejac, izdvojen od sveta i stvarno razvijajući autonomiju (bar u jednom uskom krugu), može 'slobodno da se prepusti' svojim afektima, jer su oni, usled nedostataka rđavog okruženja, ionako usmereni prema plemenitim i dobrim užicima. Ove razlike mogu biti odlučujuće u određenim konkretnim slučajevima – moguć je cezar stoik, ali epikurejac nikako. Ili, da spomenemo jednu važniju posledicu: stoičko jединство askeze i 'življenja u svetu' biće privlačno i prihvatljivo za hrišćanstvo kada postane vladajuća religija u Rimu. Uprkos tome, ono što je suštinsko za odnos stoicizma i epikureizma – čak i u antičko doba – je relativnost njihovih razlika. Zašto od strane hrišćanstva asimilovan stoicizam nije više onaj 'pravi', veoma jasno proizilazi iz uvek i bezuslovno zajedničkog slobodnog odnosa stoicizma i epikureizma prema našoj vlastitoj *budućnosti*: smrti.

Prema tome, problem antičkog stoicizma i epikureizma bio je: kako individuum treba da živi na način slobodnog (autonomnog) čoveka u jednom od njega nezavisnom, svetu sa vlastitim zakonitostima (i u prirodi i u društvu), kojima nužno pripada i smrt, kao čovekovo krajnje poništavanje. Osnovno pitanje, međutim, još ne sadrži u

sebi jednoznačnost datih odgovora na ovo 'kako'. Već i antički epikureizam ima aktivne i pasivne varijante. Različite reakcije različitih stoika dobro su poznate – dovoljno je da se setimo Seneke, odnosno Marka Aurelija: prvoga će ubiti jedan cezar, dok je drugi bio cezar.

Ali, čim govorimo o novovekovnom – pa već i o renesansnom – stoicizmu, odnosno epikureizmu, ne smemo gubiti iz vida činjenicu da se više ne razlikuju samo po odgovorima na ono 'kako'. U izvesnom smislu menja se i sam ontološki osnov: sada više ne smatraju svi prirodni i društveni svet stvarnošću nezavisnom od čoveka, koja ima vlastite zakonitosti. Naravno, ima i takvih – na primer Montenj – i oni nisu usamljeni. Ipak, sve je više onih koji *ljudski* svet smatraju ljudskom tvorevinom, a čoveka vlastitim stvaraoцем, odnosno onih koji polaze (makar i delimično, kao Makijaveli), od činjenice delotvornog menjanja sveta, ili bar njene mogućnosti. Ne govorimo slučajno i kod njih o stoičko-epikurejskom osnovnom stanovištu i to ne samo zato što – slično antičkim stoicima – prirodu, a u vezi sa njom i čovekovu smrt smatraju nepromenljivom sudbinom, sa kojom se pojedinac mora neumoljivo suočiti, nego i zato što su sačuvali stoičko-epikurejski stav o *prihvatanju posledica vlastitih postupaka*.

Odvajajući se polako od konkretnih, višestruko značajnih posebnosti koje su ih u antici obeležile, gubeći vezu sa izvesnim spekulacijama filozofije prirode (kao što je teorija 'skretanja' atoma) i oslobodivši se fatalizma i aristokratizma koji je uz njih nužno išao, stoicizam i epikureizam su se objektivno stopili, sjedinili. Ovaj proces sjedinjavanja može se pratiti već u renesansi, ali ostvariće se tek na kraju tog perioda.

Tako moderni stoicizam, odnosno epikureizam više ni izbliza nisu nekakve konkretne filozofije, a još manje filozofski sistemi. Pretvorili su se u osnovno teorijsko stanovište prema stvarnosti, odnosno etički obojeno držanje, koje može da se priključi sasvim različitim filozofskim sistemima. Naravno, ne i *bilo kakvom* filozofskom sistemu, jer uvek preostaje jedan takav ontološki temelj bez kojeg ovo osnovno stanovište ne bi moglo da se javi. Taj temelj je od naših želja, snova i naše partikularnosti nezavisno postojeća stvarnost, sa kojom moramo da računamo i u kojoj treba da začinjemo naša dela, svesni da se u ovom svetu ta dela šire dalje kao koncentrični krugovi i da samo mi – vlastitim držanjem, delanjem i življenjem – možemo dati, i treba da damo 'smisao' toj stvarnosti.

* * *

Stoičko-epikurejsko držanje je *jedno* od osnovnih načina ponašanja u renesansi. Naglašavam jedno od, isključujući time iz ovog razmatranja ne samo stvaraoce čijim delima u potpunosti dominira vera i verska potreba (koji su, dakle, svoje ljudske ciljeve ostavili u rukama Tvorca), nego i one koji nisu hteli da se suoče sa zakonima prirode i objektivnim mogućnostima društva, smatrajući ljudsku autonomiju praktično (ponekad i teorijski) apsolutnom, koji su svojim neobuzdanim afektima želeli da siluju ovu stvarnost. Upućujem na dva junaka – Don Žuana i Fausta – koja je, tipiziranjem stotina primera, oblikovala kolektivna predstava toga doba. Zanimljivo je da je i samo doba vezivalo ovu neobuzdanost afekata (odnosno žudnje za znanjem) za transcendentno: odavde potiče na već razne načine varirana legenda o 'savezništvu sa đavolom'. Povest o Faus-

tu pokazuje inače i to da ovi neobuzdani pojedinci (najčešće tragične ličnosti), upravo u suočavanju sa smrću postaju pogodni za ‘pokajanje’. Bez obzira da li negiranjem prkose onostranom ili polažu nadu u božiju milost, ono što čine u poslednjim trenucima života u svakom slučaju je strano svemu što nazivamo stoicizmom ili epikureizmom. Ovo je posebno važno naglasiti u slučaju Don Žuana, jer je poistovećivanje epikureizma i teorije uživanja opšte mesto i u nauci i u svakodnevicu. Iz toga nužno proizilazi da obuzetog uživanjem, onoga koji kroz užitak teži ekstenzivnoj potpunosti, treba smatrati epikurejcem. Ovde se ne možemo upuštati u analizu odnosa epikureizma i teorije užitka, ali tvrdimo da postoji takva teorija uživanja koja ide uz epikureizam, samo što ta veza nipošto nije nužna. A u vezi sa Faustom samo još toliko da dodamo da mi, prirodno, govorimo o renesansnom Faustu, a ne o geteovskoj obradi.

Faust i Don Žuan su samo krajnosti. Renesansa je u velikoj meri proizvela pojedince čija je neobuzdana patnja proizlazila iz nepoznavanja stvarnosti i koji zbog toga nisu znali da ostvare onu stoičko-epikurejsku autonomiju. Ovakve ličnosti su kod Šekspira prisutne u velikom broju – podsećam samo na kralja Lira. Ali, renesansa je stvarala i takve ličnosti koje nisu htele da se suoče sa vlastitom ‘prirodom’: oslobodivši se od religijskog morala odbacivale su svaku vezanost i time su pre svega izgubile objektivan odnos prema samima sebi. Dovoljno je uputiti na takve tipične likove kao što su trojica Bordžija. Neretko je i stanje pojedinca, zapravo međusobni uticaj njegovog stanja i karaktera, onemogućavalo ostvarenje stoičko-epikurejskog držanja. Upravo zbog toga – opet jedan Šekspirov junak – Hamlet, onoliko poštuje svoga prijatelja, stoičkog Horacija.

Mada je stoičko-epikurejsko držanje bilo samo jedno od onih koja su obeležila renesansu, ipak moramo da naglasimo poseban značaj koje je imalo. Pre svega, kroz usvajanje i širenje stoičko-epikurejskog držanja i vođenja života, *etička sekularizacija* dovedena je do kraja. Kao etički izraz praktičnog ateizma često se javljala i u razmišljanju vernika, a pronalazila je put i do predstavnika drugih pogleda na svet, na primer do platonista. Kod ranih aristotelijanaca čak je postala vrstom opšteg moralnog stava što, međutim, uopšte ne treba da čudi. Aristotelova izvorna slika sveta u velikoj meri je bila polazište za stoicizam, odnosno epikureizam, a povratnici ‘izvornom’ Aristotelu samo su razradili tu naklonost koju su osetili.

* * *

Iz svega ovoga proizilazi da se renesansni stoik ili epikurejac ne mogu okarakterisati kao jedinstveni tipovi. Moramo se suočiti sa njihovim pluralizmom i to kako sa stanovišta filozofsko-sistematske osnove, tako i sa stanovišta onog ‘kako da živimo’ problema, koje proizilazi iz zajedničkih ontoloških korena. U renesansi su se sa *podjednakim pravom* mogli nazivati stoikom-epikurejcem ne samo ljudi koji su se zaklinjali u razne filozofe, nego i nosioci sasvim različitih načina života. Ovu raznovrsnost možemo samo da naznačimo, utvrđujući one zajedničke osnove na koje se nadovezao svaki stoik-epikurejac toga doba i prema kojima je upravljao celinu svoga držanja i

ponašanja. Naše razmatranje ćemo zaključiti analizom nekoliko najvažnijih i posebno karakterističnih tipova.

OSNOVNA FILOZOFSKA NAČELA STOIČKO-EPIKUREJSKOG VOĐENJA ŽIVOTA

Dok jesmo, nema smrti

Suočavanje sa objektivitetom stvarnosti između ostalog je i čovekovo suočavanje sa neizbežnošću vlastite smrti. Ovaj problem zato postaje središnji u antičkom stoicizmu i epikureizmu, jer smrt tada postaje prvi put u ljudskoj istoriji mučnom i centralnom činjenicom života. Dok su zajednice bile zdrave i celovite, dotle je i život pojedinog čoveka bio deo života zajednice; dok je zajednica živela – a nužno je živela – dotle je živeo i čovek. U primitivnim zajednicama život posle smrti – u vidu duhova – više je bio kazna i mučenje nego poželjno stanje. Ni grčko ‘carstvo Hada’ nije bilo privlačno i uopšte nije uticalo na ponašanje ljudi na zemlji. Prisetimo se da Euridika za Orfeja samo onda živi, kada živi na *zemlji*; njeno ‘postojanje’ u Hadu za Orfeja je istovetno sa njenim potpunim nestajanjem. Sokrat onom svetu prilazi ironično: u apologiji, u kojoj govori o mogućnosti ‘ispitivanja’ velikana na onom svetu, primećuje da, ukoliko bi u Hadu nakon smrti ‘preispitao’ ove heroje i mudrace, sigurno bi se ispostavilo da su mnogi od njih neznalice – ali tamo već neće biti mogućnosti da ga zbog toga osude na smrt. Sokrat (što znači i mladi Platon) istovremeno postavlja i drugu, pravu mogućnost, zamisao potpunog nestajanja. Ta misao ga umiruje, jer je to stanje slično spavanju. (Prebacimo se samo časak na Hamletov lik. I njega bi umirila zamisao potpunog nestajanja, jer se ni on ne plaši smrti, već daljeg postojanja nakon nje.) Naravno, ovakva antička ravnodušnost prema smrti niukom slučaju ne znači i ravnodušnost prema smrti *drugoga*, jer ona upravo opterećuje *žive*. Isto tako ne znači i ravnodušnost prema tome *kada* i *zašto* umiremo. Prerana smrt sprečava celovito proživljavanje života, dok je nerazumna smrt završetak nerazumnog života. Dakle, problem smrti nikada se ne javlja u imanentnom vidu, kao nesreća nestajanja, nego problem ili konflikt koji pripada životu. Samo je dotle i utoliko važan, ukoliko je *deo života*. Prema tome, kada je Epikur rekao da ‘dok jesmo, nema smrti’, on je time samo pretočio u načelo ono što je grčka (pre svega atinski polis) praksa u jednom ranijem periodu već i ostvarila.

Starogrčka polis-zajednica, međutim, nije više postojala kada je Epikur izgovorio svoju izreku, a život zajednice prestao je da bude ‘prirodni’ produžetak života pojedinca. Individualna smrt postala je sinonim za smrt ‘sveta’, a strah od smrti jedan od osnovnih afekata pojedinaca koji su živeli sve nerazumnije živote. Tako Epikurova misao uopšte nije bila jednostavno utvrđivanje date životne činjenice, nego upravo suprotno, polemika i izazov. Polemika, naravno, nije bila usmerena samo protiv straha od smrti: njen pozitivan sadržaj bio je izbor *razumnog života*, takvog koji je sam u sebi i po sebi razuman i koji se ne može ni prosuđivati ni živeti sa stanovišta smrti. Jer smrt je izvan čovekovog života i *ne može da motiviše nijedan postupak*, ali čovek mora računati na nju kao na *postojeću*.

Ove misli se u renesansi obnavljaju sa još strastvenijom polemičnošću. Na kraju smo jednog dugog istorijskog perioda u kojem su ljudi navikli da život žive iz perspektive smrti (onostranog života). Stoički mislioci i epikurejske ideje koje su se širile uz Lucrecijevo posredovanje, koje život postavljaju na sopstvene noge i pronalaze mu smisao isključivo u njemu samom, a ne izvan ili iznad njega – deluju snagom otkrivenja. Još i pre nego što mogu da postanu svesnom ideologijom, počinju da vladaju životom. Setimo se samo junaka Bokačovog *Dekameron*a koji se sreću u crkvi, usred epidemije kuge: umesto da se, zabrinuto okajavajući grehe, prepuste božijoj milosti, ili da se histerično okrenu za pomoć svecima i relikvijama, oni kreću u prelepi vrt jednog zamka da žive ‘lep život’. Ovde je ‘lep život’ sinonim za razuman život, jer ovi junaci traže užitke ‘mere’ i ‘harmonije’. Uživanje ne nalaze u razvratu, kao suprotnosti religiozne histerije, nego u prepričavanju duhovitih događaja, u pesmi, igri i posmatranju prirode, u druženju i profinjenoj ljubavi. Pikanterija događaja još jače naglašava plemenitu i trezvenu nepristrasnost onih koji ih prepričavaju, jer svako ko hodi *vlastitim* putem dobrog i lepog može bez opasnosti da sluša o svemu dobrom i lepom, ali i rđavom i ružnom. I mada oko njih besni kuga, junaci *Dekameron*a ni jedan jedini put ne pomišljaju na mogućnost sopstvene smrti, otelotvorujući tako unapred zahtev koji će Spinoza vezati za ‘mudraca’ – da misli na život, a ne na smrt.

Kada Pomponaci teorijski uopštava ovaj problem, tada iza njega stoji već dva veka iskustva. Za naše stanovište važan je njegov zaključak da je “pitanje besmrtnosti duše – neutralan problem”⁵. Pod ‘neutralizmom’ Pomponaci je podrazumevao sledeće: besmrtnost duše potrebna nam je sa stanovišta *objašnjenja saznanja*, jer – s obzirom da se isto spoznaje samo istim – bilo bi nam izvanredno teško da razumemo kako duša prepoznaje pojmovne suštine, ako je u potpunosti materijalna pojava. Duša je, međutim, nepotrebna, čak je treba i odbaciti *sa stanovišta moralnog držanja*. Istinska etička uzvišenost proizilazi iz sposobnosti čoveka da život smatra zatvorenom celinom: „Pošto su stari takođe smatrali život čistilištem, znači da ga je čovek dobijao uz uslov da zna: *mora ga vratiti nazad prirodi*. Čovek je zahvalan bogu i prirodi, uvek je spreman na smrt i ne plaši je se, jer je strah od neizbežnog sujeta stvar; i ništa loše ne vidi u smrti.”⁶ Pri tome se poziva na Homera i Seneku.

Pomponaci je ovim zatalasao polemiku sa hrišćanstvom, koja traje sve do naših dana. Sa stanovišta praktikovanja vrlina u ovom životu, on napada značaj zasluge, odnosno kazne na onom svetu. Vrlina na ovom svetu je *društveni moral* – motivi dobrog i lošeg, dakle, nisu sa onoga sveta, nego su dalekosežno društveni. „S obzirom da je izbor smrti za domovinu, prijatelja, ili da bi se izbegao greh najveća vrlina koja se može steći i koja u velikoj meri služi drugima, s obzirom da čovek prirodno slavi dela takve vrste i dela u skladu sa njima, kao i da ništa nije vrednije i ne donosi više sreće nego vrlina sama, ona je iznad svega što treba da izaberemo. Ali ako počini zločin, *čovek uzrokuje veoma veliku štetu zajednici, ali i sebi samom, jer i on je deo zajednice*.”⁷ Apstrahovaćemo iz na-

5 Petrus Pomponatius: *De immortalitate animae*; u - *The Renaissance Philosophy of Man* (ed. by Cassirer, Kristeller, Randall), The University of Chicago Press, Chicago, 1948, str. 377.

6 Isto.

7 Isto, str. 359, naglasila A. H.

voda neke – sa drugog stanovišta važne – probleme. Nas zanima to što Pomponaci ponovo i radikalno u centar pažnje stavlja *vrline koja je sama sebi cilj*, koja u sebi sadrži i nagradu. Ali, u kontekstu u kojem se javlja nije važno samo to što uklanja motiv nagrade ili kazne na onom svetu, nego i to što *stoičko-epikurejska misao o samosvrhovitosti vrline ne izrasta iz tla individualnog moralizma antičkog stoicizma i epikurejstva, već iz konkretne moralnosti renesansnog društva*.

Pomponaci sa stanovišta plemenitosti, savršenstva i vrllosti na sledeći način grupišu ljude. Najuzvišeniji su oni koji autonomno, zbog sebe samih (i zbog zajednice, što je ovde isto), biraju dobro i izbegavaju loše: to su oni čije smo držanje odredili kao stoičko-epikurejsko. Oni nemaju potrebe ni za nasiljem, ni za laganjem, jer im vrlina proizilazi iz slobode i istinitosti. Već niže su oni koji imaju potrebu za nagradom i kaznom: za njih moral zajednice nije više potpuno slobodan, nego je nametnut moral. Još manje se izdvajaju ljudi kojima je potreban pravni sistem, a najniži su oni kojima treba staviti u izgled nagradu ili kaznu na onom svetu. Dakle, *od slobodno odabrane vrline dospeli smo do nametnute vrline, od autonomije do heteronomije, od suočavanja sa istinom do potrebe za lažju*. Prema Pomponaciju, potreba za onostranim (a možemo dodati i – religijska potreba uopšte), svojstvo je – ljudski i moralno – najslabijih i o ovom tipu ljudi kaže sledeće: „Ali, kao što svakodnevno iskustvo pokazuje, neke od njih ni to ne pokreće iz pomamnosti i iskrivljenosti njihove prirode. Zbog toga oni u sledećem životu teže večnim nagradama koje se obezbeđuju vrlinama, a imaju potrebu za opakim i stalnim kažnjavanjem, koje u najvećoj meri *podstiče strah*.“⁸ Onoliko koliko je čovek izuzetniji i vrliji, utoliko ga manje motivišu *nada* i *strah*, a što je slabiji i lošiji, utoliko pre. Istinski čovek, „ne plašeći se ničega i ne nadajući se ničemu, (ostaje) i u sreći i u nesreći uvek isti“.⁹

U onim vremenima u kojima život renesansne zajednice propada – ali i tamo gde jedva da je postojao –, stoičko-epikurejsko mišljenje i držanje ponovo se ‘približava’ antičkom polazištu. Ako su individuumi ‘lepog života’ od Bokača do Pomponacija individuumi jedne date zajednice, koji su čak i prema *prirodnoj* smrti *kolektivno* nemarni – i kod kojih je veliku ulogu igrao problem izbora smrti (za prijatelja, domovinu i td.) –, onda možemo reći da se oni humanisti XVI veka, koji u prvom talasu verskih ratova nisu znali ili nisu hteli da zauzmu stanovište (između dva zla), ponovo *individualno* suočavaju sa problemima života i smrti; pri tom, vrlina za njih opet postaje pitanje pojedinačnog vođenja života, način očuvanja sebe u jednom lošem, poremećenom svetu.

Živeti u skladu sa prirodom

Živeti u skladu sa prirodom ne znači ništa drugo do prihvatiti prirodu onakvom kakva jeste; samo tako čovekov život može biti *častan* i *krepostan*; i samo se onda može *dobro osećati* u toj časnosti i kreposti, ako sagleda šta je u prirodi nužno i nepromenljivo,

8 Isto, str. 364.

9 Isto.

gde i u kojoj meri se otvara prostor za čovekovo slobodno delanje, te kako čovek može tu istu *nepromenljivu prirodu upotrebiti za postizanje slobodnog i časnog života*.

U stoičko-epikurejskom pogledu na svet prepliću se tri vrste prirode – **opšta, posebna i pojedinačna**. Prva je **makrokosmos**, od bilo kakve čovekove volje i težnje nezavisna stvarna priroda; druga je **društvena priroda**, nastala kao rezultat delanja ljudi i, na kraju, tu je i **lična** priroda, koju svaki konkretni čovek razvija, odnosno savladava. Namerno smo rekli da se prepliću, jer je stoičko-epikurejski odnos prema njima uvek **jedinstven**, dok osobeni oblik ovih triju priroda određuje kako njihov spoj, tako i međusobni uticaj. Bavili smo se, na primer, pitanjima života i smrti. Smrt po svojim karakteristikama pripada ‚prvoj prirodi‘ – svaki čovek svakog društva podjednako mora umreti. Ali, oblikovanje ‚normalnog‘ odnosa prema smrti neophodan je uslov da čovek ostane častan u svojoj ‚drugoj prirodi‘ (tj. u društvenom i individualnom životu). Onaj ko ne meri život smrću, drugačije se odnosi i prema celini vlastitih afekata. Takav čovek nikada ne dolazi u ‚škripac sa vremenom‘, odnosno nikada neće počinuti nečasno delo zbog mogućnosti da, usled kratkoće života, ne ostvari ono za čime teži. Ne samo da je pasivno zaštićen od udaraca sudbine (kao što neki stoici smatraju), nego stiče i prostor i hrabrost za ispravno aktivno delanje. Videli smo, međutim, da je ovo preplitanje u obrnutom smislu tačno. U skladu sa primerom koji je dao Pomponaci, ljubav prema domovini ili prema prijateljima može čoveka podsticati da se ne plaši smrti: ovde, dakle, patos ‚druge prirode‘ oblikuje normalan odnos prema ‚prvoj prirodi‘.

O problemima ‚prve prirode‘ već smo govorili. Sada bismo nešto rekli o značaju ‚društvene prirode‘.

Čovek treba da uzme učešća u javnom životu, da se vaspitava u njemu i da ga oblikuje – ali da se pri tome ne utopi potpuno u njega. Istinski *heroizam* je ostvarenje *jedinstva učešća i distance* u ponašanju, a sredstvo za to je ‚masicija‘^{10*} - metod koji je nastao sjedinjavanjem aristotelovskog i stoičko-epikurejskog pojma ‚mere‘. ‚Masicija‘ nije drugo do razumno upravljanje vlastitim poslovima i ne odnosi se samo na usko shvaćenu ‚vrlinu‘ kao etičko držanje. Ona isto tako znači razumno upravljanje našim telom, kao i lepo i skladno usmeravanje i usklađivanje naše porodice, bogatstva, sudbine, interesovanja i vremena. Upravo nedostatak iluzija omogućava uočavanje realnih mogućnosti koje su lepe i dobre: ‚živeći u skladu sa prirodom‘ čovek može da zagospodari ‚činjenicama‘ prirode i da ih postavi za temelje ‚istinitosti‘. *Čovekovo istinsko samouživanje* nije u odricanju, nego u uživanju celog protivrečnog, teškog i borbeno ispunjenog života.

Renesansna misao, međutim, postavlja i jedan novi problem: mogu li stoicizam ili epikureizam izravno biti načela koja oblikuju društvo? Drugim rečima, mogu li biti opšta društvena norma?

Pogledajmo prvo stoicizam. *Potvrđan* odgovor dat je samo jednom: u Morovoj utopiji, ali tako da doseže i odrečan odgovor. Jer, ako iz osnova treba promeniti celu ekonomsku i političku strukturu da bi stoičko držanje postalo opštenaviknuti moral i društvenooblikujuća etika, onda iz toga proizilazi da je svaka težnja takve vrste unutar datih društveno-ekonomskih uslova čista sujeta i kao takva neostvarljiva. Nasuprot

10 * Od ital. *masserie*: pokušstvo; bukvalno - vođenje imanja (prim. prev.).

tome, Makijaveli radikalno formuliše vlastito ‘ne’. Po njemu stoik, koji od svakoga očekuje ponašanje u skladu sa vrlinom po kojoj se sam vlada, krši princip ‘življenja u skladu sa prirodom’, jer ne uvažava činjenično stanje, a to je priroda *drugih* ljudi. U nju ne spadaju samo objektivne prirodne datosti, nego i namere i moral, dakle, njihova već dotle oblikovana ‘druga priroda’.

Epikureizam se kao društvenooblikujuće načelo javlja samo na jednom mestu: u Rableovom telemitskom manastiru. Uz ograde, naravno, jer izraz ‘manastir’ nije samo parodija na hrišćansko shvatanje života, nego i znak da je reč o maloj zajednici; o tako *maloj zajednici* koja je, delom, odvojena od celine običajnog ustrojstva društva, a delom je, pak, izolovala sebe od ljudi nečasnih uverenja. Utoliko je, međutim, bliža Epikurovom vrtu nego Morovoj utopiji: nema društvenih pravila, samo svojom voljom izabran zajednički život slobodnih ljudi. Ipak, verujemo da s pravom govorimo o ovakvom epikureizmu kao o društvenooblikujućoj sili. U Epikurovom vrtu ‘rad’ ne pripada krugu priznatih delatnosti i utoliko je vrt, u načelu, naglašeno aristokratski krug prijatelja. Uslov njihovog postojanja je ukupnost svih onih ljudi (robova i ne-robova), koji iz dana u dan iznova stvaraju materijalne pretpostavke za život srećne i harmonične družine u vrtu. U telemitskom manastiru, međutim, rad u obliku dobrovoljne, slobodne i od raspoloženja zavisne aktivnosti igra ne malu ulogu. Ova zajednica je – načelno bar – ‘samoodržavajuća’, što znači da slobodan, harmoničan život uključuje i *stvaranje sopstvenih uslova postojanja*. Istovremeno, pojam ‘slobodnog rada’ korenito menja sadržaj i perspektivu epikurskog vrta. Bez obzira što se odnosi samo na malu zajednicu, načelno nije isključeno ‘proširenje’ ovog manastira na ceo narod, na celo čovečanstvo.

To je ‘teorija nesputanog razvoja’, koja će još odigrati značajnu ulogu u budućim epikurejski obojenim utopijama, od Furijevih falansterija do vizije Černiševskog u *Šta činiti*. Njeno polazište je da čovek po svojoj prirodi teži ka dobru. Sam Rable isto to još opreznije određuje, s obzirom da govori samo o dobro vaspitanim, slobodnim ljudima koji se kreću u pristojnom društvu. Dajući time izvestan aristokratski akcenat utopiji, on istovremeno zaobilazi filozofsku suštinu problema: kako može u ljudima da se razvija ‘dobra priroda’ nesputanošću, ako ta nesputanost postoji samo u telemitskom manastiru, a u njega mogu da stupe samo već ‘slobodni ljudi’? To je ono ‘loše okruženje’ prosvetiteljske misli, čiji pokušaji premošćavanja rađaju samo nove protivrečnosti. Da bi im izbegao, Rusoov *Emil* se morao vaspitavati izvan društva (jer je samo tako moguće razviti njegovu ‘pravu’ prirodu), dok je Furije jednostavno prenebregao probleme prelaska iz postojećeg u buduće društvo i td. Rable nije prinuđen da do kraja domisli sve ove konsekvencije, jer umetnička i razigrana polemička forma to i ne zahteva od njega. Međutim, stanovište da ‘puštanje na volju’ čovekovim težnjama i afektima ne mora nužno da vodi anarhiji, već da može biti i polazište harmoničnog življenja i vrline, kao *postavljanje problema* bilo je istorijski čin. U domišljatoj jednostavnosti i paraboličnoj očiglednosti, veoma slikovito su se pojavile sloboda kao *samonastajanje* i delanje kao *samoostvarenje*, dakle, dve takve bitne činjenice, koje su istinski sastavni delovi procesa čovekovog oslobađanja. Na trpezu čovečanstva dospelo je jedno novo ‘Kolumbovo jaje’.

No, ovde smo već na čistini trećeg pojedinačnog dela ‘življenja u skladu sa prirodom’. Čovek, kao što smo videli, treba da živi u skladu sa *vlastitom prirodom*, koja se takođe ispoljava u dva vida. Pre svega, mora da se suoči sa onim što je u njegovoj pri-

rodi 'opšteljudsko', ali isto tako i sa sopstvenim 'prirodnim' *osobenostima*. Svoj pogled na svet, zanimanje, svoje postupke i odluke mora da uskladi sa ovim 'prirodama'. Ovo, međutim, uopšte ne znači potčinjen položaj u odnosu na 'prirodu' – spoznaja i vrlina je oblikuju, primenjuju, ograničavaju, a mogu i da je zakoče. Ali, da bi u tome uspeo, čovek mora da upozna sredstvo svega toga – vlastitu psyche, stepen njenog *plasticiteta*, *granice njenih mogućnosti*. Stari antički zahtev 'upoznaj samoga sebe' obogaćuje se i u sadržaju i u obimu. To više nije jednostavno određivanje čovekovog mesta u svetu, kao u prvobitnom apolonskom značenju, niti sukobljavanje sa moralnošću kao *vlastitom* savešću kao kod Sokrata, nego totalitet čovekovih sposobnosti – kako spoljašnjih, tako i unutrašnjih. Tu se već javlja ona ideja koju će Gete kasnije varirati, a to je da svaki čovek može biti potpun. Čini mi se da više od toga ni danas ne možemo reći.

Zajedničko svim renesansnim stoičko-epikurejskim misliocima je zahtev da se moramo upoznati sa onim što je dobro, što našu vlastitu i opšteljudsku prirodu vodi ka vrlini, kao i da uskladimo svoje postupke sa tim znanjem. Ali *šta je sadržinski* dobro, a *šta* loše, *šta* treba da razvijamo ili potiskujemo, u tome se mišljenja već razilaze. Po tom pitanju se, takođe, i stoicizam i epikureizam najčešće razlikuju. Stoici, na primer, smatraju mogućim nipodaštavanje bola (kao Piko), ili ograničavanje potreba (kao Mor). Štaviše, jedan takav – već izrazito građanski – mislilac kao što je Šaron, užitek stavlja u istu ravan sa interesom i smatra ga jednim od kvaritelja 'čovekove prirode': „Čovek je po prirodi dobar, a ono što je loše prihvata ili zbog užitka ili zbog interesa.“¹¹

Načela samoodržanja i korisnosti, ogledi o povezanosti teorije užitka i stoičko-epikurejskog držanja, kao i filozofske protivrečnosti koje iz toga proizilaze, u svojoj klasičnoj formi pojaviće se tek u vezi sa pojmom čoveka u XVII veku.

Bogovi se ne upliću u zbivanja ovoga sveta

U starom epikureizmu bogovi koji se ne upliću u sudbinu sveta bili su uzor ljudskog življenja: ljudi – da bi ostali kreposni – treba da žive u intermundijama, isto kao i njihovi bogovi. U novom epikureizmu, međutim, 'neuplitanje' bogova dobija sasvim suprotno značenje: ne opravdava neuplitanje ljudi, već, naprotiv, čini nužnim da *umesto* bogova upravljaju svetskim zbivanjima. Pritom još i uz *pojačanu odgovornost*, jer jedino od njih zavisi iskorišćavanje, preoblikovanje, razumevanje i vrednovanje svega onoga što je uz datu 'prirodu' moguće iskoristiti, preoblikovati, razumeti i vrednovati. Ovde problem nije više, kao u antici, samo stvaranje lepog, harmoničnog i poštenog *pojedinog* života; lepota, harmonija i poštenje u smislu 'misericije' istovremeno je i *uplitanje*. To uplitanje može u različitoj meri da se prostire od aktivnog učešća u političkom životu do poštenog privatnog života, koji se samo u osnovnim crtama dodiruje sa javnim. Ali, bilo ovako ili onako, intermundijsko držanje prestaje da postoji.

Razloge za nestanak intermundijskog držanja treba tražiti pre svega u društvenom praxisu toga doba. Jer, nalazimo se u takvom jednom svetu u koji se – za razliku od

11 Prema – Eugen Rice: *The Renaissance Idea of Wisdom*; Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1955, str. 194.

antičkog raspada – *vredi* ,umešati‘, pa zbog toga neuplitanje gubi etički vrednosni sadržaj: plašljivost i pokunjenost postaju ostrva egoizma. Upravo tada se oblikuje i ona vrsta praxisa, koja se naziva ,pozivom‘. Sam pojam Veber s pravom vezuje za protestantizam, mada je reč o pojavi koja mu je prethodila. U najrazvijenijim italijanskim polisima, a delom i u Francuskoj i Engleskoj, vodeća klasa renesansne kulture je građanska klasa. Način života ove društvene klase vezan je za praktikovanje *zanimanja* koje, ako i nije neposredno društveno, posredno uvek jeste. Lorenzo Mediči je ipak bankar, Leonardo da Vinči slikar i vajar, Fičino pedagog, Kardano lekar, Mor i Bejkon lord-kancelari; oni to nisu rođenjem, već su se u izvesnom smislu uzdigli do ,statusnog zanimanja‘, shvaćenog u modernom smislu te reči. S obzirom da žive od bavljenja određenim zanimanjem – koje smatraju i svojim pozivom – ne mogu da se, po uzoru na antičke pretke, ,povuku‘ iz života. Njihova mudrost nije mogla biti samo u isprazno lepom – pojedinačnom – življenju, već je u prvom redu morala biti iskazana kroz bavljenje pozivom. Tako su se na dva načina, pa i u dva smisla, dan za danom suočavali sa stvarnim životnim konfliktima i više nego nejednoznačnim etičkim situacijama unutar kojih je trebalo birati, ustrajati, delati u smislu ,masicije‘, rečju, biti ,mudar‘. Zbog povećane odgovornosti i svesti o toj odgovornosti, naglasak je na neuplitanju bogova u čovekov svet.

Da se bogovi ne mešaju u poredak sveta ne znači samo da ne ometaju ili ne potpomažu čovekovu delatnost, niti da ne kažnjavaju ili ne nagrađuju umesto ljudi, nego i da *ne ispravljaju ništa*. Što se desilo, desilo se – ne može se više učiniti nedogođenim. Lazar ne ustaje iz mrtvih, Ifigenija ne preživljava žrtvenu vatru, niti se Sunce na nebu zastavlja na Džošuinu komandu. Vreme nije drugo do *ireverzibilitet* svakog događanja. Samo ako pretpostavimo boga – kao nekoga ko postoji izvan vremena – događaji mogu postati reverzibilni. Stoicizam i epikureizam, međutim, prihvatajući prirodu kao ‘datu’, uzimaju u obzir i nemogućnost obrtanja toka stvari.

Ovo osnovno teorijsko stanovište i držanje već smo analizirali u vezi sa smrću. Ono je, međutim, obeležje odnosa stoicizma-epikureizma prema svakom *događanju*. Nijedna situacija, koja već *jeste*, ne može se više poništiti. Upravo je to zadatak: računati s onim što jeste, *onako kako jeste*. Odatle potiče i podjednaka postojanost i u sreći i u nesreći, podnošenje ‘udaraca sudbine’ i tsl. Pojedinci su ovo držanje izjednačavali sa takozvanom ‘stoičkom mirnoćom’. Ali, već je renesansno doba raspoznalo da *suština tog držanja nipošto nije ‘mirnoća’*. Da li će neko na datu situaciju – na nesrećnu/srećnu okolnost – reagovati mirno ili ostrašćeno, hladno ili besno, to je u osnovi *pitanje temperamenta, a ne etičkog držanja*. Ovo drugo se očituje u sposobnosti pojedinca da dato prihvati kao krajnju datost, u sposobnosti da se suoči sa njom bez štetnosti po vlastiti supstancijalitet, te u sposobnosti da tu datost sagleda kao nezaobilazni ‘prirodni’ temelj mogućeg delanja. Prema tome, opet imamo prihvatanje ireverzibiliteta.

U etici ovo ima poseban značaj. Držanje stoika-epikurejca prema vlastitim delima je ‘što sam učinio, učinio sam’ odnos, što znači da ireverzibilitetu svetskog toka stvari pripada i ireverzibilitet njegovog vlastitog delanja. Greh je u onoj meri neizmenljiv, koliko se stvarno dogodio. Za razliku od čoveka, bog bi mogao – ako bi postojao – da izmeni prošlost, da ‘vрати događaj unatrag’ i u tome je razlika između ljudskog i božijeg oprostaja. Ovakvo držanje, međutim, *povećava odgovornost*. Ako je svaki naš korak nepovratan, ako se ne može ‘ukinuti’ nikakvom molitvom ili grižom savesti, onda itekako

dobro treba da pazimo na njega. Ali, ovakvo držanje je istovremeno i ‘rasterećenje’. Jer, ako je svaki čin nepopravljiv, ireverzibilan, onda je *vezivanje za prošla dela – grehe – nerazumno*. To znači da danas možemo drugačije da postupamo nego juče, da možemo da budemo *drugačiji ljudi* nego što smo bili juče, jer se prošlost, zato što i *nije drugo do prošlost*, može otpisati. Prihvatanje ireverzibiliteta u etici zapravo je u aristotelovskom smislu sredina između dve krajnosti: neodgovornog cinizma i samorazjedajuće grize savesti.

Iz svega ovoga proizilazi da upravo otvoreno prihvatanje ireverzibiliteta događaja omogućuje *etički reverzibilitet*. Pri tom, on se ne odnosi na pojedinačna dela, nego na *celog čoveka*, na njegovu moralnu ličnost. Onaj ko ume da se suoči sa svakim svojim činom i njegovim neizbežnim posledicama, taj – po potrebi – ‘može da vrati unatrag’ ne događaje, već razvoj vlastite moralne ličnosti, čime mu se pruža mogućnost da zaista ‘izbriše’ sve ono što ga je ranije podsticalo na loše. Upravo onda kada se suočio sa konačnošću svoga čina, kao i sa svim uzrocima koji su do njega doveli, Otelo uspeva da povрати moralnu čistotu svoga lika.

Renesansni stoik-epikurejac je, dakle, čovek koji *stoji na sopstvenim nogama*, ali unutar *svetskog toka*. Međutim, iza svega do sada rečenog – suočavanja sa stvarnošću, povećane odgovornosti pojedinca, prihvatanja ireverzibiliteta, ostvarenja ‘lepog života’, postojanosti i tsl. – stoji jedan *psihički* uslov: *čovek mora da živi bez straha i bez nade*. To znači da se – da opet navedemo Pomponacija – “ne boji ničega i ne nada se ničemu, ali i u sreći i u nesreći ostaje isti”¹².

Sve ovo, naravno, ne znači da stoik ne oseća strah ili da ne sme da se nada. Pošto ćemo se njime u nastavku još baviti, ovde samo upućujemo na lik Horacija, koji se itekako plašio kada se našao oči u oči sa duhom Hamletovog oca. Isto tako i nadanje u smislu da skrivene staze stvarnosti mogu doneti nekakav srećan obrt, uopšte ne protivreči stoičko-epikurejskom držanju. Polemika cilja na one čija su dela *motivisana* strahom i nadom, kao i na one kojima su strah i nada postali *psihičko* stanje. Uostalom, to i ide jedno sa drugim, jer svi oni koji stalno žive u strahu i nadi nužno su tim stanjima, tačnije i njima, motivisani.

NEKI STOIČKO-EPIKUREJSKI TIPOVI

„Dvorjanin“, ili vaspitač

Kastiljoneov dvorjanin zapravo nije ‘dvorski čovek’. To je tip stoičko-epikurejskog mudraca koji nije vladar, nego *vaspitač*. I to *idealni tip* vaspitača, moramo dodati. Namerno je takav, jer je oblikovan, tokom jednog neobaveznog razgovora, od svih onih osobina koje su njegovi učesnici smatrali lepim, dobrim i istinitim. To je vaspitač koji u prvom redu vaspitava *primerom*. Autonomno je stvorenje koje živi društveno-politički život, sposobnosti su mu mnogostrane, a držanje mu je prožeto prijatnošću i šarmom. Pri tom je prosvetitelj, u onom smislu u kojem je to bio Sokrat. *Upoznaje* okolinu sa dobrim i

12 Petrus Pomponatius: *De immortalitate animae*; u - *The Renaissance Philosophy of Man*, str. 362.

lošim. Kastiljone se ovde na izvestan način raspravlja sa etičkim racionalizmom, jer smatra da upoznavanje dobrog proizvodi i dobra dela. „Zbog toga kao i u drugim veštinama, i u uspostavljanju vrlina korisno je imati učitelja, koji bi lekcijama i bodrenjem zametnuo i ubrzao sazrevanje moralnih vrlina u nama, koje su kao seme pohranjene duboko u duši ... (vaspitanje - A.H.) uklanja mračni veo neznanja, iz kojeg se uzdižu sve ljudske zablude. Jer kada upozna i shvati dobro i loše, svaki čovek će uvek izabrati dobro, a izbegavati loše.“¹³ Međutim, ovde nastupa stoicizam vaspitača. Upoznavanje dobrog i lošeg *samo po sebi* ne garantuje ispravno držanje. Tome najviše doprinosi temeljno poznavanje ljudske prirode, dok razlikovanje dobrog i lošeg upućuje na *ciljeve i tendencije*. Upoznavanje ljudske prirode, međutim, uzima u obzir one *mogućnosti i datosti* koje mogu – i treba – da se razvijaju u pravcu cilja, tendencije. „Učitelji treba da razmotre *prirodu svojih učenika* i da se njome rukovode, navodeći ih na put i usmeravajući ih na njemu u pravcu *u kojem su, na osnovu razuma i prirodnih sposobnosti, inače skloni da idu*.“¹⁴ Štaviše: prema Kastiljoneu ne postoji takva urođena žudnja ili sposobnost koja već *unapred* ne bi bila osnova vrline – *svaka* dobro spoznata i pravilno vođena umešnost može učiniti čoveka vrlim. „Stoga su afekti, pročišćeni i profinjeni umerenošću, od koristi vrlinama, *kao što je bes potpora hrabrosti: mržnja prema huljama podupire pravednost* i isto tako se i drugi porivi pridružuju vrlinama.“¹⁵ Ako se vrлина i znanje o dobrom nadograde na ljudsku prirodu, onda vrлина ne znači više samosakaćenje, stalnu borbu sa samim sobom, sumnjive pobede, grizom savesti opterećene poraze, nego će unutrašnji *mir, harmonija, ,slaganje sa samim sobom* postati stalan proces: „U tom slučaju vrлина ne čini nasilje nad umom, nego na *najmirniji način* uliva u njega žestoko ubeđenje koje ga usmerava ka poštenju, čineći ga tihim i smirenim, harmoničnim i uravnoteženim, omogućavajući tako sa svih strana izvesnu saglasnost sa samim sobom.“¹⁶

U kolikoj meri je vrлина i vaspitanje Kastiljoneovog ‘dvorjanina’ zapravo polemika sa hrišćanskim idealima, na to uopšte nije vredno trošiti reči. Umesto toga, voleli bismo da naglasimo ono što ovaj *ideal vaspitanja razdvaja i od antičkog ideala ,paideia’ - e i čini ga osobeno modernom (građanskom) pojavom*. Pri tom ne ciljamo na Sokrata – koji svojim jednoznačnim etičkim racionalizmom jednostavno stavlja u zagradu ‘prirodu’ ljudi –, niti na Platona, kod koga um ima funkciju *kočenja*, a ne *razvoja* (mislimo na poređenje iz *Fedra*). Upućujemo na Aristotela, koji je spoznao dijalektiku prirode i etike, po kome ono što je dobro ne potiče od prirode, ali nije ni suprotstavljeno prirodi i koji u teoriji srednje vrednosti traga za ‘tačkom’, mogućnošću usmeravanja brojnih afekata ka onom što je dobro. Odavde zapravo potiče Kastiljoneova simpatija za već spominjanom teorijom srednje vrednosti. Samo što je kod Aristotela priroda uvek ‘priroda uopšte’. Kada govori o ‘srednjoj vrednosti’ afekata on uzima u obzir i činjenicu da neki afekat kod jednih može biti jači, a kod drugih slabiji i s toga pronalazaženje ‘sredine’ nije podjednak zadatak za svakoga, odnosno sredina nije kod svakoga smeštena na istom

13 Baldassare Castiglione: *The Book of the Courtier*; u - *Three Renaissance Classics*, New York, Scribner’s, 1953, str. 550-1.

14 Isto, str. 305, naglasila A. H.

15 Isto, str. 555, naglasila A. H.

16 Isto, str. 554, naglasila A. H.

mestu. Ali Aristotel govori samo o onim afektima koji se mogu *kod svakoga* pronaći, te uzima u obzir samo njihov intenzitet, a nikada njihovo postojanje ili nepostojanje – isto kao što nikada ne govori o pojedinačnoj individui kao o konkretnom totalitetu, odnosno o tome kako se različiti afekti odnose prema tom konkretnom totalitetu.

Kastiljone se, međutim, usredsređuje na *pojedinačnu prirodu*. Ipak, to je sasvim prikladno, jer Aristotel govori o vaspitanju građana jedne države, dok Kastiljone ima u vidu vaspitavanje individuum koji su samo u izvesnom smislu državljani. ‚Biti u skladu sa samim sobom‘ kod Aristotela *nije cilj, nego rezultat*; onaj ko postigne vrlinu uspešno služi dobrobiti države, a takav je već ionako izmiren sa sobom. Kod Kastiljonea, međutim, harmonija, slaganje sa samim sobom postaje *cilj* – mogli bismo čak reći *cilj po sebi*; biti častan, krepostan čovek sada je već mnogo teže nego ‚biti dobar državljanin‘. Preinačenje harmonije u cilj po sebi pojava je koja odaje da harmonija više nije ‚prirodna‘, da nema više tako čvrstih opštedruštvenih normi koje bi zajedno i istovremeno omogućile hvaljenu i priznatu jednoznačnost nekog držanja, a pri čemu bi se pojedinac u toj jednoznačnosti još i dobro osećao. To da je harmonija cilj, znači da je ona zapravo ideal. *Ideal u opštedruštvenom značenju, ostvarljiv u slučaju pojedinih individuum*. Odavde potiče potreba i nužnost poznavanja konkretnih totaliteta individuum, njihove ‚pojedinačne prirode‘ u modernoj paideia-i. *Kastiljoneov vaspitač vaspitava one ljude koji žive u Šekspirovoj ardenskoj šumi*. Oblikuje onog čoveka koji živi u svetu, ali u skladu sa vlastitom prirodom i distancirano. *Vaspitni ideal Rusoovog Emila zapravo je na plebejski jezik preveden Kastiljoneov ‚dvorjanin‘*.¹⁷

Moralista i političar

Ova dva tipa se često javljaju i to ne samo kod Makijavelija. Njihovu osobenost analiziraću na primerima dva Šekspirova lika, Bruta i Kasija. Pošto je ovde reč o umetničkim tipovima, pojedinačna psiha i moral znatno su više naglašeni nego kod sličnih naučnih tipova. Ali čini nam se da to pre olakšava nego što otežava zavrivanje u ideal čoveka toga doba.

Pre svega: u Šekspirovoj galeriji likova već odavno nema jasne crte između stoičkog i epikurejskog držanja. O Brutu znamo da je stoik, dok Kasije za sebe tvrdi da je vezan za Epikurovo učenje, što ih ipak ne čini bitno različitim. Tako na primer Kasija uopšte ne karakteriše epikurejska radost življenja. Cezar o njemu s pravom kaže:

Ne voli igre ko ti, Antonije;
ne sluša muziku. Retko se nasmeši,
a kad se smeši kao da se ruga
samome sebi, preziruć svoj duh
što ga je moguće potstaći na smeh...¹⁸

¹⁷ Ovde smo analizirali samo jedan tip vaspitača. Nemamo mogućnosti za šire bavljenje onim različitim tipovima individualne pedagogije, koji su se pojavili pre svega u Francuskoj (Rable, Montenj).

¹⁸ Viljem Šekspir: *Julije Cezar*, I/2, u prevodu Ž. Simića i S. Pandurovića.

Ali, ne samo da ne postoji jasna granica između stoicizma i epikureizma, nego je nema ni između stoičko-epikurejskog držanja s jedne i ne stoičko-epikurejskog ponašanja sa druge strane. Suočen sa smrću, na primer, Cezar ispoljava isti stoicizam kao i Brut:

Kukavice mru mnogo puta i pre svoje smrti;
junak okusi samo jednom smrt.
Od svih čuda za koja sam čuo
najčudniji je možda ljudski strah,
iako oni vide da će smrt,
taj neminovni kraj, doći kad tad.¹⁹

Ipak, stoicizam-epikureizam nije statično držanje. Samokontrola, samodisciplina i sputavanje afekata ne rađa samo mirnoću; nema takvog čoveka – pa bio i ‘najstoičkiji’ – kojim, bar u pojedinim trenucima njegovog života, nisu gospodarile strasti. Šekspir ovo genijalno prikazuje u IV činu 3. scene, kada burni dijalog između dva prijatelja koja se žrtvuju vodi skoro do njihovog raskida. I mada iz obojice provaljuje srdžba, uz nasumično izgovaranje najtežih uvreda, oni *zbog toga* ipak ne prestaju da budu stoici. Potresan je i završetak te scene – istinski primer ‘šta sam učinio, učinio sam’ odnosa prema onome što se zbilo. Konflikt se jednostavno ‘briše’, bez izvinjavanja i samomrcvarenja.

Ipak, različita utemeljenost Brutovog i Kasijevo stoicizma, odnosno epikureizma, ne ogleda se u ovome, nego u njihovom *odnosu prema strahu*. U vidu imamo *različite* smrti Bruta i Kasija, *različite vrednosne sadržaje* njihovih samoubistava. Šekspir to izv-anredno nagoveštava svugde gde se pojavljuje mogućnost propadanja, razaranja i smrti. Prva takva prilika je za vreme Martovskih ida. Prisetimo se: dok zaverenici idu prema Kapitolu, Popilije (koji je izvan zavere) otvoreno aludira na atentat („želim da vaš po-thvat danas uspe“), a zatim odlazi da razgovara sa Cezarom. Kasija tog trenutka obuzi-ma strah, a mašta mu već predočava užas izdaje:

Šta ćemo Brute? Ako se za ovo
saznalo, ili Kasije il Cezar
nikad se neće kući vratiti.
Ja ću se ubiti.²⁰

Ali fantazija straha nije i Brutova osobina, pa mu ovako odgovara:

Budi čvrst, Kasije.
Popilije Lena ne govori njemu
o našem smeru; jer, pogledaj, on se
smeška, Cezar ne menja svoj lik.²¹

19 Isto, II/2.

20 *Julije Cezar*, III/1.

21 Isto.

Isto to se ponavlja, samo na višem nivou, pred bitku kod Filipa. Kasije je ponovo suočen sa smrću i – istina samo na trenutak – počinje da sumnja u vlastitu filozofiju:

Znaš da sam se vazda
Epikurova držao učenja
al sam promenio mišljenje, i sad
verujem donekle i u pretskazanja...²²

Ponovo projektujući ispred sebe vlastiti svršetak, pita Bruta šta namerava da čini u slučaju poraza, a ovaj mu opet ovako odgovara:

Ono što uči ona filozofija
prema kojoj sam krivio Katona
koji je zadao samom sebi smrt.
Ne znam, al smatram kukavičkim, podlim
skratiti tako svog života tok
iz straha od onoga što će se desiti.
Strpljenjem ću se naoružati,
da sačekam sudbu koju neke više
sile dele nama smrtnicima...²³

Nakon toga, Brut kreće u bitku uz sledeće reči:

Onda vodi vojsku. O da čovek zna
i pre okončanja ovom poslu kraj!
*Al dovoljno je što će i dan taj
svršiti se, pa će znati se i kraj.
Napred, hej!*²⁴

I sada su dve različite smrti već motivisane. Kasije će biti žrtva sopstvene *greške* (svog prijatelja Titinija poslaće da izvidi da li su Brutove jedinice pobedile ili izgubile; međutim, kada su ga Brutovi ljudi okružili, on je to protumačio kao zarobljavanje), o kojoj Mesala ovako govori:

Sumnja u srećan ishod dade to.
O čedo sete, mrska zabludo,
što lakovernim ljudskim mislima
pokazuješ stvari koje ne postoje.²⁵

22 Isto, V/1.

23 Isto.

24 Isto, naglasila - A. H.

25 Isto, V/3.

Brut će, međutim, biti bitku do kraja, dočekavši pravi trenutak za svoju smrt. Ona za njega nije poraz, već pobjeda, kruna jednog smislenog života:

Zemljaci, srce mi
radosno je što u celom svom životu
Ne nađoh čoveka što mi nije veran.
Ovaj dan poraza doneće mi veću
slavu no što će Oktavije steći
i Antonije tom pobjedom sramnom.²⁶

Brut je, dakle, nedvosmisleno živio i umro kao stoik, dok se Kasije samo trudio da bude epikurejac; njegova priroda ga je sprečila da svoju ličnost oblikuje kao jedinstvenu, harmoničnu celinu.

Šekspir je višestruko nagovestio etičke osnove Brutovog stoicizma. Kasije, koji priprema zaveru, ovako ga motiviše na taj čin:

Krivica, mili Brute moj,
nije u našim zvezdama već u nama
što smo potčinjeni.²⁷

Sa izvanrednim političkim osećajem Kasije hvata baš onu nit kojom može da opara Brutovo suprotstavljanje. S druge strane, isti Kasije se, u pridobijanju Kaske, poziva na zloslutne predznake:

Videćeš da im je nebo ulilo
taj duh, da bi bili oruđe za strah
i opomena nekom čudovišnom stanju.²⁸

Praznovernu Kaskinu dušu upravo pretskazanja okreću prema Kasijevom planu, dok stoičku Brutovu apelovanje na čovekovu autonomiju.

Iz iste ove ontološke baze izbija i Brutova tirada protiv zavere. Dva puta naglašava imanentni karakter njihovog nauma: prvo, motivišu ih društveni odnosi onakvi kakvi jesu, a ne podsticaj ili naredba nebesa i, drugo, njihov pakt ne zahteva nikakve onostrane – božanske – garancije, jer je to potrebno samo kukavicama. (Setimo se Pomponacijevih analiza o tome da je u praktikovanju vrline samo najslabijima i najlošijima potrebno onostrano.)

Ne, zakletvu ne.
Ako je slab potstrek brižnih ljudi lik,
patnja naših duša, našeg doba zlo,

26 Isto, V/5.

27 Isto, I/2.

28 Isto, I/3.

onda prekidajmo odmah, pa nek svak
ide u svoje lenjo legalo.

(...)

*Šta će nam, zemljaci, druga ostruga
sem naše stvari, da stignemo spas?*

Na što nam druge zaloge sem reči

Rimljana koji izdati je neće?

I što će nam druga zakletva sem zavet

što čast daje časti da će tako biti,

il da ćemo za to izginuti svi?

Zaklinjite žreće, slabe, prevrtljivce,

nemoćne, stare strvine, i one

trpeljive duše što poštuju zlo.²⁹

Iz rečenog za sada proizilazi samo da su Brutov i Kasijev stoicizam-epikureizam različitim intenzitetom puštali korenje u njihovim ličnostima; Brutov temperament i karakter otelotvorili su harmoniju i sklad sa samim sobom, dok je Kasije duševno više rascepljena, protivrečna ličnost, takva, kod koje se načela stalno bore sa pojedinačnom prirodom. Pri tome, njegovu prirodu ne karakteriše samo iznenađan bes. Uistinu, Kasije je pun afekata kao što su zavist i ljubomora, pa Antonije s pravom kaže u poslednjoj sceni drame da je jedino kod Bruta isključivi motiv bio ljubav prema opštem dobru. No, bilo bi grubo pojednostavljivanje proglasiti Kasija prosto zavidljivcem i ljubomornim, jer ljubav prema opštem dobru i briga za slobodu Rima nisu samo opravdanje njegovih afekata, nego i iskreni, unutrašnji pokretači. *Nije slučajno baš to ono* zbog čega Kasije dozvoljava svojoj zavisti i ljubomori da se ispolje. Setimo se samo da na Bruta *nikada* nije ljubomoran i zavidan, mada je svestan da je Brut omiljeniji i izuzetniji nego on. Iskreno mu se divi, voli ga i poštuje.

Pluralizam tipova se pokazuje u tome što je Brut stoički moralista, a Kasije stoičko-epikurejski političar. Bruta čista etička namera dovodi među zaverenike i ne trpi nikakav takav postupak koji bi ostavio mrlju na čistoj moralnosti. Kasije je politički organizator: nikada ne stavlja u prvi plan ono što bi bilo moralno učiniti, već ono što bi bilo prikladno, svrsishodno za pobjedu i u interesu njene sigurnosti. Iz ove suprotnosti proizilazi svaki Brutov i Kasijev sukob. Već u noći zavere postavilo se pitanje šta uraditi sa Antonijem. Brut se, zbog što veće moralne čistote čina, zalaže za nepovredivost Antonija, dok Kasije želi isto tako da ga ukloni s puta, jer unapred uviđa da ovaj ugrožava uspeh poduhvata. Nad zemnim ostacima Cezara suočavaju se sa pitanjem da li dozvoliti Antoniju da održi posmrtni govor. Brut ponovo odlučuje na način moraliste: ne može se sprečiti prijatelj da oda poslednju poštu pokojniku. Kasije, međutim, zna da to ne bi smeli da dozvole, jer će Antonije uzbuniti narod protiv njih. Na kraju, dva puta se ponavlja ista suprotnost u logoru. Brut prebacuje Kasiju da kupuje sledbenike, ali Kasije

²⁹ Isto, II/1, naglasila - A. H.

veoma dobro zna da su za pobjedu potrebni i potkupljeni sledbenici. Na kraju, Kasije bi radije da čeka na napad neprijatelja u sigurnom zaklonu, ali Brut hoće da ih presretne kod Filipa i hrabro, otvoreno da prihvati sukob.

Nema sumnje da u svim spornim pitanjima Kasije ima pravo u političkom smislu. Brutova uzvišena načela u svemu ometaju uspeh, *ali za njega je takvo delanje jedino dosledno i ispravno*. Ne pojavljuje se slučajno Cezarov duh baš u Brutovom šatoru, nakon oštire rasprave sa Kasijem. Ona je osvestila u njemu činjenicu da onaj koji je na mestu Cezara, mora i da bude Cezar, da je iz moralnih pobuda ubio nekoga *čije mesto ne može da zauzme bolji*. Brut vidi da je dospelo u začarani krug:

Seti se marta i Martovskih ida.
Nije li krv velikog Cezara
prolivena bila samo pravde radi?
Koji je nitkov digo ruku na nj
i zario mač mu al ne pravde radi?
Šta, zar da mi koji smo ubili
prvoga čoveka celog ovog sveta
samo zato što je podržavao
pljačkaše, prljamo svoje ruke sad
sramnim mitom i prodajemo krupne
položaje koji su pod našom
moćnom vlašću za trice koje se
mogu ovako uzeti u šaku?
Radije bih bio pas i lajao
na Mesec, no da sam takav Rimljanin.³⁰

Brut je zaista dosledan – odan svojoj ‘prirodi’ – i ne čini nijedan korak koji bi bio u suprotnosti sa njegovim moralom. Time, naravno, prouzrokuje vlastitu propast, koja – po njemu – mora biti u skladu sa *čistom etikom jer, ako nije tako, onda to nije više ona stvar zbog koje je on bio voljan da ‘zarije mač’*. Genijalni političar Kasije, međutim, ne ostaje odan vlastitim principima i sopstvenoj prirodi, mada – posebno kada dela sam – demonstrira sposobnost da za kratko vreme zapanjujućom odlučnošću organizuje dobro osmišljenu akciju, ne plašeći se – u interesu same stvari – ne baš uvek ‘čistih’ koraka. On, koji zna da politika nije – da upotrebimo izraz Černiševskog – ravan pločnik nevskog prospekta i da hodeći njome čovek ne može a da ne ukalja čizme, ipak se uvek *povinuje Brutovim odlukama*. A motiv zbog kojeg to čini, zbog kojeg odustaje od vlastitih ciljeva i inicijativa, najlepša je stoičko-epikurejska sklonost: *prijateljstvo*. Zato što ne želi da izgubi Brutovo prijateljstvo, Kasije se priklanja čak i onim odlukama za koje je uveren da su pogrešne. Upravo to prijateljstvo – koje je ispunjeno ne samo poštovanjem Brutovih moralnih načela i njegove celokupne ličnosti, nego i nekom vrstom priznavanja njegove ljudske superiornosti – prouzrokuje Kasijevu propast. I nikad nema ni reči prebacivanja, nika- da nijedno ‘eto, bio sam u pravu’ za posledice Brutovih dela, već samo *uvek iznova prih-*

30 Isto, IV/3.

vatanje prijateljevih grešaka. To je ono što Kasija čini *stoičko-epikurejskim političarem*, a ne nekim uopštenim ‘tipom političara’, a još manje makijavelistom. Mnogi su se čudili zašto je Petefi voleo Kasija, a Šekspirovog Kasija jednostavno je nemoguće ne voleti.

ČASTAN ČOVEK

Otelotvorenje časnog čoveka u teoriji je Šaronov ‘preud’ homie’, a u umetnosti Šekspirov Horacije.

‘Preud’ homie’ nije drugo do *poštenje i aktivna dobrot*. To je centralna kategorija Šaronovog vrednosnog sistema, koja je ispred velikih vrlina javnog života kao što su patriotizam, mudrost, hrabrost i tsl. Ova izrazito *građanska*, odnosno, još preciznije ‘civilna’ *vrлина*, trebalo bi da bude ono što usmerava život svakog čoveka, bez obzira na njegovo mesto u društvenoj hijerarhiji. Ta vrлина ne zahteva posebno naukovanje ni naročite sposobnosti; pošten čovek nije izabranik sudbine, nego je biće oslobođeno svake predrasude, koje, poznajući prirodu – kako spoljašnju, tako i vlastitu unutrašnju – *smišljeno razvija u sebi prirodnu dobrotu*, “jednu jaku, aktivnu, mušku, efikasnu dobrotu, koja je trenutna, neusiljena i u stalnom saosećanju prema onome što je dobro, ispravno i što jednostavno odgovara razumu i prirodi”.³¹

Ne bismo smeli, međutim, da pomislimo da je preud’ homie kao civilna vrлина nešto ‘lagodniji’ put u odnosu na vrline javnog života. Upravo u vreme raspada tradicionalnih zajednica, popuštanja tradicionalnih sistema običajnosti, kada građanski odnosi u nastajanju i novac ukidaju solidarnost porodice i privrženost prijatelja, čineći izdaju, ulizivanje, potkazivanje, dvoličnost i dvoznačnost svakodnevnim pojavama – upravo tada imaju naročitu, mogli bismo reći *herojsku* funkciju iskrenost, odanost, poštenje, zapravo sve ono što Šaron označava kao ‘preud’ homie’. Šaron je načisto s time da njegova civilna vrлина ni izbliza nije bez patosa: “Moramo biti moralni jer priroda i um to zahtevaju, jer to želi opšti poredak sveta kojem čovek pripada. Moramo biti moralni, bez obzira kakve posledice to može imati.”³²

Mada nasleđuje ontološku utemeljenost, ipak treba izdvojiti nove momente ovog stoičkog ideala. Za razliku od ranijih renesansnih stoika, naglašavanje ‘privatnosti’ držanja kao da Šarona približava pojedinim antičkim mudracima. Ali, to je samo privid, jer je ova privatna vrлина dalekosežno *aktivna*. Odanost samome sebi uslov je za dobrotu prema drugima; duševni mir nije cilj po sebi, već polazište aktivizma. Isto kao i stoici kvatročenta, tako je i čovek koji se saživeo sa idealom preud’ homie-a *okrenut prema spolja*, a ne prema unutra. Pritom, ovo ‘spolja’ nije odabrani krug prijatelja, neka vrsta ‘vrta mudraca’, nego *svakodnevni život u celosti, onakav kakav jeste*. Zahtev aktivnog dobra odnosi se na svakoga. Tako će hrišćansko načelo jednakosti postati etički sadržaj prakse jedne imanentne filozofije.

Područje aktivnog dobra, odnosno ideala preud’ homie je, ponavljamo, svakodnevni život, u kojem je ostati častan bar onoliko teško koliko i na pozornici javnog života. Ona

31 Prema - E. Rice: *The Renaissance Idea of Wisdom*, str. 197.

32 Prema - Dilthey: *Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert, Gesammelte Schriften*, vol. II, str. 265, (naglasila - A. H.).

civilna vrlina, civilna hrabrost, kojoj Šaron ovde daje ime i koju izjednačava sa stoičkim držanjem, zaista je novo *etičko stanovište*, koje nastupa razdvajanjem javnog i privatnog života; potreba za njim povećavaće se u onoj meri u kojoj će ta razdvojenost biti sve izraženija i u kojoj će privatni život sve više prožimati kapitalistički novčani odnosi.

Šekspirov Horacije je otelotvorenje preud' homie-a. U javnom životu ne igra aktivnu ulogu ni po funkciji, ni po zanimanju, ni po dostojanstvu. Ipak se ne radi o pasivnom liku, jer je uvek tu kada treba da *pomogne*. Sudbina ga ne baca tamo-amo; *svojom voljom* dolazi u Elsinor da podrži prijatelja; njegova nema odanost uvek ispravlja sve ono što se ispraviti može. Kao i kod Kasija, i njegov osnovni patos je prijateljstvo. Ali, koliko se samo ta dva prijateljstva razlikuju! Kasijevo je bilo zavet oslobođenja njegove domovine, krvlju zapečaćena veza dvojice patriota koja daleko prevazilazi privatni čin, prijateljstvo od kojeg je zavisila sudbina jedne imperije. S druge strane, Horacije nije nikakva „značajna ličnost“ u Danskoj. Kada u početnom intoniranju tragedije nagoveštava da je „nešto trulo u državi Danskoj“^{33*} i kada razmatra mogućnost da se zarati, onda govori kao neko ko je *izvan* cele stvari; sagovornici su mu stražari, za koje bismo danas rekli: „narod“. Sa strepnjom posmatra državnu organizaciju, ali ni ne pomišlja da se umeša, jer on zavisi od Danske, a ne Danska od njega. Njegovo prijateljstvo je u samom korenu potpuno *privatna veza* (sa Hamletom se upoznao za vreme školovanja u Vitenbergu). On nije ništa drugo do Hamletov prijatelj, ali to je istovremeno veoma mnogo, jer Hamlet nema drugih prijatelja. Osim Horacija, u Danskoj nema pravog čoveka – svi se pretvaraju, čak i zaljubljena Ofelija. Nema više poštenih ljudi – svi su uhode i potkazivači (Polonije špijunira čak i sopstvenog sina). Nema više prijatelja, svuda su samo izdajice i ubice Rozenkranci i Gildensterni. Nema čoveka koji bi živeo razumno i u skladu sa prirodom – svi su nerazumni, iskvareni do srži. Čak i Hamlet od sudbine dobija zadatak koji nije primeren njegovoj prirodi. Tako će „*samo*“ prijatelj, „*samo*“ ispravan čovek, „*samo*“ poštenje postati *izuzetkom*, nečim što je ravno čudu.

Već je Kasije rekao Brutu da se unutrašnje biće jednog čoveka najbolje reflektuje u očima njegovih prijatelja. Hamletove oči ovako odražavaju Horacijevu ličnost:

Ne mislim da laskam,
jer kakvoj bi se nadao nagradi
od tebe, što nemaš drugog prihoda
do vedar duh što te hrani i odeva?
(...)
Otkad mi mila moja duša
gospodarkom posta u izboru svom,
i otkada ume ljude deliti,
tvoj izbor za nju osiguran bi.
Jer ti beše čovek što snoseći sve
ne trpi ništa, jedan što je primo
i udare i dare sudbine

33 * Najverovatnije je reč o autorkinom previdu, jer rečenicu „nešto je trulo u državi Danskoj“ izgovara Marcelo, na kraju V čina I scene *Hamleta* - prim. prev.

s jednakom hvalom. Blagosloven taj
kod koga razum i strast tako stoje,
da nije samo frula, na kojoj bi
sudbina mogla svirati šta hoće.
Daj mi čoveka što nije rob strasti,
i nosiću ga u dnu srca svog,
u srcu srca svoga, kao tebe.³⁴

U prvim redovima navodi se Horacijev vedro raspoloženje i siromaštvo, dve osobine koje su podjednako bitne. Prva ističe koliko *Horacijeva ličnost odudara od atmosfere koja vlada u Elsinoru*: ‘dobro raspoloženje’, ta pratilja stoičko-epikurejskog držanja, daleko je kako od razuzdanih terevenki, tako i od usijanosti tragične patnje – govorimo, dakle, o takvom stoiku, koji *ne može biti tragičan junak*. Siromaštvo, pak, daje osnovu Horacijevoj izdvojenosti. Primetimo da Horacije pripada onim retkim Šekspirovim likovima, o čijoj prošlosti takoreći ništa ne znamo. I to što je Danac slučajno je; isto tako bi mogao biti i Francuz ili Englez. Taj lik, međutim, nema ni potrebe za utemeljenjem u prošlosti. *Nastanak velikih patnji treba motivisati* (kao u slučaju Hamleta, Lira, Otela, Magbeta, Ričarda, Romea i Julije), dok vrlina jednostavno *jeste*.

U nastavku, Hamletove reči uzdižu Horacijevu *ljudsku autonomiju* u odnosu na njegove patnje i svet uopšte (pri čemu jedno drugo uslovljava), jer takvim čovekom kao što je Horacije, ‘kod koga razum i strast tako stoje’, sudbina se više ne poigrava. Hamlet se isto tako klanja pred Horacijevim unutrašnjim savršenstvom, moralnom čistotom i veličinom, kao što se Kasije poklonio pred Brutom.

Ipak, *objektivni red vrednosti* ovde je potpuno drugačiji nego u *Juliju Cezaru*. Sve do sada nismo analizirali Hamleta, nego smo njegovim očima posmatrali Horacija. Pogledajmo ga sada na trenutak našim *vlastitim* očima. Da nema Hamleta, već samo Horacija, onda bi u Danskoj (ili bilo gde drugde), sve ostalo po starom. Horacije je uvek pošten, čiste savesti i od pomoći, ali on nikada ne bi krenuo u borbu protiv postojećeg, a za neki drugi poredak u svetu. Zbog toga smo rekli da njegov lik – nasuprot Brutovom i Kasijevom – ne odaje tragičnu atmosferu. Ako je Danska zatvor, onda to znači da je malo ‘časnih ljudi’, pa je biti preud’ homie istinsko herojstvo; to je primer da su ljudsko poštenje i celovit čovek *moćni*, da lepota, harmonija i razumnost nisu samo apstraktni ideali. Utoliko je ‘častan čovek’ reprezentativan tip, reprezentativan za one, koji su *drugačiji*. To su oni koji su – sa stanovišta celovite ličnosti – verovatno u manjini, ali su, posmatrano iz ugla veličine i uticaja, u većini, koji su spremni da se upuste u borbu sa poretkom sveta, ‘ubacujući’ pri tom u njega svoje patnje; upravo za takve ovaj tip čoveka dokazuje da ‘nije uzaludno’, da je ‘moćno’ i da ‘vredi’. Horacijeva lepota pokazuje se tek uz Hamleta; preud’ homie, civilna vrlina i civilna hrabrost svoj puni sjaj dobijaju tek pod svetlom velikana javnog života i njihovih dela.

Priredio i sa mađarskog preveo
DR ŽOLT LAZAR

34 V. Šekspir: *Hamlet*, III/II; u prevodu Ž. Simića i S. Pandurovića.