

АЛЕКСАНДАР Д. РИСТЕСКИ¹

УНИВЕРЗИТЕТ У ПРИШТИНИ
СА ПРИВРЕМЕНИМ СЕДИШТЕМ У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
aleksandar.risteski@pr.ac.rs

DOI: <https://doi.org/10.18485/bogoslovlje.2025.84.2.5><https://orcid.org/0000-0001-5179-3977>

УДК: 179.7:27-18

14 Шопенхауер А.

ПРИМЉЕНО: 6.10.2024.

ОДОВРЕНО: 23.5.2025.

ШОПЕНХАУЕРОВО ВИЂЕЊЕ САМОУБИСТВА ИЗ УГЛА ХРИШЋАНСКЕ АНТРОПОЛОГИЈЕ

Сажетак: Аутор у раду разматра оправданост Шопенхауерове критике хришћанског односа према самоубиству. Према филозофу, реч је о вредносно неутралном чину, који се не може морално осуђивати. Такође, хришћанске осуде самоубиства се испостављају не само као лицемерне већ и историјски и херменеутички неодрживе. С циљем утврђивања основано-сти оваквих приговора, у раду ћемо посветити пажњу темељним поставкама Шопенхауерове етике и метафизике воље, као и његовом схватању хришћанства. Напоследку, настојаћемо да утврдимо евентуалне тачке сусрета и разилажења између хришћанског и Шопенхауеровог виђења феномена самоубиства, али и могућу тачку критичког приступа филозофовим вредносним проценама. ► *Кључне речи:* коначност, биће, Бог, воља, грех, небиће, самоубиство, православље, човек.

1. УВОД

Будући да сам живот тумачи као сведочанство свеприсутности бола и патње, питања смрти и самоубиства Шопенхауер види као теме од готово суштинског интереса за филозофију.² Премда критички настројен према

¹ Ово истраживање подржало је Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије (Уговор бр. 451-03-136/2025-03/200184). Аутор овом приликом захваљује пријатељима и колегама проф. др Александру Петровићу, проф. др Ирини Деретић, доц. др Снежани Јелесијевић и јеромонаху Игњатију Ђорђевићу на вредним запажањима и сугестијама.

² Види Dieter Birnbacher, "Schopenhauer und das ethische Problem des Selbstmords", *Schopenhauer Jahrbuch* 66 (1985): 115–129. Dale Jacquette, "Schopenhauer on Death", in: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway (Cambridge University Press, 2006), 293–317.

осудама самоубиства, филозоф ипак није његов заговорник, већ настоји да питање смисла овог чина промисли изван оквира уобичајених, најпре моралистичких осуда.³ Разлог је, између осталог, скретање пажње на чињеницу да самоубиству може, поред патолошких, претходити и читав спектар других могућих узрока који би га објаснили.⁴

Бавећи се овим питањем Шопенхауер неретко полемише са хришћанским ставовима према самоубиству. Главни филозофов приговор је тај да хришћанство настоји да морално осуди морално и вредносно неутрални феномен. Поред тога, хришћанску осуду самоубиства Шопенхауер оцењује не само као лицемерну већ и историјски и херменеутички неодрживу, сматрајући да мањкавости теолошке и филозофске аргументације не могу бити замагљене и ублажене чак ни ауторитетом Светог Писма.⁵ Иако је, међутим, његова критика доследна *власијијим* поставкама, упитно је колико она заиста успева да доведе у питање носеће поставке хришћанског светоназора.

Филозоф занемарује битне разлике у одношењу Цркве према личности и према греху, занемарује значај појма личности за формирање става о самоубиству, док у тумачењу верности одношења према Светом Писму превиђа значај и улогу богослова за садржину вере. Шопенхауер, међутим, у својој критици првенствено превиђа разлог због којег Црква мора имати категорички став према овом питању.⁶ Иако нам његови увиди не пружају много података о хришћанским ставовима, примећујемо да нам, са друге стране, хришћанске теолошке и антрополошке поставке откривају нешто о карактеру његове мисли: она је прилично верна илустрација *хришћанске замисли светиа без Боја*. Уочавамо да се вредносне разлике у проценама чина самоубиства темеље на разликама у метафизичким и антрополошким претпоставкама. На пример, теолошке, онтолошке и антрополошке претпоставке поимања вредности личности у хришћанству дијаметрално су

³ Узимајући у обзир осетљиву природу теме, сматрамо да је неопходно начинити неке претходне напомене. Овај рад не би требало схватити као биоетичку расправу о допуштивности или недопуштивности самоубиства. Сложеност и осетљивост теме, али и ограничени оквири рада нам не дозвољавају да се водимо таквом амбицијом. У раду нас интересује теоријска одрживост и доследност Шопенхауерове критике хришћанског става према самоубиству. Овој критици ћемо приступити из угла Православне Цркве, односно интересује нас то на који начин би хришћанство могло да одговори на филозофове приговоре. Намера нам је, дакле, да кроз појам самоубиства прикажемо неке особености односа између Шопенхауеровог и хришћанског мишљења.

⁴ Види Birnbacher, "Schopenhauer und das ethische Problem des Selbstmords", 116.

⁵ Артур Шопенхауер, *Парерја и њаралииомена (избор њексијова)*, прев. Слободан Дамњановић (Београд: Дерета, 2013), 140.

⁶ Премда филозоф сугерише проблем теодикеје као могући разлог. Поставити озбиљно питање о самоубиству било би, према Шопенхауеру, хула на претпоставку овог света као најбољег од свих могућих светова. Види Шопенхауер, *Парерја и њаралииомена*, 140. Ово је, међутим, више приказ његовог властитог виђења проблема зла него заиста дијалог са онтолошким, теолошким и антрополошким претпоставкама хришћанске космологије и аксиологије.

супротне Шопенхауеровим виђењима, што се одражава и на ставове према самоубиству. Но, филозоф не адресира овај проблем, већ под претпоставком важења властитих метафизичких поставки сам заузима позицију моралистичког критичара.

Тешко је отргнути се утиску да Шопенхауер, у настојањима да представи евентуалне кратковидости хришћанске аксиологије, ипак аргументује острашћено и пристрасно, иако сам захтева објективно постављање и рационалну аргументацију у прилог тези о неопходности осуде самоубиства. Стога се намећу питања: шта Шопенхауер тачно погађа својом критиком?; шта нам она говори о хришћанству (и да ли ишта)?; да ли нам, с друге стране, хришћански поглед на самоубиство повратно расветљава нешто и од филозофовог виђења?

У наставку рада бавићемо се основаношћу његове критике. Иако ћемо узети у обзир више дела и опште тематске мотиве његове мисли, наше главно полазиште биће аргументи изнети у тексту *О самоубиству* (*Über den Selbstmord*).⁷ Неопходно је такође нагласити да у раду под *хришћанским* мислимо првенствено на ставове Православне Цркве, односно на светоотачку теокосмологију и антропологију.

Шопенхауер истиче да у лутеранству и јансенизму види најпречишћеније облике хришћанске вере,⁸ што је важно имати на уму када филозоф користи опште појмове, попут „хришћанство“ и „јудејске религије“. Наравно, јасно је да филозоф у том случају говори о степену прихватљивости ових становишта, односно о мери у којој се уочава компатибилност са властитим метафизичким и етичким поставкама. Шопенхауер ни не приговара „јансенистичком“ или „лутеранском“ односу према самоубиству, јер у вези с тим питањем види све „јудејске религије“ као проблематичне. Не сматрамо стога да је неопходно да из протестантске или јансенистичке визуре одговарамо на Шопенхауерове приговоре, јер се он у својој критици ни не обраћа њиховим догматским особеностима,⁹ већ хришћанству уопште.

⁷ Шопенхауер, *Парерџа и љаралијомена*, 136–141. Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*, Bd. 2 (Berlin: A.W. Hahn, 1851), 275.

⁸ Тачније, као највише видове „Августиновог учења“. Види Шопенхауер, *Парерџа и љаралијомена*, 202–214, 224–226.

⁹ Важно је истаћи да Шопенхауер високо уважава протестантски и јансенистички детерминизам, а његова властита филозофска детерминистичка схватања свакако се одражавају и на властите моралне и вредносне процене чина самоубиства. Види Шопенхауер, *Парерџа и љаралијомена*, 202–214, 224–226; види и Артур Шопенхауер, *Два основна проблема етике*, прев. Веселка Сантини (Нови Сад: Светови, 2003), 45–56, 94–110, 258. Шопенхауеров детерминизам могли бисмо да сврстамо у групу старијих детерминистичких теорија, наиме, у групу теорија *универзалне узрочности*, а што се разликује од тумачења детерминизма у савременој метафизици слободне воље. Више у вези са односом детерминизма и индетерминизма у савременим теоријама слободне воље види Неџиб Прашевић, *Слободна воља: увод у савремене теорије* (Београд: Српско филозофско друштво, 2019), 19–21.

Уместо тога, усмерићемо нашу пажњу на основаност његових приговора, али из угла Православне Цркве, односно интересује нас на који начин би православље могло да одговори на филозофове приговоре.

С тим у вези, обратићемо пажњу на следеће битне тачке. Прво ћемо ука-зати на хришћанско битно разликовање између греха и грешника. Затим ћемо се осврнути на аксиолошке консеквенце разлика у метафизичким и антрополошким претпоставкама поимања личности. Поред тога ћемо истаћи значај светоотачког и богословског дела за садржину вере, како би-смо скренули пажњу на однос Предања и Светог Писма.

2. ШОПЕНХАУЕРОВО ПОИМАЊЕ САМОУБИСТВА

„Промишљање о смрти, добровољној и природној“, према Светом Јовану Дамаскину, јесте један од битнијих задатака филозофије.¹⁰ Тема смрти увек на неки начин окупира филозофско интересовање и захтева немали напор у његовом расветљавању.¹¹ Шопенхауеров допринос овим напори-ма несумњиво је препознатљив. Вероватно је да бисмо њега, уз филозофе попут Хегесија, Мајнлендера или Сиорана, могли да сврстамо у ред оних филозофа који нам сугеришу то да традиционално, претежно негативно реаговање на феномен самоубиства не мора бити нешто урођено или усло-вљено природом. Ово потврђује и Шопенхауерово повремено освртање на античке узоре (као на пример на стоике), с намером да илуструје и потврди управо такав став.¹²

¹⁰ Види Свети Јован Дамаскин, *Источник знања*, прев. Станимир Јакшић (Београд-Ник-шић: Јасен, 2006), 56.

¹¹ Види Дамир Смиљанић, *Ајмосфера смрти, сјудуја из синестеијике* (Нови Сад: Адреса, 2018), 7: „То је тема која посебно привлачи пажњу филозофа, али нас се посебно тиче као људи јер сви ћемо ми једног дана умрети. Филозоф који не жели да се бави овом темом делује ми као да је промашио смисао своје професије“. Тема смрти почиње врло рано да окупира пажњу филозофије. У вези с темом *сјраха од смрти* види Irina Deretić and Nicholas D. Smith, „Socrates on Why the Belief that Death is a Bad Thing is so Ubiquitous and Intractable“, *The Journal of Ethics* 25 (2021): 107–122. Види и Ирина Деретић и Александар Ристески, „Први српски превод Платонове *Одбране Сократове*“, *Зборник радова Филозофској факултету Универзи-тет у Приштини* L, № 1 (2020): 59–75.

¹² Види Шопенхауер, *Парерја и њаралијомена*, 138: „Стоици чак самоубиство хвале као племенито и јуначко дело. То се може доказати стотинама цитата, од којих су најубедљивији Сенекини“. С друге стране, патријарх Павле наводи античке ауторе управо као контрапри-мере: „У старој Грчкој постојао је закон по коме су самоубице морале бити сахрањене изван општег гробља, а десна рука, којом је извршено самоубиство, одсецана им је и закопавана посебно од трупа. Оправданост овог закона заступа и философ Аристотел, а Платон вели да се 'ни ступовима ни именима не означавају ови гробови'“. Види Патријарх Павле, *Ојело самоубице* (Београд: Издавачка фондација Српске Православне Цркве Архиепископије бео-градско-карловачке, 2012), 5.

На први поглед, учинило би се да је Шопенхауер, попут Мајнлендера, у самоубиству видео извесно *разређење* или *издавање* (*Erlösung*),¹³ односно да постоји некаква блискост између метафизике воље и тзв. „телеологије уништења“ (*teleologie der Vernichtung*).¹⁴ Чини се да, упркос најчешће веома снажном песимистичком тону, па чак и отвореном дивљењу према апологетима самоубиства, Шопенхауера ипак не бисмо могли да сврстамо у ред филозофа пеиситанатоса.¹⁵

Иако је става да би у очима трезвеног човека одабир ништавила уместо поновног проживљавања властитог живота био разумнији избор,¹⁶ Шопенхауер ипак не види у самоубиству тријумф појединца над недаћама живота. Напротив: оно би било апсолутно покораване вечито гладној вољи, а не издавање од ње.¹⁷ Због чега је онда филозоф био спреман да критикује осуде самоубиства? Због чега би, уз то, хришћански став према самоубиству био оцењен као посебно проблематичан?

Уколико самоубиство оцењује као контрапродуктивно, зар Шопенхауер не би требало да у поменутих осудама види неку врсту савезништва властитој мисаоној позицији? Можда је религијско одвраћање потенцијалних самоубица нешто што може на дуже стазе да буде пробитачније него сам чин? Можда би се, у крајњој линији, на тај начин помогло појединцу да благовремено увиди да је оно тек један привид решења, па да на тај начин пружи себи шансу за песимистичко преумљење? Због чега би онда религије, а у првој линији хришћанство, биле на мети Шопенхауерове критике? Филозоф одговара на ова питања истичући то да, за разлику од религија, он самоубиство не сматра злочином, већ лажним решењем проблема

¹³ Philipp Mainländer, *Philosophie der Erlösung* (Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1989). Види и превод одломака из наведеног дела на српски језик: Филип Мајнлендер, „Свет као воља за смрћу (Одломак из Филозофије издавања)“ (прев. Дамир Смиљанић), *Злајна іреда: лисії за књижевності, умейності, кулїуру и мишїєње*, 53. (2006): 41–46.

¹⁴ Mainländer, *Philosophie der Erlösung*, 58–74.

¹⁵ „Наговарач на смрт“. Надимак Хегесија из Кирене. Види Александар М. Петровић, *Античка философија* (Нови Сад: Завод за културу Војводине, 2016), 178; Милош Н. Ђурић, *Историја хеленске етике* (Београд: Београдски издавачко-графички завод, 1976), 310. Види и Cicero, *Tusc. Disp.* I. 34, 38; DL II, 94–96. Наравно да се и „наговарачи на смрт“ међусобно разликују, као што је иначе случај међу филозофима. Тешко да бисмо могли да повучемо знак једнакости између, на пример, Хегесија и Мајнлендера. Док је становиште првог последица одређеног тумачења хедонизма, односно питања о билансу бола и задовољства у животу, код Мајнлендера се сусрећемо с једним метафизичким системом нихилизма у којем самоубиство врхуни као средство *искуљења*.

¹⁶ Види Артур Шопенхауер, *Свет као воља и представља*, прев. Божидар Зећ (Београд: Графос, 1990), 79: „[...] али, можда човек, на крају свог живота, никад неће, ако је разборит и искрен, пожелети да га још једном проживи, већ ће, пре него то, много радије изабрати потпуно ништавило“.

¹⁷ Бранислав Петронијевић, *Историја новије филозофије* (Београд: Нолит, 1982), 575–583; Шопенхауер, *Свет као воља и представља*, 22 и даље, 134, 176–177.

којима је живот по нужности оптерећен, па је стога и целокупни феномен неопходно испитати управо унутар таквог једног вредносног оквира.¹⁸

Шопенхауеров став према самоубиству и критички однос према хришћанском светоназору могли бисмо да сажмемо кроз три главна приговора. Најпре, филозоф сматра да је неопходан 1) вредносно неутралнији однос према самоубиству, ради јаснијег прегледа свих могућих чинилаца. Даље, примећује да је 2) самоубиство изван могућности вредносног и моралног процењивања и осуђивања. Напоследку истиче да се 3) теолошке и филозофске осуде не могу поткрепити Светим Писмом, због чега се богослови морају служити софизмима и „триковима“. Другим речима, уколико на пример прочитамо у делима Светих Отаца, или каснијих богослова, да се самоубиство прекорева као тежак грех, можемо бити сигурни да је реч о неоснованом читавању и софистерији, јер се нигде у Светом Писму самоубиство тако отворено ни не осуђује. На све ове приговоре настојаћемо да одговоримо у наставку текста.

Могли бисмо се сложити с тим да филозоф има право када захтева расветљавање свих могућих разлога за самоубиство. Не могу се, наиме, сви случајеви приписати истом узроку. Није немогуће претпоставити да неко можда има рационалан, оправдан разлог да дигне руку на себе; разлог, наиме, који би можда одложио или чак отклонио негодовање код људи. На овом месту би требало имати на уму одреднице које ближе расветљавају начело Шопенхауерове етике: *самилост*, *саосећање*, *сажалење*.¹⁹ Шопенхауер не настоји да *ојравда* самоубиство, већ тражи *саосећање* са самоубицом. Ово је индикативно и из начина на који филозоф отвара расправу на ту тему, придајући велику важност *уџиску* (*Eindruck*) који у нама ствара вест да је неко нама близак подигао руку на себе.

У својој студији о Шопенхауеру, Бранислав Петронијевић износи интересантно запажање о тесној повезаности између личности и дела филозофа.²⁰ С једне стране, ово запажање нам не казује ништа ново, поготово пођемо ли од фиктеовске претпоставке да се филозофија бира управо сходно томе какав је ко човек.²¹ Но, Шопенхауерово схватање аутентичног

¹⁸ Шопенхауер, *Парерја и њаралијомена*, 139.

¹⁹ Види Петронијевић, *Историја новије филозофије*, 579–584. Више у вези са темом *сажалења* (*Mitleid*) у Шопенхауеровој етици види David E. Cartwright, “Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of *Mitleid*”, in: *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*, ed. Alex Neill and Christopher Janaway (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009), 138–156.

²⁰ Види Петронијевић, *Историја новије филозофије*, 524: „Личност његова представљала је собом оно што је он мислио да је свет: вољу и интелект; ни за једног филозофа не важи у толикој мери да му је филозофија израз личности као за Шопенхауера“.

²¹ Или можда пре од Ничеовог запажања да у „филозофу не постоји ама баш ништа што је безлично; а нарочито његов морал пружа недвосмислено и пресудно сведочанство о томе ко је он, то јест у каквом су вредносном поретку најунутрашњији нагони његове природе

мишљења које мора извирати из целине личности, и рационалног и ирационалног бића, подразумевало је управо укидање идеје о тзв. „каузалитету слободе“, те успостављање критичког односа према тадашњим водећим филозофским вредносним оријентацијама, а посебно видовима поимања „слободног“, „моралног“ и „рационалног“ у немачком идеализму.²² Наместо „самодовољности“ и „апсолутности“, Шопенхауеров трансцендентални субјект указује на властито порекло које измиче свим покушајима потпуног и темељног поимања, и чија се природа може тек апроксимирати посматрањем свести и њених токова и садржина, односно њених предметности као појава.²³

Овакво виђење директно је условљено начином разликовања ствари по себи и појаве, воље и интелекта, те телесности као појавног облика воље за животом. Полазећи од ових разлика као антрополошких претпоставки, Шопенхауер уочава једну интересантну чињеницу: самоспознајом се обзнањује темељ субјекта који је изван њега самог, односно којему не одговарају идеалистичке одредбе *субјективної, самосвесної, рационалної и слободної*. Шта је то што спознаје филозоф, као човек и као коначно биће, када спознаје самога себе? Несумњиво, своју индивидуалност и уопште, свет мноштва као објективацију Воље која је нераздељена и сингуларна. Онтолошко-епистемолошки статус овог света мноштва објективација не разликује се од *илузије*, а што Шопенхауер илуструје својим аналогијама овог света представа с индијским концептом *маје*.²⁴

Субјективност није *рационална, сјознавалачка активност* насупрот којој би се налазила неспознатљива и неприступачна „ствар по себи“; ствар по себи се препознаје у индивидуалној егзистенцији као воља, као *ирационална ајетностија*. Стога је вероватно да није случајност што Шопенхауер придаје доста пажње утисцима када започиње са тематизовањем неког питања. Ни разматрање питања самоубиства и традиционалних ставова према њему нису изузетак. Атмосферу и осећајне квалитете које

постављени један спрам другог“. Види Фридрих Ниче, *С оне сјране добра и зла / Генеалогија морала*, прев. Божидар Зеџ (Београд: Дерета, 2016), 15. Додајмо овоме још један, више биографски моменат. Сигурно је од немалог значаја податак да је Шопенхауеров отац, највероватније, починио самоубиство. Вероватно је ово оставило битно обележје на начин на који се филозоф бави том темом. Тако Бирнбахер примећује да није несумислено претпоставити да је филозоф својим вредносно-моралним проценама самоубиства настојао да на неки начин оправда одлуку и поступак свог оца. Види Birnbacher, „Schopenhauer und das ethische Problem des Selbstmords“, 127.

²² Тиме се темељно бави у свом делу *Два основна проблема етике*.

²³ Петронијевић, *Историја новије филозофије*, 541–547.

²⁴ Шопенхауер, *Свећ као воља и његоваја*, 86; види и Robert Wicks, „Arthur Schopenhauer“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Spring 2019 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/schopenhauer/>.

препознајемо и којима смо обузети у тренуцима суочавања са чињеницом да је неко нама близак починио самоубиство, Шопенхауер види као снажне сугестије за превредновање наших ставова. Своју критику започиње следећим запажањем:

„Овде се на првом месту треба позвати на своје морално осећање и упоредити утисак који у нама ствара вест да је неки наш познаник починио злочин – дакле, убиство, насиље, превару, крађу – са утиском који у нама ствара вест да је добровољно изабрао смрт. Док прва вест у нама подстиче снажно негодовање, велики гнев, захтев за казном или одмаздом, ова друга пре изазива тугу и сажаљење, понекад помешане са дивљењем његовој храбрости, него моралну осуду, која прати неки рђав поступак. Ко није имао познаника, пријатеља или рођака који је одлучио да својевољно напусти свет? И ко је на таквог човека са гнушањем мислио као о зликовцу? *Nego ac per nego!*“²⁵

Патички аспект искуства не може бити занемарен, поготово када је реч о теми са снажним емотивним набојем, попут ове. У вези са Шопенхауеровим запажањем, неопходно је приметити то да је православни став тај да се никада не мрзи грешник, већ грех.²⁶ Самоубиство је грех и то је категоријски став Цркве. Због тога се не може говорити о преседанима којима би се изузеци претварали у правило. Тиме би се отворила врата вредносним релативизацијама и неслућеним биокритичким софизмима, а све под изговором већег добра, саосећања и бриге за човека. Но, уколико се утврде тачне околности под којима је особа дигла руку на себе, односно којима се расветљавају душевно стање и намера починиоца,²⁷ Црква може да размотри могућност накнадног опела.²⁸ Није истина да се сваки чин који резултује смрћу починиоца у очима Цркве посматра као грех, односно самоубиство у ужем смислу те речи.²⁹

На основу запажања да потребитост, тежње, напори и бол чине темељне одредбе постојања, Шопенхауер препознаје *вољу* и њену апетицију као нешто онтолошки фундаменталније и изворније од рационалности. Ово се односи и на рационално уредовање индивидуалног живота. Оправдан би стога био приговор да су хришћанско и Шопенхауерово виђење несамерљиви, односно да се због темељне онтолошке несамерљивости две космологије и антропологије не дају упоређивати, јер се према првом гледишту

²⁵ Шопенхауер, *Парерѿа и ѿаралијомена*, 136–137.

²⁶ Види Протојереј Живан М. Маринковић, *На изворима божанске ѿремудросѿии*, 2 (Београд: Издавачки фонд Српске православне цркве Архиепископије београдско-карловачке, 2016), 64–65.

²⁷ Више у вези с темом самоубилачке намере види Irina Deretić, “Why Did Anna Karenina Commit Suicide?”, *Theoria* 66, № 2 (2023): 137–150, као и Ирина Деретић, *Смрѿ и бесмрѿиносѿи у Платѿоновој филозофији* (Београд: Феникс Либрис; Невен, 2020), 88–102.

²⁸ Патријарх Павле, *Ојело самоубице*, 15–16.

²⁹ Патријарх Павле, *Ојело самоубице*, 5–25.

на највише место ставља Бог Творац и Сведржитељ, док друго гледиште такву идеју категорички одбацује. Но, због чега би баш Шопенхауерово мишљење било интересно хришћанском светоназору? Поменуто одбацавање, према православном виђењу, ни не може да резултује никаквим другим ставом до таквим да је целокупно постојање, у ствари, да се послужимо Сиорановим речима, *иосїајање: аїонија без расїлеїа*, тако да свеприсутност и општа чињеница *Бола* мора бити доследна и нужна супституција обзнањивању свеприсутства *Боїа*.³⁰

Овакво виђење у основи потврђује хришћанске назоре, а поменута ситуација се тумачи као један од позива на обнављање веза са Богом.³¹ С друге стране, Шопенхауер се више бави прагматиком сналажења у свету у којем су бол и апетиција темељне чињенице,³² док се постепено умртвљивање воље за животом вреднује као животно расположење од највише моралне вредности.³³

Исти вредносни однос огледа се и у поимању самоубиства.³⁴ Вредност овог чина огледа се најпре у *расїоложењу* које оно открива и које треба подражавати, али сам чин никада до краја спровести! Самоубиство није нужно ствар за моралну осуду; чин свесног гашења властитог живота не носи никакву моралну тежину, јер је живот сам по себи без вредности. Ово наравно не значи да је Шопенхауер видео у скончавању живота некакав морални императив, као што је то, рецимо, случај са Мајнлендеровом идејом „разрешења“ (*Erlösung*). Као средство ослобођења од животних патњи самоубиство је бескорисно.³⁵ Оно само потврђује појединчеву потпуну потчињеност вољи за животом, односно жељи да се избегне бол и оствари задовољство.³⁶

³⁰ Емил Сиоран, *Силоїизми їорчине*, прев. Јовица Аћин (Београд: Рад - Нови Сад: Будућност, 1998), 46, 78. На овом месту нам је интересно Ничеово запажање у вези с „песимистичким религијама“ као варијететом „аскетског идеала“, које заснивају своје вредносне оријентације на идеји „одсуства патње“: „По истој логици осећања, у свим песимистичким религијама ништавило се назива *Боїом*“. Види Ниче, *С оне сїране добра и зла; Генеалоїија морала*, 257.

³¹ Христо Јанарас, *Азбучник вере* (Нови Сад: Беседа, 2008); Христо Јанарас, *Личност и Ерос*, прев. Станимир Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2009); Никос А. Мацукас, *Светї, човек, заједница їо свейоме Максиму Исїоведнику*, прев. Станимир Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2007), 214 и даље.

³² Види и Julian Young, "Schopenhauer, Nietzsche, Death and Salvation", in: *Better Consciousness, Schopenhauer's Philosophy of Value*, ed. Alex Neill and Cristopher Janaway (Chichester, U.K.: Wiley-Blackwell, 2009), 163.

³³ Петронијевић, *Исїорија новије филозофије*, 581–583; Ernst Gryzanovski, "Arthur Schopenhauer and His Pessimistic Philosophy", *The North American Review* 117, 240 (1873): 72.

³⁴ Петронијевић види Шопенхауерову „еудемологију и етику“ као највише моменте његове филозофије (види Петронијевић, *Исїорија новије филозофије*, 560).

³⁵ Види Birnbacher, "Schopenhauer und das ethische Problem des Selbstmords", 123.

³⁶ Могли бисмо да приметимо да се овде сучељавају два различита назора на хедонизам, односно његове импликације. Хедонизам полази од *задовољсїва* и *бола* као темељних вред-

Шопенхауер у „јудејским религијама“ примећује три главна полазишта или основа за критику самоубиства: 1) морални, 2) психо-патолошки и 3) правни основ.³⁷ Као најчешће примере наводи *кукавичлук*, односно моралну поквареност и недораслост, *неурачунљивоси* или помраченост ума, те *нејраведноси* (*Unrecht*), односно прекорачивање права које појединац може имати, укључујући и право на властиту личност. Када направимо пресек Шопенхауерових приговора, чини се да је његова критика верских осуда вођена намером да се докажу најмање две ствари: 1) самоубиство је чин који је морално и вредносно неутралан, тако да једино питање које се може поставити у вези с њим јесте питање његове прагматичности,³⁸ на име, решава ли то ишта, или не;³⁹ 2) „тајни темељ“⁴⁰ јудејских религија, са којег ове критикују чин самоубиства као неморалан, јесте лицемерје, или у најмању руку – безразложност. Критикују, на име, како „саме не би биле критиковане“, односно биле принуђене да се суоче с апсурдношћу власти-тог светоназора.

Самоубиство би, дакле, према Шопенхауеровом виђењу могло бити тумачено као нека врста перформативне онто-теолошке критике, коју верски представници не разграђују аргументима, већ афективно одбацују; критика која у својим моралним основама полази од проблема теодијеке. Откуд, на име, толико зла у овом свету?⁴¹

ности, на основу којих се граде и све остале (рецимо, *добро* је оно што је *иријайно* и *корисно*). Уколико живот доноси више патњи него задовољства, а смрт односи сав бол, онда нема много премишљања о моралној допуштености самоубиства. Овакво становиште заузима Хегесије из Кирене. Према Шопенхауеру пак, уколико тежимо да избегавамо бол, а остварујемо задовољство, онда *иривидна задовољства* и *иривидна одстирањивања бола* не могу бити решење. О томе шта су привидна и стварна решења пак, по свој прилици, одлучују *меџафизичке јосџавке џумачења вредносџи*.

³⁷ Шопенхауер, *Парерија и џаралијомена*, 136.

³⁸ Види Шопенхауер, *Парерија и џаралијомена*, 141: „Самоубиство се такође може посматрати као експеримент, као питање које човек поставља природи: какву промену у бићу и сазнању смрт доноси човеку; и на које тражи одговор. Али, то је опасан експеримент, јер укида идентитет свести која хоће да чује одговор на своје питање“. Могли бисмо да приметимо да је овакво питање заправо постављено прагматички, у духу Џејмсовог схватања прагматичке максиме. Види Вилијам Џемс, *Прајмајизам* (Београд: Дерета, 1991), 33–52. Но, јасно је да сама тема већ назначује границе применљивости овакве максиме.

³⁹ Више у вези са самоубиством као етичким проблемом види Birnbacher, „Schopenhauer und das ethische Problem des Selbstmords“, 115–127. Види и Jacquette, „Schopenhauer on Death“, 293–317.

⁴⁰ Види Шопенхауер, *Парерија и џаралијомена*, 140: „Не лежи ли овај тајни темељ у увиђању да добровољно одрицање од живота представља рђав комплимент за *оној* који је видео да *panta kala lian*? Да поновимо, то је обавезни оптимизам оних религија које осуђују самоубиство да саме не би биле осуђене.“

⁴¹ С друге стране, Шопенхауер говори о *наследном факџиору*, тј. склоности ка самоубиству, а такође говори и о томе како ниједна недаћа, у смислу *сиољњеи* узрока, није толико велика да би узроковала самоубиство, нити толико мала да не би могла бити подстицај на њега. Види

Свој есеј *О самоубиству* Шопенхауер започиње следећим запажањем:

Наведено место нам сугерише то да немамо разлога да морално вреднујемо чин самоубиства, нити да га сматрамо неприродним и непожељним. Уз то, став да је самоубиство преступ и злочин није универзалан, већ

⁴² Мацукас, *Светі, човек, заједница по светіоме Максиму Исїоведнику*, 116.

⁴³ Шопенхауер, *Парерія и йаралиймоена*, 199–214.

⁴⁵ Шопенхауер, *Парерія и йаралиймомена*, 136.

просторно и временски прилично ограничен, а притом се односи тек на једну групу људи која дели одређени систем вредности. Последњи део овог запажања је посебно интересантан, јер показује више начин на који Шопенхауер разуме карактер поменутих религија, него његово уважавање историје Светог Писма и догмата Цркве. Шопенхауерову критику не могамо доводити у питање акрибичним расветљавањем оних места у Писму на основу којих бисмо доказали да се забране самоубиства ипак не темеље искључиво на „јереси“ теолога.

Намерно користимо израз „јерес“, јер сматрамо да прикладно осликава Шопенхауерово виђење према којем се свака хришћанска осуда самоубиства заснива заправо на самосталним тумачењима богослова. Реч „јерес“, наиме, заправо и значи самостално тумачење или одабир и по свом смислу је супротстављено идеји саборности, односно заједнице.⁴⁶ Забрана самоубиства би, тако, према Шопенхауеру, представљала искривљавање „изворних“ јудео-хришћанских погледа на тај феномен. Таква забрана не би била ништа друго до јерес неколицине духовних великодостојника. Посматрано на такав начин, постаје очито да филозоф претпоставља „изворно“ значење и тумачење, од којих се у једном моменту „застранило“.⁴⁷

Овај приговор би можда и било могуће уважити, али само уколико би се Црква посматрала одвојено од историје утврђивања догме о Светој Тројци. Хришћанство није, наиме, толико религија која се првенствено и искључиво темељи на одређеном светом спису, већ на сведочењима истина хришћанског живота.⁴⁸ С тим у вези, рана историја Цркве и делање Светих Отаца нису од секундарне важности у односу на истине објављене у Писму, поготово узмемо ли у обзир да су се управо на васељенским саборима од IV до VIII века утврђивале истине вере,⁴⁹ односно шта је то што се може сматрати хришћанским учењем, а шта не.

Хришћанство се не темељи на „верном тумачењу“ Писма, на идеји *sola scriptura*,⁵⁰ те на покушајима да се Писмо разуме „боље од његовог аутора“, јер Писмо и догмати нису никада ни постојали одвојено од саборности

⁴⁶ Јанарас, *Азбучник вере*, 29–30.

⁴⁷ У сличном маниру, интересантно, у којем ће касније и Ниче у *Анџијехристју* тумачити разлику између учења Христа и Светог Павла. Види Фридрих Ниче, *Књига о филозофу; Анџијехрист; Дионисови гитџирамди*, прев. Јовица Аћин (Београд: Дерета, 2005), 122 и даље.

⁴⁸ Јанарас, *Азбучник вере*, 7–60.

⁴⁹ Протојереј др Радомир В. Поповић, *Васељенски сабори – одабрана докуменџа* (Београд: др Радомир В. Поповић, 2002), 9–11.

⁵⁰ У вези с овим види веома интересантно предавање јереја Стевана Јовановића о томе зашто Библија *јестје џојрешива*. Види *Зашџо Библија јестје џојрешива? Или о „којерниканском обрђу“ у џеолоџији*, 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=8yPcjraaO-E>. Поред тога, у вези с питањем зашто, и поред несумњивог ауторитета Библије, у хришћанству ипак постоји потреба за саборношћу и за оним што се назива „сагласност Отаца“, види Митрополит Јеротеј (Влахос), Сисојев и Стјењајев, *Исџиј без џојравноџ*, 189–190.

Цркве.⁵¹ Но, не би требало бити много изненађен Шопенхауеровим односом према предању и улози богослова узмемо ли у обзир сасвим извесне утицаје под којима је такав однос могао бити формиран.⁵² Ставови Цркве не представљају само резултат херменеутичких компетенција, већ и синоптичког сагледавања чињенице и искуства живота као личносног, односно слободног односа према ближњем, себи и Богу. Ово се искуство артикулисало кроз филозофске и теолошке дебате током столећа, као појмовни израз истине хришћанског искуства стварности.

Другим речима, уколико Црква канонизује неки став који словом не припада директно Писму, већ се доводи у везу с делатношћу и ставовима некога свеца или богослова, то није ништа мање „верно извору“, јер је пројављено и саопштено и протумачено у истом Духу. Ставови богослова, уколико су прихваћени од стране Цркве и уколико су канонизовани, нису небитни прирок или орнаментални додатак на Свето Писмо. Историја Цркве и историја догмата везане су за Свето Писмо, али не и мање за делатност Светих Отаца. Стога сваки аргумент богослова, уколико је изнет са одобравањем Цркве, није у супротности са Писмом.

Шопенхауер наставља своју критику „духовничког сталежа“, тврдећи да:

„у својој осуди, изреченој са предикаонице и написаној у књигама, они се не позивају ни на један библијски ауторитет, нити наводе валидне филозофске разлоге због чега онима који су добровољно напустили свет не дозвољавају достојан укуп; притом треба нагласити да ми тражимо разлоге, а не празне говоранице или ружне речи“.⁵³

Разматрање овог приговора захтева претходни, макар у општим цртама, осврт ка тео-космолошким и антрополошким претпоставкама Цркве у њеном виђењу и осуђивању чина самоубиства.⁵⁴ Темељно искуство од којег православни доживљај стварности полази јесте чињеница Личног Бога Творца, који је *створио свеи̑ из ниче̑га*. Ово „ништа“ није Богу супротстављени савечни принцип, који би условљавао нужност дуалистичких поимања, нити је безоблична материја која чека да буде оформљена у мери у којој сама својом природом то дозвољава.⁵⁵ Бог није тек принцип, архе, први узрок, покретач или новоплатоничко Једно, нити је стопљен с

⁵¹ Протојереј др Радомир В. Поповић, *Васељенски сабори*, 9–11.

⁵² О разлици између источног и западног хришћанства види Владета Јеротић, *Вера и нација* (Београд: Ars Libri, 2012), 119–122.

⁵³ Шопенхауер, *Парерија и паралијомена*, 137.

⁵⁴ Био би из више разлога немогућ задатак адекватно приказати све претпоставке православног виђења света, од којих је техничка ограниченост само један. Но, с циљем јаснијег тематизовања нашег проблема, неопходно је, бар у обрисима, осврнути се на неке од главних тематских мотива, иако то неизбежно води уопштавањима и недореченостима.

⁵⁵ Као што је то случај у Платоновом *Тимају* (*Тимт.* 33а). Види Платон, *Тимај*, прев. Марјанца Пакиж (Врњачка Бања: Ейдос, 1995), 77–78.

природом тако да заједно чине једну интегралну стварност. Божији чин слободног стварања бића из небића разликује се од поимања стварности као еманација, проистацања, ширења итд. Бог није биће, или највише биће у онтолошкој хијерархији, већ је Личносни Саздаатељ и Сведржитељ бића. Хришћанско искуство, стога, не познаје, односно одбацује како деизам, тако и онтолошки дуализам.

Ово најпре значи то да ниједно биће не постоји самостално. Поред тога, ово значи да је све, укључујући и духовни свет, анђеле, душе – појмљено као саприпадно, односно као *творевина*. Но, Божији чин стварања није једнократан. Бића нису по свом стварању стекла своју пуноћу и онтолошку независност од Бога. Будући да су створена из *небића*, бића, сама по себи, *нейрестјано шјеже нишјавилу*.⁵⁶ Без Бога – бића не би могло бити, јер је тек почело да постоји Његовом слободном Вољом. Биће не постоји нужно, својом суштином; не проистиче аутоматски из начела, већ је Бог тај који је *сушјинотворан*.⁵⁷

Ово значи да је читава творевина увек упућена на свог Творца, те да, у случају да учини заокрет од Њега, може само да иде тамо где нема бића – у *нишјавило*. Такав је избор постављен и пред човека. Човек у основи има избор између *бића* и *небића*. Како није самога себе створио, тако не може себе ни у потпуности да *расјроји*, те одабиром небића може само дубље да тоне у дезинтеграције и расејаности, што резултује прекидањем веза, како са другим, тако и са самим собом. Примера оваквих удаљавања од бића и од пуноће има безброј, али исходиште им је исто – *смрш*.⁵⁸ Бићу пак небиће није супротстављено као супротни принцип, као друго начело дуалистичких визија, већ се налази као *моућносш* бића, као могућност властите дезинтеграције.⁵⁹

У основи, овде се јавља проблем односа једног и мноштва, бића и небића, свеобухватног и партикуларног; партикуларности и цепања воде болу, смрти и уништењу. Рецимо, јерес, гордост, а тиме и малодушност – јесу изрази таквих упосебљавања. Саборност, личносни однос и заједница чине

⁵⁶ Види Мацукас, *Светш, човек, заједница шо светшоме Максиму Исшоведнику*, 116: „Наиме, као остварења из небића, творевине немају никакве сличности са божанском суштином, и у свом природном устројству скривају небиће. Отуда се свако створено биће налази пред опасношћу заокрета према ништавилу. Другим речима, изван библијског и богословског учења не може се схватити својеврсно и коренито оригинално схватање да ништавило јесте чинилац у природном устројству створених бића, јер се она по својој суштини коренито разликују од Бога, а како нису самосилна – у опасности су да изгубе своје постојање“. Види и Свети Јован Дамаскин, *Исшочник знања*, 208: „Душа је [...] слободна [...], поседује вољу и енергију, промењива је, односно мења се по својој вољи, јер је створена“.

⁵⁷ Мацукас, *Светш, човек, заједница шо светшоме Максиму Исшоведнику*, 116 и даље.

⁵⁸ Види Мацукас, *Светш, човек, заједница шо светшоме Максиму Исшоведнику*, 123 и даље.

⁵⁹ Мацукас, *Светш, човек, заједница шо светшоме Максиму Исшоведнику*, 117.

темељно искуство хришћанског доживљаја стварности, тако да никакав напредак, који се онтолошки гледа као снажније утврђивање у бићу, не може да се догоди мимо Бога.⁶⁰ Изван личносне упућености човека на Бога Оца, Сина и Светога Духа, човек наилази искључиво на *самоћа себе*, на властиту упосебљеност, коју види не као нешто партикуларно, већ универзално. Премда може бити свестан ове разлике између бића и небића, Бога и створеног света, те саборног и усамљеног, човек у основи не поступа на такав начин, већ окрећући се самоме себи и потребама своје појединачности, тежи и даље у појединачности и распарчавања.

Интересантно је то да се чак и ова изопачења у оријентацијама и подражавањима догађају као последица недовољно расветљене, али свим бићима инхерентне *чежње за животошом*. Шопенхауер би се несумњиво сложио са светоотачким виђењем да ниједно биће суштински не тежи властитом уништењу.⁶¹ Стога би било прикладније рећи да фундаменталне супротстављености нису оне између „нагона смрти“ и „нагона за животом“, већ искључиво између исправног и изопаченог остваривања једног и јединог нагона бића, а то је да *йосшоји*. Ова врста монистичког гледишта блиска је и Шопенхауеровој метафизици воље, чиме се и чин самоубиства гледа, не као победа некаквог нагона ка ништавилу, већ као индивидуално пропадање пред незаустављивим нагоном за животом, вољом за животом, која је онтолошки изнад појединачности својих објективација. Човек може да пожели властито ништавило само „оног тренутка када су страхоте живота [...] веће од страха смрти“.⁶² Но, такав „нагон ка ништавилу“ заправо проговара „када нагон ка коначној пуноћи живота доживи неуспех“.⁶³ У овом кључу би требало посматрати и феномен самоубиства.

Самоубиство је, с једне стране, директни прекршај Божије заповести да се не смеју чинити убиства, а тежина ове заповести не протеже се само на чин физичког разарања, већ и духовног (само)убиства, што обухвата и *најоварања*.⁶⁴ С тим у вези би се и расколништва и ширење јереси могли посматрати као духовно убиство и наговор на самоубиство ближњих.⁶⁵ Као појединачан чин усмерен против себе, самоубиство јесте кршење Божије заповести у виду одузимања онога што човек није способан да пружи (живот). Самоубиство је, међутим, „опасан експеримент“ чија је цена гашење

⁶⁰ Мацукас, *Свeй, човек, заједница йо свeйоме Максиму Исйоведнику*, 116 и даље.

⁶¹ Мацукас, *Свeй, човек, заједница йо свeйоме Максиму Исйоведнику*, 120; Свети Јован Дамаскин, *Исйочник знања*, 207 и даље; Шопенхауер, *Парерја и йаралийомена*, 140.

⁶² Шопенхауер, *Парерја и йаралийомена*, 140.

⁶³ Мацукас, *Свeй, човек, заједница йо свeйоме Максиму Исйоведнику*, 120.

⁶⁴ Св. Филарет Московски, *Основе Православне вере*, 144–145.

⁶⁵ Игњатије Брјанчанинов, *Енциклопедија йравославной духовной живойи*, ур. Јован Србуљ, прев. Младен Станковић (Београд: Образ Светачки, 2005), 59–61; Св. Филарет Московски, *Основе Православне вере*, 145.

индивидуалне самосвести, при чему се не ради само о одрицању од одређеног сазнања, већ о слободном одрицању од *могућности покајања*. То је грех убиства без могућности покајања за своја дела.⁶⁶

Жалост која наводи самоубицу на такав немили чин јесте „жалост овога свијета“ (2Кор 7, 10),⁶⁷ чија неминовна последица јесте смрт. Посматрано из угла светоотачке антропологије, увиђамо да је и овде реч о миметичком заокрету, не ка Богу Творцу, већ ка појединачном, ка творевини, која као своју могућност има *ништивило*. У основи, оно је потчињеност појединачне воље вољи овога света. Оно је тријумф воље за животом бића које није свесно властитог порекла, а попут Шопенхауерове воље, види *само себе* и познаје *само своју* глад, односно бол. Важно је нагласити да се хришћанска осуда самоубиства не спроводи као врста катарзичке емотивне одмазде против чина који је предмет ирационалног гнушања, већ је, уколико се утврди да је реч о свесном поступку починиоца, *поштовање индивидуалне воље*: Христос се не може наметнути некоме ко Христа по сваку цену одбацује. Одбацивање живота је, стога, одбацивање Христа, без могућности покајања. Поред, дакле, изричите Божије забране у Писму (2Мојс 20, 13), метафизичке, антрополошке и етичке претпоставке поимања слободе налазе се у основи Црквиног односа према питању самоубиства, те односа према самоубицама. Вратимо се нашем почетном питању: шта тачно Шопенхауер погађа својом критиком?

4. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА

Шопенхауерова аргументација у прилог тези о оправданости самоубиства обилује снажним полемичким и апоретичким потенцијалом. Тежину тих аргумената и њихов значај за тематизовање етичких, па чак и метафизичких, психолошких и антрополошких претпоставки не треба потценити. Ови аргументи не само што се обрађају темељним претпоставкама академске филозофије већ и области мњења животне свакодневнице. Такође, ни филозофову беневоолентност не би требало доводити у питање: не постоји намера да се одобрава и пропагира самоубиство, већ се апелује на неопходност саосећања и сапатње са самоубицама, јер нам њихова патња открива нешто о карактеру света који сви делимо.

Но, које тачно проблеме Шопенхауер адресира када критикује хришћански став према самоубиству? Да ли филозоф у својим тврдњама да су

⁶⁶ Брјанчанинов, *Енциклопедија православној духовној животи*, 59–61; Св. Филарет Московски, *Основе Православне вере*, 144–145.

⁶⁷ „Јер жалост која је по Богу доноси за спасеније покајање, за које се нигда не каје; а жалост овога свијета смрт доноси“ (2Кор 7, 10). Према преводу Вука Стефановића Караџића, стр. 189 (Даничић и Стеф. Караџић, 1973).

хришћанске критике лицемерне, херменеутички, историјски и логички неутемељене – подбацује?

Интересантно је да је и према Шопенхауеровом, а и према хришћанском виђењу самоубиство последица поклекнућа вољи овога света, а не њеног успешног избегавања.⁶⁸ Поред тога, *очајање*, које је заправо у хришћанству најтежи грех, као претходник самоубиству,⁶⁹ последица је *универзализовања властитије партикуларности*, што у православљу значи искључивање себе из Тела Цркве и личносне усмерености ка Богу. Таква „жалост овога свијета“ јесте блиска оној жалости и очајању коју филозоф види као последицу потпуног поистовећивања човекове суштине са његовом чулном појавом или емпиријским сопством. То емпиријско сопство страхује и очајава, јер је изгубило додир са својом универзалном и вечном природом.

Прагматички аспект два различита назора на животне патње и самоубиство приметан је тамо где се оба руководе категоријама „корисно“ и „бескорисно“. Док хришћанство, међутим, указује на неопходност *преумљења*, односно окрета ка Богу посредством сагледавања логосности читаве творевине,⁷⁰ Шопенхауер проналази одговор у аскетској активности умртвљивања воље за животом. Човекова умност, чија је главна функција у стицању задовољства и избегавању бола, ни ту не губи на својој инструменталној вредности; но, овај се инструментализам не ограничава више на раван преживљавања емпиријског субјекта, већ се протеже на сагледавања *истинској* порекла сваке патње, те начина да се ова кроз читав животни век аскетски надвладава.

Док се ова два различита увида у порекло патње, формално гледано, сусрећу на равни тумачења патње и жалости као последице универзализације партикуларног, својеврсне *идолаирије творевине* или емпиријског света мноштва, дотле се истичу и бескрајна вредносна разилажења, јер се из хришћанског угла управо Шопенхауерова позиција испоставља као пример онтологизације или метафизичког осмишљавања *свећиа као једне коначне воље и једној коначној свећиа предсћава*.

Самоубиство у хришћанству није једино и искључиво злочин као увреда услед одбацивања добронамерног поклона или оштећивања туђег властништва, колико само-злочин, односно злочин према самоме себи, а што у

⁶⁸ Види Gryzanovski, „Arthur Schopenhauer and His Pessimistic Philosophy“, 72 и даље.

⁶⁹ Види Брјанчанинов, *Енциклопедија православној духовној живојиа*, 59: „Најтежи грех је – очајање. Тај грех вређа свесвету Крв Господа нашега Исуса Христа, одбацује Његову свемоћ, одбацује спасење које је Он даровао, показује да су у души претходно владали самопоуздање и гордост, да су јој вера и смирење били страни. Очајања се треба чувати више но свих других грехова – као смртоносног отрова, као луте звери. Понављам – очајање је најгори од свих грехова. Сазрело очајање обично се изражава самоубиством или делима која су истоветна самоубиству“.

⁷⁰ Јанарас, *Личност и Ерос*, 158–159.

основи и јесте идеја греха – *йромашај*. Самоубиство је један од фундаменталних промашаја и подбацивања у могућности остваривања живота као љубави и личносног односа.⁷¹ С друге стране, Шопенхауер види самоубиство, додуше, исто као подбацивање, као промашај, али из других разлога: оно је, насупрот својој полазној интенцији, испуњење воље за животом, њена максимална потврда, а не ослобађање од ње.

Могли бисмо да претпоставимо да је Шопенхауер могао да види самоубиство као вредносно неутрални чин јер и сам феномен личности види тако, чак у извесном смислу као нешто илузорно, случајно. Православни богослови пак не виде личност као некакву илузорну објективацију воље као суштине или ствари по себи (што би било блиско савелијанској представи „маске“).⁷² Насупрот томе, кроз промишљање односа појмова ипостаси, личности, суштине и природе, православни богослови појму личности дају онтолошки богатије значење у поређењу са, рецимо, новоплатоничким виђењем индивидуалности,⁷³ или у овом случају – Шопенхауеровим виђењем личности као акциденталне објективације. Шопенхауерова призма супротстављености ствари по себи и појаве, где је, притом, појава акцидентална објективација ствари по себи, ни у ком случају није оптика хришћанског погледа на личност.

Иза Црквине осуде чина самоубиства налазе се одређене етичке претпоставке, али прожете и оснажене сложеним онтолошким и антрополошким рефлексијама, а не софизмима помоћу којих би ауторитет духовника тобоже паразитирао на ауторитету Светог Писма. У том погледу, Шопенхауерова критика хришћанства, бар из православне визуре, подбацује, јер се он у најбољем случају тек на спољашњи и околни начин обраћа тим „филозофским триковима“, док у основи није јасно на који се начин директно обраћа теолошким, филозофским и историјским слојевима искуства свеисти у хришћанском ставу према самоубиству.

Шопенхауер не истиче то да Црква ипак прави разлику између грешника и греха и да осуда самоубиства никако није ствар презриве одмазде према слободној личности. Хришћански покоп не може бити омогућен некоме ко од себе одбацује Христа. Међутим, као и у свим комплексним ситуацијама које се тичу људске страдалне егзистенције, морају се у обзир узети све околности које су довеле до одређеног исхода, што се и чини.

⁷¹ Више у вези с темом види и Deretić, “Why Did Anna Karenina Commit Suicide?”, 137–150. У вези с питањем односа врлине и остварености човековог живота види и Irina Deretic, “Human Excellence: Past and Present”, in: *21st Century Anthropology: A Reference Handbook*, ed. H. James Birk (California: SAGE Publication, Inc., 2010), 526–535.

⁷² Јован Зизјулас, *Домајтске шеме*, прев. Станимир Јакшић (Нови Сад: Беседа, 2009), 135 и даље; Јанарас, *Азбучник вере*, 40–52.

⁷³ Више о овоме види Зизјулас, *Домајтске шеме*, 134–147; Јанарас, *Личности и Ерос*.

Мањкавости у Шопенхауеровој критици хришћанске осуде огледају се у томе што се не увиђа значај теолога за садржину хришћанске вере. Када је говорио о значају византијске теологије за светску историју, Клаус Елер није нимало био ни метафоричан ни пристрасан.⁷⁴ Стога је став да је хришћанска осуда самоубиства неоправдана јер се заснива искључиво на „философским триковима“ теолога у најмању руку дубиозан и индикативан је у погледу уважавања историје Цркве и догмата.

Поред тога, независно од личних верских убеђења, неоправдано је не узимати у обзир теолошке, метафизичке и антрополошке претпоставке хришћанског погледа на самоубиство, ако се већ полази с намером да се спроведе њена својеврсна моралистичка критика. Хришћански став можда делује неутемељено, али из визуре света као воље и представе. Но, то не говори много о хришћанству, колико можда о критичару.

Напоследку, бесмислено је захтевати од Цркве да има некакав „флексибилан“ став, односно да своја виђења светости живота модификује сходно појединачним примерима. Самим тим Црква не може имати вредносно неутралан и некатегорички став по питању самоубиства, јер би се у супротном направио потенцијално опасан простор за вредносно крајње неприхватљиве релативизације и лукавства.

⁷⁴ Види Клаус Елер, „Континуитет у философији Хелена до пада Византијског царства“, у: *Византијска философија*, ур. Василије Татакис (Београд-Никшић: Јасен, 2002), 8–27.

БИБЛИОГРАФИЈА BIBLIOGRAPHY

- Брјанчанинов, Игњатије. *Енциклопедија православној духовној живоји*. Ур. Јован Србуљ. Прев. Младен Станковић. Београд: Образ Светачки, 2005.
- Даничић, Ђура, и Вук Стеф. Караџић, прев. *Библија или Свето Писмо Сја-роја и Новоја Завјетја*. Београд: Издање британског и иностраног библијског друштва, 1973.
- Деретић, Ирина, и Александар Ристески. „Први српски превод Платонове *Од-бране Сократове*.“ *Зборник радова Филозофској факултету Универзитета у Приштини* L, № 1 (2020): 59–75.
- Деретић, Ирина. *Смрт и бесмртност у Платоновј филозофији*. Београд: Фе-никс Либрис; Невен, 2020.
- Ђурић, Милош Н. *Историја хеленске етике*. Београд: Београдски издавачко-графички завод, 1976.
- Елер, Клаус. „Континуитет у филозофији Хелена до пада Византијског цар-ства.“ у: *Византијска филозофија*. Ур. Василије Татакис, 8–27. Београд–Ник-шић: Јасен, 2002.
- Јовановић, Стеван. *Зашто Библија јесте појединачна? Или о „којерниканском одрју“ у теологији*, 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=8yPcjraaO-E>.
- Зизјулас, Јован. *Домајске теме*. Прев. Станмир Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2009.
- Јанарас, Христо. *Азбучник вере*. Прев. Станмир Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2008.
- Јанарас, Христо. *Личност и Ерос*. Прев. Станмир Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2009.
- Јеротић, Владета. *Вера и нација*. Београд: Ars Libri, 2012.
- Лаертије, Диоген. *Живоји и мишљења истакнутих филозофа*. Прев. Албин Вилхар. Београд: Београдски издавачко-графички завод, 1979.
- Мајнлендер, Филип. „Свет као воља за смрћу (Одломак из Филозофије изба-вљења).“ Прев. Дамир Смиљанић. *Златна рета: лист за књижевност, умет-ност, културу и мишљење* 53 (2006): 41–46.
- Маринковић, Живан М. *На изворима дожанске премудрости*, 2. Београд: Из-давачки фонд Српске православне цркве Архиепископије београдско-карло-вачке, 2016.
- Мацукас, Никос А. *Свет, човек, заједница по светоме Максиму Исповеднику*. Прев. Станмир Јакшић. Нови Сад: Беседа, 2007.
- Митрополит Јеротеј (Влахос), Данило Сисојев и Олег Стјењајев. *Испит без појавној – иша да радије ако сје ијак умрли: (књија о посмртном сјању душе и ујивање у вечност)*. Прев. Младен Станковић, Антонина Пантелић, и Милан Радовановић. Београд: Верско добротворно старатељство Архиепи-скопије београдско-карловачке, 2017.
- Ниче, Фридрих. *Књија о филозофу; Антихрист; Дионисови дитирамби*. Прев. Јовица Аћин. Београд: Дерета, 2005.

- Ниче, Фридрих. *С оне стйране добра и зла / Генеалоија морала*. Прев. Божидар Зеџ. Београд: Дерета, 2016.
- Патријарх Павле. *Ојело самоубице*. Београд: Издавачка фондација Српске Православне Цркве Архиепископије београдско-карловачке, 2012.
- Петровић, Александар М. *Анџичка филозофија*. Нови Сад: Завод за културу Војводине, 2016.
- Петронијевић, Бранислав. *Истйорија новије филозофије*. Београд: Нолит, 1982.
- Платон. *Тимај*. Прев. Марјанца Пакиж. Врњачка Бања: Ейдос, 1995.
- Поповић, Радомир В. *Васељенски сабори – одабрана докуменџа*. Београд: др Радомир В. Поповић, 2002.
- Прашевић, Неџиб. *Слободна воља: увод у савремене џеорије*. Београд: Српско филозофско друштво, 2019.
- Св. Филарет Московски. *Основе Православне вере*. Прев. Младен Станковић. Џетиње: Светигора, Издавачка установа Митрополије Црногорско-приморске, 2000.
- Свети Јован Дамаскин. *Истйочник знања*. Прев. Станимир Јакшић. Београд-Никшић: Јасен, 2006.
- Сиоран, Емил. *Силожизми јорчине*. Прев. Јовица Аћин. Београд: Рад – Нови Сад: Будућност, 1998.
- Смиљанић, Дамир. *Ајмосфера смрџи, стйудија из синесџеџике*. Нови Сад: Адреса, 2018.
- Џемс, Вилијам. *Прајмаџизам*. Београд: Дерета, 1991.
- Шопенхауер, Артур. *Светй као воља и џредсџава*. Прев. Божидар Зеџ. Београд: Графос, 1990.
- Шопенхауер, Артур. *Два основна џроблема еџике*. Прев. Веселка Сантини. Нови Сад: Светови, 2003.
- Шопенхауер, Артур. *Парерџа и џаралијомена (избор џексџова)*. Прев. Слободан Дамњановић. Београд: Дерета, 2013.
- Birnbacher, Dieter. “Schopenhauer und das ethische Problem des Selbstmords.” *Schopenhauer Jahrbuch* 66 (1985): 115–129.
- Cartwright, David. E. “Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of Mitleid.” In *Better Consciousness: Schopenhauer’s Philosophy of Value*. Ed. Alex Neill and Cristopher Janaway, 138–156. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- Ciceronis, M. T. *Tusculanarum disputationum*. Ed. R. Kühner ed. Ienae: Typis et sumptibus F. Frommann, 1853.
- Deretić, Irina, and Nicholas D. Smith. “Socrates on Why the Belief that Death is a Bad Thing is so Ubiquitous and Intractable.” *The Journal of Ethics* 25 (2021): 107–122.
- Deretić, Irina. “Human Excellence: Past and Present.” In: *21th Century Anthropology: A Reference Handbook*. Ed. H. James Birx, 526–535. California: SAGE Publication Inc., 2010.
- Deretić, Irina. “Why Did Anna Karenina Commit Suicide?.” *Theoria* 66, № 2 (2023): 137–150.
- Gryzanovski, Ernst. “Arthur Schopenhauer and His Pessimistic Philosophy.” *The North American Review* 117, 240 (1873): 37–80.

- Jacquette, Dale. "Schopenhauer on Death." In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Ed. Christopher Janaway, 293–317. Cambridge University Press, 2006.
- Mainländer, Philipp. *Philosophie der Erlösung*. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1989.
- Schopenhauer, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2. München: Herausgegeben von Ludwig Berndt, 1913.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*, 2. Berlin: A.W. Hahn, 1851.
- Wicks, Robert. "Arthur Schopenhauer." In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. by E. N. Zalta, Spring 2019. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/schopenhauer/>
- Young, Julian. "Schopenhauer, Nietzsche, Death and Salvation." In *Better Consciousness, Schopenhauer's Philosophy of Value*. Ed. Alex Neill and Christopher Janaway, 157–170. Chichester: Wiley-Blackwell 2009.

ALEKSANDAR D. RISTESKI

University of Priština
in Kosovska Mitrovica
Department of Philosophy
aleksandar.risteski@pr.ac.rs

SCHOPENHAUER'S VIEW ON SUICIDE WITHIN THE SCOPE OF CHRISTIAN ANTHROPOLOGY

Summary: In this paper I will address the validity of Schopenhauer's criticism of the Christian attitude towards suicide. According to the philosopher, suicide is morally and axiologically neutral act that cannot be morally condemned. Aside of that, the Christian condemnations of suicide are not only hypocritical, but also historically and hermeneutically unfounded. In order to address the validity of these objections, I will focus on the fundamental suppositions of Schopenhauer's ethics and the metaphysics of Will, as well as his understanding of Christianity. Finally, I will try to determine the eventual meeting points between Christian and Schopenhauer's views on suicide, but also a standpoint to critically assess the philosopher's axiological views. ► *Keywords:* being, finitude, God, man, non-being, Orthodoxy, sin, suicide, will.

